

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Hüseyin Adem TÜLÜCE

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Hüseyin Adem TÜLÜCE

Danışman: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mehmet VURAL

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Jüri Üyesi: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ (Danışman)

Üye: Prof. Dr. Mehmet VURAL

Üye: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Üye: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Üye: Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2021

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil vefotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat eserleriKanunu’ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

25/ 06/2021

Hüseyin Adem TÜLÜCE

ÖZET

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Hüseyin Adem TULUCE

Doktora Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Haziran 2021, 220 Sayfa

Çalışmamızda Osmanlı düşünürü ve âlimi Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin (901/1495) varlık ve bilgi anlayışı incelenmiştir. Çalışmanın amacı İslam düşünce tarihinde üzerinde çokça durulan varlık ve bilgi meselesinin Taşköprülüzâde üzerindeki etkilerini tespit edip, görüşlerinin düşünce geleneği içindeki yerini ve önemini belirlemektir. Taşköprülüzâde’nin varlık ve bilgi konusundaki görüşlerini incelerken Osmanlı düşüncesindeki etkilerinin tümeller, hâricî ve zihnî varlık, nefsü’l-emr, a’yân-ı sâbite, filî ve infîlî ilim, huzûrî ve husûlî ilim, mâhiyet vb. meseleler üzerinde şekillendiğini müşahade ettik. Bu çerçevede varlık ve bilgi konularını araştırırken meselenin İslam düşünce tarihindeki gelişim sürecini tasvir ettikten sonra Taşköprülüzâde’nin bu meselelerdeki görüşlerini belirginleştirmeye çalıştık.

Taşköprülüzâde, tümelleri dört meselede incelemiştir. Bunlar tümellerin tikellerin mertebesine inmesi, tümellerin mefhum olarak var olmaları, tümellerin dış dünyada gerçekleşmiş varlıkları ve son olarak yüklemenin anlamıdır. Taşköprülüzâde, tümelleri itibarları yönüyle de ele alır. Bu itibarlar Tanrı’nın ilmindeki, hâricîteki ve zihindeki tümellerdir. A’yân-ı sâbite kavramı da tümeller meselenin anlaşılması açısından kayda değer bir yere ve öneme sahiptir. Taşköprülüzâde’nin eserlerinde geçen konular, doğal olarak İslam düşünce geleneğinin ontoloji, epistemoloji ve mantık sistematigi içinde bir değer ve anlama sahiptir. İslam düşünce geleneği içinde yer alan Taşköprülüzâde, genel olan yönleriyle var olan bu ontoloji, epistemoloji ve mantık sisteminin içinden konuşmuştur. Bu manada Taşköprülüzâde, varlık ve bilgi anlayışı noktasında genel çerçevede İslam düşünce sistematiginin içinde kalarak kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki tartışmalar ve problemlere dair risâleler yazarak düşüncelerini ortaya koymuştur. Taşköprülüzâde, tarihsel süreçte oluşmuş olan bu ontoloji, epistemoloji ve mantık birikimi çerçevesinde konuları değerlendirmiştir. Bu çerçevede Taşköprülüzâde, yepyeni bir düşünce sistematigi oluşturmaktan ziyade var olan düşünce sistematigi içinde eleştiriler ve düzeltmeler yapmış, eksik gördüğü bazı meseleri ele alıp tekrar incelemiştir. Bu manada Taşköprülüzâde, İslam düşünce coğrafyasının bir düşünür ve âlimi olarak problemleri incelemiş ve düşüncelerini bu meseleler ışığında açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Taşköprülüzâde, Varlık, Bilgi, Nefsü’l-emr, A’yân-ı sâbite

ABSTRACT

TASHKUBRÎZÂDE'S EXISTENCE AND KNOWLEDGE VIEW

Hüseyin Adem TÛLÛCE

Ph.D. Dissertation, Department of Philosophy and Religious Studies

Supervisor: Assoc. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

June 2021, 220 pages

The ottoman thinker and teacher Tashkubrîzâde Ahmed Efendi (901/1495) was searched. The aim of the search is to define his thoughts on knowledge and existence. His thoughts focus on some characteristics of knowledge and existence. Islamic perspective of knowledge and existence was dealt with.

We examined Tashkubrîzâde's view of existence and knowledge. The effects of ottoman thought on universal, External existence and mental existence, nefsü'l-emr, a'yân-ı sâbite, fiilî ve infiâlî knowledge, Knowledge by description and Knowledge by presence, Quiddity, etc. We have seen matters take shape. We have described the development process of the issue in the history of Islamic thought. We tried to clarify Tashkubrîzâde's views on these issues.

Tashkubrîzâde's existence thought is god-centered and divided into four. The universal point is down to particular. The universal point is a concept. The universal point is in outer world. The name of loading.

The universal point of Tashkubrîzâde is further searched "a'yân-ı sâbite" further studied in universal point. Tashkubrîzâde's subjects are related to Islamic point of view. He made out his views on epistemology, ontology and logic. Tashkubrîzâde wrote books on speech philosophy and mysticism. Tashkubrîzâde didn't made out a new system. He explained problems in old systems. As a Islamic thinker we tried to solve problems.

Keywords: Tashkubrîzâde, Ontology, Epistemology, Nefsü'l-emr, A'yân-ı sâbite

ÖN SÖZ

İslam düşünce tarihini ontoloji ve epistemoloji zemininde en çok etkileyen filozoflar Aristoteles ve Platon'dur. İslam düşünce geleneğinin önemli bir halkası olan Osmanlı düşüncesinde “tümeller, a'yân-ı sâbite, zihnî ve hâricî varlık, nefsü'l-emr, varlık mertebeleri” gibi meselelerin temelleri doğrudan veya dolaylı olarak bu filozofların eserlerinde yer almıştır. Bu eserlerde yer alan konular İslam düşüncesinde kendine özgü bir çizgi ve yorum içerisinde ifade edilmiştir. Taşköprülüzâde'de eserlerini bu düşünce çizgisi içerisinde kalarak şekillendirmiştir.

Araştırmamız Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışı ile sınırlandırıldı. Müellifin varlık ve bilgi görüşü, düşünce geleneğindeki bazı temel kavramlar ve anlayışlar üzerinden incelendi ve değerlendirildi. Öncelikli olarak müellifin daha iyi anlaşılabilmesi için İslam düşüncesinin gelişim sürecinin ana damarları olan felsefe, tasavvuf ve kelâm arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ele alındı. Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışı içinde tümeller ve â'yân-sâbite meseleleri inceledikten sonra bu meselelerin tarihsel arka planı ele alınıp müellifin bu konudaki görüşleri değerlendirildi. Öte yandan Taşköprülüzâde'nin eserlerinde çokça üzerinde durduğu zihnî ve hâricî varlık, nefsü'l-emr, huzûrî ve husûlî bilgi, mantık, önermeler, taksim, tanım ve mutlak bilinmeyen gibi konular üzerinde durulup detaylı açıklamalar yapıldı. Tezimizde birinci bölümde müellifin varlık anlayışı, ikinci bölümde ise bilgi anlayışı açığa çıkartılmaya çalışıldı.

Tez konusunun belirlenmesinden tezin hazırlanmasına kadar ki süreçte doğrudan ve dolaylı olarak pek çok kişinin yardımını gördüm. Bu araştırma süresince yardımını esirgemeyen kişilere teşekkür ediyorum. Öncelikle, çalışmalarım esnasında her türlü kolaylığı sağlayan, yorumlarıyla bana yardımcı ve destek olan tez danışmanım Doç. Dr. Tuna Tunagöz'e, ayrıca tez yazım esnasında çalışmam konusunda fikir alışverişi yaptığım sevgili arkadaşlarım Zafer Çaylı ve Murat Çelik'e teşekkürleri bir borç bilirim. Son olarak, tez çalışmam boyunca bana sabırla katlanan ve çalışmalarımı daha iyi yapabilmem için her türlü kolaylığı sağlayan eşim ve çocuklarıma teşekkür ediyorum.

Hüseyin Adem TÜLÜCE

Adana-2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Yöntemi	4
3. Sınırları	8
4. Literatür Değerlendirmesi.....	11
5. Taşköprülüzâde'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti	14
5.1. Taşköprülüzâde'nin Düşünce Dünyasının Kurucu Unsurları.....	14
5.2. Hayatı	21
5.3. Eserleri.....	24
5.4. İlmî Şahsiyeti.....	34

BÖLÜM I

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN VARLIK ANLAYIŞI

1.1. Varlık Kavramı	39
1.1.1. A'yân-ı Sâbite	49
1.1.2. Varlık Mertebeleri.....	54
1.1.3. Varlık Türleri: Hâricî ve Zihnî Varlık.....	65
1.1.3.1. Hâricî ve Zihnî Varlık Konusunun Tarihsel Gelişimi.....	65
1.1.3.2. Hâricî ve Zihnî Varlıkla İlgili Tartışmalar	71
1.1.3.3 Taşköprülüzâde'nin Zihnî Varlıkla İlgili Görüşleri	76
1.1.3.3.1. Zihnî Varlığın İspatına Yönelik Deliller.....	87
1.1.3.3.1. Zihnî Varlığa Dair Dört Kuşku	93
1.1.4. Varlığa Yüklenen İtibarlar: Vâcib, Mümkün, Mümtenî	96
1.2. Mâhiyet	102
1.2.1. Mâhiyet ve Zihnîliği.....	102
1.2.2. Mâhiyetlerin Yaratılması	110
1.3. Tümmeller.....	112
1.3.1. Tümmeller Meselesinin Tarihsel Gelişimi.....	112

1.3.2. Taşköprülüzâde'nin Tümmeller Görüşü	119
1.4. Nefsü'l-Emr	136

BÖLÜM II

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

2.1. Bilgi Kavramı ve Oluşumu	146
2.2. Husûlî ve Huzûrî Bilgi	154
2.3. Mutlak Bilinmeyen Meselesi	159
2.4. Mantık	173
2.4.1. Kavramlarda Bölümlenme	177
2.4.2. Tam Tanım Meselesi	181
2.4.3. Önergeler	190
SONUÇ	201
KAYNAKÇA	210
ÖZGEÇMİŞ	220

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Dt	: Doktora Tezi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İMÜ	: İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MÜ	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
sad.	: Sadeleştiren
Sbe.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Çalışmamızda ele aldığımız konu, Taşköprülüzâde'nin¹ varlık ve bilgi anlayışıdır. Gerek Batı felsefesi tarihinde gerek İslam felsefesi tarihinde varlık ve bilgi meselesi birçok filozof tarafından incelenen bir konu olmuştur. Varlık ve bilgi meselesinin felsefede böyle önemli bir yere sahip olmasının nedeni bir düşünce sisteminin oluşabilmesi ve şekillenebilmesinin ancak bu iki alandaki görüşlerin belirginlik kazanmasıyla mümkün olmasıdır. Bu manada Taşköprülüzâde'de düşüncelerini temel olarak varlık ve bilgi anlayışı etrafında oluşturmuş ve şekillendirmiştir. Bu yönüyle müellifimizin düşünce sistematığının bir yönü bilgiye diğer yönü de varlığa dayanmaktadır. Taşköprülüzâde'nin ontolojisinin temelinde a'yân-ı sâbite kavramı bulunmaktadır. Çalışmamızda gördüğümüz kadarıyla bu kavram anlaşılardan müellifin görüşlerini anlamak mümkün görünmemektedir. Öte yandan hâricî ve zihnî varlık kavram sınıflandırması da epistemolojik anlamda bilginin oluşum sürecini anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. İnsanın düşünme sürecinin başlayabilmesi var olanların hâricî ve zihnî tezahürlerine bağlıdır. Var olanların hâricî ve zihnî tezahürlerinden kavram ve önermelere ulaşılır. İnsan, bir bütün olarak değerlendirildiğimizde var olanlarla dil vasıtasıyla karşılaşmaktadır. Böylece insan tarafından çeşitli varlık alanları düşünülmekte ve bunlar dil ile ifade edilmektedir. İnsan, dil, düşünce ve varlık havuzunda, açıklama ve yorumlama yapmanın esaslarını meydana getirmektedir. Bu bağlamda dış dünyadaki ve zihindeki varlıklar, içinde yer aldıkları varlık havuzu içinde anlamlı ve anlaşılabilir olmaktadır. Zira mevcutların bilgisi, farklı varlık havuzlarında çeşitli şekillerde değerlendirilmektedir. Her varlık ve bilgi alanı diğerinden farklı özelliklere ve etkilere sahiptir. Bu nedenle felsefe tarihindeki düşünceler hakkında verilecek yargılar ve yapılacak değerlendirmeler de farklı

¹ Taşköprülüzâde lakabının nasıl okunacağı konusunda belli bir uzlaşma yoktur. Birçok çalışmada Türkçe kullanım tercih edilerek "Taşköprülüzâde" denilirken bazı kaynaklarda Arapçanın kurallarına uyarak "Taşköprîzâde/Taşköprizâde" şeklinde kullanılmıştır. Öte yandan kimi kaynaklarda Taşköprüzâde şeklinde de bir kullanımı söz konusudur. Bu kullanımlardan Taşköprülüzâde, o dönemdeki bazı yazmalarda ve biyografi kaynaklarında görülmüştür. Arıcı, Mustakim, Arıkan, Mehmet(ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, İlem Yayıncılık, İstanbul 2020, s.9-10 Biz de çalışmamızda müellifin lakabını kullanırken Taşköprülüzâde şeklindeki Türkçe kullanımın genel literatüre daha uygun olmasından dolayı bu lakabı tercih ettik.

olacaktır. Üzerinde çalışma yaptığımız Taşköprülüzâde'nin varlığa ve bilgiye dair görüşleri de ancak içinde yer aldığı varlık havuzu içinde anlamlı ve anlaşılabilir olmaktadır.

Bu çerçevede çalışmamızda Taşköprülüzâde'nin mutlak, hâricî ve zihnî varlık konusundaki düşünce ve görüşleri bir yandan içinde yer aldığı büyük fotoğrafa bakarak incelenirken diğer yandan kendisinin bu konulardaki görüş ve düşüncelerinin yer aldığı küçük fotoğrafla karşılaştırılmıştır. Taşköprülüzâde'nin düşünce sisteminde varlık alanlarının insanın mâhiyetiyle çok yakından ilgisi bulunmaktadır. İnsan, hem kendisini hem de çevresindeki var olanları farklı anlam katmanlarında anlamaktadır. Bu anlam katmanlarına, varlık mertebeleri veya varlık alanları da denilebilir. İşte insanın mâhiyeti bu varlık mertebelerinin tamamında farklı derecelerde bulunmakta ve açıklanmaktadır. Bu varlık mertebelerinin tümünün ortak yüklemi var olmaktır. Var olma, insanın duysal ve aklî yönünün tamamını içine alan bir bütündür. Yani en genelden en özele kadar bütün varlık alanlarında “var” yüklemine anlamı değişmektedir.

Taşköprülüzâde'nin kendi varlık anlayışından nasıl bir bilgi sistemi ürettiği meselesi de çalışmamız açısından önemlidir. İnsan, dış dünyada var olan somut varlıklarla duyuları vasıtasıyla temas kurmaktadır. İnsanın kendi gerçekliği ile karşılaşması öncelikli olarak dış dünyadaki somut var olanlarla karşılaşmasına bağlıdır. İnsanlar için ortak olan bu hâricî varlık alanı, insanın varlık tecrübelerinin gerçekleştiği bir alandır denilebilir. Dış dünyadaki mevcutlar bir nevi insanların gerçeklikle doğrudan temas kurdukları alanlardır. Somut varlık alanı insan zihnine aktarıldığında bir yönüyle zihnî varlık alanı meydana gelmektedir. İşte tam da bu noktada hâricî varlık alanındaki somut gerçekliğin zihnî varlık alanındaki soyut gerçekliğe dönüşmesiyle bilgi meydana gelmektedir. Bu yönüyle varlık tek, varlığa yönelmenin neticesinde meydana gelen bilgi ise çok olmaktadır. Bu manada varlık alanları, zihnin kavramlarla gerçekleştirdiği açıklama gücü sayesinde çoğalır ve zihnî bir gerçeklik meydana gelir. Bu zihnî gerçeklik zaman, mekân ve insanın birikimi değiştikçe çoğalabilir ve değişebilir. İşte insan zihninde husûle gelen bu bilgiler bir dil ile ifade edilmektedir. Sonuç olarak insanın yeryüzündeki açıklama ve anlama süreci varlıktan bilgiye, bilgiden dile uzanmaktadır. Taşköprülüzâde'nin de içinde yer aldığı İslam düşünce geleneğinde varlıkların mertebeleri açısından değerlendirildiğinde bu süreç a'yan-ı sâbiteden hâricî varlığa, hâricî varlıktan zihnî varlığa uzanan bir yolculuktur. Bu yolcuğun sonunda elde edilen bilgi sayesinde insan yetkinleşmektedir. Bu yolculuğu yapanların kimi var

olanlarla doğrudan karşılaşma imkânı bulurken kimi de var olanların tezahürleri olan bilgi ile karşılaşır. Var olanlardan bilgiye giden yolculukta Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışının temel yapıtaşlarından olan hâricî varlık, zihnî varlık ve nefsü'l-emr içinden nasıl bir bilgi anlayışına doğru evrildiğini serimlemeye gayret gösterdik.

Tezimizin konusu bağlamında üzerinde duracağımız bir diğer konu bilgi ve düşüncenin özgünlüğü meselesidir. Böyle bir mesele üzerinde durmamızın nedeni İslam felsefesi ve felsefe tarihi alanında yapılan çalışmalarda tam anlamıyla bir özgünlük talebinin olmasıdır. Düşünce tarihine bakıldığında tamamen özgün bir felsefî düşünce ile karşılaşmak mümkün değildir. Başka kültürlerden etkilenmeden sadece kendi birikimlerine dayanan bir düşünce sistemi tarihsel süreçte oluşturulamamıştır. Zira düşünce tarihinde üretilen bilgiler farklı toplumların etkisiyle meydana gelmiş ve insanlığın gelişmesi bu bilgiler sayesinde olmuştur. Bu gelişim ve etkileşim seyri Antik Yunan, İslam ve Batı medeniyeti göz önüne alındığında açık bir biçimde müşahade edilmektedir. Kültürler arasındaki etkileşim daha çok insanın temel meseleleri etrafında şekillenmektedir. İnsanlık tarihine düşünce sistemleri açısından bakıldığında temel konu ve kavramların aynı fakat bunları ele alma tarzlarının farklı olduğu görülmektedir. Felsefenin başlıca konuları olan bilgi, varlık ve değer gibi alanlarda her kültürün kendine mahsus bir üslubu ve düşüncesi bulunmaktadır. Bu bağlamda tarihten, olay ve olgulardan tamamıyla soyutlanmış saf bir düşünceden bahsedebilmek söz konusu değildir. Bununla beraber insanlar ürettikleri düşünceleri içinden çıktıkları zaman, mekân, kişilerden uzaklaştırmaya ve onları zamansız, mekânsız bir perspektiften değerlendirmeye eğilimlidir. Böyle bir durum, üretilen düşüncelerin anlaşılması ve açıklanması açısından birçok zorlukları beraberinde getirmektedir.

Bu özgünlük tartışması çerçevesinde çalışmadaki amacımız İslam düşüncesinin, Osmanlı aşamasında Taşköprülüzâde üzerinden bir düşünce üretilip üretilmediğini ortaya koyup müellifimizin görüşlerinin özgünlüğü meselesini tartışmaya açmaktır. Bunun içinde İslam düşünce tarihinin genel bir tasviri yapılarak üretilmiş olan bilgilere nasıl bir bakış açısı ile yaklaşıldığı değerlendirilmiştir. Bakış açıları konusu, kapsamı, yöntemi ve amacı bağlamında iki türdür. Birincisi, İslam düşünce tarihini sadece tarihin belli bir döneminde oluşmuş olan saf bir felsefî düşünce olarak ele alan yaklaşımdır. Bu yaklaşım Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofları merkeze alarak düşüncenin ancak bunlar tarafından üretildiğini ve ancak bu insanların düşünür olarak adlandırılabileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, düşünce

denildiğinde ancak adına filozof denilen kişilerin yaptığı çalışmaları kabul etmektedirler. İkincisi ise felsefenin sadece filozof denilen kişiler tarafından yapılmadığını, içinde kelâm, tasavvuf ve birçok temel ilimlerinde bulunduğu bir birikim ile yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Çalışmamızda ikinci bakış açısı merkeze alınarak Taşköprülüzâde'nin düşünceleri ele alınıp yorumlanmıştır. Bu yönüyle de Taşköprülüzâde'nin düşüncelerinin felsefe, kelâm, tasavvuf ve mantık gibi birçok farklı unsurlardan meydana geldiği görülmüştür. Zira İslam düşüncesinin birikimi içinde kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi farklı alanlar bulunur ve bunlar tam anlamıyla anlaşılmadan bu birikimin anlaşılması asla mümkün değildir. Bu çerçevede İslam düşünce geleneğinin Osmanlı evresindeki bir düşünürü olan Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışını anlamak, onun içinden çıktığı varlık ve bilgi havuzunu anlamakla mümkündür. Biz de araştırmamızda İslam düşünce geleneğindeki varlık ve bilgi anlayışları içinde Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışının nerede durduğunu ve gelenek içinde ne anlam ifade ettiğini belirginleştirmeye çalıştık.

2. Yöntemi

Çalışmamızda kullanılan yöntem İslam düşünce tarihinde var olan bir düşüncenin tasvir, karşılaştırma ve değerlendirmesine dayanmaktadır. Öncelikli olarak bu düşüncenin tarihsel gelişim süreci ortaya konulup özgün ve özgün olmayan yönleri açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Tezde yöntem olarak öne çıkarılan temel nokta, tarihsel yönü fazla olan ilmî çalışmalarda konunun tarihî ve kültürel arka planını tasvir edip araştırmaktır. Böyle bir yönteme başvurulmasının nedeni yazılan her metnin tarihten ve coğrafyadan soyutlanmasının mümkün olmamasıdır. İnsan, düşüncelerini, tarihin ve coğrafyanın içinde üretir. Bu manada insanın oluşturduğu kavramlar, ürettiği fikirler tarihin ve coğrafyanın bütün özelliklerini üzerinde taşımaktadır. Bu çerçevede İslam düşünce tarihi içinden Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışını incelemeye başladığında üretilen eserlerin döneminin tarihi bilgi birikimiyle sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Buradan hareketle geçmişte üretilen düşünce sistemlerinin ve bilgilerin içinden çıktıkları tarihsel ve toplumsal bağlamı bilmeden o dönemde yaşamış bir düşünürün görüşlerinin tam olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir.

İslam düşünce tarihi alanındaki konulara çalışırken, meselelerin tarihiliği ve aktüelliği eskiden beri tartışılmalı bir problem olmuştur. İslam düşüncesinin tarihsel

ve coğrafi şartlar içinde oluşmuş bir düşünce birikimi olduğunu ve bu düşünce birikiminin kendi döneminin tıp, matematik, coğrafya, astronomi gibi ilimlerini temel olarak üretim yaptığını ileri sürenler olmuştur. Bunu savunanlar İslam düşüncesindeki tarihi birikimin bugünün dünyasına söyleyeceği bir sözünün olmadığını ifade ederler. İleri sürülen bu iddianın içinde birtakım eksikler ve yanlışlar mevcuttur. Toplular felsefi, bilimsel, sosyal gelişimlerini belli aşamalardan geçerek gerçekleştirmektedirler. Hiçbir toplum kendi tarihi hafızasını yok sayarak ilmî ve toplumsal gelişimini tamamlayamaz. İslam düşünce mirası üzerine yapılan çalışmaları yukarıdaki eksiklerinden dolayı tamamen olumsuzlamak mümkün görünmemektedir. Bu manada kendi düşünce mirası ile yüzleşemeyen toplumların ilmî anlamda süreklilik olgusunu yaşamaları mümkün değildir.

Öte yandan XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar ki yedi asırlık ilmî birikimi karanlıkta kalmış ve yok sayılmış bir medeniyetin kendi çağı ile yüzleşmeden günümüz dünyasına bir şey söylemesi de zor görünmektedir. Yedi asırlık bilgi ve düşünce boşluğunun anlaşılmamasının faydalardan ilki bu düşünce birikimi ile yüzleşebilmektir. İkincisi, İslam coğrafyasının modern dünya karşısındaki yabancılaşma ve aşağılık duygusunu aşıp kendine olan güveninin tekrar canlandırılması geçmişin bilinmesi ile mümkündür. Bununla birlikte en önemli hususlardan biri ve belki de en mühimi, insanlığın ilmî mirasını ve İslam düşüncesinin bu miras içindeki yerinin tespit edilmesidir.

Çalışmamız bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer problem farklı felsefe yapma biçimlerinin günümüz ölçütleri içinde kabul görmemesidir. Bugünün dünyasında var olan felsefe yapma şekli siyasi, toplumsal ve iktisadi güçle orantılı bir biçimde modern olarak adlandırılmaktadır. Batı'da ortaya çıkmış bir kavram, düşünürler tarafından terim haline getirildiğinde bu terimle ilgili diğer toplumlar farklı irtibat şekilleri kurabilmektedir. Bunlardan ilki Batı'da oluşturulmuş bir terimin başka toplumların düşünce dünyalarında belli bir kategoriye denk gelmesidir. Bu terimi ele alan toplum o terimi kendi belirlediği kategoride kullanabilir. İkincisi, Batı'da ortaya çıkmış ve onlara özgü olan bir kavramın veya toplumsal kategorinin böyle bir toplumsal kategorinin olmadığı bir topluma aktarılmasıdır. Üçüncüsü, Batı'da ortaya çıkmış bir kavramın veya toplumsal kategorinin başka toplumlardaki toplumsal kategoriye

benzemesidir. Bu benzerliklerden dolayı kullanılan terimler aynı olabilmektedir.² Toplumlar arasında düşünce birikimleri bağlamında birtakım irtibatların olması gayet normal bir durumdur. Fakat asıl problem, belli bir düşünme ve ifade biçiminin merkeze alınıp tüm insanlığın aynı ölçüler ve yöntemler çevresinde düşünmesinin dikte edilmesidir.

Batı merkezli bu dil ve düşünme biçimi sadece İslam coğrafyasında değil Batılı olmayan tüm toplumlarda geçerlidir. “Avrupa merkezilik” olarak adlandırılan bu anlayış, modern dönem öncesinde var olmuş olan tüm medeniyet birikimlerini geri olarak değerlendirir. Bu tavrın en belirgin niteliği Batı’nın meseleyi kendi bakış açısıyla tayin eden konumudur.³ Bu anlayışa göre şayet sosyal bilimlerde herhangi bir çalışma yapılacaksa konu, yöntem, kavram oluşturma ve konunun işleniş şeklinin Batılı sosyal bilimcilerin bakış açısıyla olması gerekmektedir. Tartışılan mesele Batı’nın felsefe yapma şeklini yok saymak değildir. Problem olarak görülen nokta bu şekilde bir felsefe yapma biçiminin mutlak ve merkezi kabul edilip diğer toplumların düşünce ürünlerinin yok sayılmasıdır. Bu meselenin çalışmamız açısından neye denk geldiği Taşköprülüzâde’nin görüşlerini açıklarken daha iyi anlaşılmaktadır. Felsefe, kavramlarla gerçekleşen bir edimdir. Kavramların aktüelliği içinde bulunduğu medeniyetin maddi ve manevi gücü ile orantılıdır. Bu çalışmanın adı Kant veya Spinoza olsaydı bir güncellik problemi ile karşılaşmazdık. Fakat konu bir Osmanlı düşünürü ve âlimi Taşköprülüzâde olduğunda kavramların güncelliği ortadan kalkmaktadır. Bu güncellik sadece düşünce ile açıklanamaz. Bunun siyasi ve ekonomik sebepleri vardır.

İslam düşünce mirası üzerine yapılan çalışmalarda, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız meselelerle birlikte şarkiyatçılığın ne ölçüde ve hangi alanlarda etkili olduğu da önemlidir. Şarkiyatçılar, XX. yüzyılın ilk yarısında İslam düşüncesinin Antik Yunan’dan aldığı felsefî mirası sadece muhafaza edip aktardığını iddia etmişlerdir. Başka bir ifade ile Kindilerin, Fârâbîlerin, İbn Sînâların, İbn Rüşdlerin tek işlevi Antik Yunan’daki felsefî mirası olduğu gibi Batı medeniyetine ulaştırmak olmuştur. Bu iddia, şarkiyatçıların etkisiyle belli ölçülerde İslam coğrafyasında kabul görmüştür.⁴ Bu iddia

² Görgün, Tahsin, “*Sosyal Bilimlerde İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler*”, *Kavram Geliştirme, Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, Ed: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, Nobel Yayıncılık, Ankara 2016, s. 4.

³ Görgün, *Sosyal Bilimlerde İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler*, s.5.

⁴ Köroğlu, Burhan, *Necmeddin El-Kâtibî El-Kazvîni’nin Bilgi Teorisi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. xiii.

1940–1960 yıllarda biraz yumuşayarak İslam düşüncesinin sadece taklitçi olmadığı, İslam coğrafyasında özgün bir düşünce etkinliğinin olduğu fakat bu orjinal düşünce etkinliğinin IX. ile XIII. yüzyıllarla sınırlı kaldığı şeklindedir. Bu görüş sahiplerine göre XIII. yüzyıldan sonra İslam düşüncesi duraklama dönemine girmiştir.⁵ Mezkûr düşünceler akademik çevrelerde bir önceki şarkiyatçı kanaate göre daha çok kabul görmüştür. Bu düşüncenin temelinde XIII. yüzyıl sonrası Osmanlı düşüncesini yok saymak gibi hem siyasi hem de kültürel iki boyut vardır. Osmanlı döneminin bir şerh ve hâşiyeye kültürü olduğuna dair aşağılayıcı bir anlayış şarkiyatçıların etkisiyle bütün İslam coğrafyasındaki akademik çevrelerde yaygınlaştırılmıştır. Şerh ve hâşiyeleri özgün olmaktan uzak ve tekrarların olduğu metinler olarak görmüşler yukarıda bahsedilen değerlendirmelerin etkisiyle Osmanlı düşüncesinin bilgiyi edinme, aktarma ve sürekli hale getirme yöntemlerini de aşağılamışlardır.⁶

Bu bağlamda yapılan akademik çalışmalarda iki problem açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilki, kendimize ait olan düşünce mirasını Batı'nın geliştirdiği düşünce sistematigi üzerinden anlamak ve değerlendirmek, ikincisi ise Batı'nın kendi tarihsel koşullarında oluşturduğu düşünce mirasını kendi mirasımız gibi içselleştirmektir. Doğru bir yöntem olarak yapılabilecek şey kendi düşünce mirasımızı kendi kavramlarımız ve düşünce sistematigimizle anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaktır. İddia ettiğimiz şey, başka medeniyetlerin birikimlerinin ve yöntemlerinin kabul edilmemesi anlamına gelmemelidir. Fakat buradaki problem başka medeniyetlerin varlık, bilgi ve değer anlayışlarını sorgulamadan ve tartışmadan kendi mirasımız gibi almak ve içselleştirmektir.

Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışını incelerken yukarıda ifade etmeye çalıştığımız problemleri paranteze alarak müellifin tûmeller, zihni ve hâricî varlık, a'yân-ı sâbite, nefsü'l-emr, huzûrî ve husûlî bilgi, fiilî ve infîlî bilgi, önermeler gibi konuları kendi düşünce sistematigimiz içinden incelemeye gayret gösterdik. Öncelikli olarak bu kavramlar Taşköprülüzâde'nin kendi düşünce dünyası içinde açıklandı. Öte yandan açıklanan bu kavramların aktüelliği meselesi bir başka problem olarak önümüzde durmaktadır. Yani a'yân-ı sâbite ve nefsü'l-emr bugünün dünyasında bizim neyimiz olur denildiğinde çok daha derinliklerdeki problemlerle yüzleşmemiz

⁵ Köroğlu, *Necmeddin El- Kâtibi El-Kazvî'nin Bilgi Teorisi*, s.xiii.

⁶ Cündioğlu, Dücan, *Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası–Bir Histografik Eleştiri Denemesi-*, İslâmiyât, 2/4, ss.51–73. İstanbul 1999. s.60.

gerektiğini fark ederiz. Bizde bu manada sadece Taşköprülüzâde'nin mezkûr meseleleri hangi seviyeden ele alıp incelediği ortaya koymaya çalıştık. Bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşan tezimizin giriş bölümünde Taşköprülüzâde'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, yaşadığı dönemin özellikleri üzerinde duruldu. Çalışmanın birinci bölümde Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışı çerçevesinde tümeller, a'yân-ı sâbite, zihnî ve hâricî varlık, nefsü'l-emr konularını incelendi. İkinci bölümde ise bilgi anlayışı bağlamında husûlî ve huzûrî bilgi, önermeler, tanım, mutlak bilinmeyen ve taksim gibi konuları ele alındı.

3. Sınırları

Araştırmamızda, Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde onun *Risâletü's-Şuhûdî'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zihnî* isimli risâlesini merkeze aldık. Risâle, 'Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti' şeklinde tercüme edilmiştir. Müellif, felsefenin ve mantığın meselelerini üst düzey bir dille ele almış ve düşüncelerini ortaya koymuştur. Risâlede, zihnî varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emr meselesi Nasîruddin et-Tûsî (ö. 678/1273), Devvânî (ö.908/1502), Cürcânî, Hillî (ö.726/1325), Kemalpaşazâde gibi birçok önemli âlim ve düşünürün görüşleri ele alınarak incelenmiştir. Müellif yöntem olarak bu konularda öncelikli olarak düşünürlerin görüşlerini açıklamış ve daha sonra kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bu eser ontoloji ve epistemolojinin iç içe geçtiği yüksek düzey bir düşünce eseridir. Bu yönüyle eserin anlaşılmasında zaman zaman ciddi zorluklar yaşanmıştır. Tezimizde bu eserden zihnî ve hâricî varlık, nefsü'l-emr gibi konularda istifade edilmiştir.

Müellifin bu eser ve diğer eserleri çerçevesinde varlık ve bilgi meselesiyle doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili olan temel konu ve kavramları inceleyip tasnif etmeye çalıştık. Öte yandan konuyu daha iyi kavramak adına tezimizde kullandığımız diğer eserler *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, *Tebyînü'd-Dekâik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, *Mevzûât'ül-Ulûm*, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*, *er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmin'n-Nâfia*, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, *Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, *Risâle fî Beyânî Esrârî'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye*, *Risâletü Gâyeti't-Tahkîk min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, *Fethu'l Emri'l-Muğlak fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtî'l-Haddi't-Tâmm*, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-*

Seyyidi 'ş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd, Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader'dir. Adı geçen eserlerde varlık, bilgi ve mantık ilminin önemli meselelerine ilişkin birçok önemli konu ve mesele incelenmiştir.

Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara, Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara adlı eserlerde münazaranın tanımı yapılmıştır. Münazaradaki iki taraftan her birine sail denmektedir. Münazarada iki taraftan biri olan sail'in üç vazifesinden bahsedilmiştir. Taşköprülüzâde'nin bilgi görüşü bağlamında bu eserinden yararlanılmıştır. Osmanlı düşünce geleneğinde var olan münazara adabıyla ilgili yazılan birçok kitabın içinde yeri ve değeri yüksek olan mühim bir eserdir.

Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi'l-Küllîyyât adlı eserde tümeller meselesi ele alınmıştır. Eser, bir mukaddime, iki asıl ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Eserde, tümelin tanımı, tümellerin çeşitleri, tümellerin tikellere nasıl ineceği ve yükleme sorunu ele alınmış ve açıklamalar yapılmıştır. Temel konusu tümeller olan bu eser müellifin varlık görüşünü anlamak açısından üzerinde durulması gereken bir risâledir. Bu eserde tezimiz açısından önemli bir yere sahip olan tümeller konusu incelenmiştir.

Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik, 'Hakikat Mertebelerindeki İncelikler' şeklinde tercüme edilmiştir. Eserde, "Hazeratı hamse" konusunu ele alan Taşköprülüzâde, tasavvuftaki beş varlık mertebesini değerlendirir. Varlık konusunu ele aldığı bu çalışmada a'yân-ı sâbite meselesini incelikli bir şekilde işlemiştir. Öte yandan hazeratı hamse ve beş külliyi karşılaştırıp yorumlamıştır. Tezimiz açısından önemli bir yere sahip olan a'yân-ı sâbite ve varlık mertebeleri konusunda bu eser değerlendirilmiştir.

Risâletü Gâyeti't-Tahkîk min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik isimli eserinde taksim kelimesinin sözlük ve terim anlamını açıklamıştır. Daha sonra filozofların bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak taksim etmesi hususundaki görüşleri ortaya koyar. Müellif bu hususta dört görüş olduğunu belirttikten sonra bu görüşleri tek tek ayrıntılı bir şekilde olumlu ve olumsuz yönleriyle açıklamıştır. Sonuç kısmında da Taşköprülüzâde, konuya dair kendi görüşünü ifade eder. Bilginin taksimi bağlamında tasavvur ve tasdik üzerinden yazılmış bu eserde Taşköprülüzâde, filozofların görüşünü kabul etmiştir. Bu eserden bilhassa bilginin bölümlenmesi konusu ele alınırken istifade edilmiştir.

Tebyînü'd-Dekâik fî Ta'yîni'l-Hakâik, isimli eser, dört layihâdan oluşmaktadır. Müellif, birinci layihâda a'yân-ı sâbite konusunu ele almıştır. Taşköprülüzâde'nin eserlerinin çoğunda karşımıza çıkan “mümkün olan tümel hakikatlerin tamamının ezelde sâbit olduğu” meselesi bu eserinde de ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. İkinci layihâda varlık-mâhiyet ilişkisinden bahsedilmiştir. Üçüncü layihâda cinsin ve faslın bir araya gelmesinden meydana gelen tür açıklanmıştır. Dördüncü layihâda tümelin çokluğa olan mutabakatı ele alınmıştır. Bu eserden â'yân-ı sâbite konusunu anlamak açısından yararlanılmıştır.

Fethu'l Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak adlı eserinde Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen meselesini incelemiştir. Müellif, bu meselede verilen sekiz cevabı ortaya koymuş ve en son bu konuda kendi görüşünü açıklamıştır.

Risâletü't-Ta'rif ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm adlı risâle bir mukaddime, iki matlap ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Eser, tam tanım probleminin çözümüne dair yazılmıştır. Bilginin öğrenimi meselesinin incelendiği eser esas itibariyle menon paradoksuna dayanmaktadır. Taşköprülüzâde, bu meseledeki birçok çözümü ifade ettikten sonra kendi çözümünü detaylı bir şekilde açıklamıştır. Çalışmamızda bilginin öğretimi bağlamında incelenmiştir.

Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader isimli eser iki bölüm, sonuç ve ekten oluşmaktadır. Birinci bölümde Tanrı'nın sıfatlarına yer verilmiştir. Bu bölüm on maksad halinde incelenmiştir. İkinci Kısım, kulların fiilleri hakkındadır.

Taşköprülüzâde'nin *Hâşiyetü alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd* isimli eseri Cürcânî'nin *Hâşiyesi*'sinin '*Varlık ve Yokluk Hakkında*' adlı ilk faslı üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Taşköprülüzâde metnin özelliği, Cürcânî'nin yazdığı metin üzerine yine Cürcânî'nin notlarını ve Osmanlı âlimlerinin farklı zamanlarda düşüktleri notları bir araya toplaması ve bunları yeniden değerlendirmesidir. Taşköprülüzâde'nin hâşiyesinin içeriği, klasik düşüncede umûr-i âimme kısmında işlenen varlık ve yokluk faslında ele alınan konulardan oluşur. Taşköprülüzâde'nin işlediği konuların ana başlıkları varlığın tanımı ve bedihiliği, yokluk, varlığın müsterekliği, zihni ve hârici varlık, varlığın husûl olması, vücûb ve imkândır.

XV. ve XVI. yüzyıl düşüncesinin neliği ve seviyesi bağlamında konuyu ele alan eserlerin az olmasından dolayı konunun anlaşılmasında, yorumlanmasında ve bütünlüklü olarak değerlendirilmesinde birçok zorluklarla karşılaşmıştır. Fakat

özellikle son yıllarda Osmanlı düşünce tarihi ile ilgili çalışmalar azda olsa belli bir ivme kazanmıştır. Bu dönem üzerine bir tez çalışması yapmanın Osmanlı düşünce tarihinin bütününe yani genişlik ve derinliğini görememekten doğan bazı zorluklar ve sorunlar doğuracağına farkındayız.

4. Literatür Değerlendirmesi

Taşköprülüzâde hakkında ülkemizde hangi çalışmaların ne düzeyde yapıldığını görebilmek için yapılan çalışmaları genel hatlarıyla ortaya çıkarılması gerekmektedir. Müellifin eserleri ve düşünceleri ile ilgili birçok yüksek lisans tezi, doktora tezi, makale, kitap ve sempozyum bulunmaktadır. Taşköprülüzâde'nin ahlak ve siyaset anlayışı ilgili önemli bir çalışma, İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer editörlüğünde *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Siyaset* adıyla Eylül 2020'de İlem yayınları tarafından basılmıştır. Tez çalışmamız devam ederken konumuzla doğrudan alakalı olan yine editörlüğünü İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer'in yaptığı *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* adıyla Mayıs 2020'de yayımlanan kitap, çalışmamızın konusuyla olan yakınlığı açısından önemli bir yere sahiptir. Bu kitapta Taşköprülüzâde'nin mantık, varlık, bilim ve bilgi anlayışı ile ilgili yazılmış olan makaleler Taşköprülüzâde'nin eserleri ile ilgili önemli değerlendirmeler içermektedir. Bu eser, müellifin düşünce sistematüğünü açığa çıkarmaya çalışan istisna çalışmalardan birisidir. Öte yandan Mustakim Arıcı ve Mehmet Arıkan, editörlüğünde kaleme alınan *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi* isimli eser Taşköprülüzâde'nin biyografisi ve aile çevresi hakkında yazılmış önemli bir kaynak kitaptır. Kitap, İlem yayıncılık tarafından 2020 yılında basılmıştır.

Taşköprülüzâde ile ilgili yapılan yüksek lisans tezlerinde doğrudan varlık ve bilgi düşüncesini ele alan bir çalışma yapılmış değildir. 2008 yılında yapılmış olan Ahmet Faruk Güney'e ait olan *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri* doktora tezinde dolaylı olarak varlık ve bilgi anlayışından söz edilmiştir. Taşköprülüzâde'nin düşünce dünyasını anlama bağlamında doğrudan yapılan tek doktora tezi ise 2011 yılında Ahmet Süruri'ye ait olan *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*'dir. Bu doktora tezinin ikinci bölümünde Taşköprülüzâde'nin *Sûretü'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs* adlı eserine yer verilmiştir. Ahmet Süruri'nin yazdığı tez kelâm alanda bir doktora tezi iken Ahmet Faruk Güney'in kaleme aldığı tez tefsir alanındadır.

Taşköprülüzâde ile ilgili yapılan yüksek lisans tezlerini şöyle sıralayabiliriz. İlk tez 1991 yılında Mustafa Necip Yılmaz tarafından hazırlanan *Taşköprülüzade ve es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira Adlı Eseri*'dir. Daha sonra 1995'te Şaban Gülsoy'un yazdığı *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve "Mevzuat'ul Ulûm" İsimli Eserindeki Kelâm Bahsinin Günümüz Diline Çevrilerek Taftazanî'nin 'Şerhul Akâid'i ile Karşılaştırılması* adındaki yüksek lisans tezidir. 1997'de Mehmet Emin Yağcı tarafından kaleme alınan tez, *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri* adını taşıyan yüksek lisans tezidir. 1998'de Cafer Yıldız, *Taşköprülüzade'nin 'Mevzûât'ül Ulum' Adlı Eserinin Tasavvufla İlgili Bölümlerinin Sadeleştirilmesi ve Kuşeyrî'nin Risâle'si, Hucvîrî'nin Keşfi ve Gazzâlî'nin İhyası ile Karşılaştırılması* adında bir tez hazırlamıştır. Büşra Yaman İbrahimoglu, 2001 yılında *Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin Eğitim Anlayışı* başlıklı bir tez çalışması yapmıştır. 2002 yılında Ahmet Sürün [Süruri] *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri* adında bir yüksek lisans tezi kaleme almıştır. 2005 yılında Muhsin Özalpdemir, *Taşköprüzade'nin Avamil Şerhi'nin Edisyon Kritiği* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Diğer bir yüksek lisans tez çalışması 2007 yılında Elzem İçöz tarafından *Taşköprülüzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* başlıklı tezidir. Hilmi Kemal Altun 2010 yılında *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprülüzâde'nin 'Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader' Adlı Eseri* başlıklı yüksek lisans tezini hazırlamıştır. Halil İbrahim Kaygısız *İslam İlimleri Tasnifinde Tefsir (Taşköprülüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Örneğinde)* adlı tezini 2011 yılında kaleme almıştır. 2014 yılında Selime Çınar *Fârâbî'den Taşköprülüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* adındaki tez çalışmasını yapmıştır. Taşköprülüzâde hakkında yapılan diğer bir tez 2018 yılında Şeyma İlbalı tarafından *Osmanlı Devleti XVI. Yüzyıl Kelâmcıları-İbn Kemâl, Taşköprülüzâde ve Birgivî Örneği* adlı tezdir. Yasemin Yılmaz 2019 yılında *Taşköprülüzâde'nin Ahlâk-ı Adudiyye Şerhinde Aile ve Devlet Ahlakı* isimli bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Diğer bir yüksek lisans tezide 2019 yılında Yusuf Memük tarafından *Taşköprülüzâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler: Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Bağlamında* ismiyle bir çalışma yapılmıştır. Yukarıda adı geçen tezlere bakıldığında varlık ve bilgi bağlamında doğrudan yapılmış bir tezin olmadığı görülür. Öte yandan yüksek lisans tezleri içinde dolaylı olarak varlık ve bilgiye dair bazı meselelere değinilmiştir. Ahmet Süruri'ye ait *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* adlı tez bu konuda yapılmış iyi çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilir. Ahmet

Süruri'nin kelâm alanında hazırladığı doktora tezi çalıştığımız konuya en yakın olan çalışmadır.

Yukarıda yapılan çalışmalar dışında Taşköprülüzâde'nin eser ve görüşleri hakkında yazılan bazı makaleler bulunmaktadır. Bu makaleler felsefî, kelâmî ve tasavvufî olmaktan ziyade tarihî bir perspektifle kaleme alınmıştır. Makaleler genel olarak Taşköprülüzâde'nin *Mevzûât'ül-Ulûm* adlı eserine dayanmaktadır ki bu müellifin varlık ve bilgiye dair düşüncelerini tanımak açısından yetersizdir. Bu konuda yazılan makaleler, Prof. Dr. Nuri Çevikel'in yazdığı *Taşköprülüzâde (Îsâmeddîn) Ahmed Bin Mustafa'nın Mevzû'atü'l-Ulûm'unda İlim Kavramı 1495–1561* adlı makalesidir. Çevikel, makalesinde Taşköprülüzâde'nin *Mevzû'atü'l-Ulûm* isimli eserinden yola çıkarak ilim kavramını açıklamaya çalışmıştır. Bir diğer makale, Fatma Zehra Pattabanoğlu'nun kaleme aldığı *Taşköprülüzâde'de Din-Felsefe İlişkisi* adlı çalışmadır. Murtaza Korlaelçi'nin *Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri* adlı makale *Mevzû'atü'l-Ulûm*'daki bilgilerden yola çıkarak yazılmış bir makaledir.

Tez ve makalelerin yanında Taşköprülüzâde ile ilgili birçok kongre ve sempozyum düzenlenmiştir. Bunlardan ilki Kayseri'de 14 Mart 1989 tarihinde *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi* Kongresi olarak düzenlenmiştir. 4–6 Mayıs 2014'te Kastamonu'da düzenlenen II. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumunda Fatma Zehra Pattabanoğlu *Taşköprülüzâde'nin Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf İlimlerine Bakışı* adlı bir bildiri sunmuştur. 8–10 Mayıs 2014 Gümüşhane Üniversitesinde yapılan uluslararası katılımlı 'Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi' sempozyumunda Tuncay Akgün *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'ye Göre Osmanlı'da Aklî ve Naklî İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe* adlı bildirisini sunmuştur. 18–20 Kasım 2016 tarihinde İstanbul Medeniyet Üniversitesi tarafından düzenlenen Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, Taşköprülüzâde hakkında şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu sempozyumda Taşköprülüzâde'nin kelâm, dil, mantık, felsefe vb. alanlarında telif ettiği eserlerden yola çıkarak birçok bildiri tebliğ edilmiştir. Bu sempozyum çerçevesinde Taşköprülüzâde'nin birçok felsefî eseri İstanbul Medeniyet Üniversitesi tarafından kitap olarak neşredilmiştir. Çalışmamız açısından bu sempozyum önemli bir yere sahiptir. 2018 Türk Dünyası Kültür Başkenti Kastamonu etkinlikleri çerçevesinde TÜBA ve Kastamonu Üniversitesi iş birliğiyle düzenlenen *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin İlim ve Düşünce Tarihindeki Yeri* başlıklı panel, 10

Mayıs 2018 tarihinde Kastamonu Üniversitesinde gerçekleştirilmiştir. Bu panelde Taşköprülüzâde'nin düşüncesi genel hatlarıyla incelenmiş, zihnî varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emr gibi kavramlar üzerinde durulmuştur. Yapılan çalışmalarda görülmektedir ki Taşköprülüzâde'nin felsefî görüşlerine tam anlamıyla bütünlüklü bir giriş yapılamamıştır. Müellifin bilinen birkaç eseri üzerinden yapılan çalışmalar tarihçiler, ilahiyatçılar, edebiyatçılar ve felsefecilerin ilgi odağı olmuştur.

5. Taşköprülüzâde'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti

5.1. Taşköprülüzâde'nin Düşünce Dünyasının Kurucu Unsurları

Taşköprülüzâde'nin düşünce dünyasını anlayabilmek açısından kendi yaşadığı döneme kadar gelen düşünce mirasını açığa çıkarmak çalışmanın yerini belirlemek açısından önemli ve gerekli görülmektedir. İslam düşüncesinde, ilimler, hakikati aramanın yöntemleri açısından değerlendirildiğinde ilk dönemler birbirlerinden bağımsız hareket etmişler ve her biri hakikate ulaşmak için kendine has bir yöntem oluşturmuştur. İbn Sînâ (ö.428/1037) ve özellikle de Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ile başlayan felsefe-kelâm ilişkisi yöntemler arasındaki yakınlaşmaların başlangıç noktasıdır. Bilhassa Râzî sonrası yani XIII. yüzyıl itibariyle yöntemler arasında hem ontolojik hem de epistemolojik geçişkenliklerin başladığı görülmektedir. Bu manada Taşköprülüzâde'nin eserlerini bu yöntemsel yaklaşmayı dikkate almadan ve anlamadan kavramak mümkün görünmemektedir. Bu yaklaşmanın temelinde kelâm, felsefe ve tasavvufun bir arada olduğu bir tahkik yöntemi vardır. Bu yönüyle Taşköprülüzâde, İslam düşünce geleneğindeki yöntemsel yaklaşmayı ve tahkik yöntemini iyi kavramış bir düşünür olarak gelenekteki meseleleri eserlerinde kapsamlı ve derinlikli bir biçimde incelemiştir.

İslam düşünce tarihindeki felsefe, kelâm ve tasavvuf gelenekleri arasında zaman içerisinde bazı konularda yakınlaşmalar olsa da kullandıkları yöntemler açısından birbirlerinden bazı temel meselelerde farklılıklar göstermişlerdir. Bu farklılıklardan dolayı da ortaya koydukları bakış açıları, yorumlar ve değerlendirmeler de birbirlerinden ayrılmıştır. İlimler arasında geçişkenliklerin oluşmasında İbn Sînâ felsefesinin etkisi ve önemi unutulmamalıdır. İbn Sînâ, kendinden önceki kelâmî ve felsefî birikimden istifade ederek oluşturduğu felsefî sistem ile İslam düşüncesinde önemli etkiler bırakmıştır. Eserleri vasıtasıyla bu etki uzun yüzyıllar devam etmiş ve bu eserleri üzerine birçok şerhler yapılmıştır. Bu etkiyi bıraktığı eserlerden en meşhuru *el-*

İşârât ve 't-Tenbihât 'tır. Eser, mantık, fizik ve metafizikle ilgili temel görüşleri içermesi açısından kendinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Böylece bu eser, sonraki düşünürler üzerindeki etkileri nedeniyle felsefî bir gelenek oluşturmuş ve İslam düşünce geleneğinin yönünü belirlemiştir.

İslam düşünce tarihinde kendinden sonra gelen âlim ve düşünürler üzerinde etkili olan *İşârât*'ın birçok şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır. Bu şerh ve hâşiyelerden bazıları Râzî'nin, *Şerhu'l-İşârât ve 't-Tenbihât* ve *Lübâbül-İşârât*'ı, Seyfeddin Âmidî'nin (ö. 631/1233), *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve 't-Tenbihât*'ı, Nasîruddin et-Tûsî'nin *Hallu Müşkilâtî'l-İşârât*'ı ve Sırâceddin el-Urmevî'nin (ö.682/1283), *Şerhu'l-İşârât* isimli eserleridir. İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eserine bu kadar çok şerh ve hâşiye yazılmasının temel sebeplerinden biri eserin kısa olmasına rağmen özlü olan üslubu ve eserdeki kapalı ifadelerdir. Eserin bu özelliklerinden dolayı şerh edenler pek çok meselede birbirlerinden çok farklı yorumlar yapabilmişlerdir. Yapılan bu şerhler arasında en çok dikkati çeken ve kendinden sonra gelen ilmî düşünceyi en çok etkileyeni ise Râzî'nin yaptığı şerhtir. Râzî'nin yazdığı şerh, içeriğindeki eleştirilerin fazla olması nedeniyle düşünce geleneğinde “cerh” olarak isimlendirilmiştir. Yöntem açısından değerlendirdiğimizde Râzî, yaptığı şerhte öncelikli olarak İbn Sînâ'nın düşüncelerini olduğu gibi vermektedir. Ardından “tefsir” başlığı adı altında, metinde bulunan anlaşılması zor ifadeleri açıklamakta ve bu aşamadan sonra kendi görüşlerini ve eleştirilerini ortaya koymaktadır.⁷ Râzî'nin kullandığı bu yöntem, kendisine kadar gelen eserleri ve bu eserlerdeki düşünce birikimini tahkik yoluyla ele alıp değerlendirmesi ve bu düşüncelerin özünü ifade etmesidir.

Bu manada Râzî'nin kelâm ilminin tarihi açısından önemi, kelâm ilmine yeni bir yöntemle yaklaşmış olmasından kaynaklanır. Râzî'den önce gelen kelâmcılar genel itibariyle kendilerinden önce gelen kelâmcıların eserlerini okumakta ve onları takip etmekteydiler. Bu durum, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozoflardan faydalanan Râzî ile beraber değişmiştir. Bu süreçle birlikte kelâm ilmi, mantık ve felsefe bilmeden anlaşılabilir bir hale gelmiş böylece kelâmın bu niteliği sonradan gelen kelâmcıların kelâm ile birlikte felsefeye yönelmelerine neden olmuştur.⁸ Bu yönüyle Râzî sonrası

⁷ Coşar, Hakan, *İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği*, Dini Araştırmalar, Temmuz-Aralık 2013, Sayı: 43, ss.47- 66, c. 6, s.51-52

⁸ Uludağ, Süleyman, *Fahreddin Razi hayatı, fikirleri ve eserleri*, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2014, s.73.

gelen kelâmcıların felsefe ve mantığın konularına girmeleri zorunlu hale gelmiştir. Bu manada zikredilen geleneğin içinden gelen Taşköprülüzâde'nin eserlerinde de felsefenin birçok meselelerinin ve özellikle de mantığın konularının yoğunluğu açık bir şekilde görülür.

Peki, bu süreçte kullanılan tahkik ne anlama gelmektedir? İslam düşünce tarihinde Râzî ile başlayan tahkik, bir araştırma yapılırken kullanılan yöntem ile sonuç arasındaki ilişkiyi oluşturmaktır. Bir konu incelenirken akıl yürütme süreçlerini kullanarak ve parçalarına ayırarak yöntemin sonucu verip vermediğini açığa çıkarmaya tahkîk denilmektedir. Bir meseleyi delilleriyle ortaya koymak manasında kullanılan tahkik, kelam ve felsefenin problemlerinin aynı eserlerde incelemeye başlanmasıyla ortaya çıkmış ve bu görüşlerin doğruluk değeri, delillerin gücü, kullanılan yöntemin sonuçları temin edip etmediği detaylı bir şekilde araştırılmıştır.⁹

Bir başka ifadeyle düşüncenin özünü araştırmak anlamında kullanılan tahkik, kelâm ve felsefe gibi ilimlerde ortaya konulan bir düşüncenin temellerini araştırmaktır. Râzî'nin tahkik yöntemini kullanmasındaki temel dayanak noktası insanın verili bir dünyaya gözlerini açmış olması sorunsalıdır. Ona göre insan dünyaya geldiğinde kendisinden önce hiçbir şey yokmuş gibi değil, var olan bilgi ve kültürün içine doğmaktadır. Bu manada insanın düşüncelerine, ilmî olarak içinde doğulan kültür, eğitim ve eserler yoluyla ulaşılabilir. İnsanın içine doğduğu bu kültürün eserleri ve fikirleri ile nasıl bir yöntem geliştirerek karşılaştığı önemli bir tartışma konusudur. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de öne çıkardığı noktalardan biri kendinden önce gelen eserlerin anlaşılabilmesi için bu eserlerde bulunan her bölümdeki özü seçmek ve onun fazlalıklarını atarak daha iyi anlaşılır hale getirmektir. Râzî'nin geliştirdiği yeni anlama ve yorumlama yönteminin ana mantığı önceki metinlerin gereksiz görülen fazlalıklarının atılıp özünün ortaya çıkarılmasıdır.¹⁰ Bu yöntem bir nevi geçmişteki metinlerin özüne ulaşabilmek için tarihsel ve coğrafi özelliklerinden ayıklamaktır. Bu nedenle Râzî, kendinden sonra gelen düşünürler ve ilim adamları tarafından hem eserler itibarıyla hem de yöntem açısından takip edilmiştir. Özellikle Taşköprülüzâde'nin eserlerine baktığımızda Râzî'nin tahkik yöntemini etkili bir şekilde

⁹ [https://www.islamdusunceatlası.org/pages/yenilenme-donemi/sonrakilerin-elestirel-gelenegi-tahkik\(21.03.2021\), s.515](https://www.islamdusunceatlası.org/pages/yenilenme-donemi/sonrakilerin-elestirel-gelenegi-tahkik(21.03.2021), s.515).

¹⁰ Görgün, *Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn*, s.53–55

kullandığı görülmektedir. Taşköprülüzâde, eserlerinde incelediği konuları ve meseleleri tahkik yöntemini kullanarak özet halde vermiş ve en sonunda da kendi bakış açısını ve düşüncesini açıklamıştır.

Taşköprülüzâde, bir Osmanlı düşünürü olarak genel anlamda İslam düşünce geleneğinin bir uzantısı iken özel anlamda Osmanlı düşüncesinin bir devamıdır. Bu yönüyle de Osmanlı düşünce geleneğinde tartışılan birçok mesele Taşköprülüzâde'nin eserlerinde kendine özgü bir çizgi içinde varlığını devam ettirmiştir. Taşköprülüzâde'nin eserlerinde incelediği meselelerin bir kısmı tamamıyla geçmişten gelirken diğer bir kısmı da dönemin özelliklerini yansıtmıştır. Taşköprülüzâde bağlamında İslam düşünce geleneğinin Osmanlı aşamasını kavrayabilmek için zaman içinde meydana gelen değişiklikleri ve düşünürler arasında ortaya çıkan ihtilafları doğru bir şekilde anlama mecburiyeti vardır. Bunun için var olan ölçütlerden ilki, önceki yüzyıllarda meydana gelen düşünce ve tartışmaları bilmektir.

Osmanlı devleti, ilmî, siyasi, iktisadî ve toplumsal boyutunda kendinden önce gelen İslam medeniyetinden doğrudan veya dolaylı olarak tevarüs ettirmiştir. Bu tevarüs, düşünürler bağlamında olduğu kadar kurumlar bağlamında da gerçekleşmiştir. Taşköprülüzâde'nin yaşadığı dönem Osmanlı devletinin her yönüyle zirvede olduğu bir dönemdir. Bu durum Taşköprülüzâde'nin düşünce dünyasını olumlu manada etkileyen başat bir neden olarak değerlendirilebilir. Bilhassa Taşköprülüzâde'nin eserlerindeki üslubuna bakıldığında, bu açık bir şekilde görülebilir. Müellifin yaşadığı dönem 1495 ile 1561 yılları arasında hüküm süren Sultan II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemleri Osmanlı devletinin en parlak devirleridir. Osmanlı devletinin XV. ve XVI. asrı incelendiğinde devletin kurumsallaşma yönünden tüm alanlarda bir olgunluk dönemi içinde olduğu görülmektedir. Osmanlı bu dönemlerde devlet olarak siyasî, ekonomik ve askerî sistemini tam anlamıyla oluşturmuştur. Oluşan bu sistemin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için de sağlam bir toplumsal ve kültürel zemin kurulmuştur.¹¹ Taşköprülüzâde'nin yaşadığı dönemde Osmanlı'nın içinde bulunduğu bu toplumsal ve kültürel zemin eserlerinde konu ve meseleleri ele alma ve değerlendirme noktasında etkili olmuştur.

¹¹ Öztuna, Yılmaz, *Kanuni'nin Türk ve Dünya Tarihindeki Yeri*, Kanuni Armağanı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1970, s.41-46.

Osmanlı'da düşünce hayatının oluşması ilmî seyahatler kanalıyla gerçekleşmiştir. Bu manada Osmanlı kendisinden önce gelen ilmî mirası almış ve böylece İslam medeniyetinin ilim hayatını canlandırmış ve geliştirmiştir.¹² Osmanlı devletinin ilim ve kültür hayatının Anadolu Selçuklularının mirası üzerine kurulduğu görülmektedir. Anadolu coğrafyası bilhassa XIII. yüzyılda Arap ve İran coğrafyasından gelen âlimler için bir ilim merkezi olmuştur. Sadreddin el-Konevî (ö.673/1274), Siraceddin el-Urmevî (ö.682/1283) ve Kutbüddin eş-Şirâzî (ö.710/1311) gibi değerli âlimler Osmanlı'dan önce Anadolu'da medreselerde ders veren âlimlerdir. Bu dönemin âlimlerinden biri olan Nasîruddin et-Tûsî (ö.672/1274) *Tecridü'l-Akâid* adlı eseriyle Osmanlı âlimleri üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Esîruddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) felsefe ve mantığa dair telif ettiği eserleri Osmanlı âlimleri tarafından birçok defalar şerh edilmiştir.¹³ Bu düşünürler, birçok Osmanlı ilim adamının düşünceleri üzerinde etkili olduğu gibi Taşköprülüzâde'nin de düşünceleri üzerinde doğrudan etkili olmuşlardır.

Bu âlim ve düşünürlerle birlikte Taşköprülüzâde'nin düşünceleri üzerinde etkili olan bir diğer âlim ve düşünür ise Molla Fenârî (ö. 834/1431) 'dir. Molla Fenârî'nin en önemli eseri olan *Misbâhu'l-Üns*, İslâm düşüncesinde kendisinden sonra gelen tasavvuf düşüncesini şekillendirmesi noktasında çok mühim bir yere sahiptir. Öyle ki bazı düşünürler Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-Üns*'ünü bilmeden Osmanlı düşüncesinin tam anlamıyla ciddi şekilde anlaşılamayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Molla Fenârî'nin Taşköprülüzâde'yi anlamak açısından bir diğer özelliği ise tasavvufun konularını incelerken bunu felsefe ve mantık zemininde gerçekleştirmiş olmasıdır. Öte yandan konuları açıklarken tahkik yöntemi çerçevesinde felsefe, kelam ve tasavvufu merkeze alarak açıklamalar yapmış olmasıdır.¹⁵ Taşköprülüzâde, nazar ve tasfiye yolunu birleştirenleri iki fazileti ve güzelliği bir araya getirenler olarak nitelendirmiştir. Buna örnek olarak da Molla Fenârî'yi vermiştir.¹⁶

¹² İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Bilimine Toplu Bakış, Osmanlı*, Ankara 1999, s.17-19.

¹³ Özervarlı, M. Sait, *Osmanlı Dönemde Kelâm ilmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlıda İlm-i Kelâm*, Ed: Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz, İsar Yayıncılık, İstanbul 2016, s.8-9.

¹⁴ Görgün, Tahsin, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabılır", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, s. 12-13, İstanbul 2003, s. 44

¹⁵ Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi üzerindeki Tesirleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 121-142, s.131

¹⁶ Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, s.162.

Taşköprülüzâde'nin eserlerindeki kişi ve konuları anlayabilmek için yaşadığı dönemde Osmanlı ilim hayatının zemininde yer alan medreseleri ve bu medreselerdeki ilim adamları ve okutulan eserleride iyi bilmek gereklidir. Orhan Gazi döneminin ilk medresesi olan İznik medresesinin¹⁷ ilk müderrisi olarak Dâvûd-i Kayserî (ö.751/1350) atanmıştır.¹⁸ Mısır'da eğitimini tamamlayan Kayserî, İbnü'l Arabî (ö.638/1240) felsefesinin Osmanlı'da yayılmasında etkili olmuş olan önemli bir âlimdir. Kayserî, bilhassa İbnü'l Arabî anlayışının medreselerde meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.¹⁹ Bu anlamda Taşköprülüzâde'nin düşünceleri üzerinde Kayserî ve İbnü'l Arabî'nin etkisi çoktur. Bu etkileşim bağlamında Taşköprülüzâde'nin eserlerinde vahdet-i vücudçu varlık anlayışı kendini göstermektedir. Osmanlı medreselerinde, dil bilimleri, kelâm, tasavvuf ve mantık önemli bir yere sahiptir. Medreseler kelâm, tasavvuf ve felsefe üzerinde yükselmiştir. Medreselerde eğitim alan âlimler ancak bu üç alandaki bilgi birikimi üzerinden takip edilebilmektedir.²⁰ Taşköprülüzâde'nin eserlerinde bu üç ilmin yansımaları açıkça görülmektedir. Bu manada müellifin eserlerinin anlaşılabilmesi için bu ilim alanlarındaki bilgi birikimleri, tartışmalar ve meselelerin bilinmesi elzemdir.

Osmanlı medreselerinde okutulan dersler, kelâm, mantık, belagat, lügat, nahiv, hendese, felsefe, tarih, coğrafya, Kur'an, hadis ve fıkıhtır. Hendesede Şemseddin Semerkandî'nin (ö.702/1303) *Eşkâlü't-Te'sis* ve bu eserin şerhi olan Kadızâde-i Rûmî'nin (ö.844/1440) kitabı okutulmaktadır. Hesap ilminde *Risâle-i Bahâiyye* ve bu esere Kemaleddin Hasan (ö.718/1319) tarafından şerh edilen eseri ders kitabı olarak okutulmuştur. Astronomi ilminde Çağminî'nin (ö.618/1221 [?]) *el-Mûlahhas fî'l-Hey'e* isimli eseri ile şerhleri ve Ali Kuşçu'nun (ö.879/1474) *Risâle-i Fethiyyesi* okutulurdu. Felsefede, Molla Fenârî, Kadızâde-i Rûmî, Hocaâde, Ali Kuşçu, Müeyyedzâde Abdurrahman (ö.922/1516), Mîrim Çelebi (ö.931/1525), Kemalpaşazâde (ö.940/1534), Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö.979/1572) eserleri tedris edilirdi. Mantıkta, *Şerh-i Şemsiye*, *Şerh-i İsaguci* ve mufassal olarak *Şerh-i Metâlî* ve bunlara ilişkin tasdikât, tasavvurat şerhleri okutulurdu. Kelâmdan, *Hâşiye-i Tecrid*, İsfahanî'nin *Tevâlî Şerhi*, *Mevakıf* ve

¹⁷ Kazıcı, Ziya, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmî Hayat*, Ensar neşriyat, İstanbul 2003, s.138.

¹⁸ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s.2.

¹⁹ Karlığa, Bekir, *Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu, Osmanlı 7 Düşünce*, Ed: Gülen Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s.33.

²⁰ Demirli, Ekrem, *Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mûlahazalar, Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Ed: Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim, Mahya yayınları, İstanbul 2019, s.29.

Mevakıf'ın şerhi ve hâşiyeleri okutulmaktaydı.²¹ İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine yazılan şerhler Osmanlı medreselerinde önemli ölçüde etkili olmuştur.²² Medresede okutulan derslere ve kitaplara bakıldığında Taşköprülüzâde gibi âlimlerin hangi seviyede olduğu açık bir biçimde görülür.

Osmanlı düşünce hayatında önemli bir yere sahip olan medreselerdeki eğitim düzeni ve okutulan eserler üst düzey bir düşünce hayatının olduğuna işaret eder. Medreselerde XIV. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonuna kadar birçok ilim adamı ve düşünür yetişmiştir. Bu düşünce geleneğinde felsefe, kelâm ve tasavvufun iç içe olduğu üst bir dil oluşturmuştur. Taşköprülüzâde'nin içinden çıktığı ilmî atmosfer incelendiğinde genel olarak Osmanlı düşüncesi İbn Sînâ ile başlayan ve Razî ile felsefî kelâm sürecine giren çizgiden beslenmiştir. Felsefenin kelâmileştirilmesi veya kelâmın felsefîleştirilmesi çerçevesinde ontolojik ve epistemolojik anlamda fizik ve metafiziğin konuları Osmanlı uleması tarafından derinlikli bir biçimde ele alınıp kelâm ilminin konusu haline getirilmiştir.

Osmanlı düşüncesi bilgi metodolojisi açısından değerlendirildiğinde ilmî geleneğin bir yönü geçmişe doğru uzanırken diğer yönü geleceğe uzanır. Bu yönüyle herhangi bir ilim alanı ve bu ilim alanı içindeki konular kendinden önceki söylenenleri içinde barındırır.²³ Bu manada Osmanlı ilim ve düşünce geleneği yatay olan bu ilmî örgütlenmenin üzerine bina edilmiş dikey bir yapıdır. Bu ilim geleneğindeki dikey yapı, belli eserler ve konular üzerinden gerçekleştirilen bir derinleşmedir.²⁴ Bu değerlendirme çerçevesinde Taşköprülüzâde'nin eserleri incelendiğinde görülen Osmanlı ilim geleneğinde ilimlerin temeli olan mantık ve dil ilimleridir. Müellif, ortak varlık ve bilgi anlayışının kurulabilmesi için mantık ve dil bilimleri zorunlu olarak bu ilmî yapı içinde yatay ve dikey olarak incelemiştir.²⁵ Taşköprülüzâde, telif ettiği eserlerde İslam düşünce geleneğinde var olan zihnî varlık ve nefsu'l-emr gibi birçok konuları tarihsel sürekliliği içinde ortaya koyup incelemiştir.

Öte yandan Taşköprülüzâde'nin düşüncelerini anlayabilmek bilinmesi elzem olan bir diğer husus ümur-i âmme'dir. Osmanlı düşüncesinde ümur-i âmme önemli bir

²¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.20–21.

²² Karaaslan, Nasuhi Ünal *Kevakib-i Seb'a Risâlesi*, Çev: Nasuhi Ünal Karaaslan, T.T.K. Yayınları, Ankara 2015, s.76-77.

²³ Kalın, İbrahim, *Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu*, s.56.

²⁴ Kalın, İbrahim, *Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu*, s.59.

²⁵ Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka*, Papersense, İstanbul 2016, s.187.

yere sahiptir. Âmur-ı âmme'nin ortaya çıkması ve gelişmesinde birçok metin ve düşünürün etkisi olmuştur. Özellikle XIII. asırda telif edilen eserlerin bu husustaki etkisi kaynaklık seviyesindeyken sonraki dönemlerin eserlerinde tartışmanın genel çerçevesi belirmeye başlamıştır.²⁶ İlk kez bir terim olarak değilse de metafiziğin bölümü olarak Râzî'nin *el-Mebâhis* adlı eserinde ayrı bir başlık altında karşımıza çıkan âmur-i âmme mezkûr eserden sonra telif edilen birçok eserde görülmektedir.²⁷ Âmur-i âmme kısmında incelenen her bir mesele, sonraki dönemde müstakil bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Nefsü'l-emr, zihnî varlık, varlığın ortak anlamlılığı, varlık-mâhiyet ilişkisi gibi tek bir cümleyle ifade edilen meseleler sonraki dönemde *Risâle-fi'l-Vücûd*, *Risâle-fi-Nefsi'l-Emr*, *Risâle- fi'l-Vücûdi'z-Zihnî*, *Risâle fi'l Tahkikil Mâhiye* gibi müstakil eserlerin yazılmasına yol açmıştır.²⁸ Bu yönüyle konular zaman içinde derinleşmiş ve meseleler farklı boyutlarda incelenmiştir.

Yukarıda çizilen ilmî ve düşünsel çerçeve içinde Osmanlı dönemin yazım tarzına bağlı olarak Taşköprülüzâde, daha ziyade neticeler üzerinde durarak tartışmalarını buradan hareketle gerçekleştirmiştir. Bu neticelerin dayandığı düşünsel dünyayı çoğu kez ayrıntılarıyla vermemiştir. Zira o, böyle bir düşünsel dünyayı verili kabul ederek fikir ve iddialarını bunun üzerinden yürütmüştür.²⁹

5.2. Hayatı

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin hayatı hakkında birinci derecede kaynak olan eser, müellifin kendi yazdığı *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı meşhur ansiklopedik eserdir. Taşköprülüzâde, mezkûr eserinde kendi anlattığına göre hayatını, telif ettiği bu eserin sonuna eklemiştir. Fakat müellif, biyografisini kitabın sonuna ekleyip eklememe hususunda tereddüt göstermiştir. Bu tereddütünün ardından efendilerin yanında hizmetkârlarında isminin anılmasının herhangi bir sakınca doğurmayacağı düşüncesiyle kitabın sonuna kendi hayat hikâyesini eklemeye karar vermiştir.³⁰ İsmi Ahmet b. Mustafa b. Halil olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi H.901/1495 yılında Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası gördüğü bir rüya sebebiyle kendisine lakap olarak İsamuddîn, künye olarak da Ebu'l-Hayr ismini

²⁶ Apaydın, Yasin, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s.18.

²⁷ Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, s.19.

²⁸ Apaydın, *Metafiziğin meselesini temellendirmek*, s.52.

²⁹ Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s.20.

³⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Bilginleri*, Çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.477.

vermiştir.³¹ Taşköprülüzâde unvanı, Kastamonu'nun Taşköprü kasabasına yerleşmiş ve birçok âlim yetiştirmiş olan Türk ailesinden gelenlerin unvanıdır.³² Taşköprülüzâde, ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelir. Dedesi Molla Hayreddin Halil b. Kasım Hacı Safa, Fatih Sultan Mehmed döneminin âlimlerindendir. Fatih Sultan Mehmed, Sahn-ı Semân medreselerini kurduğunda Molla Hayreddin Efendi'yi buraya müderris olarak davet emiştir. Taşköprülüzâde'nin babası Mustafa b. Halil Efendi, Yavuz Sultan Selim Han dönemi âlimlerindendir.³³ Bu yönüyle aile geleneğinde âlimlerin olduğu Taşköprülüzâde, yaşadığı dönem itibariyle de ilme değer verilen bir dönemde yaşamıştır.

Taşköprülüzâde'nin çocukluk yılları Bursa'da geçer. Ardından Ankara'ya Akmedrese'de müderris olan babasının yanına gider ve orada Kur'an dersleri alır. Babasının ataması Üsküp'e çıkınca Üsküp'ten Bursa'ya geri döner.³⁴ Bursa'da kendisine Arapça öğreten babası, daha sonra tekrar İstanbul'a dönmüş ve onu Molla Âlim Alaeddin'e emanet etmiştir. Müellif hayatı boyunca birçok eser okumuştur. İlm-i sarftan *Maksud*, *İzzî* ve *Merâhu'l-Ervâh* adlı kitapları okumuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *el-Mie*, Mutarrizî'nin *Misbâh*'ı ve İbn Hâcib'in *Kâfiye* adlı eserlerini tedris etmiştir. Öte yandan *el-Vâfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* 'yi ve ilm-i sarftan *Hârûniyye* ile nahiv ilminden İbn Malik'in *Elfîyye*'sini okumuştur. Daha sonra amcası Kıvamüddin Kasım Efendi'den *Davû'l-Misbâh*'ı okumaya başlamıştır. Mantıktan muhtasar İsagûcî'yi Hüsameddin Kâtî'nin şerhiyle beraber okumuştur.³⁵ Yine amcasından Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye* 'sini belli bir yere kadar tedris etmiştir.

Taşköprülüzâde ailesiyle birlikte Amasya'ya vardıklarında babasından Cürcânî'nin (ö. 816/1413) hâşiyesiyle birlikte *Şerhu's-Şemsiyye* 'yi okumuştur. Bununla beraber Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* 'ini Hayâlî'nin hâşiyesiyle beraber okuduktan sonra Mevlanâzade'nin *Şerhu Hidâyet'l-Hikme* 'sini Hocazade'nin hâşiyesiyle beraber tedris etmiştir. Hemen ardından Mesud er-Rumî'nin *Şerhu Adabi'l-Bahs* 'ini ve sonrasında Şemseddin el-İsfehânî'nin (ö.749/1349) *Şerhu't-Tavâli* 'ini Cürcânî'nin hâşiyesiyle beraber okumuştur. Yine Taftâzânî'nin(ö.792/1390) *Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs* 'ini

³¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz:A. Fikri Yavuz, Meral Yayınevi İstanbul 1972, c. I, s.454.

³² Çiftçi, Mehdi, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2016, s.29.

³³ İbiş, *İlim Yolunda Taşköprülüzâde*, s.23–24.

³⁴ Çiftçi, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi*, s.37.

³⁵ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, s.377.

Cürcânî'nin hâşiyesiyle birlikte okur.³⁶ Cürcani'nin *Şerhu't-Tecrîd*'e yaptığı hâşiyeyi vücut ve imkân bahislerine kadar detaylı bir şekilde tedris etmiştir. Müellifin daha sonra okuduğu eserleri şöyle sıralanabiliriz: 1-Muhyiddin el-Fenârî'den Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Miftâh*'ını *Ahvâlü'l-Müsned* bahsinin başından *el-Fasl* ve *'l-Vasl* bahsinin sonuna kadar okumuştur. 2-Mevlâ Muhyiddin Seyyidî Mehmed el-Kocavî'den Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkif*'ını *Îlâhiyyât* bahsinin başından *Nübüvvât* bahsine kadar tedris etmiştir. 3-*Keşşaf* tefsirinden 'Nisa' sûresinin tefsirini okur. 4-Mirim Çelebi lakabıyla meşhur Mevlâ Bedreddin Mahmud b. Mehmed b. Kadızade er-Rûmî'den, Ali Kuşçu'nun *Fethiyye* adlı kitabını okumuştur. 5-Mevlâ es-Şeyh Muhammed et-Tunusî'den *Sahihu'l-Buhârî* ve Kadı İyaz'ın *eş-Şifa*'sının bir kısmını tedris etmiştir. Taşköprülüzâde, Osmanlı düşünce ve ilim geleneğindeki en temel eserleri tedris etmiştir. Bu durum onun düşünce dünyasını anlamak adına çok önemlidir.

Taşköprülüzâde, aklî ve naklî ilimleri tahsil ettikten sonra Yavuz Sultan Selim zamanında 1425 yılı Recep ayında Dimetoka'daki Oruç Paşa medresesine müderris olarak atanır. Daha sonra 1426 yılında İstanbul'daki Hacı Hüseyinzâde medresesine ve 1531 başlarında Üsküp'teki İshakiye Medresesine müderris olur.³⁷ 9 Nisan 1536'da İstanbul'daki Kalenderhane Medresesine, 27 Eylül 1537 günü İstanbul'daki Mustafa Paşa Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Taşköprülüzâde, yaklaşık olarak iki yıl sonra 25 Mart 1539'da Edirne'ye atanmıştır. Edirne'deki Çift Medreselerden birine müderris olmuştur. Ardından bir yıl sonra 8 Ağustos 1539 günü Sahn-ı Seman medreselerinden birine ve daha sonra 26 Kasım 1544 günü Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine atanmıştır.³⁸ 51 yaşına kadar çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Bursa'ya Kadı olarak tayin edilmiştir. Bu görevini iki sene yaptıktan sonra 53 yaşında tekrar Sahn-ı Seman medresesindeki görevine geri dönmüştür.³⁹

17 Şevval 958/18 Ekim 1551'de İstanbul kadılığına getirilen Taşköprülüzâde, kadılık görevinin ilmî faaliyetlerine engel olduğunu söylemiştir.⁴⁰ İstanbul kadısı olduktan üç yıl sonra yani 60 yaşındayken gözündeki bir hastalık nedeniyle kör olmuş ve rahatsızlığından dolayı kadılık görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Yaşının ilerlemesine ve gözlerinin kör olmasına rağmen ilmi asla bırakmamış ve kör iken *Şakâik*

³⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, s.378.

³⁷ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)*, T. Y. E.K. B., İstanbul 2017, 1268, s.8–11.

³⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, s.379.

³⁹ İbiş, Fatih, *İlim Yolunda Taşköprülüzâde*, Erdem Yayınları, İstanbul 2018, s. 32.

⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, s.379.

adlı meşhur eserini dikte yoluyla yazdırmıştır. Ve kitabın sonunda bu durumu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Bu eseri kör olmuş gözlerle bir arkadaşşıma yazdırdım.”⁴¹

Taşköprülüzâde, hayatının son yıllarında kanlı basur hastalığı nedeniyle 29 Recep 968 (15 Nisan 1561) tarihinde vefat etmiştir. Cenaze namazı Fatih Camii’nde kılınmıştır. Taşköprülüzâde’nin kabrinin Seyyid Velâyet türbesi haziresinde olduğu ilk kaynaklardan itibaren belirtilmiştir. Kemaleddin Efendi’nin ölen kızı Kerîme’nin cenazesi hakkındaki notunda kızının, babası ve dedesinin yanına defnedildiği bilgisini özellikle bir *Şekâik* nüshasında öğrencisinin eklediği derkenar ve zeyillerde geçen bilgiler bu bilgiyi desteklemektedir.⁴² Ancak son yıllarda yapılan çalışmalara rağmen Seyyid Velayet Türbesi civarındaki türbesinin yeri tespit edilememiştir.

5.3. Eserleri*

Taşköprülüzâde, birçok alanda üst düzey eserler telif etmiş olan önemli bir Osmanlı âlim ve düşünürüdür. XVI. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde zirve bir isim olarak nitelendirilebilecek olan Taşköprülüzâde’nin yazdığı eserler, kendinden önceki İslam düşünce mirasının ilmî birikimini içinde taşımış ve bu birikimi üst bir aşamaya çıkarabilmiştir. Bu nedenle Osmanlı klasik döneminde yaşamış Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde gibi düşünürlerin eserlerini okuyup kavrayabilmek için öncelikli olarak İslam düşünce geleneğindeki meseleleri, konuları ve tartışmaları iyi bir şekilde takip etmek ve kavramak zorunludur. Bu dönemin düşünce seviyesini anlamak için bu düşünce geleneğindeki önemli tartışmaları eserler ve konular üzerinden takip etmek elzemdir.

Düşünce tarihimizde Taşköprülüzâde, iki önemli eseriyle bilinir. Bunlardan ilki *Mevzûâtü’l-Ulûm*, ikincisi de *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*’dir. Müellifin son yıllarda eserlerinin büyük bir bölümünün tercüme edilmesi düşünce hayatımız açısından kayda değer bir adımdır. 2014 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Taşköprülüzâde’nin *Şerhu’l-Ahlaki’l-Adudiyye* adlı ahlak alanındaki eseri Türkçe’ye kazandırılmıştır. 2019 yılında TYEKB, Taşköprülüzâde’nin daha önce ‘Osmanlı Bilginleri’ adıyla Muharrem Tan tarafından

⁴¹ İbiş, *İlim Yolunda Taşköprülüzade*, s. 36-37.

⁴² Arıcı, Mustakim, Arıkan, Mehmet (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsâmüddin Ahmed Efendi*, İlem Yayıncılık, İstanbul 2020, s.40.

* Taşköprülüzâde’nin eserlerinin tespitinde şu kaynaklara başvurulmuştur: Ahmet Süruri, *Taşköprülüzâde’nin el-Meâlim’i ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış D.T, İstanbul 2011, s. 16-23; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 454; İbiş, Fatih, *İlim Yolunda Taşköprülüzade*, s.51-54.

tercüme edilen *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* isimli eseri tekrar yayınlamıştır. Bununla birlikte çalışmamızda da önemli ve merkezi bir yer teşkil eden Taşköprülüzâde'nin *Risâletü's-Şuhûdi'l-'Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî* adlı risâlesi 2015 yılında Ömer Mahir Alper tarafından hazırlanan *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* adlı kitapta '*Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti*' şeklinde tercüme edilip yayınlanmıştır.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi yayınları tarafından *Felsefe Risâleleri* adı altında Kübra Şenel'in *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, Cahid Şenel'in *Tebyînü'd-Dekâik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, M. Zahid Tiryaki'nin *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, Cahid Şenel'in *İsbâtü Cevâzi'l-Halâ bi-Delili's-Safhati'l-Melsâ* isimli hazırladıkları risâleler 2016 yılında yayınlanmıştır. Öte yandan Taşköprülüzâde'nin *Hâşiye Âlâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* adlı eseri M. Taha Boyalık tahkik ve tercümesiyle 2016 yılında İMÜ yayınları tarafından ilim dünyasına kazandırılmıştır. Taşköprülüzâde'nin *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* isimli eserinin tahkik ve tercümesi 2014 yılında DİB yayınları tarafından yayınlanmıştır. Eserin tahkik ve tercümesini yapanlar Ahmet Süruri ve Ahmet Faruk Güney'dir.

Müellifin *er-Risâletü'l Câmia li Vasfî'l-Ulûmin-Nâfia* adlı risâlesi 'Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risâle' adıyla tercüme edilmiştir. 2016 yılında İMÜ yayınları tarafından yayınlanan risâlenin tahkik ve tercümesi Murat Kaş tarafından yapılmıştır. Taşköprülüzâde'nin bir diğer önemli eseri olan *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira* Sami Turan Ezel tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Eser, İMÜ yayınları tarafından 2016 yılında yayınlanmıştır.

Taşköprülüzâde'nin ahlak ve siyaset alanında yazdığı iki önemli risâle *Ahlak ve Siyaset Risâleleri* ismiyle yine İMÜ yayınları tarafından 2016 yılında basılmıştır. Eserin tahkik ve tercümesini yapan Mustakim Arıcı'dır. Eserdeki birinci risâle olan *Risâle fî Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye* 'İnsanî Hilâfet ve Manevi Saltanatın Sırları' şeklinde tercüme edilmiştir. İkinci risâle *Risâle fî Fazileti Mekârimi'l-Ahlak* 'Güzel ahlakın üstünlüğü' adıyla çevrilmiştir.

Taşköprülüzâde'nin mantık ve felsefe ile ilgili eserleri de vardır. Bunlardan bazıları *Mantık Risâleleri* şeklinde 2017 yılında İMÜ yayınları tarafından basılmıştır. Bu eserde beş risâle bulunmaktadır. 'Münazara Adabı' adıyla tercüme edilen *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Berra Kepekçi tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Yine Berra

Kepekçi tarafından tahkik ve tercümesi yapılan *Şerhu'l Âdâbi'l Bahs ve'l-Münâzara* 'Münazara Adabı Şerhi' adıyla çevrilmiştir. Bir diğer önemli risâle *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik* adlı risâledir. Bu eseri, Mehmet Özturan 'Bilginin Tasavvur ve Tasdik Olarak Ayrımına İlişkin İncelemenin Zirvesi' şeklinde tercüme etmiştir. Müellifin bir diğer risâlesi *Fethu'l Emri'l-Muğlâk fî Mes'ele't-l-Mechûli'l-Mutlak*'tır. Risâleyi dilimize kazandıran ve tahkikini yapan Harun Kuşlu'dur. Eser, dilimize 'Mutlak Bilinmeyen Meselesi Hakkındaki Kapalı Durumun Açıklanması' olarak kazandırılmıştır. Taşköprülüzâde'nin bir başka risâlesi olan *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtı'l-Haddi't-Tâmm*'in tahkik ve tercümesini Mehmet Özturan yapmıştır. Risâle 'Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü' şeklinde tercüme edilmiştir.

Taşköprülüzâde'nin hayatının son yıllarında yazdığı ve tamamlayamadığı *el-Lüccetüz-Zâhire fî Sa'âdeti'Dünya ve'l-Âhire* isimli bir eseri mevcuttur. Müellif bu eserinde itidale ulaşma yollarının açıklanmasından bahseder. Bunun da iman ve amellere tâbi olduğunu belirtir. Bunları beş rükün olarak açıklar. Bunlar, iman gerekliliği, hakikati ve kazandırdığı güzellikler, namazın farz oluşunun sebebi ve hakikati, zekâtın farz oluş sebebi ve hakikati, orucun farziyeti, haccın farziyetidir. Daha sonra on makamdan bahseder. Bu makamlar, ruh ve nefsin farkı, insan ruhunun emr âleminden olduğu, nazari bilgiler ile keşfi bilgilerin mertebeleri, tasavvuf ilminin gerekliliği, ahiret ulemâsının vasıfları, bilginin edinilmesi konusunda insani yatkınlıkların farklı oluşu, farklı tür sûfilerin oluşu, salıkların hallerinin farklı olması sebebiyle yolların farklı olması, sûfilerin adabı hakkında, sûfilerin ibadetle ilgili adabı hakkındadır.⁴³

Taşköprülüzâde'nin çeşitli alanlarda yazdığı eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

A. Mantık ve Felsefe alanında yazdığı eserler:

1-*Risâletü's-Şuhûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî*. Almanya (Köln): Mensûrâtü'l-Cemel, haz: Muhammed Zahid Kamil Cul, 2009, 120 s. Taşköprülüzâde'nin bu risâlesi klasik yayınları tarafından 2015 yılında Ömer Mahir Alper tarafından hazırlanan *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* adlı kitapta mevcuttur. (s.s.241–302)

⁴³ Arıcı, Mustakim, Arıkan, Mehmet (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, İlem Yayıncılık, İstanbul 2020, s.4.

2-*Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*. 2016 yılında Kübra Şenel tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir.

3-*Tebyînü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik*. 2016 yılında Cahid Şenel tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir.

4-*Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi'l-Küllîyyât*. M. Zahid Tiryaki 2016 yılında eseri tahkik ve tercümesini yapmıştır.

5-*İsbâtü Cevâzi'l-Halâ bi-Delili's-Safhati'l-Melsâ*. Eser, 2016 yılında Cahid Şenel tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Eser, Türkçe'ye 'Pürüzsüz yüzey deliliyle boşluğun imkânının ispatı' olarak çevrilmiştir. Risâle üç mukaddime ve bir risâleden meydana gelir. Eser, üç mukaddime ve bir sonuçtan meydana gelir. Birinci mukaddime, pürüzsüz yüzeyin imkânının ispatı hakkındadır. İkinci mukaddime, yüzeyin benzerleriyle olan temasının mümkün olmasının ispatı hakkındadır. Üçüncü mukaddime ise iki yüzeyin birini tek bir defada diğerinden kaldırıncaya aynı anda tüm parçaların diğerinden kalkacağına reddedilmesinin ispatı yapılır.⁴⁴

6-*Âdâbu'l Bahs ve'l-Münâzara*. Eser, 2017 yılında İ.M.Ü. yayınları tarafından basılan *Mantık Risâleleri* isimli eserin içinde bulunmaktadır. 'Münazara adabı' adıyla Berra Kepekçi tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir.

7-*Şerhu Âdâbi'l Bahs ve'l-Münâzara*. Eser, 2017 yılında Berra Kepekçi tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Taşköprülüzâde, *Âdâbu'l Bahs ve'l-Münâzara* isimli eserin şerhini yapmıştır.⁴⁵

8-*Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*. Risâleyi Mehmet Özturan, 'Bilginin Tasavvur ve Tasdik olarak Ayırımına İlişkin İncelemenin Zirvesi' şeklinde 2017 yılında tercüme etmiştir.

9-*Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak*. Eseri, Harun Kuşlu 2017 yılında tercüme etmiştir.⁴⁶

⁴⁴ Taşköprülüzâde, *İsbâtü Cevâzi'l-Halâ bi-Delili's-Safhati'l-Melsâ (Pürüzsüz Yüzey Deliliyle boşluğun imkanının ispatı) Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: Cahid Şenel, İmü Yayınları, İstanbul 2006, ss.172-190.

⁴⁵ Taşköprülüzâde, *Şerhu Âdâbi'l Bahs ve'l-Münâzara, Mantık Risâleleri*, Thk. ve trc: Berra Kepekçi, İmü Yayınları, İstanbul 2017, ss.36-52.

⁴⁶ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak (Mutlak Bilinmeyen meselesi hakkındaki kapalı durumun açıklanması)*, Mantık Risâleleri, Thk. ve trc: Harun Kuşlu, İstanbul 2017, ss.108-134.

10-*Risâletü't-Ta'rif ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm*. Risâle, Mehmet Özturan tarafından 2017 yılında dilimize kazandırılmıştır.

11-*Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*. Almanya (Köln): Mensûrâtü'l-Cemel, haz: Muhammed Zahid Kamil Cul, 2008, 112 s. Tez: *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Tasköprüzâde'nin Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri*, Hilmi Kemal Altun, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2010, vii+126+80 s.

12-*el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*, Tez: “*Tasköprüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*”, Ahmet Süruri, D.T, İstanbul: MÜ. SBE., 2011, 457 s., Tez: *Tasköprüzâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri*, Mehmet Emin Yağcı, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 1997, iii+42+117 s.

13-*Hâşiyetü alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*. Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa 786, 231 vr Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, nr. 732, 223 vr Nasiruddin Tûsî'nin *et-Tecrîd fî İlmi'l-İ'tikâd* isimli eserine İsfahanî bir şerh yazmıştır. İsfahanî'nin yazdığı bu şerhe Cürcânî tarafından bir hâşîye yazılmıştır. Taşköprülüzâde'de bu hâşîyeye bir hâşîye yazmıştır. Ali Kuşçu'nun da bir *Şerhi't-Tecrîd*'i vardır. Osmanlı'da Hâşîye-i Tegrîd medreselerinde Cürcânî'nin bu eseri okutulmuştur. Taşköprülüzâde'nin bu eseri Cürcânî'nin bu *Hâşîye*'sinin '*Varlık ve Yokluk Hakkında*' adlı ilk faslı üzerine yazılmış bir hâşîyedir. Taşköprülüzâde metninin özelliği, Cürcânî'nin yazdığı metin üzerine yine Cürcânî'nin notlarını ve Osmanlı âlimlerinin farklı zamanlarda düştükleri notları bir araya toplaması ve bunları yeniden değerlendirmesidir. Taşköprülüzâde'nin hâşîyesinin içeriği, klasik düşüncede umûr-i âimme kısmında işlenen varlık ve yokluk faslında ele alınan konulardan oluşur. Taşköprülüzâde'nin işlediği konuların ana başlıkları şöyledir: Varlığın tanımı ve bedihiliği, yokluk, varlığın müşterekliği, zihni ve hâricî varlık, varlığın husûl olması, vücûb ve imkân vb.

14-*Ecellü'l-Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vâcib*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3238/2, vr:72–78. Taşköprülüzâde, bu risâlesinde, varlığın birliğini savunan sûfilerin maksatlarını nazarî olarak açıklar. Risâle, mukaddime, üç matlab ve bir vasiyetten oluşur.⁴⁷

⁴⁷ Güney, Ahmet Faruk, Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellü'l-Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vâcib'in Vahdet-i Vücud yorumu, *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020, s.436.

15-*Şerhu Dîbâceti't-Tavâli*, İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1861/2, 11-13 vr

16-*Câmi' fî İlmi'l-Mantık*, Eskişehir l Halk Ktp. 876/1, 1–38 vr

17- *el-Livâ'u'l-Merfû' fî Halli Mebâhisi'l-Mevzû*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 1442, 1–51 vr. Taşköprülüzâde, bu eserinde tümel bir ilimler sistemi olarak felsefenin konusunun ne olduğunu inceler. Eserinde felsefenin konu birliğine sahip olup olmadığını ele alınır.⁴⁸ Müellif, eserde, ilimleri tasnif ederken İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ve Râzî'nin *Şerhu'l Uyûni'l-Hikme* isimli eserlerinden istifade eder.⁴⁹

18-*en-Nehel ve'l-Alel fî Tahkiki Aksâmi'l-İlel*. Süleymaniye Ktp. Veliyüddin Efendi Bölümü, n.3238. Taşköprülüzâde, bu eserde, illetlerin nasıl taksim edileceği, tam illetin mâhiyetinin ne olduğu ve malulüyle nasıl ilişkisi bulunduğu sorularına cevap verir. Taşköprülüzâde, illetin tanımını ve ardından illetlerin nasıl taksim edileceğiyle ilgili tartışmaları aktarır. Müellif, illetin ne olduğuyla ilgili iki tasavvur açıklar.⁵⁰

B.Ahlâk ve siyaset ile ilgili kalem aldığı eserleri:

1-*Risâle fî Beyâni Esrari'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l Ma'neviyye*. Eserin tahkik ve tercümesini 2016 yılında Mustakim Arıcı yapmıştır. Risâle, 'İnsanî Hilafet ve Manevi Saltanatın Sırları' olarak çevrilmiştir. Hüseyin Yılmaz, bu risâle üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır.⁵¹

2-*Şerhu'l-Ahlâki'l-Adûdiyye*. Tez: *Taşköprülüzâde'nin "Şerhu'l-Ahlâk-ı Adûdiyye" adlı eseri*, Elzem İçöz, Sakarya: Sakarya Üniv. SBE., 2007, V+147 s. Eser, T.Y.E.K. yayınları tarafından 2014 yılında basılmıştır. Eseri, Mustakim Arıcı ve Elzem İçöz tercüme etmişlerdir.

⁴⁸ Altaş, Eşref, *Felsefe nedir? Cürcanî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu üzerine bir Tartışma, Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020, s.233.

⁴⁹ Altaş, Eşref, *Felsefe Nedir? Cürcanî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu üzerine bir Tartışma*, s.234.

⁵⁰ Üçer, İbrahim Halil, *Taşköprülüzâde, Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmi Kaynakları Üzerine, Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020, s.304.

⁵¹ Taşköprülüzâde, *Risâle fî Beyâni Esrari'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l Ma'neviyye (İnsanî Hilafet ve Manevi Saltanatın Sırları)*, Ahlak ve Siyaset Risâleleri, Thk. ve trc: Mustakim Arıcı, İmü Yayınları, İstanbul 2016, ss.28-88.

3-*Risâle fî Fazli Mekârimi'l-Ahlâk*. Eserin tahkik ve tercümesini 2016 yılında Mustakim Arıcı yapmıştır. Risâle, ‘Güzel Ahlakın Üstünlüğü’ şeklinde çevrilmiştir.⁵²

4-*Risâle fî'l-Ahlâk*. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 2767/6, 43–46 vr.

C.Tarih, biyografi, ilimler tarihi ve tıp eserleri konusunda telif ettiği eserleri:

1-eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Bilginleri, çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007. 2019 yılında T.Y.E.K. Taşköprülüzâde'nin bu eserini tekrar yayınlamıştır.

2-*er-Risâletü'l Câmia li Vasfî'l-Ulûmin'n-Nâfia*. Risâle 2016 yılında Murat Kaş tarafından tahkik ve tercüme edildi. Eser, “Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risâle” şeklinde tercüme edildi.⁵³ İlimler tasnifi hakkında yazdığı önemli eserlerinden birisidir.

3-*Medînetü'l-Ulûm veyâ Muhtasarü Miftâhi's-Sa'âde*. Köprülü Ktp. Fâzıl Ahmed Pasa 1387, 153 vr. Miftâhu's-sa'âde adlı eserin bir telhisi niteliğindedir. Müellif, eserde geniş aktarımlar yapmış ve kendi görüşlerine çok az yer vermiştir.

4-*Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*. Çev: Kemâleddin Mehmed Efendi, C.I-II, Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313. Eserde varlıkların mertebelerini ele almıştır. Varlıkları kitabet, ibaret, ezhan ve ayan şeklinde tasnif eder. Bu varlık sınıflamasını dikkate alarak ilimleri de dörde ayırmıştır. Öte yandan, aynî ilimler, nazarî ve amelî olarak iki kısma ayrılmıştır. Bunların her ikisi de kaynakları itibarıyla şer'î ve felsefî olarak ikiye ayrılır. Bu durumda aynî ilimler 1. Aklî ilimler olup, nazarî hikmet ve amelî hikmet kısmına. 2. Şer'î ilimler de zahirî ve batınî ilimler olarak iki kısma ayrılır. Taşköprülüzâde 150 çeşit ilimden bahseder ve bu ilimlerinin sayılarının çoğalabileceğini vurgular.

5-es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira. Tez:*Tasköprülüzâde ve es-Sa'âdetü'l-Fâhire fî Siyâdeti'l-Âhire Adlı Eseri*, Mustafa Necip Yılmaz, YLT, İstanbul:MÜ.SBE. 1991, XXX+134 s., Eser, Sami Turan Ezel tarafından 2016 yılında tahkik edilmiştir.⁵⁴ Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi hakkında yazdığı eserlerden biridir. Taşköprülüzâde,

⁵² Taşköprülüzâde, *Risâle fî Fazli Mekârimi'l-Ahlâk (Güzel Ahlakın Üstünlüğü)*, Ahlak ve Siyaset Risâleleri, tkh. ve trc: Mustakim Arıcı, İmü Yayınları, İstanbul 2016, ss.106-120.

⁵³ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l Câmia li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfia (Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risâle)*, Thk. ve trc: Murat Kaş, İmü Yayınları, İstanbul 2016, ss.30-96.

⁵⁴ Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira (İlimleri Tasnifi, Yüce Ahiret Makamına Götüren Değerli Mutluluk)* Thk. ve trc: Sami Turan Ezel, İmü Yayınları, İstanbul 2016, ss.30-236.

bu eserde ilimlerin her birini devha olarak isimlendirir. Ve bunları üç ana başlık altında inceler. Her başlık altında ilimleri tanıtır önemli kitapları belirtir. İlk ana başlık alet, ikinci ana başlık itikâdî, son ana başlık amelî ilimlerden meydana gelir.

6-*Nevâdirü'l-Ahbâr fî Menâkıbi'l-Ahyâr*. Ragıp Pasa Ktp. 1054, 10–427 vr.

7-*Risâletü's-Şifâ li Edvâ'i'l-Vebâ*. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 736/4, 42–88 vr. Kâhire:Matbaatü'l-Vehbiyye, 1292 [1875], 104 s. *Taşköprülüzade Ahmet İsmeddin Efendi'nin Risâletü's-Şifâ li-Edvâ'il-Vebâ Adlı Risâlesi Üzerine Bir Degerlendirme*, Nurten Çankaya, VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler (16–18 Haziran 2004, Sivas-Divrigi), Ed: Nil Sarı, Aysegül D. Erdemir, İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu, 2006, s. 313–322. Bu risâle ile ilgili Matthew Melvin Koushki tarafından nazariyat dergisinde “Taşköprüzâde’de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine” adlı bir makale yayınlandı. Makale, Zeynep Kuleli tarafından tercüme edilmiştir. Makalede Taşköprülüzâde’nin veba üzerine kaleme aldığı bu risâle hakkında kaleme alınmıştır.⁵⁵

D. Dil ile ilgili yazdığı eserleri:

1-*Şerhu'l-Avâmilî'l-Mi'e* veya *Mu'ribu'l-Avâmil*. Süleymaniye Ktp. Antalya Tekelioğlu 535, vr:62. Tez:*Tasköprüzâde'nin Avâmil Şerhi'nin Edisyon Kritiği*, Muhsin Özalpdemir, YL, İstanbul:MÜ. SBE., 2005, 90+121 s

2-*Risâletü Lezzeti's-Sem'fî İstigrâki'l-Müfred ve'l-Cem*. Bağdatlı Vehbi Efendi 2196/4, 54–58 vr. *Taşköprülüzâde'nin Risâletü Lezzeti's-Sem'fî İstigrâki'l-Müfred ve'l-Cem'Adlı Risâlesi*, İsmail Demir, EKEV Akademi Dergisi, yıl 12, sy. 35, Bahar 2008, s. 295–310.

3-*Müftetihu'l-İ'râb*. Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi 2616/1, 2–12 vr. Nahiv ilmine ait temel meseleleri ele aldığı muhtasar bir kitaptır. Ali Aslan, 2016 yılında yapılan uluslararası Taşköprülüzâde sempozyumunda bu eseri tebliğ etmiştir.

4-*Risâletü'l-Înâye fî Tahkîki'l-İsti'âre bi'l-Kinâye*, Süleymaniye Ktp. Serez 3880/2, 15–17 vr.

⁵⁵ Koushki, Matthew Melvin, Taşköprüzâde’de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine, Çev: Zeynep Kuleli, Nazariyat, Cilt: 6 / Sayı: 2, ss.129-162, İstanbul 2020.

5-*Risâletü'l-İstiksa fî Mebâhisi'l-İstisnâ*. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 464/1, 1–15 vr.

6-*Şerhu'l-Fevâidi'l-Giyâsiyye fî'l-Meânî ve'l-Beyân li'l-Îcî*. İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de (1314, 4+308 s.) “*Fevâidü'l-Giyâsiyye*” ile birlikte basılmıştır.

7-*Hâşiye alâ min Evveli Şerhi'l-Miftâhi'l-Ulûm li's-Seyyid Serîf el-Cürcânî*. Köprülü Ktp. Mehmed Asım Bey 487,1–72 vr.

8-*Mesâlikü'l-Halâs fî Mehâliki'l-Havâs*, Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3238/12, 184–192 vr.

E.Kur'ân, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde kaleme aldığı eserleri:

1-*Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*. Tez:*Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri* Ahmet Sürün, YLT, İstanbul:MÜ. SBE., 2002, 53+56 s. Bu eserin tercüme ve tahkikini Ahmet Süruri ve Ahmet Faruk Güney yapmıştır.⁵⁶ Eser, DİB yayınları tarafından basılmıştır. Müellif bu eserinde ihlâs sûresinin tasavvufî ve felsefî bir bakış açısıyla tefsirini yapmıştır.

2-*Risâle fî Kavlihî Te'âlâ “Huvellezî haleka lekum mâ fî'l-arzi cemî'an[Bakara 2/29]*. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa: 2767/12, 68–74 vr. Tez:*Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, Ahmet Sürün, YLT, (İstanbul: MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.

3-*Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. 2016 yılında eserin Taha Boyalık tarafından tahkik ve tercümesi yapılmıştır. Eser, *Cürcânî'nin Keşşâf Şerhine hâşiyedir*. Taşköprülüzâde, bu hâşiyesi ile var olan tartışmalara yeni bir soluk ve zenginlik getirmiştir. Fatiha sûresiyle Bakara sûresinin ilk yirmibeş ayetine yaptığı hâşiyedir.⁵⁷

4-*Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Millî Kütüphane A5561/2, 6–55 vr. Taşköprülüzâde'nin kıraat ve tecvid ilmine üzerine yazdığı *Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adlı eserin, Türkiye'nin 15 kütüphanesinde 30 ve 3 tane de yurt dışında olmak üzere toplam 33 tane nüshası vardır.⁵⁸ Bu kadar çok nüshanın olması

⁵⁶ Taşköprülüzâde'nin bu eseri, Ahmet Süruri ve Ahmet Faruk Güney tarafından tercüme edilmiştir. Eseri D.İ.B. yayınları 2014 yılında basmıştır.

⁵⁷ Taşköprülüzâde, *Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, Thk. ve trc: M. Taha Boyalık, İmü Yayınları, İstanbul 2016.

⁵⁸ Yurtseven, Muhammed, *Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeri Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme*, Tahkik, İslami İlimler ve Neşir Dergisi, Yıl: 2020 (Haziran) / Cilt:3 / Sayı:1, ss:351-381.

medreselerde, eğitim kurumlarında ve ders halkalarında yaygın olarak okutulduğu göstermektedir.

5-*Risâle fî Beyâni Ma'na'l-Kitâb ve'l-Kur'ân*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3260, vr:46–53. Tez:*Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul:MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.

6-*Risâle fî Tefsîri Âyeti'l-Vuzû*, Nuruosmaniye Ktp. 4902/1, vr:1–8. Tez:*Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul: MÜ.SBE., 2002, 53+56 s.

7-*Hadîs-i Erba'in veya Letâ'ifu'n-Nebî*, Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 556, 17 vr. *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Letâifu'n-Nebi isimli Kırk Hadisi*, Sadık Cihan, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1980, sy. 4, s. 41–75.

8-*Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihî li'l-Kirmânî*, Nuruosmaniye Ktp. 4902/20, 88–89 vr.

9-*Münyetü's-Sübbân fî Mu'aşeretü'n-Nisvân*, Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Pasa 1402, 159 vr.

10-*Şerhu Mukaddimeti's-Salât*. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 753, 1–33 vr.

11-*Telhîsu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3209, 11–113 vr.

12-*Ta'likât alâ Şerhi Dîbâceti'l-Hidâye*. Nuruosmaniye Ktp. 4902/2, 9–18 vr.

13-*Şerhu Ferâ'iz*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 1600, vr:8–86.

14-*Risâle fî İlmi'l-Ferâ'iz*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 1600, 1–7 vr.

E.Diğer telif ettiği eserler:

1-*Risâle fî'r-Reddi ale'l-Yehûd veya Risâle fî Tezyîfi Te'dîbi Dîni Mûsâ (a.s)*.Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3275/9, vr:40–44. *Ahmed b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism*, Sabine Schmidtke-Camilla Adang, al-Qantara: Revista de Estudios Arabes, Madrid, enero-juino de 2008, c. 29, sy. 1, s. 79–113.

2-*Risâle fî İlmi'l-Hisâb*. Millet Ktp. Ali Emiri (Arabî) 2785/3, vr:91–96.

3-Risâle fî Halli Terkibi “Ekseru min en yuhsa”. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3197, vr:40–42.

5.4. İlmî Şahsiyeti

Taşköprülüzâde’ye göre insan, daha önce hiç duymadığı ve aşına olmadığı bir şeyle karşılaştığında o şeye karşı yabancılık hisseder. Müellife göre insan, böyle bir durumda üzülmemeli ve aşına olmadığı şeyi inkâr etmeden anlamaya çalışmalıdır. Çünkü öğrenilen ve öğretilen olarak bilgi, tüm insanlar içindir. Tanrı, bilgiyi sadece belli kişilere değil tüm insanlara vermiştir. Bilgi için gayret gösteren her insanın bilgiye ulaşması mümkündür.⁵⁹ Müellifin kendisi de bu ilkedен yola çıkarak karşılaştığı anlaşılması zor meseleler ve konular karşısında gayret göstererek problemleri çözmeye çalışmıştır. Taşköprülüzâde’nin eserlerinde geçen konuların ve meselelerin anlaşılması oldukça güçtür. Fakat müellifinde belirttiği üzere bunlar karşısında ilim adamı ve düşünürlerin geri adım atmaması ve anlamak için gayret göstermesi gerekmektedir ki kendisi de hayatının sonuna kadar ilimle ve kitaplarla meşgul olmuştur.

Öncelikle Taşköprülüzâde’nin eserlerine baktığımızda bazı temel kavramların sık sık kullandığı görülür. Kullandığı kavramlar onun epistemolojisini, ontolojisini ve genel olarak kelâmî, felsefî, tasavvufî düşüncesini yansıtmaları açısından kayda değerdir. Onun eserlerinde sıklıkla geçen kavramlardan bazıları nefsü’l-emr, hüviyet, tümel-tikel, varlık- mâhiyet, vacibü’l-vücut, mümkün, mümkünü’l-vücut, vahdet, cevher-araz, zihnî varlık, hâricî varlık, madde-sûret, filî ilim, infîlî ilim, husûlî ve huzûrî bilgi, a’yân-ı sâbite’dir. Taşköprülüzâde, bu kavramları mantık, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında telif ettiği birçok eserinde sıklıkla kullanır. Bu yönüyle bu kavramlar müellifin hangi konu ve meseleler üzerinden düşünceler ürettiği noktasında da bize ciddi ipuçları vermektedir.

Taşköprülüzâde, kelâmdan mantığa, felsefeden tefsire, dil ilimlerinden ahlak ve siyasete kadar birçok farklı ilim alanlarıyla meşgul olmuş bir düşünürdür. Bu yönüyle de geniş bir bilgi dağarcığına sahip üretken bir ilim adamıdır. Müellif, ilmi ve okumayı çok sevdiği için neredeyse hayatının tamamında ilimle iştigal etmiş, ilim öğrenmiş ve öğretmiştir.⁶⁰ Konumuz bağlamında ifade edilecek olursa bilgi, belli bir gelenek içinde öğrenilir, sevilir ve geleceğe taşınabilir. Taşköprülüzâde, böyle bir geleneğin içinden

⁵⁹ Taşköprülüzâde, *Tebyînü’l-Dekaik fî Ta’yîni’l-Hakâik*, (Hakikatleri belirlemedeki incelikler), *Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: Cahid Şenel, İmü Yayınları, İstanbul 2016, 106

⁶⁰ İbiş, *İlim Yolunda Taşköprülüzâde*, s.23-24.

süzölüp gelmiştir. Yazdığı eserlerdeki üst dile bakıldığında bu ilmî geleneğin yansımaları açık bir biçimde müşahade edilmektedir.

Diğer taraftan Taşköprülüzâde, Dâvûd-ı Kayserî ve Molla Fenârî ile başlayan, Ali Kuşçu ve Hocaşâde'den Kemalpaşazâde'ye kadar gelen Osmanlı düşüncesinin de merkezinde yer alır.⁶¹ Tahkik dönemi olarak bilinen bu dönemde birçok ilimde vukûfiyeti ile öne çıkan Taşköprülüzâde için ansiklopedist tabiri kullanılmıştır. Bir düşünürün seviyesinin anlaşılmasında bilgidaki derinliği kadar genişliği de ayırıcı bir vasıftır. Bu yönüyle düşünür bir okyanus gibi derin ve geniş olmalıdır. Taşköprülüzâde, bu anlamda hem ilimdeki derinliği ile hem de çeşitli bilgi alanlarına vâkıf olması yönüyle mühim bir düşünürdür. *Şakâik* ve *Miftah* adlı eserleri ve çeşitli alanlarda telif ettiği diğer eserleri müellifin bilgisinin derinlik ve genişliğini göstermesi açısından yeterlidir. *Şakâik*'te hayatlarını ve eserlerini yazdığı âlimler, *Miftah*'ta ele aldığı ilimler onun değerli bir ilim adamı olarak isimlendirilmesi için kâfidir.

Taşköprülüzâde'nin aklî ilimlerdeki seviyesini anlayabilmek için eserlerinde incelediği konuları ve bu konuları hangi seviyeden incelediğini ve yorumladığını ele almak yeterlidir. Taşköprülüzâde, tahkik yönteminden mülhem olarak eserlerinde, konuları ve meseleleri incelerken kendi zamanına kadar gelen gelişim aşamalarını muhtasar ve müfit bir şekilde açıklar. Müellif, daha sonra konu ve meselelerin eksiklerini belirtip kendi düşüncesini ifade edip, katıldığı ve katılmadığı noktaları belirtir.

Taşköprülüzâde, İslam düşünce geleneğinde var olan birçok ilmî çizgiyi bir araya getirmiştir. İbn Sînâ geleneği üzerinden değişerek devam eden felsefî çizgi ile Râzî'nin felsefî kelâmı ve İbnü'l Arabî'den Sadreddin Konevî'ye (ö.673/1274) uzanan irfanî çizgi ile Sühreverdî'nin (ö.587/1191) İşrakî çizgisinin tüm birikimlerini belli bir mantıksal zemin üzerinde yorumlamış, değerlendirmiş ve bir araya getirmiştir. O, kendinden önceki tüm ilmî birikimi üzerinde taşıyıp bunları mantıksal olarak düzenleyen bir düşünürdür.

Taşköprülüzâde, eserlerinde görüldüğü kadarıyla kendisine ve eserlerine olan güveni oldukça yüksektir. Bunu anlayabilmek için müellifin *Kavâidü'l-Hamliyyât fi*

⁶¹ Fazlıoğlu, İhsan, “Ahmed Efendi (Taşköprülüzâde), Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlı Ansiklopedisi, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, c.1, s.122-124.

Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât adlı eserinin girişindeki açıklamaya bakmak yeterlidir. Taşköprülüzâde, burada şöyle söyler:

Bu risâle, tümel ile ilgili tartışmaların tahkîki ve tümelerin tikellerde varlıkları hakkında yapılan tartışmalar hakkındadır. Birçok üstün insanlar bu konuda asıllar ve fûrûlar açıklamışlar, tümelerin tahkîki meselesinde bap ve fasıllar ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte meseleyi çözecek bir yol bulamamışlar, çoğunlukla canla başla bu meselenin üzerine eğilmişlerdir. Fakat bu kişiler talep çölünde şaşkın kalmışlardır. Bu zayıf kul, hatalarla birlikte araların da isabet edenleri de olan söylenmiş şeyleri tahkik ederek, Allah'ın lütfu, rahmeti, fazlı ve nimeti ile bu konularda doğruya ulaşmıştır.⁶²

Görüldüğü üzere Taşköprülüzâde, tümeler meselesinde düşünce tarihinde çok fazla çaba harcayan düşünürün olmasına rağmen tam anlamıyla anlayamadığını fakat kendisinin bu meseleyi anladığını ve doğruya ulaştığını ifade etmiştir. Bu bir düşünürün kendine güven noktasında geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir.

Diğer yandan Taşköprülüzâde'nin eserlerinde, tasavvuf, kelâm ve felsefe bir bütün olarak kendini göstermesine rağmen dönemin yaygın anlayışı olan tasavvufi düşüncenin eserlerinde daha etkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda müellif, eserlerinde tasavvufî ve mantıkî üst bir dil kullanmıştır. Hem meseleleri ele alma hem de üslup olarak felsefî yönü de olan Taşköprülüzâde, felsefe konusunda risâlelerinde farklı ifadeler kullanmıştır. Mesela, *er-Risâletü'l-Câmia* adlı eserinde ilimleri ikiye ayırmıştır. Bu ilimlerden ilki faydalı ilim denilen arabî dil ilimleri ve mantık ilimleridir. İkincisi ise tıp, matematik gibi farz-ı kifâye olan ilimlerdir. Taşköprülüzâde, felsefe ve geometri ile ilgili olarak felsefe ve geometrinin dini ilimlerden olmadığını dünya hayatını ahiret hayatına tercih eden kimselerin bunları icat ettiğini söylemiştir.⁶³ Müellif, *Mevzûât'ul-Ulûm*'da felsefe ile uğraşacak talebede olması gereken özellikleri açıklamış ve burada talebenin yedinci vazifesini anlatırken, felsefe konusunda dikkatli olunması gerektiğini söylemiştir. Buna rağmen Taşköprülüzâde'nin yazdığı eserlere ve

⁶² Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât (Tümellerle ilgili sorunların tahkikinde yüklemelerin kuralları) Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: M. Zahid Tiryaki, İmü Yayınları, İstanbul 2016, 116.

⁶³ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Camia*, s.38-40.

konuları işleme biçimine bakıldığında felsefî ve mantıkî yönün ağırlıkta olduğu söylenebilir.

Taşköprülüzâde, eserlerinde akıl, bilgi ve hikmet gibi kavramları ele almıştır. Mesela hikmet ve sefeh sözcüklerini incelerken hikmeti aklın, ilahi anlamlara dalarak ilahi manaları elde etmesi olarak açıklamıştır.⁶⁴ Taşköprülüzâde, açıklamasında da görüldüğü üzere akıllı, hikmete ulaşmanın yolu olarak görmüştür. Ona göre akıl olmadan insan, doğru ve yanlış ayırt edemediği gibi manevi manalara da ulaşamaz.

Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia* adlı eserinin üçüncü bölümünde, ilimlerde akıl yürütmeye olan ihtiyaçtan bahsettiği bir bölüm açmış ve burada bilgileri iki kısma ayırmıştır. Birincisi aklın apaçık bir şekilde kavradığı, insanların idrak etmede eşit olduğu zorunlu bilgilerdir. Bu bilgilerin red ve inkâr edilmesi insanı kendi doğasından uzaklaştırır. İkincisi aklın bedihî olarak idrak edemediği nazar ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan bilgilerdir. Nazar ve akıl yürütmeye dayalı bu bilgiler de iki kısma ayrılır. Bunların ilki aklın sahip olduğu önermelerdir. Şayet bu bilgi doğru ise kesinlik ifade etmektedir. İkincisi ise işitmeye bağlı hükümlerdir. Bu bilgi kesinlik ifade etmeyen, sübûtu ve delaleti zannî olan bilgidir. Bu bilgi türü, çeşitli yöntemlerle ulaşılacak istenen şeyi bilmeyi gerektirir. Ayrıca bu bilgi, var olduğu takdirde tercih sebebi olabilecek akli bir karşıtın var olmamasına bağlıdır. Zira aklın geçersiz kılınması naklin geçersizliği anlamına gelir. Çünkü akıl, naklin aslı ve esasıdır.⁶⁵ Burada görüldüğü üzere Taşköprülüzâde, akla büyük bir paye verir. Bu yönüyle onun akıl ile nakil arasındaki ilişkide aklın naklin önüne geçirmesi İslam düşünce geleneğinde çok önemli bir yere ve değere sahiptir.

Bununla birlikte Taşköprülüzâde, eserlerinde akla ve bilgiye çok önem verse de hakikate ulaşmanın ancak tasavvufî çizgi bağlamında manevi bir yolculuk ile gerçekleştiği ve bu yolculuğun temelinde de ibadetin olduğu düşüncesindedir. O, Zâriyat suresi 56. ayetin bu bağlamdaki yorumlarını kabul etmiştir. “Ben görünen ve görünmeyen bütün varlıkları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” ayetini yorumlarken müfessirlerin “beni bilsinler diye” ifadesinde görüş birliği içerisinde olduğunu söylemiş ve bu duruma dikkat çekmek için bilgiyi ibadet kelimesiyle ifade

⁶⁴ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia*, s.34.

⁶⁵ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia*, s.54.

etmiştir.⁶⁶ İnsanın, bu bilgiyi elde etmek gayesiyle ibadet edilmesi gerektiğini ileri süren Taşköprülüzâde, burada ameli öne çıkaran müşahede yolunu tercih etmiştir.

Taşköprülüzâde, el-Lüccetüz-Zâhire fî Sa‘âdeti’Dünya ve’l-Âhire isimli eserinin üçüncü makamında keşfi ilimler ile nazari ilimlerin mertebelerini açıklamıştır. Müellif burada ilk olarak filozofların akıl ile ilgili yaptıkları açıklamaları aktarır. Heyulânî akıldan faal akla kadar olan süreci açıklar. Daha sonra ahlaktan bahseder. Burada kuvve-i natikiyye, kuvve-i gazabiyye ve kuvve-i şehviyyeyi inceler. Klasik İslam düşüncesindeki itidâl yaklaşımını açıklar. İbn Sina’nın Şifa’sından ahlakla ilgili kısmı aktarır. Gazâlî’nin el-Münkız mine’-d-dalâl kitabından alıntılar yapar.⁶⁷

Taşköprülüzâde, ilim-amel birlikteliğine çok önem vermiştir. İlmin ve amelin iki ayrı yol olduğunu, ilmin, nazarî ve istidlali bir özelliğinin, amelin ise müşahede ve mükâşefe özelliğinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Taşköprülüzâde’ye göre hakikate ulaşmada nazarî yöntem ve mükâşefe yöntemi birlikte kullanılabilir. Bunlardan nazarî yol, ilimde derinleşmiş olan âlimlerin derecesidir. Müşâhede yolu ise sıddıkların mertebesidir. Bu yollardan birinden hareketle yolculuğa başlayan kişi diğerine ulaşabilir. Yani nazarî ilimden yola çıkan bir insan yolculuğunun sonunda müşâhedeye varabilirken müşâhede yoluyla yolculuğa başlayan biri nazarî ilme vasıl olabilir. Müellife göre, her iki yolun bir arada olduğu insan, yüksek bir derece elde etmiş olmaktadır. Öte yandan ilim ve istidlal sahibi olanlar bu iki yoldan üstün olanın nazarî yol olduğunu söylemişlerdir. Onların gerekçeleri yürünecek yolun temellerinin sağlam olması ve akla dayanmasıdır. Müşâhede yolu ise en küçük bir vesvesede, manevi olarak elde edilenlerin tamamıyla ortadan kalktığı bir yol olarak değerlendirilmiştir. Müşâhede ehli ise nazarî yolun hakikate ulaştırmadığını iddia etmişlerdir.⁶⁸

Burada tartışılan mesele, düşünce tarihinde her zaman var olup tartışılan bir meseledir. Hakikate ulaşmak için insan hangi yöntemi kullanmalıdır? İnsan hakikate, akıl dairesinde kalıp bilgisini arttırarak mı yoksa aklın sınırlarını aşıp kendini arındırarak mı ulaşabilir? Taşköprülüzâde’nin eserlerine bakıldığında akla ne kadar önem verse de arınmaya yani tasavvufî yola daha çok ağırlık verdiği görülür. Bu meseleler çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir biçimde ele alınacağı için özet bir biçimde geçilmiştir.

⁶⁶ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü’l-Câmia*, s.36.

⁶⁷ Arıcı, Mustakim, Arıkan, Mehmet (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsmâüddin Ahmed Efendi* isimle eserin içinde yer alan Taşköprülüzâde’nini *el-Lüccetüz-zâhire fî sa‘âdeti’dünya ve’l-âhire* adlı tamamlanmış eseridir. s. 219-221

⁶⁸ Taşköprülüzâde, *Mevzuat’ul Ulûm*, Çev: Mümin Çevik Üçdal Neşriyat, İstanbul 2011, c. 1, s.102-103.

BÖLÜM I

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN VARLIK ANLAYIŞI

1.1. Varlık Kavramı*

Felsefe tarihinin başlangıcından günümüze kadar felsefenin en önde gelen ilgi alanlarından biri ontoloji yani varlık konusu olmuştur. Antik Yunan filozoflarından modern dönem filozoflarına kadar bütün düşünürler düşünce sistemlerini oluştururken varlık konusuna dayanmışlardır. Müslüman düşünürler, Grek felsefesinin bir mirası olan varlık kavramını, İslam felsefesinin gelişiminin ilk zamanlarından itibaren göğüslemek zorunda kalmışlardır.⁶⁹ Aristoteles, metafiziği, mevcut olmak bakımından mevcudu ve ona ait olan ana nitelikleri inceleyen bilim olarak tanımlamıştır. Aristoteles, diğer ilimlerin varlığı mevcut olmak bakımından incelemediğini sadece belli parçalarını ele aldığını söylemiştir.⁷⁰

Problemi açık bir biçimde ilk olarak Farâbî ortaya koymuştur. İbn Sina varlığın, mahiyetin bir arazi olduğunu ileri sürerek, meseleyi olağanüstü bir içerik kazandırmıştır. Burada sorulması gereken en önemli soru İbn Sînâ’nın bu ifadeyle ne demek istediğidir? Bu noktanın açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Gündelik konuşmalarda her zaman, öznesi isim ve yüklemi sıfat olan önermeler kullanılmaktadır. Örneğin ‘çiçek beyazdır’, ‘bu masa kahverengidir’ gibi. Bu anlamda ‘masa dır’ ya da ‘masa vardır’ gibi bir önerme ‘masa mevcuttur’ gibi bir önermeye çevrilebilir. Böyle değiştirildiğinde ‘varlık’, masanın niteliğini ifade eden bir sıfat olmaktadır. ‘Masa mevcuttur’ önermesi ile ‘masa kahverengidir’ önermesi birbiriyle eş değerdedir.⁷¹

İbn Sînâ’ya göre ise mevcut olması bakımından mevcut ortak bir şeydir. Bu manada varlığın, mâhiyetinin öğrenilmesine ve ispat edilmesine ihtiyaç yoktur.⁷² İslâm düşünce tarihinde de varlık konusu en temel felsefî dayanaklardan birisi olmuştur.

* Varlık konusuyla alakalı daha fazla bilgi alabilmek için Aristoteles’in “*Metafizik*” ve İbn Sina’nın “*Metafizik*” isimli eserlerine başvurulabilir.

⁶⁹ İzutsu, Toshihiko, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.17-18

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2017, s.221–223.

⁷¹ İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s.17-18

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık-İstanbul 2004, s.11.

Düşüncenin kendisine dayandığı evvelî ve apaçık bir kavram olan varlık kavramı, felsefe, tasavvuf ve kelâmın en önemli ve öncelikli meselesi olmuştur.

İslam düşünce tarihinde varlık kavramı bağlamında yapılan tartışmalar dört temel meselede incelenebilir. Bu meselelerden ilki varlığın düşünülebilmesinin açık olup olmadığı ikincisi varlığın tanımının yapıp yapılamayacağı üçüncüsü varlığın şeylere yüklem olup olmadığı ve son olarak yüklem oluyorsa nasıl yüklem olduğu ve kapsama bakımından varlığa denk olan mefhumların varlıkla ilişkisinin ne olduğudur.⁷³ Bu meseleler farklı düşüncelere sahip birçok düşünür tarafından tartışılmış ve zaman içinde bu meselelerde belli kanaatler öne çıkmıştır.

Taşköprülüzâde'nin varlık görüşüne yaklaşmak açısından kendinden önce gelen varlık düşüncesinin genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle meşşâî ve sûfî geleneğin varlık anlayışı müellifin varlık düşüncesinde etkili olmuştur.

Varlık kavramı ile ilgili gerek İslam düşünce tarihinde gerek Batı felsefe tarihinde belki de en önemli konu varlığın bir tanımının yapıp yapılamayacağı sorunsalıdır. Bu sorunsala genel olarak varlığın tanımlanamaz olduğu şeklinde yaklaşılmıştır. Böylece varlık, en genel ve tanımı yapılamayan bir kavram şeklinde ifade edilmiştir. Bu manada İslam düşünce tarihinde ve Batı felsefe tarihinde varlığın tam anlamıyla bir tanımı yapılmış değildir. Örneğin İbn Sînâ, varlık sözünün başka hiçbir sözün içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu ileri sürmüştür. İbn Sînâ'ya göre varlığın tanımının yapılamamasının nedeni cins ve faslının olmamasındandır. Bu manada varlık, insanın zihninde apaçık bir şekilde bulunur.⁷⁴ Hem kelâmcılar hem de filozoflar, varlık kavramının mantikî olarak tanımlanamazlığı konusunda hem fikirdirler. Varlık, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, her durumda yapılan bu tanımdan daha kuşatıcı olacaktır.⁷⁵ Varlık, tüm kavramların, kendisine dayandığı en temel kavramdır. Bu nedenle varlık, bütün kavramların, önermelerin ve bilgilerin temel dayanağıdır.⁷⁶ Varlık, insan zihnine aracısız bir şekilde gelir. Bu nedenle varlık kavramının tanımı, hakikî olarak yapılamadığı için yalnızca lafzî olarak yapılabilir.⁷⁷

⁷³ Türker, Ömer, *Varlık nedir*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s.21.

⁷⁴ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1974, s.9–10.

⁷⁵ Öçal, Şamil, *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.105.

⁷⁶ Öçal, *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, s.106.

⁷⁷ İbiş, *Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnin Ontik Konumu*, s.228.

Meşşâî çizgideki düşünürler bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmıştır. Tasdik de kesbî ve bedihî olarak şeklinde iki kısımdır. Bedihî tasdik de hükmün verilmesi için konu ve yüklemün düşünülmesi yeterlidir. “İki zıddın bir araya gelmesi imkânsızdır” hükmü, ayrı bir delile ve bir orta terime gereksinim duymamaktadır. Tasavvurda kesbî ve bedihî olarak ikiye ayrılır. Kesbî bir kavram, zihin de tanımla ya da başka kavramlar ile bilinebilir. İnsan kavramının tanımı için ‘canlı’ ve ‘akıllı’ kavramlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Tasavvurda kısır döngünün olmaması için kavramların kendisine dayanacağı nihaî kavramların olması gerekir. Bu manada varlık kavramı, kendiliğinden bedihî olarak akledilebilen evvelî kavramlardandır. Varlık kavramının bedihî olduğunu düşünenler içinde bedihîliğin daha sonra kazanıldığını ileri sürenler olmuştur. Bu düşünürlerden bazıları bedihîliğin lafzî olarak tanımlanabileceğini söyler. İbn Sînâ ve Râzî sonrası muhakkik düşünürler varlığın bedihîliği konusunda ittifak etmişlerdir.

İbn Sînâ, Râzî sonrası düşüncede var olduğu anlamda olmasa da varlığı üç şekilde ele almıştır. Bunlar, mutlak varlık, zihinde varlık, hâriçte varlıktır. Bu varlık çeşitlerinden mutlak varlık, bir şeyin kendine göre olması, kendinden başka hiçbir şeyle ilişkisinin olmamasıdır. Mutlak sözünün anlamı, varlığın zihinden ve zihindeki kayıtlardan bağımsız olmasıdır. Mutlak, dış dünyanın sınırlandırmalarından ve ondaki şartlardan da sıyrılmıştır. Yani mutlak, ne zihnin ne de hâricî var olanların vasıflarıyla nitelendirilemez. İbn Sînâ, var olanların ya zihinde veya hâriçte var olacağını, şayet bu var olanlar, zihinde veya hâriçte yoksa var olmadıklarını ileri sürmüştür.⁷⁸ Var olanlar ister soyut ister somut olsunlar belli bir varlık alanında bulunmaktadırlar. Soyut mevcutların varlık alanı zihin, somut mevcutların varlık alanı dış dünyadır. Varlıklar zihinde bulundukları zaman tümel, tikel, fasıl, cins, tür, tek ve çok sıfatlarıyla nitelendirilir.⁷⁹ Dış dünyada doğrudan tikel, tümel, cins gibi varlıklar yoktur. Tikelin bir araya geldiği herhangi bir mevcutla birlikte tikellik ortaya çıkar. Tümellik, dış dünyadaki varlıklardan soyutlama yoluyla elde edilir. Bu çerçevede mevcutların kendi varlık alanları içinde ele alınıp değerlendirilmesi konuların doğru anlaşılması açısından önemlidir. Zihindeki mevcutların özellikleri kendi varlık alanı bağlamında değerlendirilir, dış dünyadaki var olanların özellikleri de kendi varlık alanının da incelenir.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.29–30.

⁷⁹ Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, 2001 Ankara, s.49.

İbn Sînâ'ya göre mutlak varlık, hâriçte varlığı olmayan ikinci akledilirlerdendir. Varlığın ikinci akledilirlerden olması onun hâriçte bir hüviyete sahip olmamasıdır. Bu manada hâriçte hüviyeti olan şey, varlık değil var olandır. Bu anlamda varlık, genel bir kavram, var olan ise hüviyettir. Mesela kitap vardır denildiğinde hâriçte var olan, kitabın hüviyetidir. İşte varlık bu hüviyete ilişir. Kitabın mâhiyeti ile varlığı dış dünyada birbirinden ayrı olarak bulunamazlar. İkisi de dış dünyada tek bir şey olarak vardır. Kitabın varlığı, onun mâhiyetinden ancak zihinde ayrışabilir. Böylece zihinde kitabın mâhiyeti ve kitabın varlığı olmak üzere iki sûret meydana gelmektedir. Dış dünyada aslî varlığı bulunan şey kitabın mâhiyetidir. Varlık, kitabın mâhiyetine ilişmektedir.⁸⁰

Taşköprülüzâde eserlerinde metafizik konusunu incelemiş ve varlığın neliğini geleneksel düşünce mirasının içinde kalarak açıklamıştır. Müellif, metafiziği, mevcut olmaları bakımından mevcutları inceleyen bir ilim olarak tanımlamıştır. Metafiziğin konusu mevcut olmak bakımından mevcuttur. Gayesi ise hak inançları, ebedi saadet ve sonsuz egemenliği elde etmeye mutabık tasavvurları elde etmektir. Taşköprülüzâde, metafiziğin insan için en yüce maksat ve istek olduğunu, bu ilmin hakikatlerine ulaşabilen kimsenin büyük kazanımlar elde ettiğini belirtmiştir. Diğer yandan bu ilimde ayağı kayan kimsenin hüsrana uğrayacağını ifade etmiştir. Düşünürler, metafiziğin tahsilinin iki yolla gerçekleştiği ileri sürmüşlerdir. Bu iki yoldan da iki grup ortaya çıkmıştır. Taşköprülüzâde, varlık anlayışı açısından Râzî sonrası gelenekte ve bilhassa Cürcânî'de oluşmuş ola tasnifi kullanmıştır. Müellif, metafiziğin tahsil edilmesini iki grupta değerlendirmiştir. Birinci grup nazar ve fikir yolunu kullanarak bu ilmi tahsil etmektir. Bunların öncüsü Aristoteles ve kitabı *Mâ Ba'de't-Tabî'a*'dır. Müellif, bu ilmin Fârâbî'nin kitaplarında özetlenmiş olduğu belirtir. Öte yandan Taşköprülüzâde, Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* isimli eseri ve Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrak*'ını da bu ilmin kitaplarından saymıştır. Müellif, bu ilmin dine aykırı olduğunu düşünenlere ve vehme kapılanlara İbn Rüşt'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserini tavsiye etmiştir.⁸¹ İkinci grup da nefsin tasfiye edilmesi ve riyazetle düşünme yolunu seçmişlerdir. Bunlar dille ulaşılamayan zevkî durumlara ulaşan zahidlerdir. Bu gruptakiler şayet filozoflarsa bunlara *işrâkiler*, şeriatı kabul edenler ise *sûfîler* olarak isimlendirilir. Sühreverdî'nin *Avârfü'l-Ma'ârif* isimli eseri bu konuları kapsayan bir kitaptır. Öte yandan Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtül-Kulûb*'ü, İbnü'l-Ârabî'nin *el-Füütûhâtü'l-*

⁸⁰ Türker, *Varlık nedir*, s.42-43.

⁸¹ Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, s.160.

Mekkiyye’si bu alanda yazılmış önemli kitaplardır. Taşköprülüzâde, bu iki grubun dışında her iki görüşü de birleştirenlerin de olduğunu ileri sürmüştür. Bunlara iki fazileti ve güzelliği bir araya getirenler de denilmektedir. Taşköprülüzâde, bunlara örnek olarak ilk filozoflardan Sokrates ve Eflatun’u, sonra gelenlerden ise Gazzâlî ve Sühreverdî’yi vermiştir. Bu örneklerle birlikte Molla Fenarî ve Celâleddîn Devvânî’yi de zikretmiştir.⁸²

Taşköprülüzâde’nin, varlık anlayışı İslam düşünce geleneği içerisinde değerlendirildiğinde bir yere ve anlama sahiptir. Zira o, kendi düşünce geleneğinin sınırlarında kalarak bir düşünce sistemi oluşturmuştur. Taşköprülüzâde’de, düşünürlerin çoğunluğunun yaptığı gibi varlık kavramının apaçık bir kavram olduğunu ileri sürmüştür. Varlık kavramının tanımının hakikî manada yapılamayacağını ancak lafzî olarak tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Taşköprülüzâde, varlığın bedihiliği düşüncesini İbn Sînâ’dan, konuyla ilgili delilleri ise Râzî’den almıştır. Taşköprülüzâde’de genel anlamda felsefe tarihini özel anlamda İslam düşünce tarihini takip ederek insan zihnindeki ve dış dünyadaki her şeyin varlıkla gerçekleştiğini ve bu yönüyle de varlığın her şeyi kuşattığını ve her şeyin onunla kaim olduğunu belirtmiştir.⁸³ Bu yönüyle Taşköprülüzâde, mâhiyetler olmadan varlığın düşünülebileceğini ileri sürmüştür. Müellif’e göre burada varlık, hakikatlerden soyutlanmış husûldür. Varlık, ne husûlün kendisi nedeniyle olduğu şey, ne de hakikatlerin dış dünyaya nispetleridir. Çünkü mâhiyetleri olmaksızın varlık düşünülebilir.⁸⁴ Taşköprülüzâde, varlık kavramının tanımı ve varlık-mâhiyet ilişkisinde meşşâî felsefe çizgisinde yer alır.

Taşköprülüzâde, varlığın apaçıklığına dair birçok deliller öne sürmüştür. Bu delillerinden ilki varlık ve yokluğun birbirlerini olumsuzlamasına ilişkin açık tasdik, varlık ve yokluğun tasavvuruna dayanır.⁸⁵ Taşköprülüzâde, bunu *Tecrîd Hâşîye*’sinde şu şekilde ifade eder: “Bedihî tasdikin tüm parçaları, apaçık bir şekilde bilinir. Varlığın tasavvuru onun tasdikinin bir parçasıdır. Öyleyse varlık, apaçık bir şekilde bilinir.”⁸⁶

⁸² Taşköprülüzâde, *es-Sa’âdetü’l-Fâhira fî Siyâdeti’l-Âhira*, s.162.

⁸³ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî fî Mebâhisi’l-Vücûdi’z-Zihnî*, s.250.

⁸⁴ Taşköprülüzâde, *el-Mealim fî İlmi’l-Kelâm*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 2149; vr. 20a.

⁸⁵ Taşköprülüzâde, *el-Mealim fî İlmi’l-Kelâm*, vr. 20b.

⁸⁶ Taşköprülüzâde, *Hâşîye alâ Hâşiyeti’s-Seyyidi’ş-Şerîf alâ Şerhi’t-Tecrîd*, vr.36a.

Böylece müellif tarafından varlığın ve yokluğun insan tarafından düşünülmesinin onların varlığına işaret eden bir delil olduğu ileri sürmüştür.

Konu, mantık açısından değerlendirildiğinde Taşköprülüzâde, tasdik in parçalarının büyük öncülde icmâlî olarak düşünüldüğünü ifade etmektedir.⁸⁷ Yani büyük öncül olan “Bütün kuşlar uçar” önermesi içinde tasdik in parçaları özet olarak bulunmaktadır. Varlığın tasavvur edilmesi, bu tasdik in parçalarından bir parçadır; fakat bu ilişki fertleri yönünden değildir. Bu bağlamda Taşköprülüzâde, kıyasın birinci şekline ilişkin şunu aktarır:

Ebû Saîd (ö.440/1049)], İbn Sînâ’ya şöyle yazar: Aklî yöntemi kullanan şeklî olan ilimlere dayanmaman gerekir. Şekillerin en açığı birinci şekil olmasına rağmen bu şekle birçok eleştiriler yapılmıştır. Yapılan eleştirilerden biri de şöyledir: Küçük terim, şayet büyük öncülün içine dercedilmişse netice lüzumlu değildir. Bu şekilde değilse büyük öncül küllî olmazdı. İbn Sina buna şöyle cevap verir: Büyük öncülün içinde küçük terimin ilmi icmâlî olarak bulunur, talep edilen ise tafsî olandır.⁸⁸

Taşköprülüzâde büyük öncülün tümelliğinin ne anlama geldiğini nefsü’l-emr⁸⁹ açısından da ele alıp incelemiştir. O, konuyla ilgili şöyle der:

Şöyle denirse: “Büyük öncülün tümelliği gerektirmesi sebebiyle nefsü’l-emr’de küçük terimin büyük terim altına koyulması, ancak nefsü’l-emr’de hükmün küçük terime yüklenmesi ile olur. Öyleyse nasıl olmaktadır ki büyük öncülün tümelliğini bilmek, hükmün küçük öncüle geçtiği bilgisine dayanmamaktadır?” Şöyle derim: “Nefsü’l-emr’de dâhil olmanın anlamı şöyledir: Büyük terim fertlerine tafsil edildiği zaman akıl, küçük terimi o fertlerden biri olarak bulmaktadır. Böylece küçük terimin büyük terim altına koyulması sadece bil-kuvvedir, bilfiil değildir

⁸⁷ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.36a.

⁸⁸ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.36a.

⁸⁹ Nefsü’l-emr ile ilgili sonraki ölümlerde ayrı bir başlık açmamıza rağmen Taşköprülüzâde’nin felsefi düşüncesinde önemli bir yere sahip olan nefsü’l-emr kavramı birçok konu içinde zihni ve hârici varlık ile birlikte kullanıldığı için burada kısa bir açıklamasını yapma ihtiyacı duyduk. Nefsü’l-emr, ‘bir şeyin kendisi’ anlamına gelir. Burada kullanılan emr, ‘şey’ anlamında kullanılır. Nefs ise ‘bu şeyin zâtı’ anlamında kullanılır. O halde, “bir şeyin zâtı”, “kendisi” anlamına gelen nefsü’l-emr, ‘bir şeyin kendinde varlığı’ anlamına gelir. Bir şeyin kendinde varlığı ise o şeyin varlığının, gerçekleşmesinin ve sübûtunun kendinde olması ve varsayanın varsaymasına ve itibar edenin itibarına dayanmamasıdır. Nefsü’l-emr konusunda çok farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri nefsü’l-emr adlı başlığımızda ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

ki hükmün büyük terimin tüm fertlerine tek tek gelebilmesi, onun küçük terime gelebilmesine dayansın.⁹⁰

Mantık açısından değerlendirildiğinde var olanların büyük öncüldeki varlığı tümel, küçük öncüldeki varlığı ise tikeldir. Taşköprülüzâde'ye göre, varlık, zihnî bir anlamdır. Bu nedenle varlık, zihnî olduğu için bir yere ihtiyaç duymaz ve hâricî olarak bir yerde meydana gelmesi mümkün değildir. Varlık, konuların çoğalmasıyla çoğalmakta ve konulara teşkîk yoluyla yüklenmektedir. Bundan dolayı da varlık, ikinci akledilirlerdendir.⁹¹ Taşköprülüzâde, varlığın mutlak bir itibar olmadığı görüşünü savunur:

Varlık, daha önce geçtiği üzere aklî bir kavramdır. Aklî kavramların, dış dünyadaki var olanlardan soyutlanması gerektiği hususunda şüphe yoktur. Tam tersi olduğu takdirde bu aklî kavramlar, sırf itibarlar olmuş olurlardı. Dolayısıyla varlığın, kendisinin soyutlamasının yapılabileceği bir hâricî hakikatinin olması zorunludur ve bunun zorunluluğu apaçıktır.⁹²

Müellif, varlığın itibar olmamasını onun dış dünyadaki var olanlara dayandırarak açıklamıştır. Varlık aklî bir kavram olarak zihnin bir kurgusu veya varsayımı değil dış dünyadaki var olanlardan bir soyutlamadır. Öte yandan varlık denildiğinde tümel bir anlamdan bahsedilmektedir. Çünkü bir şeyin varlığı mesela insanın varlığı ancak dış dünyada bir insanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Yani insanın var olması bir itibar değil dış dünyadaki var olan tek tek insanlardan yapılan bir soyutlamadır. Bu anlamda varlık denildiğinde bir yükleme anlamıda içinde mevcuttur. İnsana düşünen olmayı yüklemek, onun var olduğunu ifade etmektir. Varlık ve var olan ilişkisi açısından Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili görüşü, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yapılması ve yapılan soyutlamadan aklî bir kavrama ulaşılmasıdır. Aklî kavram, dış dünyadaki var olanlara dayandığı için mutlak bir itibar değildir. Mutlak bir itibar olabilmesi için aklî kavramlardan dış dünyadaki var olanlara doğru bir yönelmenin olması gerekir. Taşköprülüzâde'ye göre dış dünyadaki var olanlara dayanarak onlardan aklî kavramlar çıkartılır.

⁹⁰ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.36b.

⁹¹ Taşköprülüzâde, *el-Mealim fi İlmi'l-Kelâm*, vr. 20a.

⁹² Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. Koca Ragıp Paşa, nr. 732,vr.33b.

Bu manada Taşköprülüzâde, varlığın, hakikatten soyutlama yoluyla elde edildiğini, yokluğun ise varlığın olumsuzlanması olduğunu ileri sürer. Müellif, varlık ve yokluk kavramlarının zihnî birer kavram olduğunu, insan zihninde varlık ve yokluğun olmadığı bir durumun imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bu iki kavram, dış dünyada meydana gelmeleri mümkün olmadığı için zihindeki en genel iki yüklemidir. Yüklem olmaları yönüyle de dış dünyadaki mevcutları çoğaltmaktadırlar. Böylece konu çoğaldığında varlık ve yokluk da çoğalmaktadır. Taşköprülüzâde, bu durumu meşşai terminolojiye uygun bir biçimde teşkik olarak adlandırılır.⁹³ Bu anlamda varlık ve yokluk, ikinci akledilirlerden olmaktadır. Bu nedenle düşünölmeleri apaçıktır ve her ikisinin tanımları da lafzî olarak yapılabilir.

Taşköprülüzâde, varlığın tanımının yapılamayacağı noktasında diğer düşünörlörlöyle aynı kanaatte olmasına rağmen varlığın lafzî olarak tanımının yapılabileceğini ileri sürmüştür. Varlığın, zihnî bir kavram olması ve tüm var olanlarda ortak bir anlam olması düşöncesi, İslam düşöncesindeki ana görüştür. Bu konudaki diğer bir tartışma da varlığın müşekkek mi, yoksa mütevâtı mı olduğudur. Taşköprülüzâde, filozoflar gibi varlığın müşekkek bir kavram olduğunu savunmuştur. Müşekkeklik, varlığın dereceleri ve mertebeleri farklı olsa da tüm var olanlar için yüklem olabilmesidir. Mesela “insan vardır” ile “Tanrı vardır” önermeleri var olma yüklemi açısından aynıdır. Burada var olma aynı olsa da var olmanın insan için olan şiddeti ile Tanrı için olan şiddeti birbirinden çok farklıdır. Bir diğer örnek “çiçek beyazdır” ile “kar beyazdır” önermesi arasındaki farklılıktır. İkisi de beyaz olmasına rağmen beyazlıklarının derece ve mertebesi birbirinden farklıdır. Aynı şekilde “vardır” yüklemi farklı varlıklarda müşekkeklik açısından ortak olsa da dereceleri farklıdır. Buna göre ortak bir anlama sahip olsa da beyazın nesnelerde farklı derecelerde gerçekleşmesi gibi varlık da kendisine yüklem olduğu konuya göre farklı derecelere sahiptir.⁹⁴ Taşköprülüzâde’nin varlıkta müşekkekliği kabul etmesi onun vahdet-i vücüt anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Tasavvufî düşöncedeki varlığın farklı mertebelerde olduğu düşöncesini ancak müşekkek varlık anlayışı ile açıklamak mümkün görünmektedir.

⁹³ Derin, Necmi, *Taşköprülüzâde’de Zihnî Varlık Meselesi, Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Şubat 2017, s.229.*

⁹⁴ Derin, *Taşköprülüzâde’de Zihnî Varlık Meselesi, s.230.*

Taşköprülüzâde, varlık kavramının tasavvurunun bedîhî mi yoksa kesbî mi olduğu meselesinde iki görüşün olduğunu belirtir. Bunlardan ilki ana görüş olan varlığın tasavvurunun bedîhî yani apaçık olduğudur. Bu görüş sahipleri varlık tasavvurunun herhangi bir nazarî sürece ihtiyaç duymadığını, tüm insanlarda açık bir şekilde var olduğunu ileri sürerler. Yani varlık evvelî olarak insanda bulunur. İnsanların varlığı düşünebilmek için nazarî bir gayret göstermelerine gerek yoktur. İkinci görüş olan varlığın tasavvurunun kesbî olduğunu ileri sürenler ise varlık kavramın düşünülmesinin, nazarî bir sürecin sonucunda elde edildiğini savunurlar. Taşköprülüzâde'ye göre varlığın tasavvurunun kesbî olduğunu savunanların iddiası kabul edilemez. Şayet kesbî olduğu kabul edilirse varlığın tanımının ya da resminin yapılması gerekir. Bu da hem varlık hem de yokluğun parçaları olan cins ve fasl gibi olmasını gerektirir ki, hem varlık hem de yokluk basittir, yani parçaları yoktur. Taşköprülüzâde'ye göre varlık ve yokluk hakkında ortaya konulacak her türlü tanım teşebbüsü bizâtihi kesbî olduğu için asla bu iki kavramın açıklığını veremez. Bu nedenle varlığın tanımı sadece lafzî olarak yapılabilir.⁹⁵ Mantıkta bir şeyin tanımlanabilmesi için genel olarak cinse ve özel olarak da fasla ihtiyaç vardır. Şayet birşeyin faslı ve cinsi yoksa o şey tanımlanamaz. Varlık kavramında cinsi ve faslı olmadığı için tanımı yapılamaz. Bu manada Tanrı'nın varlığı genel varlık açısından değerlendirildiğinde O'nun varlığı mutlak varlıktır. Mutlak varlığın cinsi ve faslı olmadığı için tanımı da yapılamaz.

Taşköprülüzâde, varlığın apaçıklığına dair ikinci delili, varlık, kesbî ya da bedîhî olmak üzere iki şekilde tasavvur edilebilmektedir. Varlığın tasavvurunun kesbî olması üç sebepten dolayı imkânsızdır. Varlığın tasavvur edilmesi ya tanımla gerçekleşir ki böyle bir durumda bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması gerekmektedir. Veya varlık basit olmasıyla birlikte terkinin ayrıştırılmasıyla elde edilmektedir. Şayet varlıkta terkip kabul edildiği zaman bu terkinin parçaları ya varlıklardır ki böyle bir durumda varlığın tasavvurunun tekrar kendine dayanması ve mahiyette bütünle parçanın eşit olması lazımdır. Şayet terkinin parçaları varlık olmazlarsa bir araya gelmeleri ya bir ziyade oluşturur ki bu varlıktır. Böylece terkip varsayılmasına rağmen terkip olmamış olmaktadır. Veya varlık olmayan bu parçaların birleşmeleri anında ziyade bir durum meydana gelmez ki bu da varlığın sırf varlık olmayanlardan meydana gelmesini

⁹⁵ Süruri, *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s.46.

gerektirmektedir ki bu da iki çelişğin bir araya gelmeleri demektir. Veya resm ile elde edilmektedir ki bu haricî nesnelerle resmden ibarettir.⁹⁶

Varlığın tasavvurunun resm yoluyla elde edilip edilemeyeceği meselesi tartışmaya açıktır. Bu durum birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Burada bir şeyin kendi dışındakilerden ayrıştırılması olan temyiz ile eksik betimler yapılabilir. Taşköprülüzâde'ye göre üçgen şeklinin daireden temyiz edilebilmesi için üçgenin çokgen bir şekil olduğunun söylenilmesiyle üçgenin bir yönüyle tasavvuru verilir ve böylece üçgen daireden ayrıştırılabilir.⁹⁷

Taşköprülüzâde'nin varlığın bedihiliği ile ilgili üçüncü delil, insanın kendi varlığı hususundaki tasavvurunun bedihi olması gibi yokluk da bedihidir.⁹⁸ Taşköprülüzâde'ye göre benim varlığım denildiğinde şayet bu benim zamirindeki gibi birinci tekil iyelik zamirindeki varlık kavramı ise problem çözüme ulaşabilir.⁹⁹

Taşköprülüzâde, varlık konusu bağlamında Tanrı'nın varlığı meselesini de ele almıştır. İlk önce bu konuda işrakî filozofların ve ariflerin varlık konusundaki düşüncelerini inceleyen Taşköprülüzâde, ariflerin Tanrı'nın hakikatini mutlak varlık olarak gördüğünü ifade etmiştir. Tanrı'nın mutlak varlık olması O'nun kendiliğindenliğine yani zâtına ilişecek herhangi bir şeyin olmamasıdır. Bu yönüyle Tanrı, lâ-bi-şart şeydir, yani hiçbir şartla şartlanmamış mutlak varlıktır. Öte yandan Tanrı, hakikatten soyutlanarak elde edilen zihnî varlık kavramı gibi müşterek değildir. Çünkü varlığın hakikati vacip, yani zorunlu olan Tanrı'dır. Buradaki anlamıyla varlık, bir yüklem olmadığı gibi zıddı da yoktur; yani bir taksime de konu olamamaktadır. Dolayısıyla daha önce varlığa dair yapılan açıklamalar, Tanrı'nın varlığı için geçerli değildir. Zira burada varlık öncelikli olarak hâricîdir. Bu çerçevede Taşköprülüzâde, varlığın basit olması, cinsi ve faslının olmaması, üzerinde artma ve istidad olmaması, zıddı ve benzerinin olmaması düşüncesini ifade ederek hem felsefî-kelâmî hem de irfanî-işrakî düşünceleri birlikte zikretmiştir.¹⁰⁰ Burada Taşköprülüzâde, genel varlık ile Tanrı'nın varlığını birbirinden ayırmıştır. Genel varlık var olanlara bir yüklem iken,

⁹⁶ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.34b-35a.

⁹⁷ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.35a.

⁹⁸ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.38a.

⁹⁹ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr.38a.

¹⁰⁰ Süruri, *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s.47-48.

Tanrı'nın varlığı hâricidir. Taşköprülüzâde, varlık anlayışı bakımından felsefî, irfanî vb. farklı ekolleri bir araya getirmiştir.

1.1.1. A'yân-ı Sâbite

A'yân-ı sâbite, Klasik İslam düşüncesinde İbnü'l-Arabî tarafından üretilmiş ve vahdet-i vücûd anlayışını bütünlüklü bir sisteme dönüştüren metafizik teorilerdendir. İbnü'l-Arabî bu teoriyle birlik-çokluk ve tanrı-âlem ilişkisi gibi metafizik sorunları aşmayı amaçlar.¹⁰¹ Taşköprülüzâde'nin birçok eserinde karşımıza çıkan a'yân-ı sâbite, vahdet-i vücûdçu tasavvufî düşüncenin köşe taşlarından birisidir. Bu kavramı anlamadan tasavvufî düşüncedeki varlık görüşünü anlamak mümkün değildir. Öte yandan Taşköprülüzâde'nin varlık görüşünü anlamak içinde a'yân-ı sâbite kavramının anlaşılması zorunludur. Müellifin varlık görüşünün düğümlendiği temel kavramlardan biri olan a'yân-ı sâbite'yi çözümlemeden onun düşünce sistematiği anlaşılamaz. Tasavvufî bir varlık görüşüne sahip olan Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite kavramını telif ettiği çeşitli eserlerinde ele alırken farklı bağlamlarda dile getirmiştir. A'yân-ı sâbite kavramını incelemeye öncelikli olarak kavramın sözlük anlamını açığa çıkartarak başlayacağız. Bununla birlikte kavramın İslam düşünce tarihindeki gelişim sürecini ortaya koyarak bütün içindeki yerini daha doğru görmeye gayret edeceğiz. A'yân, ayn kelimesinin çoğuludur. Ayn sözcüğünün anlamı hakikat, zât ve mâhiyettir. Sâbit sözcüğü ise üçgenin mâhiyetinin zihindeki varlığı gibi aklî bir varlıktır.¹⁰² Böylece a'yân-ı sâbite denildiğinde sâbit olan mâhiyet veya zât anlamında mâhiyet olarak tanımlanır. Bu manada a'yân-ı sâbite tüm varlıkların mâhiyetlerinin bulunduğu mertebe olarak ifade edilebilir.¹⁰³ A'yân-ı sâbite, tüm var olanların ontolojik bir zeminidir denilse yeridir. Felsefe tarihindeki tümeller meselesinin nazârî tasavvuftaki yansıması a'yân-ı sâbite anlayışıdır.

Nazârî tasavvufta a'yân-ı sâbite konusu önemli bir yere sahip olmasından dolayı birçok düşünür ve âlim konuyu detaylı bir biçimde incelemişlerdir. Bunlardan Dâvûd Kayserî, mümkün varlıkların, ilahi ilimde bir çeşit varlıklarının bulunduğunu ifade etmiştir. Mümkün varlıkların bu mertebesine “sübût” denilmektedir. Bu görüş a'yân-ı

¹⁰¹ Alkan, Ercan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik C.1*, Hazırlayan: Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, s.760-761.

¹⁰² İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Çev. ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İfav Yayınları, İstanbul 2000, c. 3, s.26.

¹⁰³ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s.17.

sâbite düşüncesini ileri süren düşünürlerin hepsinde aynıdır. Bu manada Taşköprülüzâde'de aynı düşünceyi savunmuştur. Kayserî'ye göre a'yân-ı sâbite, sûfilerin eserlerinde bazen “madûm” diye de zikredilmiştir. Dış dünyada varlığı olmayan yalnızca ilimde var olan anlamında kullanılan madûm, mutlak yokluk değil mümkün yokluktur. Öte yandan Kayserî, var olanların insan zihninde bulunan varlığını da sübût olarak isimlendirmektedir.¹⁰⁴ Böylece sübût denildiğinde bir şeyin ilmî varlığı akla gelmektedir. Cürcânî'de, öncekilerle aynı şekilde a'yân-ı sâbite'yi mümkün varlıkların Tanrı'nın ilmindeki hakikatleri olarak tanımlamıştır.¹⁰⁵ Tüm mümkün var olanların hakikati Tanrı'nın ilminde sâbittir. İşte tüm var olanların Tanrı'nın ilmindeki bu varlığı mutasavvıflar tarafından a'yân-ı sâbite olarak adlandırılmıştır. Fîlozoflar ve kelâmcılar a'yân-ı sâbite'yi farklı isimler vermişlerdir. Fîlozoflar, mâhiyet derken kelâmcılar ise şey-i sâbit demişlerdir.¹⁰⁶ Mutasavvıflar, a'yân-ı sâbite'nin dış dünyada değil de ilimde sâbit olan aynlar olduğu şeklinde açıklamışlardır.¹⁰⁷ Ontolojik manada değerlendirildiğinde a'yân-ı sâbite meselesi tasavvufî düşüncenin temelinde yer almaktadır. Nazarî tasavvufun temelinde yer alan bu ontoloji İslam düşüncesindeki felsefe, kelim ve tasavvuf ekollerinde var olan, tüm mevcutların hakikatini Tanrı'ya dayandıran bir varlık anlayışıdır. Bu varlık tasavvuru, farklı renkleriyle tüm ortaçağ düşüncesine egemen olan bir düşüncedir.

Taşköprülüzâde'nin a'yân-ı sâbite düşüncesinin başlangıç noktası Tanrı'nın, zâtını, sıfatlarını ve sıfatlarının görüldüğü yeri ezelde bilmesidir. Şayet Tanrı, ezelde zâtını, sıfatlarını ve sıfatlarının görüldüğü yeri bilen olmasaydı O'nun bilgisinin ezelde bu bilgilerden uzak olması gerekirdi ve böylece bu bilgileri daha sonradan öğrenmiş olurdu. Tanrı'nın böyle bir özellikle nitelendirilmesi mümkün değildir.¹⁰⁸ Tanrı, yaratmış olduğu varlıklardan önce kendi zâtında vardır ve zâtında bütün kemal sıfatlarıyla nitelenmiş ve tüm noksan sıfatlardan uzaktır. Tanrı'nın, zâtını zâtından dolayı zâtıyla bilmesi ve kendisine ait olan kemal sıfatlar ile bunları gerektiren ihtiyaçları özünden ya da vasıtalarla bilmesi sebebiyle O'nun ilminde sonsuz gaybî bilgiler meydana gelir. Bu ilim Tanrı'ya ait olan huzûrî bir ilimdir. Huzûrî ilimde, olan ve

¹⁰⁴ Özdemir, Sema, *Davud Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, Nefes yayınları, İstanbul 2014, s.80.

¹⁰⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat*, Çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s.47.

¹⁰⁶ Sadreddin Konevi, *Miftahu'l-Gayb, Tasavvuf Metafiziği*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s.70.

¹⁰⁷ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l- Keşşâflî'l-Cürcânî*, s.160.

¹⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü's-Şuhûdî'l-'aynî fî mebâhisi'l-vücûdî'z-zihni- Osmanlı Felsefesi-Seçme Metinler-* Ed: Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.250.

olacak şeyler için zâta ait sâbit ve ezeli hakikatler bulunur. Bunlar zâtın onlarla donanması ve zuhur etmeleri açısından böyledir. Onlar kendilerinde olmaları itibariyle ilahî isimlerin sûretleri ve hâricî a'yânın hakikatleridir. Taşköprülüzâde, Tanrı'nın ilminde meydana gelmiş olmaları itibariyle a'yân-ı sâbite'nin, "varlık kokusunu koklamamış" olsalar da, istidatlarının diliyle var olmayı istediklerini söylemiştir. Sonra irade, onların var olmasını tercih etmiş ve kudret onları ilimden dış dünyaya çıkarmıştır. İlmî mertebede, bu hakikatlerin zâttan sudûr etmesi, kudret ve ihtiyar vasıtasıyla olmamıştır. Şayet böyle olmuş olsaydı onların hudusunun zamanla olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır.¹⁰⁹ Taşköprülüzâde, burada a'yân-ı sâbite'nin nasıl meydana geldiğini nazari tasavvuf düşüncesi içinde kalarak açıklamıştır. Burada özellikle Molla Fenârî'nin düşüncelerinin etkisini görmek mümkündür. Fenârî, küllî mertebeleri dört kısma ayırmıştır. Bunlar, ilmî ta'ayyünler yani hakikatler, vücûdî ta'ayyünler yani â'yân, ilahî sıfatların ta'ayyünleri ve varlığın mâhiyetle birleşmesiyle oluşan tâbilerdir.¹¹⁰ Varlığa ilişkin ta'ayyünler yani belirlenimler mümkün mâhiyetlerdir. Bu ta'ayyünler esmâ (isimler) olarak adlandırılırlar.¹¹¹

Taşköprülüzâde'nin üzerinde sıkça durduğu mümkün hakikatler, Tanrı dışındaki tüm var olanların mâhiyetleridir. Müellife göre mümkün hakikatler, Tanrı'nın ilminde sübût yönüyle bulunmaktadır. Öte yandan yokluk denilen mümtenilerin ilmî sûretlerinin olmadığını ileri sürmüştür. Bundan dolayı mümtenilerin düşünölebilmeleri için iki yol vardır. Bu yollar ya teşbih yoludur ya da olumsuzlama yoludur. Taşköprülüzâde'ye göre bu konudaki bilgiye aklî istidlal ile ulaşılamaz, ancak mişkâtü'n-nübüvve ve velayetle ulaşılabilir. Taşköprülüzâde'ye göre mümtenilerin hâricî varlık ile nitelenmeleri mümkün olmamasından dolayı bu bilgiye delille ulaşmak zor olduğu için ancak mişkâtü'n-nübüvve ile ulaşılabilir. Tanrı, gaybını kendi ilmine ayırdığı için bu gayb hiçbir şekilde açığa çıkmaz. Bu manada da gayb ilminin dış dünyada olması imkânsızdır. Böylece Tanrı'nın gaybındaki bilgiler dış dünyada var olamazlar. Diğer yandan Tanrı'nın ilminden açığa çıkmayı yani zahir olmayı gerektiren isimleri vardır. Bu isimlerin bir kısmı asıl ve birincil, diğer bir kısmı ise onlara bağlı olarak ikincil isimlerdir. İsimler, cevher ve araz açısından değerlendirildiğinde cevher, kendisine bağlı

¹⁰⁹ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik (Hakikat Mertebelerindeki İncelikleri), Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: Kübra Şenel, İstanbul 2016, s.22.

¹¹⁰ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhü'l-Üns Beyne'l-Ma'kul ve'l-Meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384., s.279

¹¹¹ Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s.278

olunan isimlerin açığa çıktığı ve görüldüğü yerdir. Araz ise kendisi bağlı olan isimlerin açığa çıktığı yerdir. Konu bağlamında cevher, esas olan isimler, araz ise bu esasa bağlı talî isimlerdir. Bu nedenle de araz, var olabilmek için cevhere ihtiyaç duyar. Fakat asıl isimler var olurken sınırlandırılırlar. Böylece asıl isimler sınırlandırıldığı için hâriçte bulunan cevherler ve cinslerin türleri de sınırlandırılır. Aynı durum arazların cinsleri ve türleri içinde geçerlidir. İkinci isimler sınırlı olmadıkları için cevher ve arazların fertleri sınırsızdır. Böylece mümkün hakikatlerin cevher ve arazlarla sınırlandırıldığı ortaya çıkmaktadır.¹¹² Cevher ile araz arasındaki ilişki bir var olma ilişkisidir. Tanrı'daki isimler dış dünyada var olmak isterler. Bunun içinde cevherî hakikatin sınırlanması gerekir. Çünkü cevherî hakikat olduğu hal üzere dış dünyada var olamaz.

Cevherî hakikat, mümkün varlıkların mâhiyetleri olarak dış dünyada doğrudan var olamazlar. Var olabilmeleri için sınırlandırılmaları gerekmektedir. Bu sınırlandırılma ise cevher ve arazlarla gerçekleşmektedir. Cevherî hakikat için ezelde belirlenmiş istidatlar vardır. Cevherî hakikatin dış dünyadaki var olması demek, ezeli ilimde kendisi için mümkün yetkinliklerden istidadı olduklarının meydana gelmesidir. Ancak cevherî hakikatin istidadındaki yetkinlikler meydana gelmez ise mümkün yetkinliklerin meydan gelebilmesi için kendilerine özel kayıtlarla bağlı oldukları ezeli inayet gerekir. Bu noktada konunun daha iyi anlaşılması açısından mutlak ve kayıt arasındaki ilişkinin açıklanması gerekir. Mutlak olanın meydana gelebilmesi için kayda ihtiyacı vardır. Mutlak olan yani cevherî hakikat dış dünyada var olabilmek için arazlarla kayıtlanmak zorundadır. Öte yandan kaydın da var olabilmesi için mutlak olana ihtiyacı vardır. Bu durumu mantık diliyle ifade edecek olursak cinsin meydana gelebilmesi için fasla, faslında var olabilmesi için cinse ihtiyacı vardır. Bu ikisinin birbirine olan ihtiyacından kaynaklanan birlik sebebiyle o iki hakikatten farklı bir hakikat meydana gelir. Bu hakikat, cins ve faslın birliğinden meydana gelen türdür. Bu kayıtlar fasl olarak düşünüldüğünde cins olarak düşünülen cevherî hakikatin haricindedir. Mantık ilmi açısından değerlendirdiğimizde tümel, tikelle kayıtlığında tümel meydana gelir. İşte filozoflar bu tümele tür demişlerdir. Taşköprülüzâde'nin düşünce sistemindeki a'yân-ı sâbite anlayışının mevcudun varlığa gelişini açıklaması noktasında önemi büyüktür. Müellif, bu anlayışını nazarî tasavvuf içinde kalarak mantık zeminine oturtmuştur.

¹¹² Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.24.

Mümkün mâhiyetlerin yani dış dünyada mevcut olmalarının nedeni nedir? Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışında mümkün mâhiyetlerin dış dünyada var olmalarının nedeni kemale ermek yani yetkinleşmektir. Tanrı'nın ezeli ilmindeki mümkünler var olduklarında kendilerindeki istidatı yetkinleştirmeye başlarlar. Bunun için Tanrı, cins ve faslın birleşimi olan türün bilkuvve olan yetkinliğinin bilfiil olup açığa çıkması için onu dış dünyaya çıkarır. Taşköprülüzâde, böylelikle türün, dış dünyada kendisine özel bir varlıkla var olduğunu ve dış dünyada fert haline gelerek yetkinleşmeye başladığını belirtmektedir. Türün, fertlere göre yetkinlikleri vardır ve bundan dolayı fertler çoğaldıkça bu yetkinlikler de çoğalmaktadır. Tür, bilgi olması açısından cins ve fasl olarak birbirinden ayrışırken dış dünyadaki varlığı açısından tek bir varlıkta bulunmaktadır. Yani bir şeyin bilgisi zihnen gerçekleştiği için ondaki özellikler parçalara bölünebilir veya birleştirilebilir. Fakat o şey somut bir varlık haline geldiğinde özelliklerini ayırtmak ve birleştirmek mümkün değildir. Böylece Taşköprülüzâde'ye göre cins ve fasl hem birbirine hem de kendisi olması bakımından türe yüklenebilmektedir. Bu manada yüklemenin temeline baktığımızda farklılık ve birliğin olduğunu görebiliriz. Mutlak olanın kayıtlanması cins olanın fasl ile kayıtlanarak tür haline gelmesi şeklindeyse, tek bir kayıtlanmayla cevherî hakikatin yani cinsin bütün yetkinleri meydana gelmez. Bu yüzden cevherî hakikate daha özel başka bir kaydın eklenir. Böylece özel kayıt eklendiğinde bir önceki türden daha özel başka bir tür oluşur. Cevherî hakikatteki tüm yetkinlikler bu özelleşmeler sayesinde gerçekleşme imkânı bulur. Bütün hepsinden daha özel olan tür, alt tür olarak isimlendirilir. Zira bu alt türün altında şahıslar bulunur.¹¹³ Türün yetkinleşebilmesi için hâricî dünyada şahısların var olması gerekir. Her şahısta bir diğerinden farklı yetkinlikler ortaya çıkar.

Taşköprülüzâde, cevherî hakikatler için var olan çeşitli arazların ezeli ilimde sâbit olarak bulunan tabîleri ve ihtiyaçları olduğunu belirtmiştir. Lüzumlu olanların cisimlere ve türlere yüklenmesi, cins ve türlerinde lüzumlu olanlara yüklenmesini gerektirir; çünkü yüklemenin dayanağı hâricî birliktir. Lüzumlu olanların hâricîte cins ve türlerle bir olması sebebiyle ihtiyaçlarının da onlarla bir olması gerekmektedir. Böylece, bu yüklenmiş olan ihtiyaçlar arazîler şeklinde isimlendirilir, filozoflara göre bunlar hassa ve araz-ı ammdır. Cins, fasıl, tür ve aynı şekilde arazlar, a'yân-ı sâbite'den olduğu için hakikatleri ezeli olarak Tanrı'nın ilminde meydana gelmiştir.¹¹⁴ Taşköprülüzâde,

¹¹³ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.26.

¹¹⁴ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.28.

mantıktaki beş tümel üzerinden en genel varlıktan en özel varlığa doğru olan yetkinleşmeyi açıklamıştır. Burada en genel olan cins ile en özel olan faslın birleşmesinden meydana gelen tür, dış dünyadaki yetkinleşmenin aracıdır. Tür ile birlikte fertler meydana gelir. Böylece cevherî hakikat fertler vesilesiyle yetkinleşme olanağı bulabilmektedir. Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite'yi açıklarken hem nazârî tasavvufa hem de klasik mantık anlayışına dayanarak tahkiki bir değerlendirme yapmıştır. Bu mana da a'yân-ı sâbite'nin mevcudat dünyasına çıkabilmesi için varlığın mertebelerinin açıklanması elzemdir.

1.1.2. Varlık Mertebeleri

Varlık konusunun bir yönü a'yân-ı sâbite'ye diğer yönü varlığın mertebeleri meselesine dayanmaktadır. Bu nedenle varlık konusu incelenirken varlığın mertebeleri meselesinin anlaşılması önem arz etmektedir. İslam düşünce geleneğinde varlıkların belli bir sıra düzeni içinde yukarıdan aşağıya doğru bir sıralaması bulunmaktadır. Bu düzen, yukarıdan aşağıya veya değerliden değersizize doğru basit bir derecelendirme değildir. Varlık mertebeleri, bilgi türlerinin ve bilgi kaynaklarının kendi içindeki derecelendirilmesinin zeminini oluşturmaktadır.¹¹⁵ Bu yönüyle de varlık mertebeleri meselesinin hem bilgiye hem de varlığa bakan iki yönü bulunmaktadır. Taşköprülüzâde, meselelere yaklaşırken kullandığı tahkik yöntemini varlık mertebelerini ele alırken de kullanmıştır. Bu çerçevede de varlık mertebeleri konusunda da sadece vahdet-i vücud anlayışını savunanların görüşlerini değil, meşşâîler, işrâkîler ve kelâmcıların konuyla ilgili görüşlerini de incelemiş, değerlendirmiş ve mukayeseler yapmıştır.

El-Merâtibü'l-Küllîye (Küllî Mertebeler) diye isimlendirilen ve tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan varlık mertebeleri Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak açısından önemli bir yere sahiptir.¹¹⁶ Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî gibi birçok mutasavvıfında içinde bulunduğu ekberîyye geleneği, varlık mertebeleri konusunu açıklarken çeşitli tasnif şekilleri kullanmışlardır. Tasavvuf geleneğinde varlık mertebelerinin ikili, üçlü, beşli ve yedili olmak üzere çeşitli tasnifleri bulunmaktadır. Fakat bu mertebeler içinde en yaygın olan kullanım şekli hazerât-ı hamse olarak bilinen beşli sınıflandırmadır.¹¹⁷ Varlık mertebelerinin bu şekilde çok farklı sayılarda olmasının

¹¹⁵ Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s.135.

¹¹⁶ Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.102-112

¹¹⁷ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 249-257

temel nedeni bunların itibarî ve varsayımsal olmasıdır. Böylece farklı itibarlar, farklı sayılarda varlık mertebelerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Taşköprülüzâde'nin varlık mertebeleri konusundaki açıklamaları ve değerlendirmelerine bakıldığında İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisi üzerinde durduğu söylenebilir. Bu manada öncelikli olarak İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri konusundaki görüşlerini tahlil etmek gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında mertebe kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Mertebe kavramının mühim bir yere sahip olmasının esas nedeni, varlık anlayışının temelinde birlik ilkesinin olmasındandır. Dolayısıyla birlik, varlığın yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, çokluğun ise farklı mertebelerde varlığın tecellisi olduğunu gösterir.¹¹⁸ Bu çerçevede Taşköprülüzâde vahdet-i vücudçu varlık tasavvurunu takip ederek, varlığı beş mertebeye ayırır. Bu varlık mertebeleri, 1-Gayb-ı mutlak 2-Muzaf gayb 3-Muzaf şahadet 4-Mutlak şahadet 5-İnsanlık mertebesidir.

Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışının anlaşılması açısından vahdet-i vücût düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Molla Fenârî'nin düşüncelerini anlamak mühimdir. Molla Fenârî'ye göre, varlık mertebelerinin Tanrı'ya olan nispeti sınırlı sayıdaki bir şeyin sınırsız olana nispet edilmesidir. Bu anlamda mertebelerin bir gerçeklikleri yoktur. Daha önce de ifade edildiği üzere varlık mertebeleri, aklın ürettiği itibârî sınıflamalardır.¹¹⁹ Molla Fenârî'ni eserlerinde birçok farklı varlık mertebesini kullanmış olmasına rağmen çoğunlukla beşli tasnifi kullanmıştır.¹²⁰

Müellif, varlık mertebelerinde beşli ve yedili sistemi yer yer iç içe kullanmıştır. Taşköprülüzâde'nin beşli varlık mertebesinde öncekilerden farklı olan husus şeylerin varlığa geliş süreçleri üzerinde çok daha fazla durmuş olmasıdır. Mertebelerdeki varlığa gelme vurgusu sübût, tahakkuk ve taakkul kavramları üzerinden açıklanmıştır. Bu birlik-çokluk ilişkisi açısından değerlendirildiğinde birlikten varlığa doğru açılan tecellilerdir. Öte yandan varlık mertebesi konusunda Taşköprülüzâde'nin öncelikli olarak üzerinde durduğu mesele tasavvuftaki varlık mertebeleri ile mantıktaki beş tümeli karşılıklı bir şekilde ele almış olmasıdır. Bir diğer husus, Taşköprülüzâde, varlık

¹¹⁸ Şenel, *Taşköprülüzâde'nin Ravzu'd Dekâik fî Hadarâtî'l Hakâik Adlı Eserinde Hazarâtü'l Hams Yorumu*-, s.353.

¹¹⁹ Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s.127

¹²⁰ Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s.201

mertebeleri ile yaptığı açıklamalarda doğrudan ve dolaylı olarak işrakîlikten aktarımlarda bulunmuştur.

Hazerât-ı hamse olarak beşli varlık mertebeleri ‘el-gaybü’l-mutlak’, ‘el-gaybü’l-muzafe’, ‘eş-şehâdetü’l-muzafe’, ‘eş-şehâdetü’l-mutlak’, ‘insanlık mertebe’sidir. Varlık mertebelerinin ilki olan ‘el-gaybü’l-mutlak’ mertebesinde, mümkün hakikatler, Tanrı’nın ilminde ezeli bir ilim olarak bulunmaktadır. Mutlak gayb mertebesi tüm mutasavvıfların açıklamalarında bilinemezliğin olduğu bir mertebedir. Bilinemez olmasından dolayı da bu mertebeye selb yani olumsuzlama yoluyla işaret edilmiştir. Şayet Tanrı, ezelde, ilimlerden yoksun olsaydı Tanrı’nın ilimleri sonradan öğrenmiş olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Taşköprülüzâde, ezeldaki sâbit hakikatlerin ilmî mertebedeki durumunu ‘a’yân-ı sâbite’ olarak adlandırmıştır. A’yân-ı sâbite’nin oradaki sübûtu, sübûtun şeyliği iledir. Sübût şeyliği, mümkünün var olmadan önce Tanrı’nın ilmindeki durumudur. Sübût şeyliğinin dış dünyada varlığı söz konusu değildir. Buradaki ontolojik temel, mevcutların asıllarının Tanrısal alanda olduğu düşüncesidir. Bu alandan gerçekliğe çıkanlar var olmuş olurlar. Fakat her iki alanda var olmanın alanı olmakla beraber sübût, özlerin, mâhiyetlerin, hakikatlerin, konuların alanıdır.

İkinci mertebe olan ‘el-gaybü’l-muzafe’ mertebesinde Tanrı’nın ilmindeki gaybi hakikatler, istidatlarının diliyle hâricî varlığı istemelerinden dolayı Tanrı’nın genel feyzi, gaybi hakikatlere ‘vücud şeyliği’ olarak adlandırılan hâricî varlığı vermektedir.¹²¹ İlk mertebe ‘sübût şeyliği’ varken ikinci mertebede ‘vücûd şeyliği’ vardır. Mümkün, Tanrı’nın ezeli ilminden varlığa gelirse bu da vücûd şeyliğidir. Mümkün mevcutlar, dış dünyada somut olarak varlığa çıkmadan önce başka bir var olma şekli olan sübût yönüyle vardır. Bu iki var olma şekli arasındaki fark, tasavvufî bağlamda söyleyecek olursak, bâtından zâhire doğru olan bir süreçtir. Burada bâtın olan varlığın sübûtî yönü iken zâhir olan ise vücudî yönüdür. Bu varlık anlayışı bir nevi Eflatun’un ideleriyle de benzerlik gösterir.

Taşköprülüzâde, varlığın üçüncü mertebesinin ‘eş-şehâdetü’l-muzafe’ olduğunu belirtmiştir. Bu mertebedeki hakikatler, his yoluyla değil hayal ile idrak edilirler. Bu mertebedeki âlem, misal âlemdir. Şayet hayal, mutlaksa, kendisinde mutlak misalin hâsıl olduğu şey olarak isimlendirilir. Eğer canlı ile kayıtlı ise orada meydana gelene mukayyet misal denir. Taşköprülüzâde, cevherî ve arazi hakikatin ‘muzaf şahadet’

¹²¹ Taşköprülüzâde, *Ravzu’-d-Dekâik fî Hazerâti’l-Hakâik*, s.20.

mertebede özel bir varlıkla var olduğunu ve bu mertebede tüm idrak kuvvelerinin ötesinde maddeden uzak bir soyutlama ile var olduğunu belirtmiştir. ‘Muzaf şahadet’ mertebesinde hakikatler cisimlere ve ruhlara benzemektedirler. Misal âlem olarak da adlandırılan bu mertebeye âlemin hayalidir. Taşköprülüzâde bu âlemi şöyle açıklamıştır:

Misal âlemine işrakîler, sekizinci bölge, el-müsülû'l-muallâka ve eşbah âlemi, şariat ehli ise berzah olarak adlandırır. Bu âlem, cismî unsurlar âlemi dışında büyüklüğe konu olan bir âlemdir. Burada letafet ve kesafet için farklı tabakalar bulunur. Bu tabakalar sınırlı olsa bile fertleri sınırsızdır. Bu tabakaların her birinde bu dünyada olanların türleri bulunmaktadır; ancak onlar sınırlı değildir ve onların bir kısmında meleklerden ve nefislerden hayırlı bir grup, bir kısmında ise melek, cin ve şeytanlardan bir grup ile tüm yüksek tabakaya ulaşanlar bulunurlar. Tabakaların en sonuncusu ve en yücesi, aklî nurların sınırda bulunduğu bir tabakadır ve diğerlerine çok benzemektedir.¹²²

Taşköprülüzâde, cevherî hakikatlerin, ruhanî, aklî ve hayalî âlemlerin her birinde var olduğunu ve bu hakikatlerin âlemlere göre değişik sûretlere sahip olduğunu ifade eden düşünürlerin olduğunu söyler. Bu âlem cismanî âlemdeki sûretleri kaplaması ayrıca a'yân ve hakikatlerin sûretlerinden ilahî ilmî mertebede bulunan ilk surî misal olması sebebiyle misal âlemi olarak adlandırılmıştır. Her biri için zahir isminden bir pay olmasından dolayı her ruhun veya mananın kendi yetkinliğine uygun bir misalî sûreti vardır.¹²³ Tanrı, hayalleri, ruhanî âlemin varlığına delil olarak örnek ve gölgeleri yaratmıştır. Âlemdeki varlıklardan her birinin insanî âlemdeki hayal gibi mukayyet bir misali bulunmaktadır.

Taşköprülüzâde, bu noktada Eflatun'un düşüncelerini de değerlendirmiştir. Eflatun'a göre ideler, karanlık ve aydınlık bir yer olmadan bulunurlar. Bunlar, fikir ve tahayyülde soyut ve maddeden ayrık cevherler olarak sâbit bulunurlar. Eflatun, iki âlemden mana âlemini, rububiyet, ukul ve nefis âlemi olarak üçe ayırır. Sûretler âlemi, felekler ve unsurlarda bulunan hissî sûretler ile ideler âlemi olan şebihî sûretlere ayrılır. Bazıları, bu eşbahın hâriçte bulunduğu, algı şartının sadece bazılarında var olması sebebiyle, duyumsamanın ancak bir kısmına özgü olduğunu söyler. Bu, tahayyülün

¹²² Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.36.

¹²³ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.38.

sadece bazı şahıslara özgü bir şart olması gibidir. Gaybî hakikatler, maddi cisimler mertebesine yavaş yavaş inmektedirler. İkisi arasında bir berzah bulunmaktadır.¹²⁴ Taşköprülüzâde'nin mâhiyete dayalı varlık anlayışı Eflatun'un ideleriyle genel olarak benzerlik gösterse de bazı konularda farklıdır. Taşköprülüzâde'nin mâhiyet anlayışında insan mertebesi bütün yetkinliklerin olduğu bir mertebe olarak değerlidir. Eflatun'nun ideler anlayışında ise varlıkların asılları bu dünyada olmadığı için gölge olan bu âlem asıllara ulaşmak için aşılması gereken değersiz bir âlemdir.

Taşköprülüzâde, misal âleminin, insanın hayal dünyasının ötesinde olduğunu söylemiştir. Bu âlemde iki zıddın bir araya gelmesi ve cismin iki mekânda var olması gibi aklın imkânsız gördüğü her şey mümkündür. İnsanın hayal âlemi olan kayıtlı misâlin mutlak misâle nispeti, derenin büyük denize nispeti gibidir.

Dördüncü mertebe olan 'eş-şehâdetü'l-mutlak' mertebesinde hakikatler, hisler tarafından idrak edilebilir. Bu mertebeye şehadet ve mülk âlemi de denilmektedir. Mutlak şehadet mertebesinin cevherler ve arazlar olarak iki türü bulunmaktadır. Taşköprülüzâde, ilk olarak cevherleri açıkladığı bu mertebede evrenin "akl-ı küll" denilen tek bir aklı olduğunu ve bu aklın tüm akılların toplamı olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan müellif, bu mertebede tüm nefislerin toplamını "nefs-i küll" olarak isimlendirmiştir. Bu mertebe mümkün mâhiyetlerin somut olarak ortaya çıktığı bir yerdir. Bu mertebede cismin sûretiyle cisim birleşirse mutlak cisim meydana gelir. Her birleşik olanda parçalar birbirine ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı da heyula ve sûret arasında varlık ve muhafaza ilişkisi vardır. Heyula sûrete, sûrette heyulaya muhtaçtır. Heyulanın sûrete muhtaç olmasının nedeni var olmak için sûretin heyulaya ihtiyacı ise muhafaza içindir. Şayet sûret, heyuladan ayrılırsa heyula varlığını kaybeder. Her bir cisim için felekî sûret ya da unsurî sûret olan türsel sûret vardır. Unsurî sûretler ateş, hava, su ve topraktır. Bu unsurî sûretlerin birleşmesinden maden, nebat ve hayvan meydana gelir.¹²⁵ Şehadet âleminde var olan cisimlerin mâhiyeti cisim ve sûretin birleşmesinden meydana gelir. Burada cisimlerin felekî ve unsurî sûretleri vardır. Ontolojik olarak bu mertebe, mümkün mâhiyetlerin hâricî varlığa çıktığı mertebedir.

Taşköprülüzâde, İslam düşünce tarihindeki heyula ve sûret arasındaki ilişkiyi farklı düşünce ekollerine göre açıklamıştır. Örneğin işrâkîler, heyula, türsel sûretin

¹²⁴ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.42-44

¹²⁵ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.50.

mahalli olduğu için mutlak cisimden ibaret olduğunu söyleyerek heyulanın olmadığı düşüncesindedirler. Onlara göre türsel suret, araz kategorisindedir. Sûfilere göre heyula, ruhânî ve cismânî sûretleri kabul eden nefes-i rahmânîdir. Filozoflar, başka bir cismin maddesi olduğu için cisme heyula demişlerdir. Bu yatağa nispetle tahtanın kesilmesi gibidir. Onlar onu ikinci heyula olarak kayıtlamışlardır.¹²⁶

Taşköprülüzâde, mutlak şehâdet mertebesinde mizaç teorisini incelemiş ve mizaç düşüncesini açıklarken geleneksel tıp ve nefis düşüncesini devam devam ettirmiştir. Müellif, unsurların parçalarının birbirleriyle birleşmesinin mizaç olduğunu belirtmiştir. Unsurlardaki küçük parçaların niteliklerinin birbirini etkilemesi sonucunda mizaç denilen orta bir nitelik meydana gelmektedir. Gerçek anlamda mizaç mümkün değildir. Mizaçların en itidalli olanı, hakiki itidale en yakın olanı iken itidalden en uzak olanı ise hakiki itidale en uzak olandır. Mizaçların itidalden en uzak olanı madenlerdir. Madenlere, sadece bileşimi muhafaza etmek olan türsel sûret feyz olunmuştur. Bitkilere, madendeki bileşimi muhafaza etme özelliği ile birlikte, beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine sahip olan nebâtî nefis feyz olunmuştur. Bu yönüyle doğal yaşam bitkilerde beslenme, büyüme ve üremeden ibarettir. Hayvanlara, bitkide zikredilen beslenme, büyüme ve üreme ile beraber duyumsama, irâdî hareket ve canlının doğması niteliklerine sahip olan hayvan nefsi feyz olunmuştur. Konuyu doğal yaşam açısından ele aldığımızda bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda doğal yaşam özelliklerinden ortak olanlar olduğu gibi farklı olanlarda vardır. İnsanın doğal yaşamının devam ettirebilmek için cazibe kuvvesiyle besin parçalarını birleştirir ve karışım haline getirir.¹²⁷ Türün özellikleri açısından sıraladığımızda madenlerden bitkilere bitkilerden hayvanlara doğru giden bir gelişim aşaması ve her aşamanın kendine has özellikleri vardır. Ve bir sonraki aşamada bu özellikler devam ederken bu aşamadaki türün kendine özgü özelliği ortaya çıkmaktadır.

Mizaç meselesini insanların yaşadıkları yer açısından değerlendiren Taşköprülüzâde'nin naklettiğine göre mutedil insanlar, ekvator bölgesinde ya da dördüncü bölge denilen coğrafyalarda yaşamaktadırlar. Bu konuda İbn Haldun'un düşüncelerine baktığımızda bireysel ve toplumsal itidalin oluşmasında coğrafya ve iklimin ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Mevsim özelliklerii insanın bireysel ve toplumsal hayatında doğrudan etkilidir. İklim ve toprak koşullarının uygun olduğu

¹²⁶ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.52

¹²⁷ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.56.

yerler daha çabuk gelişmektedir. Bu manada medeniyetlerin gelişimine en uygun koşullar dördüncü bölgededir. Bu bölge, ılıman hava şartlarına sahiptir. Dördüncü bölgenin iki tarafında yer alan üçüncü ve beşinci bölgede bireysel ve toplumsal yaşam açısından elverişlidir.¹²⁸

Son mertebe olan ‘insanlık mertebesi’ tüm hakikatleri kendinde toplayan mertebedir. Tüm bu hakikatler, a’yân-ı sâbite’nin bulunduğu âlemde sâbittir. Onların mücerret bir ruhu, misalî ve maddî bedenleri vardır. Bu yönüyle de mülk âlemi melekût âleminin mazharı, melekût âlemi, ceberut âleminin mazharıdır. Her mertebe kendisinden aşağıda olana nispet ile beden ruhu gibidir.¹²⁹ Klasik İslam düşüncesindeki varlık mertebeleri anlayışı a’yân-ı sâbite yani sübûtun şeyliği ile başlayıp tüm mertebelerin insanda toplandığı insanî varlık alanında son bulmakta ve tamamlanmaktadır. Bu mertebelerde dikkati çeken diğer mühim bir hususta görünmezden görüne, soyuttan somuta, sübûtta vücuda doğru bir var oluş süreci olmasıdır. Bu anlamda insan-ı kâmil mertebesi ise tüm mertelerin niteliklerini üzerinde taşır. Geleneksel düşüncede insan, küçük bir âlem, âlemse büyük bir insan olarak değerlendirilir. Tanrı, tüm âlemi insanda özet bir şekilde bir araya getirmiştir. İnsanın âyân-ı sâbite, ceberût, misâl, şehadet gibi tüm âlemlerden bir payı bulunmaktadır.¹³⁰ Öte yandan Taşköprülüzâde, insanı küçük bir şehre benzetmiş ve insanın nasıl meydana geldiğini detaylı bir şekilde açıklamıştır.¹³¹

Yukarıda Taşköprülüzâde’nin ifade ettiği beş varlık mertebesi ontolojik bağlamda değerlendirecek olursak varlığın dayanağı olan ilk mertebeden tüm varlık mertebelerini içine alan son mertebeye kadar bâtın olan varlığın zâhir olma sürecidir. Bu yönüyle de Taşköprülüzâde’nin varlık anlayışı teşkikîdir. Bu varlık anlayışının temelinde dereceli veya mertebeye dayalı bir varlık tasavvuru söz konusudur. Bunun böyle olmasının nedeni örneğin Tanrı ve insan için kullanılan “vardır” yüklemine ilk mertebe olan gayb-ı mutlak mertebesinden son mertebe olan insan-ı kâmil mertebesine kadar tüm varlık mertebeleri için ortak kullanılmasıdır. Fakat bu ortaklıkta insan-ı kâmil mertebesindeki ‘vardır’ ile a’yân-ı sâbite mertebesindeki ‘vardır’ aynı değildir. Daha önce zikredildiği üzere ‘Tanrı vardır’ demekle ‘insan vardır’ demek yüklemine lafzîliği

¹²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2014, c.1, s.116–117.

¹²⁹ Taşköprülüzâde, *Ravzu’ d-Dekâik fî Hazerâti’ l-Hakâik*, s.22.

¹³⁰ Taşköprülüzâde, *Ravzu’ d-Dekâik fî Hazerâti’ l-Hakâik*, s.62.

¹³¹ Taşköprülüzâde, *Ravzu’ d-Dekâik fî Hazerâti’ l-Hakâik*, s.70.

açısından aynıdır. Bununla beraber yüklem derece, öncelik sonralık, kuvvet ve zayıflığı açısından değişmektedir. Bu manada teşkikî varlık anlayışının temelinde sudûr nazariyesi bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, tüm var olanların ilk illetidir. Tanrı'nın ilk illet olması malulün olmasını gerektirir.¹³²

Kelâmcılar ile filozoflar arasındaki temel tartışmalardan birisi de illet ile malul arasındaki öncelik ve sonralığın nasıl belirleneceğidir? Râzî'nin *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye* isimli eserinin 'illet ve malul' kısmı, İbn Sinacı illet görüşünün sonraki dönemleri yönlendirecek bir şekilde eleştirel değerlendirmesidir. İslam düşüncesinde daha sonraki dönemlere etkisi olan illiyet görüşünün genel bir resmi eserde ortaya konulmuştur.¹³³

Filozoflara göre bir şey, sürekli olarak bir durumu veya şeyi gerektirdiğinde insan zihni bu iki şey arasında bir illiyet bağlantısı kurar. İnsan iki şey arasında nedensel bir bağlantının olduğunu duyuları ile algılayamaz. Duyularımız sadece bir ardışıklığı vermektedir. Örneğin pamuğu ateşe temas ettirdiğimizde yanmaktadır. Duyularımız, pamuk, ateş ve yanmayı algılamaktadır. Ancak ateşin tabiatıyla pamuğun tabiatını karşılaştırıldığında ateşin pamukta yanma tesiri gösterdiği ve her zaman pamuğa ateş değdiğinde pamuğun yanmasının zorunlu olduğu insanın duyularıyla algılayamaz. Bu hükme sadece akıl varabilir.¹³⁴

İllyet teorisinde yapılan asıl büyük dönüşüm İbn Sînâ'nın gerçekleştirdiği varlık-mahiyet ayrımıdır. İbn Sina, mahiyeti, varlığı ve yok iken var olmayı ayırtmış ve bunlardan sadece varlığın bir illetin malulü olabileceğini iddia etmiştir.¹³⁵ İbn Sînâ eserlerinde, illet-malul konusu olduğunda öncelik ve sonralığı, zât bakımından değerlendirir. Fakat öncelik ve sonralık kavramları genel olarak incelendiğinde ise tabiat, zaman, mertebe, zât ve şeref olmak üzere beş türdür. Vâcip ile mümkün varlıklar arasında var olan zâtî önceliktir. İbn Sînâ, bu tür önceliğe 'elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti' örneğini verir. El ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber olsa da elin hareketi zâtî olarak önce anahtarın hareketi ise zâtî olarak sonradır.

¹³² Derin, Necmi, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2016, s.52.

¹³³ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.172.

¹³⁴ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.163.

¹³⁵ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.173.

İslam düşünce geleneğinde Tanrı-âlem ilişkisi konusunda beş görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden ilki, erken dönemde görülen yoktan yaratmadır. İkincisi, İbn Sînâ'dan sonraki filozofların görüşü olan ve tasavvuf tarihine damgasını vuran sudûr görüşüdür. Üçüncü görüş yoktan yaratma ve sudûru birleştiren görüştür. Bu görüş İbn Sînâdan önce gelen filozoflarda görülür. Dördüncüsü, Ebu Bekir er-Râzi'nin beş kadim ilkesidir. Beşincisi, İbn Rüşd'ün savunduğu ezeli âlem teorisidir. Bu görüşlerden son iki görüşün İslam düşünce tarihinde takipçisi yoktur.¹³⁶ Antik Yunan'dan da öncesine uzanan sudûr teorisinin İslam düşüncesinde görüldüğü şekliyle kaynağı Yeni Eflatuncu felsefedir. Farâbî tarafından İslam felsefesine dâhil edilmiş olan sudûr teorisi bilhassa İbn Sînâ'yla birlikte İslam düşüncesinin birlik-çokluk ilişkisini açıklayan egemen teorisi haline gelmiştir. İbn Sînâ'dan sonra sudûr teorisi felsefe geleneğinde o kadar yaygın kabul görmüştür ki sudûr haricindeki tüm görüşler, ana akıma ters görüşler olarak değerlendirilmiştir. Sudûr teorisinin İslam düşüncesinde gelişim süreçleri açısından farklı aşamaları bulunmaktadır. Sudûrun İslam'dan önceki özelliği, genel olarak basit bir şemaya sahipti: Bir, küllî akıl, küllî nefis, semavi cisimler, yersel cisimlerdir.¹³⁷

Filozofların Tanrı ile ilk sudûr eden birinci akıl arasında var olduğu iddia edilen öncelik, zâtî önceliktir. Dolayısıyla filozoflara göre ilk illet ile ilk malul yani birinci akıl arasında zaman aralığı bulunmaz. Onlar, henüz var olmayan bir şeyle tanım yapmanın imkânsızlığından dolayı zaman aralığını kabul etmemişlerdir. Şayet zamana dayalı bir öncelik değil zâtî öncelik var ise Tanrı ile birinci akıl arasında zâtî öncelik-sonralık vardır. Bununla birlikte filozoflar, birinci aklın varlığının kendinden olmayıp malul olması da onun kadîm olamayacağını ifade etmişlerdir. Ayrıca birinci akıl sonralığın yanında varlığı başkasından olan malul olmakla birlikte varlığı mâhiyetine âriz olandır. Kelâmcılara göre filozofların bu varlık tasavvuru, zaman aralığı olmayan bir yaratma anlayışına dayandığı için kîdemî bir yaratma anlamına gelir.¹³⁸ Bütün bu konuların temelinde Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde varlığa gelişin nasıl bir şekilde gerçekleştiği meselesi yatmaktadır. Bu yönüyle Taşköprülüzâde, sudûra dayalı varlık anlayışı içinde yer almaktadır.

¹³⁶ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.185-186.

¹³⁷ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.189.

¹³⁸ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.53.

Taşköprülüzâde, sudûrun ne olduğu eserlerinde detaylı bir şekilde açıklamıştır. Müellifimiz, sudûru “var kılmak” olarak isimlendirmiş ve iki şekilde tanımlamıştır. İlk tanımı “ihdas” yani “yoktan var kılmak” anlamına gelir. İkinci tanımı ise “tasyir” yani “dönüştürmek” anlamındadır. Burada Taşköprülüzâde’nin sudûrdan kastettiği anlam “ihdas” yani yoktan var kılmaktır. Müellif, var kılma ile ilgili üç ihtimalin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu ihtimallerden ilki var kılınanın varlığın kendisi olduğudur. İkincisi, var kılınanın mâhiyetin kendisi olduğudur. Üçüncüsünde ise var kılınanın mâhiyetin varlıkla nitelenmesi olduğudur. Taşköprülüzâde, bu ihtimallerden ilki yani var kılınanın, varlığın kendisi olması ihtimalinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bunun nedeni varlık, aklın, mâhiyetin illetine nispetinden çıkardığı bir durumdur. Üçüncü ihtimal olan mâhiyetin varlıkla nitelenmesi de söz konusu olamaz. Çünkü şayet nitelenmenin dışarda var kılınması kastediliyorsa bu doğru değildir. Nitelenme dışarıda var olmayan aklın çıkarsadığı bir durumdur.¹³⁹ Taşköprülüzâde’ye göre mâhiyetin varlıkla nitelenmesi kastedenler bu durumu şöyle açıklamışlardır: Boyacı, elbiseyi, boyayı, aralarındaki nitelenmeyi var kılamaz. Boyacı sadece elbiseyi boya ile nitelendirebilir. Taşköprülüzâde’ye göre boyacı örneği bir safsatadır. Boyacının elbiseyi boyayla boyaması, elbisenin boyayı kabule hazır oluşu anlamındadır. Müellif, böyle bir kıyas şeklinin Tanrı’nın, mâhiyetlerin varlığının tesir eden illeti değil, hazır oluşunun illeti olmasını gerektirmesinden dolayı bunun kabul edilmez olduğunu söylemiştir.

Taşköprülüzâde, var kılma ile ilgili birinci ve üçüncü ihtimalin geçerli olmadığını ileri sürmüş ve ikinci ihtimali açıklamıştır. İkinci ihtimal yani var kılınan mâhiyetlerin kendisidir. Tanrı, ezelde kendi zâtını bilir, Tanrı’nın zâtını bilmesi sıfatlarını bilmesini zorunlu kılar. Çünkü melzumu bilmek lazımı da bilmeyi gerektirir. Tanrı’nın sıfatlarının bilinmesi de isimlerinin bilinmesini gerekli kılar. Mümkün varlıkların hakikatleri Tanrı’nın isimlerinin açığa çıktığı yerdir. Bu sebeple hakikatlerin istidadları Tanrı’nın isimlerinin farklılaşmasına göre değişiklik gösterir.¹⁴⁰ Taşköprülüzâde, Tanrı’nın isimlerinin mümkün varlıklarda ortaya çıkan mâhiyetler olduğunu ileri sürmüştür. Varlık anlayışı açısından değerlendirdiğimizde Taşköprülüzâde’nin mâhiyetçi diyebileceğimiz bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. O’na göre bütün mümkün hakikatler yani tüm varlıkların mâhiyetleri Tanrı’nın zâtında sâbittir. Şayet Tanrı’nın bilgisinde sâbit olmasa mâhiyete dair bu

¹³⁹ Taşköprülüzâde, *Sûretu’l-Halâs fî Tefsîri Sûreti’l-İhlâs*, s.80.

¹⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Sûretu’l-Halâs fî Tefsîri Sûreti’l-İhlâs*, s.82.

bilgiler sonradan meydana gelecekti ki bu var olanlardan soyutlama yoluyla elde edilmesini gerektirir. Kanaatimizce mâhiyetlerin Tanrı'da var olması ve oradan hâricî dünyaya çıkması düşüncesi klasik ortaçağ düşüncesinde genel geçer bir görüştür. Bu görüş kabul edildiğinde insan ve dünya hakkındaki değişim ve dönüşümlerde yavaş olacaktır. Mahiyetin önceden var kılındığı kabul edildiğinde bunlar için sadece açığa çıkma süreci yani batından zahire çıkış söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı da insanın var olanlar üzerinde değişim ve dönüşüme dayalı bir araştırma yapmanın önü kapanmış olmaktadır. İlk ihtimal olan, var kılınanın varlığın kendisi olması ise var olanlar üzerinde bir araştırma ve incelemenin önünü açmaktadır. Nitekim aydınlanma felsefesinin doğuşunda mâhiyetçi bir varlık anlayışından uzaklaşmış ve var kılınanın varlığın kendisi olduğu anlayışına yaklaşmıştır ki bu çok önemli bir ontolojik dönüşümdür.

Müellif, mahiyetçi var olma sürecini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir. O'na göre, Tanrı'nın iradesi bilgisine bağlı, kudreti ise iradesine bağlıdır. Tanrı'nın iradesi hakikatleri ya ferd ya da terkeb olarak tercih etmekte ve kendisine mahsus olan vaktini, hikmet ve maslahat gereğince belirlemektedir. Kudret ise iradenin tayin ettiği bu hakikatleri, nasıllığını Tanrı'dan başkasının bilmediği bir şekilde bilgi aşamasından dış dünyaya çıkarmaktadır.¹⁴¹ Daha önce belirtildiği üzere mümkün hakikatlerin “sübût şeyliği” ile bulunması “vücûd şeyliği” ile bulunmasından farklıdır. Mümkün hakikatlerin sübût yönüyle bulunması Tanrı'nın ezeli ilmindeki varlığı olarak ifade edilebilir. Mümkün, vücûd yönünden dış dünyada somut bir varlığa sahiptir. Tanrı'nın ilmindeki ilim, sübût yönüyle var olduğunda bu âlemin kıdemi gerekmez. Mümkün hakikatler Tanrı'nın varlığında ilmî bir sübût olarak vardır. Mümkün hakikatler, varlık yönüyle var olduklarında bu âlemin kıdemi gerektirir. Çünkü Tanrı'nın dışında bir varlık alanı oluşmakta ve böylece bu varlık alanının kendi başına bir varlığı olmaktadır. Taşköprülüzâde, âlemin kıdemi meselesini burada mümkün varlıkların fiilî bir varlıkla değil ilmî bir sübûtla var olmalarıyla çözmüştür. Şayet mümkün varlıklar Tanrı'nın varlığında ilmî bir sübûtla değil gerçek bir varlık olarak mevcut olsalardı âlemin kıdemi meselesi ortaya çıkardı.

Taşköprülüzâde, yukarıda ayrıntılı bir şekilde anlattığımız mümkün hakikatlerin ilk mertebeden insanlık mertebesine kadar olan inişini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

¹⁴¹ Taşköprülüzâde, *Sûretu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*, s.84.

Mümkün hakikatler her mertebede farklı özellikler göstermektedir. Tanrı'nın ezeli ilminde bulunan mümkün hakikatler ilk olarak ceberrut mertebesine inmektedir.¹⁴² Taşköprülüzâde, Tanrı'nın ilk yarattığının ilk akıl olduğu noktasında akıl ve nakil erbabı ile keşf ehlinin aynı düşüncede olduğunu belirtir. Bu konuda aynı düşüncede olsa da aralarında anlaşmazlıklar vardır. Bunlar arasındaki anlaşmazlığın temel nedeni ilk malûlden sonrası hakkındadır. Filozoflar, Tanrı'nın her yönden bir olması sebebi ile O'ndan ancak "Bir" in ortaya çıktığı düşüncesini savunmuşlardır. Taşköprülüzâde, filozofların bu düşüncesine katılmaz, müellif, bu meselede vahdet-i vücûd anlayışını savunur. Nakil erbabı, mümkünlerin Tanrı'dan bizâtihî sadır olduğu görüşündedir. İlk sadır olanın da ilk akıl olduğunu söylerler. Keşf ehli ise ilk sudûr edenin levhü'l-kaza, ümmü'l-kitab ve kalemü'l-a'la olduğunu, daha sonra Tanrı'dan sayılamayacak kadar akıl ve nefsin sadır olduğunu savunmuştur.¹⁴³

Taşköprülüzâde, filozofların ileri sürdüğü, insanlar üzerinde tasarrufta bulunanın faal akıl olduğu görüşünün asılsız ilkeler üzerine kurulduğunu tüm her şey üzerinde tasarrufta bulunanın Tanrı olduğunu ifade eder.¹⁴⁴ Taşköprülüzâde, ontolojik ve epistemolojik bağlamda düşüncelerini ortaya koyarken kendi döneminde İslam düşüncesinde var olan fizik zemini, tıptan, astronomiye açıklar. Bu da bize göstermektedir ki düşünürün metafizik düşüncesinin temelinde fizik bir zemin bulunur. Taşköprülüzâde, varlık mertebelerinin mümkün hakikatlerin a'yân-ı sâbiteden insanî hakikat mertebesine kadar hangi aşamalardan geçerek var olduğunu açıklamıştır. Taşköprülüzâde, varlık mertebeleri çerçevesinde mümkün mâhiyetlerin fiziksel zemini üzerinden varlığın mutlak, hâricî ve zihnî türlerini inceler.

1.1.3. Varlık Türleri: Hâricî ve Zihnî Varlık

1.1.3.1. Hâricî ve Zihnî Varlık Konusunun Tarihsel Gelişimi

Taşköprülüzâde, ontolojik anlamda mevcutların metafizik dayanağını varlıkların mertebeleri görüşüyle açıklamıştır. Bu mertebelerden en son insanlık mertebesinde tüm özelliklerin insanda toplandığını ifade etmiştir. Varlık mertebeleri dış dünyadaki var olanlara kadar inmiştir. Felsefe tarihinde varlıkların mertebeleri meselesi ilk olarak Platon tarafından incelenmiştir. Düşünce tarihimizde "meratibü'l-vücûd" olarak

¹⁴² Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.28.

¹⁴³ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.30.

¹⁴⁴ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.34.

adlandırılan varlıkların mertebeleri dördtür. Bunun anlamı varlık dört sûrette ortaya çıkar. Yani varlığın dört görünümü vardır. Bunlar hâricî, aynî, lafzî, hattîdir. Örneğin ateşin somut olan dış dünyadaki varlığı aynî, onun zihnindeki varlığı zihnî, sözcüklerle ifade edilmiş hali lafzî ve yazılmış olan hali hattîdir. Haricî ve zihnî varlık dünyanın neresine gidersek gidelim değişmez. Ateşin kendisi ve kavramı toplumdan topluma değişmez. Fakat ateşin sözcüklerle ifadesi ve yazılması değişir. Bu aşamada incelenmesi gereken husus insan hâricîteki ve zihnindeki var olanlarla nasıl bir ilişki içinde olacaktır? Örneğin insan, dış dünyadaki varlıkları nasıl algılar ve bilir? Var olanları farazîyeler yoluyla mı yoksa kendilikleri içinde mi algılar? Düşünce tarihinde insan zihni ile var olanlar arasındaki ilişki, farklı felsefî düşünceler tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamaların temel gayesi zihnin var olanlara olduğu gibi ulaşıp ulaşamayacağının sorgulanması ve ulaşabilirse de nasıl bir yöntemle ulaşabileceğidir? Klasik açıklama şekilleri açısından incelediğimizde insan, öncelikli olarak dış dünyadaki var olanları beş duyu organı ile algılar ve algıladıkları bu nesneleri zihnine aktarır. İnsan zihnine aktarılan nesne, olay, olgu vb. herşey akıl tarafından düzenlenir. Akılda düzenlenen bu birikimler ise dil vasıtasıyla, belli kalıplara dökülür. İşte tüm bu süreçlerin sonucunda bilgi meydana gelir. Burada var olanlardan insan zihnine ve insan zihninden de dile uzanan bir süreç söz konusudur. Bilginin oluşumuna dair yapılan bu açıklamadaki temel problem insanla var olanlar arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin son aşaması olan dilin var olanları tekrar belirlemesi var olanların oldukları gibi anlaşılmasını engellemesidir.

Dış dünyada var olanlarla insan zihni arasındaki ilişki düşünce tarihinde birçok filozof tarafından ele alınmıştır.¹⁴⁵ İslam düşünce tarihinde incelenen zihnî varlık ve

¹⁴⁵ Bu mesele öznel ve nesnel idealizm olarak modern felsefe içinde yer almıştır. John Locke, varlıkların dış dünyada, idelerin zihinde ve sözcüklerin ise dilde olduğunu ileri sürer. Yani insan, bir var olanla karşılaşmakta ve onun kavramını zihnine almakta, zihnindeki bu kavramı bir dil aracılığıyla sözcük haline getirmektedir. Locke'ye göre insan zihni, bu kavram ve ideleri, duyum ve düşünüm yoluyla edinir. Yani duyumun nesneleri olan dışsal varlıklar ile düşünmenin nesneleri olan zihnimizin kendi içindeki işlemleri tüm idelerin kaynağıdır. Burada esas olarak Locke, dış dünyada var olan şeyler ile onların zihnindeki idelerinin farklı olduğunu gösterir. Tepe, Harun, *Varlık ve Bilgi, Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2017, s. 8–10.

Algılanan her şeyin ide olduğunu ve bu idelerin zihinde olduğunu ve zihnin dışında kendi başına şeylerin olmadığı ileri süren görüş, öznel idealizm olarak adlandırılır. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul 1999, s.670.

Edmund Husserl'de bilginin sadece insanın bilgisi olduğunu ve insan zihninin formlarına bağlı olduğunu söyler. Ona göre insan zihni, varlıkların doğasına ulaşamaz. Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev: Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s.51.

hâricî varlığın neliği, konu bağlamında önemli bir yere sahiptir. Zihnî varlık meselesi ontoloji, epistemoloji, akıl ve sudûr gibi birçok felsefî bakışlarla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilidir. Zihnî varlık, uzun bir tarihi sürece yayılan, farklı yorum ve anlayışları da içinde barındıran bir meseledir. Taşköprülüzâde, öncelikli olarak konunun en temel kavramları olan hâricî varlık, zihin ve nefsü'l-emr'in hangi manalara geldiğini ve kendisinden önce bu meseleyi ele alan metinlerde hangi manaların öne çıktığını inceleyerek meseleyi netleştirmeye çalışır.¹⁴⁶ Zihnî varlık ile hâricî varlık arasında yapılan ayırım, İslam felsefesinde ve kelâmında hem epistemolojiyi ve mantığı hem de metafiziği ilgilendirir. İnsan bilgisinin oluşum sürecinde dış dünyadaki nesnelerin zihinde nasıl bilgi haline geldiği konusundaki tartışmalar, epistemolojinin önde gelen konuları arasında yer almaktadır.¹⁴⁷

Zihnî varlık meselesi, temelde ontolojik bir problemdir. Bununla beraber mantık ve epistemoloji ve birçok alanla ilişkisi bulunur. Zihnî varlık sorunu, VII/XIII. yüzyıl ve sonrası İslâm düşünce geleneği içinde önemli bir yere oturmuş ve geniş bir alanı çevrelemiştir. Zihnî varlık konusu, bilginin neliği, tümeller, önermeler, nefis teorisine kadar birçok konunun tartışılmasında da merkezi bir yere sahiptir.¹⁴⁸

Zihnî varlık konusunda ve bununla bağlantılı bilgi meselesinde İslam düşünce tarihinde birçok farklı yaklaşımlar mevcuttur. Zihnî varlıkla ilgili ilk yaklaşım filozofların savunduğu mâhiyet teorisidir. Bu yaklaşımı savunanlar, zihnî varlığın, mâhiyetin

Edmund Husserl'de bilginin sadece insanın bilgisi olduğunu ve insan zihninin formlarına bağlı olduğunu söyler. Ona göre insan zihnî, varlıkların doğasına ulaşamaz. Bu manada öznel idealizmde öne çıkan görüş dış dünyadaki varlıkların oldukları gibi bilinmelerinin mümkün olmamasıdır. Zihin, kendine mahsus özellikleri çerçevesinde dış dünyadaki varlıkları belli ölçülerde bilebilir. İnsanın, dış dünyadaki varlıkların neliğini tam olarak bilememesinin birçok nedenleri bulunur. Bunlardan ilki insanın duyu organlarının hem nicelik hem de nitelik olarak yetersiz ve sınırlı olmasıdır. Örneğin insanın görmesi ve duyması sınırlıdır. Öte yandan insan, gördüklerini ve duyduklarını yanlış algılayabilir. İkincisi insan, zamansal bir varlıktır. Nesneler hakkında öğrendiği bilgiler zaman içinde değişir ve genişler. Üçüncü olarak insan aklı, herşeyi kapsamlı bir biçimde düşünecek özelliklere sahip değildir.

Nesnel idealizm, bilginin, insan, varlık ve bu ikisi arasındaki ilişki sonucu oluştuğunu ileri sürer. Fakat burada bilginin yönü varlıktan yanadır. Böylece insan, değişirken varlık değişmemektedir. İşte bilgi, değişen insanın değişmeyen varlık hakkındaki bilgisinin her karşılaşmada sürekli bir biçimde değişmesi ve artmasıdır. Bundan dolayı da insanın varlıkla her karşılaşmasında bilgisi genişler.

¹⁴⁶ Derin, Necmi, *Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık Meselesi, Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Şubat 2017. s.228-231

¹⁴⁷ Öçal, *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, s.116.

¹⁴⁸ Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s.15

kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mâhiyet teorinde, dış dünyadaki var olan ile insan zihninde var olan arasında bir mutabakat yani bir örtüşme vardır. Bu mutabakatın olmasının nedeni hâricîteki varlıkların mâhiyeti ile zihindeki varlıkların mâhiyetlerinin aynı olmasıdır. İkinci teori olan şebah teorisine göre zihnî varlık, gölge yani bir silüettir. İnsanın zihninde meydana gelen tasavvurlar, mâhiyetin kendisi değil belirtileridir.¹⁴⁹ Bu teoride, insan dış dünyadaki bir var olanla karşılaştığında onu idrak etmekte ve bu idrak esnasında zihinde bir tasavvur olarak imge oluşmaktadır. Fakat bu imge zihindeki bir silüet olduğu için dış dünyadaki var olanla tam bir mutabakat söz konusu değildir.¹⁵⁰ Üçüncü teori kelâmcıların savunduğu izafet torisidir. Bu teoriyi kabul edenler zihnî varlığı kabul etmemişlerdir veya diğer bir deyişle zihnî varlığı reddedenler izafet teorisini savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar insan zihninde her hangi bir sûretin meydana geldiğini kabul etmemişlerdir.¹⁵¹ Konunun İslam düşünce tarihindeki genel çerçevesini kısaca tasvir ettikten sonra düşünce tarihimizde önemli bir yere sahip olan hâricî ve zihnî varlığın, kişi, eserler ve tartışmalar bağlamında nasıl bir gelişim ve değişim süreci geçirdiğini izah etmeye çalışacağız.

İbn Sînâ'nın eserlerinde, zihnî varlıktan “mevcud fi'n-nefs” yani “nefte var olan” şeklinde söz edilmiştir. İbn Sînâ, bilgi verme, dış dünyada olmasa bile insan nefsinde birtakım manaların bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna örnek olarak “kıyamet kopacaktır” ifadesini örnek olarak vermiştir. Bu ifadedeki gelecekte var olacak “kıyamet” şu anda dış dünyada yoktur, ama nefste anlam olarak vardır; “olacaktır” ifadesi ise şu anda zihnimizde vardır, fakat şimdi yoktur. İbn Sînâ'ya göre bu meselenin çözümü aynı anda var olan iki zihinsel olay arasındaki ilişkiyi devam ettirmektir. O nedenle şu anda hâricî hakikati var olan ile ilerde var olacak iki kavramın aynı anda zihinde var olması gerekir. İbn Sînâ, kıyametin varlığı gibi şu anda dış dünyada karşılığı bulunmayan bir gerçeklik hakkında hüküm verebilmemiz için o kavramın zihnimizde var olması gerektiği görüşündedir.¹⁵² Buradaki bahsedilen problemin çözümü ancak hakikî önerme ile olabilmektedir. Çünkü hakikî önermede zihin dışında konusu olmadığı halde onun doğrulanabilmesidir. Fakat zihnî varlık meselesi burada ifade edildiği gibi sadece zihin ve mantıkla ilgili değildir. Konu bunun da ötesine geçerek, insan zihninin ötesinde bilginin bir objektif alanının olup olmadığıyla ilgilidir.

¹⁴⁹ Piriç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.138.

¹⁵⁰ Piriç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.151.

¹⁵¹ Piriç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.139.

¹⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, s.31–32.

Zihnî varlık terkiibini kullanan bir diğer âlim Gazzâlî'dir (ö.505/1111). Gazzâlî, varlık mertebelerini uç ve vasıta varlık olarak ikiye ayırmıştır. Uç varlıkları, zihnî ve hâricî varlıklar olarak ikiye ayırırken, vasıta varlıkları ise söz ve yazıdaki varlıklar şeklinde iki kısma ayırır. Gazzâlî yazının, söze, sözün nefste bulunan anlama delalet ettiğini söylemiştir. Nefste bulunan şey, dışarda bulunanın misalidir. Bir şey nefste var olmadığında nefste misali meydana gelmez. Nefste oluşan misal ise o şeyin bilgisidir. Gazzâlî'ye göre bilgi, kendisinin duyudaki misali olan bilinenle mutabık olan nefste husule gelen misaldir.¹⁵³

Zihnî varlık konusunda Râzî de önemli çalışmalar yapmıştır. *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye* adlı eserinde konuyu ayrı bir başlık altında ele almış olan Râzî, umûr-i âimme bölümünün varlık bahsinde, meseleyi zihnî varlığın ispatı başlığıyla ele alır.¹⁵⁴ Öte yandan zihnî varlık konusunu *Tecrid-ül-Akâid* adlı eserinde felsefî bir problem olarak inceleyen ilk filozof ise Tûsî'dir.¹⁵⁵ Konuyu Âmidî (ö.631/1233), Kazvînî (ö.675/1277), Beyzâvî (ö.685/1286), Şemseddin es-Semerkindî (ö.702/1303), Şemseddin İsfahânî gibi düşünürler de incelemişlerdir. Zihnî varlık, Nasîrüddin Tûsî (ö.672/1274) kanalıyla meşşâî çizgi, Molla Sadra (ö.1050/1641) yoluyla hikmet-i müteâlîye ekolü, Râzî, Cürçânî, Ali Kuşçu, (ö.879/1474) Kemalpaşazâde, Taşköprülüzâde, Gelenbevî (ö.1205/1791) gibi müteahhirîn düşünürler tarafından geniş bir şekilde ele alınmıştır.¹⁵⁶

Zihnî varlık konusunda birçok risâle kaleme alınmıştır. Bu risâlelerin temel kaynaklarından biri Adudüddin İcî'nin (ö.756/1355) *Mevâkıf* adlı eseridir. İcî, umûr-i âimme bölümünün ilk kısmında “varlık ve yokluk” konusuna yer verir ve burada zihnî varlığı ispat ve reddedenlerin delillerini zikreder. Verdiği bilgiler, Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde'nin risâlelerinde hemen hemen aynı şekilde mevcuttur.¹⁵⁷ İcî, *Mevâkıf*'de zihnî varlık kısmında, önermedeki konunun hâricte var olmasının zorunlu olup olmadığı sorununu incelemiştir. Buradaki sorun insanın kurduğu önermelerin konusunun varlığının nerede olduğudur. Mesela “ağaç yeşildir” denildiğinde, ağaç ve yeşil, dış dünyada vardır. Fakat filozoflara göre, “yokluk var değildir” gibi bir önerme,

¹⁵³ Gazzali, *Miyaru'l-İlm*, Çev: Ali Durusoy-Hasan Hacak, TYEK, İstanbul 2003, s.75-76.

¹⁵⁴ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.69.

¹⁵⁵ Pirinç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücut-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi*, s.137.

¹⁵⁶ Kaş, Murat, *Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-emr Kavramlarının Analizi*, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, 2014, ss. 58–87, C.1, s.62.

¹⁵⁷ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.74.

dış dünyada olmadığı için böyle bir önermenin oluşturulabilmesi için zihnî varlığın kabul edilmesi zorunlu görünmektedir. Çünkü yokluğun dış dünyada varlığı yoktur. İnsan, dış dünyada var olmayan durumlar için tümel hükümler verebilmektedir. Burada konunun temelindeki esas problem, gerçekliği olmayan konularda tasavvur ve tasdik nasıl mümkün olabildiğidir. Fîlozoflar bir şeyin ister dış dünyada olsun isterse olmasın epistemolojik bir değer kazanabilmesinin zihnî varlıkla mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Bilginin temel yapı taşları olan kavram ve önerme zihnî varlıkla mümkün olabilir. Kelâmcılar ise “yokluk var değildir” gibi önermelerin tümel olumlu önerme olmalarını reddedip aslında böyle önermelerin tümel olumsuz olduklarını dolayısıyla zihnî varlığa da gerek olmadığını iddia etmişlerdir. Böylelikle zihnî varlık tartışması zaman içerisinde mantığın alanına doğru kaymaya başlamıştır. Çünkü zihnî varlığın kabul edilip edilmemesi önermelerin hangilerinde konunun varlığı gereklidir, hangilerinde konunun varlığı gerekli değildirin cevabıyla bağlantılıdır.¹⁵⁸

Zihnî varlığa dair Osmanlı döneminde birçok müellif tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır. Osmanlı dönemi öncesinde kelâm ve felsefe eserlerinin umûr-i âimme, varlık, bilgi başlığı altındaki bölümlerinde zihnî varlıkla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Daha sonra süreçte konunun farklı alanlarla olan irtibatı nedeniyle daha geniş bir şekilde incelendiği görülmüştür. Konunun iyi anlaşılabilmesi için bu dönemde zihnî varlık meselesine kaynaklık eden metinlerin bilinmesi zorunluluk arz etmektedir.¹⁵⁹ Öte yandan zihnî varlık meselesinin felsefe tarihindeki tümeller, müsül teorisi vb. ile aralarında birtakım ortak noktalar olsa da aynı değildir. Düşünce tarihine baktığımızda tümeller ve müsül teorisinin, zihnî varlık meselesinden daha önce var olan konular olduğu görülmektedir.

Osmanlı döneminde zihnî varlık ile ilgili ilk risâleler Kara Seyyidî Hamîdî (ö.1507), Kemalpaşazâde, Taşköprülüzâde, İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî ve Mustafa Şevket el-İstanbulî (ö.1875) tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında en kapsamlı olanları ise Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde’nin kaleme aldıkları risâleleridir. Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde’nin telif ettikleri zihnî varlık risâleleri konuyu detaylı bir şekilde açıklamaları ve konunun tüm boyutlarını incelemeleri, filozof ve kelâmcıların dayandığı temel meseleleri ortaya koymaları açısından önemli bir yere sahiptir.¹⁶⁰ Bu iki risâleye,

¹⁵⁸ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.17.

¹⁵⁹ Süruri, *Taşköprülüzâde’nin el-Meâlim’i ve Kelâmî Görüşleri*, s.36.

¹⁶⁰ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.80.

özellikle de Taşköprülüzâde'nin yazdığı esere bakıldığında zihnî varlık meselesinin mantıksal temellerinin çok sağlam olduğu, hatta zihnî varlık meselesinin bir mantık incelemesi haline evrildiği görülür. Bilhassa zihnî varlığın lehinde ve aleyhinde ortaya konulan deliller incelenirken mantığın yoğunluğunun daha da arttığı müşahade edilir. Bu çerçevede zihnî varlık meselesini anlaşılabilirliği açısından öncelikli olarak bu konulardaki tartışmaların iyi bilinmesi ve öte yandan mantığın çok iyi kavranmış olması gerekir.

1.1.3.2. Hâricî ve Zihnî Varlıkla İlgili Tartışmalar

Konumuza başlarken öncelikli olarak hâricî varlığın ne anlama geldiğini açıklamamız gerekir. Hâricî varlık denildiğinde dış dünyada var olan somut varlıklar anlaşılır. Bunlar, dağ, deniz, ağaç gibi insan zihninden bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliklerdir. Bu var olanlar tüm insanların görüp kabul ettiği ve üzerinde fikir ayrılığa düşmediği objektif gerçekliklerdir. Dış dünyadaki bu var olanlar, insan zihni tarafından düşünüldüğünde zihinde meydana gelmektedirler. Bu bağlamda, var olanların zihindeki tasavvurları hususunda birçok sorular sorulabilir. Bunlardan ilki, şeylerin zihinde ortaya çıkan tasvirleri ne tür bir ilişki sebebiyle zihindeki bu şeylerin varlığı olarak telakki edilmektedir. Yani zihnî varlığın zihnî varlık olmasının tek sebebi onun zihinde bulunuyor olması mıdır? Yoksa zihnî varlıktan söz edebilmek için zihnin dışında var olan metafiziksel bir dayanaktan veya kaynaktan bahsedilebilir mi? Örneğin kâğıt üzerine yazılan bir yazının “kâğıttaki varlık” olarak adlandırılmasıyla zihindeki tasavvurların “zihnî varlık” olarak adlandırılması aynı şey midir? İnsanın bir nesneyi zihinde tasavvur etmesi tasavvur olunan şeyin bir varlığının olduğunu gösterir mi? Şayet gösteriyorsa bu varlık türü nasıl bir varlıktır? Zihnî varlık konusunun dayanaklarından birisi hâricîte var olan şeylerle o şeylerin zihindeki hali arasındaki ilişkidir. Örneğin zihindeki deniz ve dağ ile dış dünyada var olan deniz ve dağ arasındaki ilişki, gerçek deniz ve dağ ile kâğıdın üzerindeki deniz ve dağ resmi arasındaki ilişkiden çok daha derindir. Bu nedenle bir nesnenin zihindeki varlığı ile bir kâğıt üzerindeki yazılı olan varlığı çok farklıdır. Şayet zihinde bulunan şey sadece basit bir tasvirden ibaret olsaydı kesinlikle bilginin kaynağı olamazdı. Nitekim kâğıt, üzerindeki yazılardan dolayı bilgi kaynağı değildir. Fakat bunun tam tersi zihindeki tasvir bilginin kaynağıdır.

Var olanların zihnindeki tasavvurları bağlamındaki bir diğer soru, hâricîte var olan şeylerin insanın zihnine aktarılması zihnî varlık olarak adlandırılması için yeterli midir? Yani insanın dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yapması sonucunda meydana gelene zihnî varlık denilebilir mi? Diğer yandan zihnî varlık denildiğinde bilginin kaynağı veya sübûtunun gerçekleştiği yer anlamında mı kullanmak gerekir? Mesele zihnî varlığın dış dünyadaki var olanların basit bir yansıması ve soyutlaması mı yoksa bunların ötesinde bilgilerin kendisinden çıktığı bir kaynak mı olduğudur? Şayet zihnî varlık basit bir soyutlama ise neden filozoflar ve kelâmcılar arasında bu mesele de ciddi görüş ayrılıkları ve tartışmalar olmuştur?

Bu sorular etrafında zihnî varlığın, temel iki işlevi olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki insan zihninde daha önceden var olmayan şeyler hakkında bir sûretin oluşması ve oluşan bu sûretin insandaki bilgisizliği gidermesidir. Örneğin insan, dış dünyadaki gökyüzü, güneş, deniz gibi var olanları beş duyu organıyla algılamakta ve bu varlıklar hakkında zihninde sûretler meydana getirmektedir. Böylece dış dünyadaki varlıkların sûretleri zihne aktarılmakta ve insan bu varlıklar hakkında soyutlama yoluyla bilgilenmiş olmaktadır. Zihnimizdeki sûretler çoğaldıkça daha önce zihnimizde olmayan yeni bilgiler oluşmaktadır. Zihinde oluşan bu tasavvurlar, kavramsal düzeyde yalın bilgilerdir. İnsanın, zihninde oluşan bu bilgiler sayesinde ve bu bilgilere dayanarak hükümler vermesi mümkündür. Bu hükümler zihinde gerçekleşir ve bu nedenle de zihnîdir.¹⁶¹ Zihnî varlığın ikinci işlevi dış dünyadaki varlıklardan yaptığı soyutlamalardan yola çıkarak dış dünyada var olmayan bilgilere ulaşılabilmesidir. Örneğin gökyüzü dış dünyada var olan bir hâricî gerçekliktir. İnsan bu gerçekliği zihnine bir sûret olarak alabilir. Bu gökyüzü sûretleriyle birlikte insan zihninde dış dünyada var olmayan bir gökyüzünü de meydana getirebilir. Bunu bir başka örnekte, dış dünyada Ali'nin varlığı, zihinde Ali'nin insan olması ve son olarak insanlık dediğimiz en üst noktadır. Bu en üst noktadaki insanlık kavramı zihinde vardır fakat dış dünyada yoktur.

Bu çerçevede zihnî varlık konusunda kavramların elde edilmesi süreci husûlî olarak gerçekleşmektedir. Husûlî bilgi, insanın zihninde somut varlıkların sûretlerinin hâsıl olmasıdır. Bir şeyin zihinde hâsıl olan sûreti, o şeyin zihinde diğer varlıklardan ayırt edilmesinin bir gereğidir. Bu anlamda bilgi, bir varlığın sûretinin zihinde hâsıl

¹⁶¹ Pirinç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi*, s.135.

olmasıyla o varlığın diğer varlıklardan ayırt edilmesidir. Zihinde hâsıl olan bu sûret, dış dünyada var olan şeylerin mâhiyetinin zihne aktarılmasıdır. Örneğin ağacın, dış dünyada hem aynî varlığı hem de mâhiyeti vardır. Ağacın varlığı zihinde hâsıl olduğunda onun mâhiyeti zihinde oluşmuş olmaktadır. Bu manada ağacın iki varlığından söz edilebilir. Birisi dış dünyadaki varlığı diğeri ise zihindeki varlığıdır.¹⁶² Bu iki var olan için mâhiyetleri bir fakat var olma şekilleri birbirinden farklıdır denilebilir. Şayet zihnî varlık kabul edilmezse ne olur? Zihnî varlığın kabul edilmemesi durumunda ortaya çıkacak en önemli problem mantıktaki “hakikî önermelerin” geçersiz olmasıdır. Çünkü insan, somut bir gerçekliği olmayan şeyler hakkında olumlu hükümler verebilmektedir. Eğer hüküm verilen var olan dış dünyada yoksa onun varlığı zihindedir. Örneğin insan, imkânsız olan şeyleri düşünebilir ama düşündüğü bu şeylerin dış dünyada varlığı yoktur. Yani imkânsız ile ilgili zihninde tasavvurlar oluşturabilir fakat bu imkânsız dış dünyada gösteremez. Dış dünyada gösterilemediği için yok mu sayılacaktır? Hâlbuki hakkında olumlu bir hüküm verdiğimiz şeylerin sâbit olması gerekmektedir.¹⁶³ İşte imkânsız, yokluk gibi dış dünyada varlığı gösterilemeyen şeylerin sâbitliği ancak zihindedir. Bu manada zihnî varlığı savunanlar dış dünyada somut bir karşılığı olmayan şeylerin varlığının zihinde olduğunu savunmuşlardır.

Şemseddîn Semerkandî (ö. 702/1303) hâriç kavramını idrâk güçlerinin dışında kalan şeklinde açıklamıştır. Öte yandan hâriç, vâki diye de isimlendirilmiştir.¹⁶⁴ Semerkandî, var olanların, ya hâricî ya da zihnî olduğunu belirtir. Zihnî varlık, zihnin dışında var olan şeylerin aynı şekilde zihinde var olması değildir. Böyle bir durumda, dış dünyada var olacaklarından imkânsızların hâriçte var olması gerekir. Veya iki veya ikiden fazla akledenin bir şeyi akletmesi halinde o şeyin bir anda iki veya daha fazla yerde var olması gerekir. Burada kastedilen, zihinde bir şeyin hakikatine dair ona mutâbık olan bir misalin olmasıdır. Eğer bu misal dış dünyada olmuş olsaydı o şeyin

¹⁶² Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Basılmamış D.T) Ankara Üniversitesi S.B. E., Ankara 2006, s.62.

¹⁶³ Şirinov, *Nasiruddin Tusi'de Varlık ve Ulûhiyet*, s.88.

¹⁶⁴ Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, (Şemseddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if, nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed en-Nazîr 'Îyâd, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015, c. I, s. 427-447), Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s.150.

aynı olurdu. Her şeyin bir hakikati vardır ve bu hakikat, hâricî veya zihnî olmaktan daha geneldir.¹⁶⁵

İnsan, dış dünyada var olmayan nesneleri hem düşünebilir hem de bu nesneler hakkında sübûtî yargılarda bulunabilir. Bir şey hakkında onun varlığına ait bir nitelikte hükümlendiğinde o şeyin kendisinin de var olması zorunludur. Bir şey için bir sıfatın sâbit olması, o şeyin sâbit olmasının bir fer'idir. Bu şey şayet dış dünyada değilse o halde zihindedir.¹⁶⁶ Böylece insan, zihninde dış dünyadan farklı bir dünya tasavvur edebilir. Bu dünya insanın, soyutlama özelliği sayesinde oluşan bir düşünce dünyasıdır. İnsanlar bu düşünce dünyalarında gerçek veya gerçekdışı varlıklar üretebilir.

İnsanın zihninde oluşan bu var olanlar dış dünyadaki mevcutlara göre çokluktan uzaktır. Yani insan zihnindeki var olanlar ile dış dünyadaki var olanlar arasındaki önemli farklardan birisi de dış dünyadakilerin dağınık ve bir bilinçten yoksun olmalarıdır. Bu var olanlar soyutlama yoluyla zihne alınıp kavramsallaştırıldığında birlik, bütünlük ve düzen kazanırlar. Böylece dağınık ve bir bilinçten yoksun olan bu var olanlar insan zihnine aktarıldığında dağınıklık ve bilinç yoksunluğu ortadan kalkar. Böylece insan zihni dış dünyadaki çoklu ve dağınık varlıkları, anlamlı bir bütün haline getirebilir. İşte tam da insan zihninin bu özelliği onun dış dünyadaki varlıklara yüklem olabilmelerini sağlar. Mesela dış dünyada var olan bir insan hakkında bir hüküm verdiğimizde zihnin bu anlamlılığı ve bütünlüğü içinde yükleme yapılabilir. Bu anlamda var olanlar, insan zihni olmaksızın tek başına bir anlama sahip değildir. Böylece zihin, hâricîteki varlıklar dünyasını kavramsal olarak oluşturabilir. Ve oluşturduğu bu kavramsal dünya sayesinde yargılarda bulunabilir.

Zihnin, dış dünyadaki var olanlara yüklem olması noktasında üzerinde durulması gereken bir diğer husus da ayrı olarak hâricî varlık kategorisi ve zihnî varlık kategorisi oluşturmanın gerekçesinin ne olduğudur? Yani hâricî varlık ve zihnî varlık şeklinde iki ayrı varlık alanı oluşturmanın temelinde yatan sebep nedir? Bu sorunun cevabını ancak mantık literatürü içinde açıklamak mümkün görünmektedir. Böyle bir ayırım yapmanın en temel nedeni doğruluk değeri veya bir başka deyişle doğruluk ölçütüdür. Buna doğruluk kriteri de denilebilir. Peki, doğruluk değer veya ölçütü nedir? Önermedeki

¹⁶⁵ Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, (Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerikandî, es-Saha'ifü'l-ilâhiyye, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985, s. 82-85), Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s.147.

¹⁶⁶ Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-Ayn*, Çev: Salih Aydın, T.Y.E.K., İstanbul 2016, s.60.

doğruluk, yüklem ile konu arasında kurulan nispet ve bu nispetin zaruret, imkân, devam gibi hususlarla olan irtibatıdır. Bu nedenle, önermenin doğruluk değerini belirleyebilmek için önermedeki yüklem konuyla arasındaki bağın niteliğini belirleyen zaruret, imkân, devam gibi kipler üzerinde durulur. Örneğin “Bütün insanlar zaruri olarak canlıdır” önermesinde zaruret, yüklem, konuya sübûtu üzerinedir. Fakat buradaki zaruret, zât-ı mevzû’un var olma şartının devamı üzerinedir. Burada zât-ı mevzu, önermenin ferdi olan Ali, unvân-ı mevzû ise konu yani yüklemidir. Bu önermede zât-ı mevzû bütün insanlardır, ünvân-ı mevzû ise canlıdır. Şayet önermedeki zaruret, zât-ı mevzû üzerine olursa zarure-i mutlaka, unvân-ı mevzû üzerine olursa meşrute-i âmme denir. Örneğin “Bütün yazıcılar yazı yazdığı sürece parmaklarını zaruri olarak hareket ettirirler” önermesinde zaruret, yine yüklem konuya sübûtu üzerinedir.¹⁶⁷ Bu problemin temelinde olumluluk kavramı vardır. Buradaki olumluluk sâbit olma yani zihinde var olma anlamında kullanılmaktadır. Şayet “Ali uzun boyludur” denilirse uzun boylu olma ile Ali arasında olumlu bir nispet vardır. Bu nispet uzun boyluluğun Ali’ye yüklenmesi şeklindedir. Böylece Ali ve uzun boy arasında bir sübût gerçekleşmiş olmaktadır.

Doğruluk değeri bağlamında değerlendirdiğimizde insan zihninde meydana gelen bir önermenin doğruluğundan bahsedebilmek için o önermede sübûtun olması gerekir. Önermede sübûtun olması onun bir mahalde var olmasıdır. Bu anlamda önermedeki sübûtun mahalli hâriç de veya zihin de olabilir. Fakat hâricî varlık alanı tüm gerçekliği içinde barındırmaz. Hâricî varlık sadece dış dünyadaki somut varlıkları içine alır. Bundan dolayı da zihinde oluşan önermenin sadece hâriçteki gerçeklikle örtüşmesi tek başına yeterli değildir. Bu durumu doğruluk ölçütü açısından değerlendirdiğimizde sübûtun sadece hâriçte olması yeterli değildir. Bu nedenle başka bir sübût alanının olması gerekir ki bu zihnî varlık alanıdır. Örneğin ‘âlem mümkündür’ önermesinin dış dünyada bir karşılığı yoktur. İmkân, âleme yüklenen zihnin ürettiği itibarî bir kavramdır. Fakat zihnî bir kavram olmasına rağmen bu önerme doğrudur. Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Hâriçle örtüşmeyen bir önermenin doğruluğundan nasıl söz edilebilir? Bu sorunun cevabı daha sonra ele alacağımız nefsü’l-emr bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. “Âlemin mümkün olduğu” önermesi doğrudur, fakat bu

¹⁶⁷ Derin, *Önermedeki Zât–Unvân (Vasf) Ayırımının Bilgi Açısından Önemi*, s.111.

önermenin doğruluğu önermenin hâriçte var olanla değil, zihinde var olanla örtüşmesinden dolayıdır.¹⁶⁸

Taşköprülüzâde, doğruluk değeri tartışmasında nerede durmaktadır? Müellifimiz, meseleyi hâriçteki ve zihindeki varlık çerçevesinde ele alır. Doğruluk ölçütü açısından incelendiğinde herhangi bir konuda verilen hüküm, varlık alanlarından hangisiyle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü o varlık alanında gerçekleşir. Böylece verilen hüküm hâriçteki şeylerle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü hâriçte, zihindeki şeylerle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü zihinde tahakkuk eder. Önermede ele alınan konu zihnî, haricî, varsayımsal olabilir. Ele alınan konu bu varlık mertebelerinden hangisinin içine giriyorsa doğruluk değeri de önermenin bulunduğu mertebeye göre belirlenir. Herhangi bir konudan hareketle bir önermenin doğru olup olmadığı noktasında bir hüküm verilecekse önermenin konusunun varlık mertebesine bakmak gerekir.¹⁶⁹

1.1.3.3 Taşköprülüzâde'nin Zihnî Varlıkla İlgili Görüşleri

Taşköprülüzâde, zihnî varlık konusuna zihin kavramını açıklayarak başlar. Ona göre zihin, mutlak olarak idrak edici güçleri kapsamaktadır. Bunu ileri sürerek Taşköprülüzâde, zihnin, dıştaki gerçekliği kavrayan bir güç olduğunu bu yönüyle de dıştaki gerçekliğin, idrakin dışında olduğunu ileri sürer. Müellif burada zihin ile hâriç arasında kesin ve keskin bir ayrım yapmıştır. Örneğin kendisiyle aynı çağda yaşamış Kemalpaşazâde ile arasında bu konuda çok ciddi bir ayrım söz konusudur. Kemalpaşazâde, hâriç ile zihin arasında bir ayrım yapmamışken Taşköprülüzâde'ye göre ise hâriç, mutlak anlamda idrak edici güçlerin dışındadır.¹⁷⁰ Bu anlayışa göre insan, bir nesneyi idrak ettiğinde idrak ettiği şey zihinde meydana gelen iç sayılmaktadır. Zihinde meydana gelen bu gerçeklik, dış dünyanın duyular aracılığıyla algılanması sonucunda oluşur. Zira insan, dünyayı duyularıyla algılar ve zihin, bu algılananları zihin vasıtasıyla düzenler. Böylece insan, bu algıladıkları aracılığıyla zihnî bir gerçeklik dünyası oluşturur. İnsanın oluşturduğu bu gerçeklik, iç gerçekliktir. Öte yandan dış gerçeklik, varlığın kendiliğindenliğidir. Varlığın kendiliğinden olması ona herhangi bir idrak gücünün yaklaşmamasıdır. Örneğin dış dünyada var olan bir ağaç insan zihni tarafından idrak edildiğinde başka bir şey insan zihni dışında bir varlığa

¹⁶⁸ Alper, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s.28.

¹⁶⁹ Derin, Necmi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, 18-20 Kasım 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=opnWvTOJbE>, 26.03.2019

¹⁷⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.243

sahipse başka bir şeydir. İç gerçeklik ise varlığın kendiliğindenliği üzerine oluşturulan başka bir gerçeklik olarak açıklanabilir. Bu yönüyle şayet bir şey idrak edici güçlerde meydana gelmişse idrak edene nispetle içtir. Bundan dolayı Taşköprülüzâde'ye göre hâriç ve zihin arasında bir birleşme değil karşı olma ilişkisi söz konusudur. İnsanın idrak gücü, dış gerçekliğin karşısında yer almaktadır. Yani burada iç gerçeklik ile dış gerçeklik arasında bir karşıtlık ilişkisi söz konusudur.

Hâricî ve zihnî varlık konusunda hâriç kavramına ne anlam verildiği de önemlidir. Bu manada hâriç kavramını Taşköprülüzâde kendi çağdaşı olan Kemalpaşazâde'den farklı anlamda kullanmıştır. Hâriç kavramı iki kısma ayrılır. İlk anlamıyla hâriç, mutlak olarak zihnin dışında meydana gelenler için kullanılırken ikinci anlamıyla hâriç itibarî yönden zihnin dışında hâsıl olan anlamında kullanılır.¹⁷¹ Hâricî varlığın ilk tanımı, sadece hâriçteki varlıkları içine aldığı için ikinciye göre daha dar bir bilgi alanıdır. Hâricin birinci tanımı düşünce geleneğinde daha çok yaygın olan ve itibar edilen tanımdır. İkinci tanım ise birinci tanıma göre hâriçten daha fazlasını içine aldığı için çok daha fazla geniş ve geneldir. Bu nedenle hâriç, sadece gerçeklik alanını değil, zihnin itibarî olan kısmını da kapsar.¹⁷² Hâriç konusunda Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde, birbirlerinden ayrı görüşlere sahiptir. Kemalpaşazâde, hâriçte meydana gelenlerin zihinde meydana gelenlerden daha genel olduğunu söylemiştir. Bu, hâriçte var olanların zihinde var olanları kapsadığı anlamına gelir. Taşköprülüzâde, Kemalpaşazâde'nin düşüncesini kabul etmez. Kabul etmemesinin nedeni hâriç denildiğinde ilk akla gelenin zihnin dışında olmasıdır.¹⁷³ İnsan zihni, iki tür soyutlama yapabilme yetisine sahiptir. İlki, soyutlamanın dayanağının dış dünyadaki var olanlar olduğu soyutlama türüdür. Bu tür soyutlamada zihin ile dış dünyadaki var olanlar arasında mutabakat vardır. Diğer soyutlama şekli ise varsayıma dayalı soyutlamadır. Bu soyutlama türünde dış dünyadaki gerçekliğe dayanmadan zihnin kendi üretimi söz konusudur.

Konumuz bağlamında zihin, hâriç ve daha sonra ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız nefsü'l-emr arasında işlem-kaplam açısından farklı ilişki şekilleri mevcuttur. Bu manada Taşköprülüzâde, konuyu açıklarken hâriç, zihin ve nefsü'l-emr

¹⁷¹ İbn Kemal, *Mecmu'u Resa'ilil-Allameti İbn Kemal Paşa, Risâle el-Vücûdü'z-Zihnî*, Daru'l-Lübab, İstanbul 2018, c. 6, s.61.

¹⁷² Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.85.

¹⁷³ Taşköprülüzâde, *Risâletü'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.244.

arasındaki farklı ilişki şekilleri üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre hâriç ile nefsü'l-emr arasında tam-girişimlilik ilişkisi vardır. Tam girişimlilik, iki anlamdan biri, diğerinin her bir ferdi hakkında doğru olurken ve onu kapsarken tersinin geçerli olmamasıdır. Tam girişimlilikte iki kavramdan sadece birisi ötekinin bütün fertlerini kapsamaktadır. Meselâ insan ve canlı ilişkisin de her insanın canlı olması canlılığın tüm insanlarda bulunmasıdır. Tam tersi “her canlı insandır” dediğimizde ise bu yanlış bir önerme olmaktadır. Bu mana da hâriçte var olan her şey nefsü'l-emr’de varken nefsü'l-emr’de var olan her şey hâriçte var olmayabilir. Böylece nefsü'l-emr, hâriçten daha çok şeyi içine alacak genişlikte olmaktadır. Örneğin hâriçte bir araba varken nefsü'l-emr’de hem araba hem de araba ile ilgili doğru olan zihnî hükümlerde bulunmaktadır. Fakat hâriçte zihnî hükümler yoktur. Şayet, zihin, nefis ve nefsin aletleri olarak düşünülürse nefsin aletleri hâriç olmuş olmaktadır. Bu yönüyle hâricin manasını “zihnin hâricinde olan” şeklinde ele alan Taşköprülüzâde, zihinle nefsü'l-emr arasındaki ilişkiyi iki açıdan değerlendirir. İlkinde, zihinde var olan nefsü'l-emr’de var olanla örtüşmez. Yani zihinde var olan nefsü'l-emr’de yoktur. Zihinde var olup nefsü'l-emr’de olmayan zihnin varsayımsal yönüdür. İkincisinde ise zihinde var olanın nefsü'l-emr ile örtüşmesidir. Zihnî varlık bu iki yönü de kapsamaktadır.¹⁷⁴ Taşköprülüzâde’ye göre zihinle nefsü'l-emr arasındaki ilişkide zihnin kapsamının nefsü'l-emr’den daha geniş olduğu görülmektedir. Zira zihinde iki türlü soyutlama bulunmaktadır. Bunlardan ilki kurguya dayalı soyutlama şekli ikincisi var olanlara dayalı olarak gerçekleştirilen soyutlama şeklidir. Nefsü'l-emr’de var olanlara dayalı soyutlama varken kurguya dayalı soyutlama bulunmaz. Çünkü nefsü'l-emr, mutabakat açısından hem hâricî hem de zihnî var olanları içine alır.

Burada Taşköprülüzâde, zihin, hâriç ve nefsü'l-emr ilişkisini şu şekilde değerlendirir; Hâricî dünyada var olan her şey zihinde bulunabilir, fakat zihinde bulunan her şey hâricî dünyada bulunamaz. Bunun en temel nedeni zihnin varsayımsal yönüdür. Öte yandan hâricî dünyada var olan her şey nefsü'l-emr’de bulunur ama nefsü'l-emr’deki her şey hâricî dünyada bulunmaz. Bulunamamasının nedeni nefsü'l-emr’in zihnî olanı da içinde barındırıyor olmasıdır. Böylece görüldü ki hâriçte yani dış dünyada meydana gelme, insan zihninin karşısında olan bir hâsıl olma şeklidir. Hâriçte hâsıl olan şeyler zihin tarafında meydana gelen şeyler için kullanılamaz.

¹⁷⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü's-Şuhûdi'l-Aynî*, s.243.

Taşköprülüzâde, bu konuda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'den aktardığı bir örneği aktarır. Burada ilimlerin insan zihninde iki şekilde var olduğu belirtilmiştir. Bu var olma bazen zihinde zât ile bazen de sûret iledir. İlimlerin zihinde zâtlarıyla bulunmalarına, özel bir ilmin öğrenilmesi örnek verilir. Kemalpaşazâde'ye göre özel bir ilim öğrenildiğinde bu ilim insan zihninde zâtıyla meydana gelmektedir. Diğer yandan ilimler kimi zaman da zihin de sûretleriyle meydana gelir ki bu, insanın özel bir ilmi detaylı bir şekilde öğrenmeden önce onu genel olarak tasavvur etmesi sûretiyle meydana gelmesidir. Cürcânî'nin verdiği örneğin amacı zihnî husûlün iki çeşidini açıklamaktır. Bu örnekte Cürcânî, sûret olarak hâsıl olma ile zât olarak hâsıl olma arasındaki nispeti, gölgesel varlığın asıl varlığa nispeti gibi değerlendirir. Cürcânî'ye göre zât olarak hâsıl olma asıl varlık iken sûret olarak hâsıl olma gölgesel varlıktır. Yoksa gerçek manada asıl varlık değildir. Cürcânî, bu meseleyi gölge varlığın asıl varlığa nispetini zihnî varlığın hâricî varlığa nispeti olarak açıklar.¹⁷⁵ Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin örneğini farklı bir bağlamda kullanmıştır. Taşköprülüzâde, Cürcânî'nin aslî varlık-gölge varlık taksimini zihinde meydana gelenleri açıklamak için kullanır.

Zihnî varlık meselesinde önemli tartışılmalardan biride hâriçte idrak edilen varlıkların zihinde tam anlamıyla temsil edilip edilmediği meselesidir? Hâriçteki varlıkları idrak ettiğimizde idrak ettiğimiz varlıkların hakikatinden uzaklaşmış olunmakta mıdır? Mesele, temel olarak zihindeki kavramların dış dünyadaki var olanlara tam olarak karşılık gelip gelmediği noktasında düğümlenmektedir. Var olanlar hakikatleri, etkileri ve hükümleri açısından dış dünyadadır. Hakikatleri, etkileri ve hükümleri dış dünyada olan varlıklar, zihne aktarıldıklarında oldukları gibi bulunabilmeleri mümkün müdür? Bu manada dış dünyadaki var olan ile bu var olanın zihindeki temsili arasında etki ve hükümler açısından fark var mıdır? İnsan zihninde var olan bu sûretler dış dünyadaki var olanların mâhiyetlerinin aynıyla kendisi midir yoksa mâhiyetin benzeri midir?

Zihnî varlık fikrini savunanlar, bilgi olarak sûretin ve bu sûret vasıtasıyla bilinen şeyin, zât bakımından aynı, itibarî bakımdan ise farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iki itibardan ilki sûretin nefste bulunması iken diğeri dış dünyadaki var olanların mâhiyeti olmasıdır. Zihnî varlığı reddedenler ise zihindeki sûretin araz olduğunu, varlığının hâricî olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlara göre şeylerin hakikî anlamda zihnî

¹⁷⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.244.

varlıkları bulunmaz. Bu durum da tümel olan, sûret değil, o sûret vasıtasıyla bilinen anlamdır. Örneğin insanlık sûreti, mâhiyet açısından dıştaki insandan farklı ve onun misalidir. Bu sûret aracılığıyla bilinen anlam, insanın mefhumudur. İnsan, zihinde vardır denildiğinde, zihinde oluşan misalin insanın mâhiyetine özgül bir nispeti vardır ki, bu nispet sebebiyle söz konusu misal, başka mâhiyetlerin değil, insanın bilgisi olmaktadır. Bu nispetle söz konusu sûret, insanın mâhiyetinin zihinde ortaya çıkmasına sebep olur. Bu bağlamda, insanlık anlamı, her bir fertte var olan ve fertlerden soyutlanıp zihne alındığında onların mâhiyetine eşit olan zihnî bir sûret değil, zihindeki misalin dış dünyadaki fertlere nispetiyle birlikte ortaya çıkan ortak bir anlamdır. Buna göre tümellik, dış dünyadaki nesnenin misali olan aklî sûretlere hakikaten ilişemez. Çünkü bu misal dış dünyadaki fertlere yüklem olamaz. Dış dünyadaki fertlere yüklem olan, bu misal vasıtasıyla bilinen şeyin mâhiyeti ve anlamıdır. Bu yoruma göre aklî sûret tümel değildir, tümel olan, onunla bilinen anlamıdır.¹⁷⁶

Burada tartışılan mesele dış dünyadaki var olanlar ve onların insan zihnine nasıl yansıdığıdır. Bazı düşünürler mesela zihnî varlığı savunanlar, zihindeki sûretler ile dış dünyadaki mâhiyetin aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre sûret, cevherdir ve bu sûret zihinde gerçekleşir. Eğer bu sûret heyulaya yerleşirse onun aynısı olur. Dolayısıyla zihinde bulunan sûret ile dış dünyada bulunan heyulaya yerleşen aynı hakikattir. Aralarında fark yoktur sadece mahal değişikliği vardır. Zihnin mahalli, dış dünyadaki mahalden tabiatı itibarıyla farklıdır. Filozoflara göre hakikat, hakikat olması itibarıyla zihinde de hâriçte de aynıdır. Farklılık bulundukları mahalden kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle farklı mahallerde bulunan hakikatin kendinde bir değişiklik yoktur. Hakikatin veya mâhiyetin dış dünyadaki varlığı ile insan zihnindeki varlığı birbirinden hangi yönlerden aynı hangi yönlerden farklıdır? Öncelikli olarak dış dünyada var olan bir şeyin mâhiyeti ile zihinde o şeyin mâhiyeti aynıdır. Örneğin dış dünyadaki insan ile zihindeki insan aynıdır. Ancak aralarındaki fark zihnin dış dünyada var olanları değiştirebilmesidir. Mesela, dış dünyada insan iki ayaklıdır fakat zihindeki insan dört ayaklı olabilir. Öte yandan dış dünyadaki var olanların etkileri ile zihinde var olanların etkileri birbirinden çok farklıdır. Dış dünyada var olan ateş insanı yakar ama zihindeki ateş yakmaz.

¹⁷⁶ Kaş, Murat, *Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme*, Nazariyat 4/3 (Ekim 2018): 49-81, s. 55-56

Bu çerçevede hâricî varlık ile zihnî varlığın mâhiyetleri aynı, varlıkları farklıdır. Varlıklarının farklı olması, onlar için geçerli olan hükümlerin farklı olmasıdır. Bu manada hâricî varlık için dış dünyanın hükümleri, zihnî varlık için zihnî varlığın hükümleri geçerlidir. Hâricî varlığın somut işlenlerinden soyutlanmasıyla birlikte zihinde meydana gelen sûretin iki yönü vardır. Bunlar, dış dünyadaki fertlerine yüklem olan tümel yönü ve nefis ile kaim olan tikel yönüdür.¹⁷⁷ Bu çerçevede filozoflara göre bilgi, insan zihninde oluşan tümel bir sûrettir. Öte yandan şayet bilgi, nefis ile kaim bir nitelik ise araz, tikel ve hâricîdir.

Dış dünyadaki var olanların, eşyanın asıl gerçekliği olduğunu ileri süren düşünürler mâhiyetlerin eşyanın zihindeki varlığı olduğunu ve bu anlamda dış dünyadaki var olanların gerçekliğinin zihinde bulunmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre dış dünyadaki var olanlarla ilgili olarak insan zihninde meydana gelen şey zihnî soyutlamadır. İnsan zihnindeki bu soyutlama, varlığın tarzlarından birisidir. Hâricî varlık ve zihnî varlık, iki farklı varlık değildir. Bunlar farklı iki bakış açısından yansıyan tek bir gerçekliktir. Bu çerçevede soyutlanmış olan varlığın, dış dünyada var olan ve hakikî olan varlıkla ilişkisi, insanlığın bir insanla olan ilişkisine benzerken mâhiyetle olan ilişkisi ise insanlığın gülen kişiyle ilişkisine benzer.¹⁷⁸ Bu görüşü savunanlar bir cevherin özünün, soyutlama yoluyla zihne aktarıldığında değişmeyeceğini savunur. Örneğin bir ağaç dış dünyada da bir ağaçtır, zihinde de bir ağaçtır. Fakat buradaki fark dış dünyadaki ağacın hüküm ve etkileri ile zihindeki ağacın hüküm ve etkilerinin birbirinden ayrı olmasıdır.

Filozoflara ve kelâmcılara göre zihinde hâsıl olan ama zihinle kaim olmayan şey bilgi değil, sûrettir, yani zihnî varlıktır. Bu noktada problem filozofların bilgiyi sûret olarak tanımlamalarından ve sûret kavramının hem bilgiye hem de zihnî varlığa göndermede bulunmasından kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre zihin ile kaim olan bilgi ile zihinde hâsıl olan sûret tek bir şeyin iki yönüne işaret eder. Bilginin kategorisiyle ilgili olarak filozoflara yöneltilen eleştirinin kaynağında bu husus yer alır. Örneğin Ali Kuşçu, bir şeyin zihinde husulü ile zihinde kaim olması arasında ayırım yapmıştır. Onun böyle bir ayırım yapmasının nedeni, bilgi ile zihnî varlık arasındaki irtibatla alakalı olarak zihnî varlığa yöneltilen eleştiriye karşı getirdiği bir çözüm

¹⁷⁷ Kaş, *Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi*, s. 74.

¹⁷⁸ Kalın, *Varlık ve İdrak-Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, s.96.

önerisidir.¹⁷⁹ Öte yandan bazı düşünürler dış dünyadaki var olanların zihinde mâhiyetleriyle beraber yer aldıklarını savunurlar. Bu görüşe göre zihinde ve dış dünya var olan şeylerin mâhiyetleri aynıdır.

Burada, konuyu netleştirmek açısından şu soru sorulabilir: hâricî varlıktan hüküm ve eserler ortaya çıkarken bu varlık tarzından ayrı olan varlık var mıdır? Bu soru, kendi içinde başka soruları da çağırır. Eğer var olduğu kabul edilirse o zaman dışta meydana gelen hüküm ve eserlerin meydana gelmesine sebep olmayan bu zihnî varlık ile hâricîteki varlık aynı mıdır değil midir? Hâricî varlık, aslî varlık olduğuna göre gölge varlık olan zihnî varlık hâricî varlıkta bulunan bir şeyin aynısı mıdır yoksa aralarında farklılık var mıdır? Buradaki soruların temelinde, dış dünyada var olan varlıkların insan zihnindeki varlıklarının nasıl olduğudur.

Bu sorulara, bir şeyin dış dünyadaki varlığı ile zihindeki varlığının mâhiyet bakımından aynı, varlık açısından farklı olduğu hususunda, Kutbüddin Râzî'den (ö.766/1365) alıntılarımız bir cümleyle cevap verebiliriz. Kutbüddin Râzî, hâricîteki şeyleri ayn, zihindekileri ise sûret olduğunu belirtmiştir. Yani dış dünyadaki aynlar varlık iken zihindeki sûretler mâhiyettir. Zihnî varlık tartışmasının düğümlendiği noktalardan biri olarak bu husus daha sonraki süreçte öne çıkmıştır. Zihnî varlıkla ilgili problemi, varlık-mâhiyet ilişkisi olduğunu söyleyenlerin yanında bilgiyle ilişkilendirenler de vardır.¹⁸⁰

Zihnî varlık ile hâricî varlık, varlıktan aldıkları payın derecesi açısından birbirlerinden farklıdır. Zihnî varlığı savunanlar, hâricî varlık kadar zihnî varlığın da gerçekliğinin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat zihnî varlığın gerçekliği hâricî varlığın gerçekliğiyle karşılaştırıldığında zihnî varlığın gölge bir varlığa sahip olduğunu ileri sürenler olmuştur. Zihnî varlığın gölge bir varlığa sahip olması onun gerçekliğini zayıflatmaz. Bu noktada zihnî varlığın asliyetini savunanlara göre bilgi, dış dünyada zihinle var olan nefsanî bir niteliktir. Hâricî varlığın asliyetini savunanlara göre ise bilgi, zihinde hâsıl olan ama bilinenin kendisiyle var olmadığı sûretlerdir. Zihnî varlığın asliyetini savunanlara göre zihinde eşyanın bizzât kendisi var olmakta ve dış dünyadaki varlığı da zihindeki bu varlığa bağlı olarak meydana gelmektedir. Hâricî varlığın asliyetini savunanlara göre insanın zihninde eşyanın zâtı değil sadece sıfatları, arazları,

¹⁷⁹ Kaş, *Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi*, s. 66-68.

¹⁸⁰ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.74.

yansımaları meydana gelir. Bir şeyin zihinde meydana gelmesi, zihnin o şey ile nitelenmesini gerektirmez. Burada tartışılması gereken nokta, bir şeyin zihinde kâim olmasının zihnin o şeyle nitelenmesini gerektirdiği meselesidir. Örneğin insanın dış dünyadaki ateşi soyutlama yoluyla zihnine aldığı anda zihin ateşle nitelenebilir mi? Yani ateşin dış dünyadaki yakma özelliği zihne geçebilir mi?

Taşköprülüzâde, hâriç ve zihin meselesini konu ve yüklem bağlamında incelemiştir. Burada üzerinde durulan husus, konu ve yüklem sübûtunun yani varlığının yerinin nerede olduğudur. Konu ve yüklem bazen hâriçte bazen de zihinde olabilir. Hâriç ve zihnin nefsü'l-emr ile bağlantıları çerçevesinde Taşköprülüzâde, daha önce zikredildiği üzere, nefsü'l-emr'de var olanın hâriçte var olandan daha genel olduğunu ifade etmişti. Bundan dolayı iki tarafın yani hâricin ve nefsü'l-emr'in birlikte hâriçte var olmaması mümkündür. Bu anlamda nefsü'l-emr'de zihnî olanda mevcut olduğu için hâriç ve nefsü'l-emr, dış dünyada var olmayabilir. Bu konuda sıkça kullanılan bir örneği inceleyebiliriz. Örneğimiz, 'imkân imkânsızın mukabilidir' cümlesidir. Bu cümledeki imkân ve imkânsızlık hâriçte mevcut değildir. Yani konu ve yüklem dış dünyada yoktur. Konu ve yüklem dışta birlikte var olmaları da mümkündür. Konu ve yüklem birlikte var olması iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi haml bi'l-muvataa yoluyla. Haml bi'l-mutavaa, bir şeyin, bir konuya hakiki olarak ve aracısız bir şekilde yüklem olmasıdır. Örneğin "Zeyd, insandır" veya "insan, düşünen canlıdır". İkincisi, haml bi'l-iştikak yoluyla. Haml bi'l-iştikak, birbirlerinden başka olan iki varlıkla olmaktadır. Haml bi'l-iştikakta yüklem, konu için tümel olarak gerçekleşmeyecek şekilde yüklem olur. Örneğin "cisim beyazdır" veya "ev tavanlıdır". Öte yandan bir diğerinde ise yüklem olmaksızın, konunun hâriçte var olmasıdır. Mesela "Zeyd, âmâdır". Burada âmâlık hâriçte yoktur, fakat olumsuzlama yoluyla onun görmeye nispetinden elde edilmiştir. Diğer bir örnekte "gök, yerin üstündedir". Üstünde olmak, hâriçte yoktur fakat olumlama yoluyla göğün yere nispetinden çıkarılır.¹⁸¹

Zihnî varlık özelinde burada tartışılan husus konu ve yüklem meselesidir. Konu ile yüklem arasındaki ilişkide konu ve yüklem dış dünya var olabilir. Örneğin "Duvar kırmızıdır." Burada duvar ve kırmızı dışarıda mevcuttur. Yani bunların sübûtu dış dünyada gerçekleşmiştir. Öte yandan konu ve yüklem sadece zihinde olduğu durumlar

¹⁸¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.252-254

vardır. Mesela, “yokluk varlığın zıddıdır” denildiğinde hem yokluk hem de zıtlık dış dünyada değil zihinde vardır. Yani bunların sübûtu zihindedir. Bu ikisinin dışında bir de konunun dış dünyada olduğu yüklemine ise olmadığı önermeler vardır.

Bu bağlamda filozofların bilgi tanımı olan şeylerin zihinde husûlünde şeyler zihinde sâbit bir şekilde var olmuş olmakta ve bu nedenle de zihnî varlığın kabul edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Çünkü şeylerin sûretlerinin bir mahalle ihtiyaçları vardır ve bu mahal hâricte yoksa o halde zihindedir. Kelâmcıların bilgi tanımında yer alan bilen ile bilinen arasındaki ilişki de şeylerin bilgisi için bir sübûta ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu bilgi anlayışında bilinen şeyler hakkındaki bilgi sürekli değişir. Bu nedenle de zihnî varlığa ihtiyaç yoktur. Şeylerin insan zihninde sâbit olması şeylere bir mahal bulma çabasıyla bağlantılıdır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde bir şeyin mahalli o şeyin gerçekliğini tespit açısından çok önemlidir. Şayet bu şey hâricte ise onun gerçekliği hâricî varlık olmasındadır. Bazı gerçeklikler vardır ki onların gerçekliği hâricte yoktur. O halde onların gerçeklikleri nerededir? İşte zihnî varlık tartışması şeylerin mahallinin onların gerçekliği olması bağlamında doğmuştur.¹⁸² Bu çerçevede zihnî varlık meselesinin bir ontolojik yönü bir de epistemolojik yönü bulunur. Ontolojik yönü zihnî varlığın dayandığı kaynak ve mahal anlamında ele alınmasıdır. Bu mesele faal akıl ve nefsü’l- emr bağlamında tartışılmıştır. Öte yandan epistemolojik olarak zihnî varlık, zihnin soyutlama ve kurgulama yoluyla dış dünyada olan veya olmayan belli anlamlara ulaşabilmesidir. Dış dünyadaki var olanlara dayanılarak çıkarılan anlamlar soyutlama yoluyla gerçekleşir. Fakat dış dünyada herhangi bir varlıkları olmaya zihnin kendi üretimi olan anlamlar vardır ki bunlara kurgulayıcı soyutlama denilir.

Taşköprülüzâde, sûretlerin faal akılda meydana gelmesiyle insanın zihninde belirlediğini ve insanın bilgi sahibi olmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Bilginin meydana gelmesi açısından değerlendirildiğinde ilk önce zihin, aklî sûretleri faal akıldan alır ve bu bilgiler insan zihninde var olurlar. Taşköprülüzâde’ye göre, mâhiyetlerin zihinde ortaya çıkan bir var oluşunun olduğu söylenemez. Bu mana da Taşköprülüzâde bilginin hâricî varlığa bağlı olduğunu kabul etmez. Bilginin oluşumunu mâhiyetten hareketle açıklar.¹⁸³ Burada bilginin meydana gelmesinde faal akıldan yola çıkmak ile dış dünyadaki var olanlardan yola çıkma arasında önemli ontolojik ve

¹⁸² Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.77.

¹⁸³ Aydın, *Zihni Varlığın Asli Varlık Oluşu*, s.102–104.

epistemolojik farklar söz konusudur. Bilginin oluşumunu aşkın bir noktaya dayanması bilginin dayanacağı metafizik alanın belirlenmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Taşköprülüzâde’de bilgi, oluşumu açısından Tanrısal bir alandan insan zihnine aktarılmaktadır. Zihnindeki bilgiler, mâhiyetlerini insanın zihninden ve dış dünyadaki varlıklardan almazlar.

İslam düşünce tarihinde zihnî varlık meselesinde kabul ve reddedilmesi bağlamında birçok tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar filozoflar ve kelâmcılar olmak üzere iki düşünce çizgisi üzerinden gerçekleşmiştir. Filozoflar, zihnî varlığı kabul ederken kelâmcılar ise zihnî varlığı reddetmişlerdir. Her iki tutumunda kendi görüşlerini, bir takım delillere dayandırarak ve bu delilleri çok detaylı bir biçimde inceleyerek açıklamışlardır. Biz bu bağlamında zihnî varlığı ispat edenlerin delilleriyle zihnî varlığı reddedenlerin şüphelerini Taşköprülüzâde’nin görüşleri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Zihnî varlığın ispat edilmesi ve reddedilmesi ile ilgili olarak konuyu Râzî, Îcî, Cürcânî, Kemalpaşazâde gibi birçok düşünür incelemiş ve birçok eserler telif etmişlerdir. Râzî, zihnî varlığın ispatı konusunda, filozofların tek delilini zikretmiş, daha sonra Îcî, bu delilleri üçe çıkarmıştır. Taşköprülüzâde, *Risâlet’ş- Şuhûdî’l-Aynî fî Mebâhisi’l-Vücûdî’z* isimli risâlesinde delillerin sayısını dört yapmıştır. Taşköprülüzâde, konuyla ilgili yazdığı eserinde zihnî varlığı savunanların dayanaklarına “delil”, zihnî varlığı kabul etmeyenlerin ileri sürdüklerine ise “şüphe” demiştir. Zihnî varlığı kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri şüpheler, Kemalpaşazâde’de üç Taşköprülüzâde’de dördtür. Her iki müellif de telif ettikleri eserlerinde zihnî varlık meselesindeki görüş ayrılığının temel nedeni, mâhiyet konusudur. Taşköprülüzâde, bu hususu zihnî varlık, mâhiyetlerde itibar edilen tahakkuk yani gerçekleşme çeşitlerinden biridir şeklinde ifade etmiştir. Bu tahakkuk, dış dünyadaki gerçekleşmeden farklıdır.¹⁸⁴ Bu anlamda mâhiyetlerin zihinde tahakkuku ile dış dünyadaki tahakkukun farklı olduğu ileri sürülmüştür. Taşköprülüzâde, zihnî varlık meselesini mâhiyetler bağlamında açıklar. Müellif, mâhiyetlerin sübût şeyliği ile a’yân-ı sâbitede bulunduğunu ve buradan hârice, hâriçten de insan zihnine geçtiğini ileri sürmüştür.

Taşköprülüzâde, konuya klasik Osmanlı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan ‘*meratibü’l vücud*’ yani varlıkların mertebeleri konusuyla başlar. Varlıkların

¹⁸⁴ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.138-140

mertebeleri, dördtür. Bunlar hâricî, zihinde, sözde ve yazıda varlıklardır. Varlık mertebelerinin özellikleri, hükümleri ve etkileri birbirinden farklıdır. Zihnî varlık bağlamında bu mertebelerden hâricî ve zihnî varlık incelenmiştir. Meselenin esasında varlıkların bulundukları varlık alanının etkileri ve hükümleri tartışılmıştır. Zihnî varlık tartışmalarında konuyu açıklamak için birçok örnekler verilmiştir fakat en çok verilen örnek ateş örneğidir. Varlık mertebeleri açısından değerlendirildiğinde ateşin varlığı dış dünyadadır. Dış dünyada olması ona ilişkin etki, özellik ve hükümlerinde farklı olmasına sebep olur. Ateşin dış dünyadaki varlığıyla ateşin hükümleri ve etkileri ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu etki ve hükümler ısıtma ve ısıtmadır. Ateşin dış dünyadaki varlığı hususunda fikir ayrılığı söz konusu değildir. Fikir ayrılığı, ateşin zihnî varlığındadır. Burada tartışılan esas mesele ateşin dış dünyadaki varlığı dışında zihnî bir varlığı var mıdır? Diğer yandan zihindeki varlıktaki mâhiyet ile dış dünyadaki mâhiyet aynı mıdır değil midir? Birbiriyle ilişkili bir başka nokta, hâricî varlıkla nitelenenin mâhiyetin kendisi olduğu ve hâricîteki varlık ile zihindeki varlık arasındaki farklılığın, mâhiyet yönünden değil, varlık yönünden olduğu ileri sürülmüştür.¹⁸⁵

Taşköprülüzâde'nin varlıkların mertebeleri konusunu ontoloji ve epistemoloji açısından değerlendirdiğimizde aynî varlığın ve zihnî varlığın neye tekabül ettiğini tespit etmemiz zorunlu görünmektedir. Burada tüm var olanların neye dayandığı meselesi geleneksel ontolojik düşünce açısından önemlidir. Var olanlar Platoncu anlamda idealar dünyasına mı dayanmaktadırlar yoksa Aristotelesçi anlamda bu dünyadaki var olanlara mı dayanmaktadırlar? Bu sorunun cevabı iki ayrı epistemolojinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Taşköprülüzâde açısından değerlendirildiğinde onun nazarî tasavvuf içinde kalarak var olanları bir çeşit idealar dünyası gibi a'yân-ı sâbite'ye dayandırdığı görülmektedir. Fakat burada ikisi arasında varlık mâhiyet ilişkisi açısından ciddi birtakım farklılıklar söz konusudur.

Zihni varlığın reddedilmesi veya kabul edilmesi basit birtakım gerekçelere dayandırılıp açıklanamaz. Bu meselenin temelinde bir şeyin sübûtunun mahallinin neresi olduğu vardır. Ontolojik anlamda sübût, şeylerin varlıklarını dayandığı varlık alanıdır. Zihni varlığı reddedenler sübûtun sadece hâricîte gerçekleştiğini savunurken kabul edenler sübûtun zihinde gerçekleştiğini savunurlar. Bu yönüyle mâhiyetin tahakkuk ettiği alan olarak zihni kabul edenlerle hârici kabul edenler birbirlerinden ayrılırlar.

¹⁸⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.273.

İslam düşünce tarihinde, zihnî varlığın ispatına yönelik delillerle zihnî varlığı inkâr edenlerin şüpheleri üzerine Râzî'nin ortaya koyduğu çerçeve, daha sonra oluşacak zihnî varlık literatürüne bir zemin oluşturmuştur. Râzî'nin önermedeki olumlu ve olumsuzluğun aklî bir sûrete sahip olup olmadığına dair gündeme getirdiği meseleyi, zihnî varlıkla ilgili risâleler, çok detaylı bir şekilde incelemiştir. Önermedeki konunun olumlu ya da olumsuz olduğunda aklî sûrete sahip olup olmamasının zihnî varlıkla bağlantısı sûretlerin birbirinden ayrışabilmelerinin akılda gerçekleşmesinden kaynaklanır. Zira akılda ayrışabilen sûretler, sâbitlik özelliğini ancak zihnî varlıkla kazanabilir. Sâbit olan şeyler, hâriçte olmadığına göre sübûtiyetlerinin yeri zihnî varlıktır.¹⁸⁶

1.1.3.3.1. Zihnî Varlığın İspatına Yönelik Deliller

Taşköprülüzâde'nin zihnî varlığa dair ileri sürdüğü dört delil vardır. Bu deliller; 1.İnsanın yokluk hakkında olumlu hüküm verebilmesidir. 2.İkinci delil önermeler kısmındandır. Bu delilin temelinde tümel kavramı vardır. 3.Üçüncü delil hakikî önermeler üzerinden açıklanır. 4.Dördüncü delil, zihnin soyutlama ilkesine dayanır.

Taşköprülüzâde, bu delilleri ve bu delillerle ilgili meseleleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. 1.İnsanın madum yani yokluk hakkında olumlu hüküm verebilmesidir. Peki, insan, yokluk hakkında hüküm verebilir mi? Dış dünyada varlığı olmayan ama zihnin ürettiği, icat ettiği şeyler konusunda yargıda bulunmak mümkün müdür? Yoksa insan sadece dış dünyadaki var olanlar hakkında mı hüküm verebilir? Bu delil zihnî varlığın önermeler kısmına aittir. Bu ise bir şey hakkında düşünebilmenin ve konuşabilmenin imkânı üzerinedir. İnsan, dış dünyada var olmayan, yokluk konumunda bulunan bir takım şeyleri düşünebilir ve onlar hakkında konuşabilir. İnsan, esas itibarıyla dış dünyada varlığı olmayan ancak zihinde var olan varlıkların yokluk içeren durumları için olumlu yargılarda bulunabilir. “İki çelişğin bir arada bulunması muhaldir” örneğinde olduğu gibi bir hükmün sübûtu yani varlık mahalli neresidir? Bu hükmün dış dünyada bir mahalli ve karşılığı yoktur. Fakat zihin, “iki çelişğin bir arada muhal olması” önermesinin mahallidir. Öte yandan bir başka örnek daha sıra dışı bir özellik taşır, “Tanrı'nın ortağının olması muhaldir” önermesi, yüklemde bildirilen ve sübût bulan yargıyla konu nitelendirilebilir. Bu önermelerin en temel niteliği bunların

¹⁸⁶ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.71.

zihin dışı dünyada varlıkları olmadığı halde bu önermeler hakkında olumlu ve sübûtî yargıda bulunulabilir. Muhal önermelere bir diğer örnek ise “cıva denizi soğuktur” önermesidir. Bu önerme şartlı bir önerme olmayıp hakikî bir önermedir. Bu önermede şart-meşrut şeklinde bir bağlantı üzerinden bir yargıda bulunarak zihin dışı dünyada bir cıva denizi bulunursa o halde bu cıva denizi soğuk olur denilmez. Bu meseleyi daha iyi anlamak adına “Bir şey için bir şeyin sübûtu, o şey için sübût bulunanın sübûtunun fer’idir” şeklindeki temel kaidenin hatırlanması gerekir. Dışta var olmayan şeyler hakkında olumlu hükümler verilebilir. Olumlu yükleme, bir şeyin başka bir şey için sâbit olduğuna hükmetmektir. Bir şeyin başka bir şey için sâbit olması konunun sübûtunun uzantısıdır. Bu konu dışta olmadığına göre zihindedir. Diğer bir ifadeyle niteliği, konunun üzerine yükleyebilmek için ilk aşamada konunun ispatı yani var olması gereklidir. Konu için yüklem sübûtu, konunun kendisinin sübûtunun parçasıdır. Yani bir yüklem varlığından bahsediliyorsa onun yükleneceği bir konunun varlığı zorunludur. Çünkü yüklem konunun bir parçasıdır. Böylece bu önermelerde konunun kendisi mantıksal olarak var olduğu sâbit olunca ve bu konu hâricî bir varlığa sahip olmadığında konunun zihin dünyasında var olması gerekmektedir.¹⁸⁷ İnsan zihninin tasavvur edebildiği muhal önermelerin dış dünya ile uygunlukları olmadığında bunlar zihinde olduğu için mantıksal doğrular olmaktadır.

Taşköprülüzâde, *Tecrid Hâşiye*’sinde konuyu zihnî varlık ve yükleme problemi içinde kalarak inceler. Mesele *Risâletü’ş-Şuhûdî’l-Aynî*’de de aynı şekilde tartışılmıştır. Taşköprülüzâde, Ali Kuşçu’nun tartıştığı sorunu Devvânî’nin iki açıdan değerlendirdiğini belirtmiştir. Devvânî, ilkinde “Tanrı’nın ortağının olması muhaldir” önermesinin anlamının tahakkuk etmesi için zihne ihtiyaç olmadığını söylemiştir.¹⁸⁸ Bu tartışmada Deşteki, Devvânî’nin karşısında durmuş ve Ali Kuşçu’nun buradaki kastının zihnin zarf oluşunun reddedilmesi olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸⁹ Taşköprülüzâde, Deşteki’nin verdiği cevap için şöyle demiştir:

Ali Kuşçu’nun kastı, idrak gücünün zarf oluşunun reddetmektir. Ancak bu önermenin anlamı idrak gücünün illet olmasının olumsuzlamaktır. Fakat bundan zarf olan zihinde önermenin anlamının ve konusunun

¹⁸⁷ Pirinç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.141–142.

¹⁸⁸ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tesdidi’l-Kavâ’id*, Süleymaniye Ktp. Daru’l-Mesnevi, nr. 786, vr.89b.

¹⁸⁹ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tesdidi’l-Kavâ’id*, vr.89b.

tahakkuk etmemesi gerekmez ki Ali Kuşçu'nun dile getirdiği imkânsız durum lazım gelsin.¹⁹⁰

Bu tartışmada Deşteki, Devvânî'ye cevap olarak idrak edici gücün yok olduğu düşünüldüğü zaman mümtenin sübûtunun da zorunlu olarak imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Taşköprülüzâde, Deşteki'nin verdiği bu cevaba şöyle cevap verildiğini nakleder: “Deşteki'nin söyledikleri kabul edildiğinde, zamanın madumluğunun varlığını zorunlu kılması noktasında açıkladıkları üzere hulfî kıyasların geçersiz olması gerekir.”¹⁹¹

İnsan zihni, bir şeyi düşündüğünde, düşündüğü o şey zihnin olmaması durumunda yokmu dur? Taşköprülüzâde'ye göre insan zihni Tanrı'yı düşündüğünde idrak gücü yani zihin Tanrı'nın varlığının bir illeti değildir. Yani idrak gücü olmasa da Tanrı vardır. Bu meselenin temelinde var olanlarının sübûtu bağlamında tartışılmıştır.

İnsan zihni, “imkânsız” veya “iki çelişğin bir arada olması” gibi hâriçte varlığı olmayan şeyler hakkında sübûtî olarak hüküm verebilir. Zihin, imkânsız ile ilgili, varlığı mümkün olanın mukabili şeklinde yargıda bulunabilir. İki çelişğin bir arada olması ile ilgili “muhal” diye hüküm verebilir. İkisinde de konu bir cümlede sâbittir. Bir şeyin bir şey için sübûtu, kendisinde sâbit kılınanın sübûtunun bir uzantısıdır. Bu ikisinin varlığı dışta olmadığına göre bu var oluş zihindedir. Taşköprülüzâde, sübûtî durumu, onların kavramına olumsuzlamanın girmemesi şeklinde açıklar. Böylece yüklemi olumsuz olan olumlu önerme konularının varlığı olmaması sebebiyle dışarıda kalmaktadır. Yüklemi olumsuz olan olumlu önerme ile basit olumsuz önerme, konularının varlığını gerektirmemesinden dolayı birbirleriyle aynıdır.¹⁹²

Taşköprülüzâde, zihnî varlığa karşı çıkanların genel olarak üç itirazda bulunduklarını belirtmiştir. Bu itirazlardan ilki, sübûtî kavramı çerçevesinde açıklanmıştır. İtiraz edenler, “sübûtî denildiği zaman eğer bununla dış dünyada var olanlar kastediliyorsa bu durumda dış dünyada var olmayan şeyler hakkında verilen hükümler kabul edilemez” derler. Onlara göre böyle bir durumda ise konunun dış dünyada var olması zorunlu hale gelir. Öte yandan “sübûtî denildiğinde zihinde var olan şeyler kastediliyorsa” bu durumda mantıktaki müsadere ale'l-matlub ortaya

¹⁹⁰ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tesdidi'l-Kavâ'id*, vr.89b.

¹⁹¹ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tesdidi'l-Kavâ'id*, vr.90a.

¹⁹² Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.274.

çıkılmaktadır. Müsadere ale'l matlub, ispatı istenen bir şeyin, yine kendisiyle ispat edilmesidir. Burada tartışma, zihnî sübût ile ilgili olmasından dolayı yine onunla zihnî varlığa delil getirilemez. Zihnî varlığı kabul etmeyenlerin bu itirazlarına karşı şöyle cevap verilmiştir: Sübûti, anlamında olumsuzlamanın olmadığı şeydir. Zira sübûti ancak olumlu hükümler için geçerlidir. Burada sübûta itibar edilmekte ve yüklemi olumsuz olan olumlu önerme dışta tutulmaktadır. Bundan dolayı onun doğruluğu, konusunun sübûtunu gerektirmez. Eğer yüklemelerin anlamları sübûti olursa onlarla hükmetmek hakiki olumlama olmaktadır. Zihnî varlığa karşı yapılan ikinci itiraz da sübûti şeylerin, hâriçte var olduğuna hükmedilebileceği ileri sürülmesinin temelsiz olmasıdır. Çünkü böyle bir hükmün doğruluğu ancak konunun hâriçteki varlığına bağlıdır. Öte yandan şayet sübûti şeylerin, konu için zihinde var oldukları ileri sürülürse; bu da, konunun varlığının bir uzantısı olduğu için aynı şekilde müsadere ale'l-matlub'u ortaya çıkarır. Bu itiraza karşı sübûti şeylerin, konu için nefsü'l-emr'de sâbit olduğuna hükmedilir ve bu hükümler doğrudur şeklinde cevap verilmiştir. Dolayısıyla bu yüklemeler, nefsü'l-emr bakımından konu için sâbittir. Bu da onun nefsü'l-emr'deki varlığına dayanır. Öyleyse o, hâriçte olmadığına göre zihindedir.¹⁹³

Zihnî varlığa yapılan üçüncü itiraz, dış dünyadaki var olanlar ile zihinde olmayan şey kastediliyorsa; dış dünyada varlığı olmayan şeyler hakkında hükmedildiği kabul edilemez. Bunun aksi hakkında hüküm verilen her şey, faal akılda sâbittir şeklindedir. Çünkü faal akıldaki ilim, anlamları tümüyle içine aldığından onlar, zihnin dışında vardırırlar ve böylece hâriçte var olmuş olurlar. Taşköprülüzâde, zihnî varlığın bir mahalli olduğunu ve insanın düşündüğü her şeyin, düşünmeden yani zihinden ayrı bir varlığının olduğuna işaret etmiştir. İnsanın düşündüğü her şey, ya Eflatun'nun söylediği gibi kendi başına vardır ya da filozofların söylediği gibi başkasıyla vardır. Filozoflar, sûretlerin faal akılda resmolunduğunu söylemiştir.¹⁹⁴ Bu noktada faal akılda var olan sûretlere, nefis yönelir. Faal akıldaki bu sûretler tikel midir, tümel midir, hüviyet midir, mâhiyet midir? Faal aklı, zihnî varlıkla karşılaştırdığımızda faal aklın var olanların ilkesi veya tümel mâhiyetler olduğu görülür. Esas olarak zihin, faal akla yöneldiği zaman bu ilkelere yönelmiş olur. Bu anlamda faal akıl, tümel mâhiyetlerdir.¹⁹⁵ Taşköprülüzâde'nin bu anlayışına karşı itiraz edenler olmuştur. Bu itirazlardan birisi

¹⁹³ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.274-275.

¹⁹⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.276.

¹⁹⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.277.

şayet tüm kavramların sûretleri faal akılda resmolunmuş olursa faal akıl, natık nefsin depo olur. Böylece faal aklın, depo olması ve ilke olması meselesi tartışılmıştır. Filozoflar, faal aklın, dünyadaki olayların ilkesi olması düşüncesini kabul etmez.¹⁹⁶

2. Taşköprülüzâde, zihnî varlığa dair ikinci delilin, önermeler kısmından olduğunu belirtmiştir. Bu delilin temelinde tümel kavramı mevcuttur. Bu delile göre insan aklı, dış dünyadaki bütün tikel varlıkları, tümel bir şekilde düşünebilme yetisine sahiptir. Tümel nitelikteki tasavvurların tümü, zihinde bulunduğu tikeller hakkındaki yargılar bu tümel kavramlarla oluşturulur.¹⁹⁷ Taşköprülüzâde, bu ve diğer delilleri, Cürcânî'den aktarmıştır. Bu delile göre tümel kavramların varlığı dış dünyada olmadığına göre zihindedir. Bu görüşe karşı çıkanlar olmuştur. Karşı çıkanların düşüncelerinin temelinde tümelliğin sübûtî bir sıfat olmadığı yatar. Bunlara göre tümel, ortaklık varsayımını men etmenin yokluğudur. Eğer tümelin sübûtî bir sıfat olduğu kabul edilseydi; birinci delile dâhil olmuş olurdu. Bundan dolayı da itiraz edenler tümelin ayrı bir delil yapılmasına gerek olmadığını savunmuşlardır.¹⁹⁸

3. Taşköprülüzâde, üçüncü delili hakikî önermeler üzerinden açıklar. Müellif, “imkânsız, dışta yoktur” önermesinin doğru bir önerme olduğunu ve bu önermenin, hâricî bir önerme değil hakikî bir önerme olduğunu belirtmiştir. Bu delile göre şayet ‘imkânsız’ın insan zihninde var olan fertleri olmasaydı; bu önermedeki olumlu hüküm, doğru olmazdı. Bu delile birçok itirazlar olmuştur. Bunlardan ilkinde göre yokluk kavramı, olumsuz bir kavram olduğu için bu delil birinci delile geri döner. Bu itiraza karşı şöyle itiraz edilmiştir: Şayet zihnî varlık olmasaydı hakikî önerme yapılamazdı. Buradaki mesele hakikînin ne olduğunun anlaşılmasıdır. Eğer hakikînin anlamı kavranmışsa bu ikisi arasındaki gereklilik açıktır. Bu anlamda üçüncü delil birinci delile dönmez. Bu cevaba şöyle itiraz edilmiştir: Hakikî önermenin zikredilen şekilde kullanılması, zihnî varlığın sübûtuna dayalıdır ve bunda da müsadere ale’l-matlub vardır. Bu itiraza da şu şekilde cevap verilmiştir: Hakikî önerme de alınan şey, nefsü’l-emr’de var olan fertler olduğu için müsadere ale’l-matlub gerekmez.¹⁹⁹

Tusî ve Kemalpaşazâde’ye göre de eğer zihnî varlık olmasaydı; hakikî önerme gerçekleşmezdi. Bunun sebebi de, nefsü’l-emr’de unvanın doğruluğunun haricî fertlere

¹⁹⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.277.

¹⁹⁷ Pirinç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.143.

¹⁹⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.278-279.

¹⁹⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.280.

hasrolunmasıdır. Taşköprülüzâde'ye göre de bu durumda, tikel hakikînin itibara alınması mümkündür. Dolayısıyla mutlak olarak hakikî temelsiz olmuş olmaz. Ayrıca nefsü'l-emr'de unvanın doğruluğunun hâricî fertlere hasrolunması, şayet onlar hakkında mâhiyetin gerekenleriyle değil de varlığın gerekenleriyle hüküm verilirse ancak tikel hakikînin doğruluğunu ortadan kaldırmaktadır.²⁰⁰

Hakikî önerme, kendisinde mana olarak bulunan tümelin nefsü'l-emr'de doğru olarak yüklendiği şey hakkında hüküm verilen önermedir. Bu şey, ister dışta ister varsayımsal olsun isterse dışta var olmasın fark etmez. 'İmkânsız yoktur' denildiğinde bununla hâriçteki imkânsız yani imkânsızın doğru olarak yüklendiği şey hâriçte yoktur anlamı kastedilmez. Çünkü hâriçte imkânsızın doğru olarak yüklendiği şey yoktur. Aksine imkânsızın akılda doğru olarak yüklendiği fertlerin yokluğa ait akledilen fertlerden olduğu kastedilir.²⁰¹ İmkânsızın akledilen fertleri olmasaydı onlar hakkında olumlu hüküm vermek doğru olmazdı. Bundan dolayı 'İmkânsız hâriçte yoktur' sözü, doğru bir önermedir ve hâricî önerme değil hakikî önermedir. Fakat buradaki hakikî önerme, hâriçteki fertlere hükmedilen önerme değil kendisinde, mana olarak bulunan tümelin nefsü'l-emr'de doğru olarak yüklendiği şey hakkında hüküm verilen önerme anlamdadır. İmkânsızın zihinde var olan fertleri bulunmasaydı bu hakikî önermedeki olumlu hüküm doğru olmazdı. Zihnî varlık olmasaydı, "her üçgenin açıları iki dik kenara eşittir" gibi tümel olumlu hakikî önerme temelsiz olurdu.²⁰²

4.Taşköprülüzâde, zihnî varlığa dair ileri sürülen dördüncü delilin zihnin soyutlama ilkesine dayandığını belirtmiştir. İnsan zihninin, yalın hakikatleri idrak edebilmeye güç yetirebilmesi delili soyutlama ilkesine dayanmaktadır. Zihnin iki temel faaliyetinden birincisi genelleme yapma, diğeri ise soyutlamadır. Zihin, doğası gereği tikel varlıkları yalın hakikatler şeklinde akledebilme özelliğine sahiptir. Örneğin dış dünyada var olan tikel insan, ona ilişkin tüm ilineklere soyutlanarak yalın olarak düşünülebilmektedir.²⁰³

İnsan, dış dünyada var olmayan şeyleri akledebilir. Bir şeyin akledilmesinde ve akıl tarafından ayrıştırılmasında, akleden ile akledilen arasında bir bağın olması zorunludur. Bu bağlamda bilgi, bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesi de olsa,

²⁰⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.281.

²⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevakıf*, s.269.

²⁰² Cürcânî, *Şerhu'l Mevakıf*, s.272.

²⁰³ Pirinç, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*, s.144.

akleden ve akledilen arasındaki özel bir izafette olsa durum değişmez. Akleden ile sırf yokluk arasında bir ilişkinin olması imkânsızdır. Dolayısıyla akledilen için bir sübûtun olması gerekir. Bu sübût, dış dünyada olmadığına göre zihindedir.²⁰⁴ Taşköprülüzâde'ye göre zihnî varlık alanı tümel kavramlar alanıdır. Dolayısıyla zihnî varlığın inkâr edilmesi tümellere dayalı mantık zemininin kayması anlamına gelir. Bu nedenle de zihnî varlığın ispat edilmesi, mantık açısından çok önemlidir. Tümeller ve ikinci akledilirler mantığı ilgilendirmekle beraber var oluş keyfiyeti açısından metafiziği de ilgilendirmektedir. Bu yönüyle de tümelliğin temel dayanaklarından birisi de zihnî varlıktır.

1.1.3.3.1. Zihnî Varlığa Dair Dört Kuşku

Taşköprülüzâde, zihnî varlığa dair dört delilden bahsettikten sonra zihnî varlığın reddedenlerin ileri sürdükleri dört kuşkuyu incelemiştir. Bu kuşkuların temelinde, “şeylerin zihinde varlığı olsaydı, sıcaklık ve soğukluk gibi iki zıt mâhiyetin meydana gelmesi esnasında zihnin aynı anda hem sıcak hem de soğuk olması gerekirdi” düşüncesi vardır.²⁰⁵ Bir şey dış dünyada meydana geldiğinde dış dünyanın özellikleriyle nitelenmektedir. Şayet bu şey zihinde meydana gelirse dış dünyadaki etkiler bu şeyde gerçekleşebilir mi? Örneğin insanın sıcaklık kavramını zihninde düşünmesiyle insanda ısınma etkisi meydana gelebilir mi? Buradaki temel problem bir şeyin dış dünyadaki gerçekliği ile zihindeki gerçekliği arasındaki mâhiyet ilişkisidir. Dış dünyadaki gerçeklikte ateş var, zihinsel gerçeklikte de ateş var. Ateşlik mâhiyeti hem dışta hem zihinde mevcuttur. Fakat dıştaki varlığın hüviyetinde tikel olarak mevcutken zihindeki varlığın tümelliğinde mâhiyet olarak mevcuttur.

Konumuz bağlamında örneğin dış dünyada var olan fertler hakkında bir hüküm veriliyorsa bu hâricî bir önermedir. Hâricî önermenin etkisi dış dünyadaki varlıklarla sınırlıdır. Öte yandan insan zihninde bulunan tümel, tikel gibi zihnî kavramlar ile verilen önermeler ise zihnî önermelerdir. Bu önermelerin doğruluğu yani sübûtun bunların olumlu önerme olmasıdır. Bir şeyin varlığı, dış dünyada ve zihinde yoksa yüklem onları sâbit kılması düşünülemez.²⁰⁶

²⁰⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.282.

²⁰⁵ Tekin, Ayşe Betül, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet* (Basılmamış D.T.) M.Ü. S. B. E., İstanbul 2013, s.55.

²⁰⁶ Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*, s.50-51.

Zihnî varlığı reddedenlerin kuşkularını şöyle sıralayabiliriz; 1.Taşköprülüzâde, zihnî varlığı reddedenlerin birinci kuşkusunu şöyle açıklar; şayet var olanların insan zihninde bir varlığı olmuş olsaydı; iki zıt hakkında zıtlıkla hüküm verilmesi anında tek bir yerde iki zıttın bir araya gelmesi gerekirdi. Örneğin soğuk ve sıcak zihinde meydana gelseydi zihin aynı anda hem sıcak hem de soğuk olurdu. Zorunlu olarak bu şartlı önermedeki artbitişen yani iki zıt hakkında zıtlıkla hüküm verilmesi anında tek bir yerde iki zıttın bir araya gelmesi temelsiz olduğu için önbitişen yani eşyanın zihinde bir varlığının olması da temelsizdir. Bu kuşkuya Kemalpaşazâde gibi itiraz eden bazı düşünürler olmuştur. Bu düşünürler zihnin çeşitli güçleri olduğunu ve bu nedenle de hüküm verme anında zıtlardan birinin bir yerde; diğerinin başka bir yerde meydana gelmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Bu nedenle de zıtlardan biri bir zihnin gücünde diğeri başka bir zihnin gücünde olabilir. Bu cevaba karşı zıtlıkla hüküm verebilmek için iki zıttın birlikte düşünülmesi gerektiği şeklinde bir cevap verilmiştir. Onlara göre şayet iki zıt ayrı yerlerde düşünülürse o ikisi arasındaki zıtlığın düşünülmesi mümkün olmaz.²⁰⁷ Taşköprülüzâde, insan zihninde gerçekleşenin sıcaklık ve soğukluğun sûretleri olduğunu eşyanın kendileri olmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı sıcaklık ve soğukluğun gerçekleştiği bu yerin onlarla nitelenmesi zorunlu değildir. Bu tartışma çerçevesinde zihinde var olanın, sıcaklığın veya soğukluğun mâhiyeti olduğu ileri sürülmüştür. Sıcaklığın yerinin sıcaklıkla nitelenmesi, sıcaklığın dış dünyadaki varlığına ilişkin etki, eser ve hükümlerdendir. Yerin nitelenmesi ve zıtlıkla ilgili söylenenler, mâhiyetin gerekenlerinden olmayıp tam tersine dış dünyadaki varlığın ilişkinlerinden ve gerekenlerindendir.

Bu şüphenin kesin bir şekilde çözülebilmesi için zihinde hâsıl oluş ile zihinde kaim oluş arasındaki farkın açıklanması gerekmektedir. Ona göre bir şeyin zihinde hâsıl olması, zihnin o şeyle nitelenmesini gerektirmez. Zamanda ve mekânda bir şeyin hâsıl olması buna örnektir. Öte yandan bir şeyin insan zihninde kaim olması ise bir şeyin bir şeyle nitelenmesini gerektirir. Çift oluş ve imkânsızlık gibi şeyler, zihinde hâsıl olan şeylerdir. Bunlar zihinde kaim olmadıkları için insan zihni bu özelliklerle nitelenemez.²⁰⁸

2.Taşköprülüzâde, ikinci kuşkuyu şöyle açıklamıştır; insan zihninde büyüklükleriyle birlikte dağın ve göğün gerçekliğinin meydana gelmesi düşünülemez.

²⁰⁷ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.283.

²⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.285.

Şayet bir dağın hayal gücünde meydana gelen sûreti, miktar olarak ona eşit olmuş olsaydı; büyük olan dağın küçük olan zihne yerleşmiş olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Diğer yandan böyle değil de, dağın, hayal gücünde meydana gelmiş sûreti, büyüklük olarak daha küçük olsa; bu durumda büyük olanın idrak edilmiş olmaması gerekirdi. Taşköprülüzâde, bu kuşkuyla şöyle cevap vermiştir; insanın zihninde meydana gelen dağın ve göğün mâhiyetidir, büyüklükleriyle meydana gelmesi mümkün olmayan ise dağın ve göğün hüviyetidir. Zira dağın ve göğün mâhiyeti ancak dış dünyadaki bir varlıkla vardır. Bundan dolayı bunların zihinde meydana gelmesi imkânsızdır.²⁰⁹

Hayalde meydana gelen dağ ile ilgili sûret konusunda ayrılığa düşülmüştür. Taşköprülüzâde'nin bu konuda yaptığı açıklama özgün bir açıklamadır. Daha önce ne Razi'de ne de Cürcânî'de böyle bir açıklamayla karşılaşılmamıştır. Taşköprülüzâde'ye göre hayalde meydana gelen sûret, özet basit bir şeydir. Bu sûretin, büyük miktardan bir payı yoktur. O, sadece bir dağı taklit etmekte ve andırmaktadır. Taşköprülüzâde'ye göre, hayalde sûret oluştuğunda, onun vasıtasıyla nefis, dış dünyadaki var olana yani niceliği ve miktarının büyüklüğüyle birlikte sûret sahibine dair bir farkındalık kesbeder. Böylece o sûret, idrak için bir alet olmakta ve idrak edilen de dış dünyadaki şeyin kendisi olmaktadır. Bu, misal, görüntü ve gölge türünden bir düşünce değildir. Çünkü burada sûretten maksat, zihindeki varlığı bakımından mâhiyettir; sûret sahibinden maksat da dıştaki varlığı bakımından mâhiyettir.²¹⁰ Taşköprülüzâde, insanın muhayyilesinde var olanların özet şeklinde tikel sûretlerinin meydana geldiğini ve bunların şeylerin mâhiyeti olduğu ileri sürmüştür. Burada problemin temelinde şeylerin varlığının kavram olarak zihinde bulunmasıyla imge olarak muhayyilede bulunmasıdır. Taşköprülüzâde, şeylerin varlığının muhayyilede imge olarak var olduğunu savunmuştur.

3.Taşköprülüzâde, üçüncü kuşkuyu şöyle aktarmıştır; eğer kavramlar insan zihninde meydana gelseydi, “yoklukların ve imkânsızların” dış dünyada var olması gerekirdi ki bu iddia temelsizdir. Bu çerçevede kavramların da insan zihninde meydana gelmesi temelsizdir. Bu zikredilen delil, mantıksal anlamda problemlidir. Kavramların zihinde meydana gelmesi ile yoklukların ve imkânsızların dış dünyada var olmaları şeklindeki bir gereklilik kabul edilebilir değildir. Bu nedenle delil eleştirilmiş ve kabul edilememiştir.

²⁰⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.288.

²¹⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.290-291.

4.Dördüncü kuşkuya göre eğer eşyanın zihnî bir varlığı olsaydı; eşyanın zihindeki sûretleri, zihinde zihinle kaim olan arazlar olurdu. Cevherler, eşya cümlesindendir, cevherlerin sûretinin aynı anda hem cevher hem de araz olması gerekir ki bu imkânsızdır.²¹¹ Bu kuşku, çeşitli yönlerden cevaplandırılmıştır: 1.Tek bir sûret, iki ayrı itibarla cevher ve araz olabilir. Bunda bir terslik yoktur. Zira cevher, dış dünyada var olduğu zaman bir konuda olmayan mâhiyettir. Bu da, onun, zihinde var olduğunda araz olmasına aykırı değildir. 2.Cevherlik ve arazlık, dış dünyadaki varlığa itibarladır. Nitekim cevheri tanımlarken ‘dış dünyada var olduğu zaman bir konuda olmayan mâhiyet’ olarak, arazın tanımlanmasında ‘dış dünyada var olduğunda bir konuda olan mâhiyet’ olarak açıklanmasında o “var olma” lafzının kullanılmasından doğrudan aklın kavradığı da budur. Dolayısıyla zihinde var olan mâhiyet, cevher olmadığı gibi araz da değildir. 3.Gölgesel varlıkları itibariyle mâhiyetler, arazdır ve nitelik kategorisindendir. Dış dünyadaki varlığı itibariyle ise, ya cevherdir ya da arazdır.²¹²

Zihnî varlığın neliği, meseleleri, üzerinde yapılan tartışmaların temelinde yatan asıl neden zihindeki sübûttur. Zihindeki sübûtun kabul edilip edilmemesine göre farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Taşköprülüzâde bu sübûtun Tanrı’nın ilminde olduğunu söyleyerek mâhiyetçi bir tavır almıştır. Taşköprülüzâde, bu mâhiyetçi tavrı ile dış dünyadaki varlıklardan soyutlama yapılmasını reddetmiş değildir. O, mümkün varlıkların mâhiyetlerinin fiilî bilgi olarak Tanrı’da infialî bilgi olarak insan zihninde olduğunu kabul etmiştir. Buradaki konu insan zihninin soyutlama yoluyla elde ettiği bilginin fiilî bilgiyle mutabakatıdır. Ontolojik olarak değerlendirdiğimizde Taşköprülüzâde, mâhiyetlerin varlık dünyasına çıkmadan önceki halleri ile insan zihninde soyutlama yoluyla elde edilmiş halleri aynıdır.

1.1.4. Varlığa Yüklenen İtibarlar: Vâcîp, Mümkün, Mümtenî

İslam felsefesinde vücûb, imkân ve imtinâ varlıklara yüklenen itibarî üç haldir. Bir şey hakkında hüküm verilirken bu üç vasıftan biriyle ifade edilmektedir. Bu anlamda vücûb, bir şeyin zorunlu olarak var olmasına, imtinâ ise onun zorunlu olarak yok olmasına işaret eder. İmkân ise iki zorunluluk arasında yer alan ara bir durumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Mümkünde bir şeyin varlığı ve yokluğu eşit düzeydedir. Klasik düşünce geleneğinde Tanrı’nın varlığı vâcîptir yani O’nun varlığı zorunludur. Öte yandan kaf dağı ise mümtenîdir. Zira kaf dağı diye gerçek bir dağ

²¹¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.292-293.

²¹² Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.294.

yoktur. Mümkin ise Tanrı dışındaki tüm var olanlar için kullanılmaktadır. Örneğin insan mümkin bir varlıktır. İnsanın varlığı ve yokluğu eşit derecede imkân dâhilindedir. Bu üç itibarî kavram içinde imkân kavramının hem mantıksal hem de ontolojik bir yönü bulunmaktadır. Yani mantıksal imkân ile ontolojik imkân birbirinden farklıdır. Mantıkî imkân, bir şeyin iç çelişkilerden arınmış olmasıdır. Böylece varlığında çelişki olmayan her şey mümkin olmaktadır. Ontolojik imkân ise, mantıkî imkânın yanında bir şeyin tasavvurdan varlık alanına çıkma şartlarını ifade eder.²¹³ İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler aklî olarak vâcip ve mümkin olmak üzere iki kısma ayrılır. Mümkin, varlığı, zorunlu ve mümtenî olmayandır. İkincisi ise varlığı zorunlu olandır. Varlığı zorunlu olanın var olmasının bir illeti yokken mümkin olanın illete ihtiyacı vardır. Bu mana da mümkinün var olma ve var olmama nedeni bulunur. Zorunlunun için ise böyle bir yönlendirici nedeni yoktur.²¹⁴

Taşköprülüzâde, klasik İslam düşüncesi içinde kalarak varlığa yüklenen itibarları eserlerinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu eserlerde vâcip, mümkin ve mümtenî kavramlarını ele alıp onları tahlil etmiştir. Müellife göre bir şeye veya kavrama varlık nisbet edildiği zaman onun varlığı veya yokluğu zorunlu olmakta veya olmamaktadır. Şayet bir şeyin varlığı zarûrî ise buna vâcip denir. Vâcip varlığın sebebi o varlığın bizâtihi kendisidir. Diğer yandan vâcip varlık, cüzlerden oluşmamıştır. Bu yönüyle Tanrı, zorunlu bir varlık olarak, var olmak için başka varlıklara ihtiyaç duyan aklî ve hâricî parçalardan oluşmamıştır. Şayet bir şeyin yokluğu zarurî ise onun, zâtından dolayı var olması imkânsızdır. Varlığı ve yokluğu birbirine denk olan, özel bir imkânla mümkin olan varlıktır. Bu tür varlığın, varlık ya da yokluğu başkası sebebiyledir. Yani var olması ve yok olması başka bir varlığa bir nedenden dolayı dayanmaktadır.²¹⁵

Taşköprülüzâde'ye göre, tüm varlıkların vâcip varlığa ihtiyaç duymaları nedeniyle herşey ancak O'nun varlığı ile açıklanabilmektedir. Bu çerçevede vâcibü'l-vücûd olmasa, hiç bir varlığın olmayacağını ileri sürer.²¹⁶ Burada Tanrının zorunlu olan varlığı ontolojik olarak, tüm mümkin varlıklara anlam ve açıklanma olanağı vermektedir. Böylece mümkin varlıklar ancak Tanrı varsa anlamlı olabilmektedir. O

²¹³ Kaya, Mahmut, "İmkân", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2000, c.22, s. 224-225.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.35-36.

²¹⁵ Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprülüzâde'nin Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri*, s.7.

²¹⁶ Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprülüzâde'nin Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri*, s.9.

halde Taşköprülüzâde'nin ontolojisinde vâcibü'l-vücûd çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü Tanrıya dayalı bu varlık anlayışında Tanrı'nın varlığı tüm varlıkların kaynağı olduğu için her şeyin anlamı Tanrı'da olmakta ve açıklanabilirlik ancak Tanrıyla gerçekleşmektedir.

Taşköprülüzâde, düşünce sisteminde mühim bir yere sahip olan vâcîp kavramı üzerinde durmuştur. O'na göre vâcibin varlığının mukavvim unsurları yani cinsi, faslı ve türü yoktur. Bu anlamda vâcibin varlığı zâtının gereğidir. Bir varlığı oluşturan temel unsurlar vardır. Temel unsurlar, cinse ve fasla dayanmaktadır. Örneğin mümkün bir varlık olan insanın mukavvim unsurlarından olan cinsi yani canlı olması ve faslı yani düşününen olması olmadan onun varlığından bahsedilemez.²¹⁷ Vâcîp varlıkta ise böyle bir birleşim söz konusu değildir. O'nun varlığı bundan dolayı vâcibü'l-vücûd olarak isimlendirilir. Mümkünün varlığı ise arazîdir. Mümkünün zâtı ise varlığını ve yokluğunu gerektirmez.

Taşköprülüzâde'ye göre vâcîp olan Tanrı'nın varlığı, mâhiyetinin kendisinden çıkarılır. Bundan dolayı vâcibin varlığı, hâriçte mâhiyetinin aynı, zihinde ise mâhiyeti üzerine zâiddir. Taşköprülüzâde, Tanrı'nın varlığını ve mâhiyetini açıklarken hâriçte mâhiyetle varlığın bir olduğunu ve birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olmadığını zihinde ise varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrılabilceğini ileri sürmüştür. Öte yandan mâhiyetin varlık üzerine zâid olduğunu belirtmiştir. Taşköprülüzâde, bunu ileri sürerek Tanrı'da mâhiyetle varlığın bir olduğunu, düşünce de ise O'nun mâhiyeti düşünülerek varlığın üzerine zâid olduğunu söylemiştir. Mümkünün mâhiyeti ise hem hâriçte hem de zihinde varlığı üzerine zâiddir. Çünkü mümkünün varlığı, mâhiyetinin kendisinden çıkarılmaz. Taşköprülüzâde'ye göre vâcîp için mevcut kelimesinin kullanılması, “dört çifttir” sözü benzemektedir. Mümkün için mevcut kelimesinin kullanılması da “güneşli su” sözüne benzer.²¹⁸ Konu özelinde “Dört çifttir” sözünü çözümlediğimizde çift olma özelliğinin dördün içinde kendinden var olduğunu görebiliriz. Şayet burada dört varlıksa çift olmak mâhiyet ise dördün çift olmasını yani vâcibin varlığının mâhiyetiyle aynı olmasını gerektirir. Fakat mümkün varlık için verilen “güneşli su” örneği ise güneşin ve suyun birbirini gerektirmemesinden dolayı varlığı ve mâhiyeti birbirinden farklıdır. Burada Taşköprülüzâde'nin üzerinde durduğu husus, vâcibin varlığı hâriçte

²¹⁷ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûretü'l-İhlâs*, Tahkik-Çev: Ahmet Süruri, Ahmet Faruk Güney, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s.76.

²¹⁸ Taşköprülüzâde, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûretü'l-İhlâs*, s.78.

mâhiyetinin aynı iken zihinde varlığı hakikati üzerine zâiddir. Mümkünde ise varlık hem hâriçte hem de zihinde zâiddir.

Taşköprülüzâde, vâcip varlık konusundaki görüşünü vahdet-i vücûd görüşü içinde kalarak açıklamıştır. Müellif, *Ecellu'l Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vâcib* isimli eserinde, vahdet-i vücûdu savunan sûfilerin maksatlarını açıklar. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olanlara yapılan eleştirileri ortadan kaldırmak için onlara ilmî olarak destek veren Taşköprülüzâde, kendisi de bu görüşü kabul etmiştir. Taşköprülüzâde, eserinde klasik felsefe geleneğine uyararak varlığı, vâcip, mümkün ve mümtenî olarak üçe ayırmakla birlikte diğer bir tasnif şekli olan mutlak ve özel varlığı da kullanmıştır. Taşköprülüzâde, filozoflar ve kelâmcıların zorunlu varlıktaki zorunluluğun anlamı hususunda birbirlerinden farklı olduğunu ileri sürmüştür. Kelâmcılar, zorunluyu, zorunlunun zâtının özel varlığını gerektirmesi anlamında kullanmışlardır. Fîlozoflar ise zorunlunun özel varlığının onun ayrılmaz ilişeni olan mutlak varlığı gerektirmesi anlamında kullanmışlardır.²¹⁹ Zorunluluk kavramı bağlamında iki ayrı düşünce geliştirilmiştir. Kelamî anlayıştaki zorunluluk, Tanrı'nın zâtının kendi özel varlığı gerektirmesi noktasında değerlendirilmiştir. Bu manada kelamî anlayışta özel olarak Tanrı'nın varlığı ile mutlak varlık arasında bir bağlantı kurulmamıştır. Zorunluluğu filozoflar açısından değerlendirdiğimizde onlar Tanrı'nın özel varlığı ve mutlak varlık arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmuşlardır. Filozoflara göre Tanrı'nın özel varlığı mutlak varlığı zorunlu olarak gerektirmektedir. Mümkün varlık açısından değerlendirildiğinde ise ayrılabilen ilişenidir. Bu ayrım, vahdet-i vücûd'a giden yolu açar. Buna göre, mutlak varlık, zorunlu varlığın ayrılmaz ilişenidir. Bu çerçevede sûfilerin zorunlu varlık, mutlak varlıktır önermesine buradan yol açılmıştır. Bu konuda filozofların görüşünü kabul eden Taşköprülüzâde'ye göre mutlak varlık, zorunlunun özel varlığı için ayrılmaz ilişen olunca mümkünlerin varlıkları için ayrılabilen ilişen olmakta ve onlar için teşkîk yoluyla söylenebilmektedir.²²⁰

Kanaatimizce bu ontoloji, mutlak varlık denildiğinde özel anlamda Tanrıyı kastederken Tanrı denildiğinde ise mutlak varlığı kastetmektedir. Taşköprülüzâde'nin varlık görüşü açısından “vardır” yüklemi daha önce zikredildiği üzere müşekkek

²¹⁹ Güney, *Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellu'l Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vâcib'in Vahdet-i Vücûd Yorumu*, s.436-438.

²²⁰ Güney, *Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellu'l Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vâcib'in Vahdet-i Vücûd Yorumu*, s.439

anlamda kullanılmaktaydı. Yani tüm var olanlar genel anlamda mutlak varlığın özel anlamda ise Tanrı'nın varlığının bir sonucudur.

Meseleyi İbn Sînâ felsefesi açısından değerlendirdiğimizde metafiziğin konusunun “mevcut olması bakımından mevcudu” tüm mevcutlar arasında ortak olan bir şey olduğu ifade edilmişti.²²¹ İbn Sînâ, metafiziğin konusunun varlık olduğunu söylerken burada Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olup olmayacağı meselesini tartışmıştır. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu olamaz. Bir ilmin konusu onun herkes tarafından kabul edilmiş olması koşuluna bağlıdır. Tanrı'nın varlığı tüm insanlar tarafından kabul edilmediği için metafiziğin konusu olamaz ancak maksadı olabilir. Bu manada herkesin kabul edip hiç kimsenin reddedemeyeceği tek gerçeklik varlıktır. İbn Sînâ'nın varlık anlayışı İbnü'l Arabî'yi ve Sadreddin Konevî'yi etkilemiş olmasına rağmen onlar başka bir düşünce geliştirmiştir. Sadreddin Konevî bu konuda İbn Sînâ'nın kavramlarıyla ve yöntemiyle paralel bir tavır benimser ve metafizik manasında kullandığı ilm-i ilâhînin problem ve ilkelerini tesbit eder. Ona göre ilm-i ilâhînin konusu Tanrı'nın varlığıdır. İbnü'l Arabî'ye ait olan bu düşünceye göre hiçbir insan Tanrı'nın varlığını inkâr edemez. Böylece İbnü'l Arabî, İbn Sînâ'nın metafiziğin maksadı gördüğü Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu kabul etmiştir. Bundan dolayı sûfiler bu görüşlerini açıklarken, mevcut olmak bakımından mevcut Tanrı'dır prensibine dayanmışlardır. İbn Sina'nın metafiziğin konusunu varlık olmak bakımından varlık prensibine göre varlığı ortak bir şekilde kullanması sûfiler tarafından varlık olmak bakımından varlık Tanrı'dır şekline dönüşmüştür.²²² İbn Sînâ ile başlayan bu varlık görüşü sûfiler tarafından geliştirilmiştir. Taşköprülüzâde, bu dönüşümü kabul etmiş ve devam ettirmiştir.

Burada tartışmanın nirengi noktası “mutlak varlık” denildiğinde bunun içinde özel anlamda Tanrı'nın varlığının olup olmadığı meselesidir. Bir diğer ifadeyle özel anlamda Tanrı'nın varlığı mutlak varlığı zorunlu kılar mı? Filozoflar, zorunlunun varlığını “vücûd-i baht” yani “saf varlık” olarak isimlendirirler. “Saf varlık” olarak isimlendirilmesinin nedeni bütün var olanlara varlık kazandırması ve onlara varlık yüklemine doğru olarak yüklemesidir.²²³ Taşköprülüzâde'ye göre “mutlak varlık” ile

²²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer, Türker, Litera Yayıncılık-İstanbul 2004, s.11.

²²² Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2012, c.42, s. 431-435

²²³ Güney, *Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellü'l Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vacib'in Vahdet-i Vücûd Yorumu*, s.441.

“saf varlık” birbirinden ayrıdır. Mutlak varlık saf varlığın lazımıdır. Yani mutlak varlık, zorunlunun özel varlığının lazımlarındandır. Bu görüşe göre varlık denildiğinde sadece Tanrı’nın varlığı anlaşılmaktadır. Tüm var olanların kaynağı Tanrı olmaktadır. Böylece varlık denildiğinde Tanrı denildiğinde varlık anlaşılmış olmaktadır. Taşköprülüzâde’nin içinde yer aldığı vahdet-i vücûd anlayışı tam da bu çizgi üzerinde yer almaktadır.

Diğer yandan zorunlu varlık için mâhiyeti vardır veya mâhiyeti yoktur denildiğinde bu ne anlama gelir? ‘Mâhiyeti vardır’ denilmesinin sebebi, saf varlığın varlık anlamının iliştiği bir şey olmasından dolayıdır. ‘Mâhiyeti yoktur’ denilmesinin sebebi ise saf varlığın, varlığın kendisine iliştiği bir şey olmamasındandır. Zorunlunun mâhiyetinin saf varlık olması, varlığın mâhiyetinin bir olmasını ve onun da zorunlunun varlığının aynı olmasını gerektirir. Taşköprülüzâde, zorunlunun var olanların en üstünde olduğunu söyleyerek varlıkları mertebelendirir. 1.Varlığından başka bir şeyi olmamak anlamında zâtı ile var olandır. Güneş zâtıyla ışık verir zâtı üzerine zaid bir ışıkla ışık vermez. 2.Zâtıyla var olan, varlığı zâtından başka olan, ancak zâtı varlığını gerektirendir. Zâtının ışığı gerektirmesinin varsayılması hâlinde Güneş’in cirmi örnek verilebilir. 3.Başkasıyla var olan mümkünlerin durumu. Güneş ışığı karşısında yeryüzünün durumu örnek verilebilir.²²⁴ Böylece Taşköprülüzâde, vahdet-i vücûd anlayışı içinde kalarak zorunlu varlığın mutlak varlık olduğunu ifade etmiştir.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından önemle üzerinde durulması gereken bir mesele de varlıktaki teşkikli kullanımdır. İslam düşüncesinde sudûr anlayışını kabul eden filozoflar ve sûfiler teşkikî kullanımı tercih etmişlerdir. Taşköprülüzâde’de sudûr anlayışını kabul ettiği için teşkikî kullanımı benimsemiştir. Bu düşüncede genel ve ortak varlık zihinde gerçekleşir. Bu yönüyle genel varlık, tüm mevcutlar arasında ortaktır ve yüklem olabilir. Yani var denildiğinde bu bir zihinsel soyutlama sonucu söylenen bir yüklemidir. Bu yüklem dış dünyada varlığının olması mümkün değildir. Öte yandan Tanrı’nın varlığından bahsettiğimizde bu aynî bir varlık olduğu için tüm var olanlara yüklem olamaz. Şayet aynî varlık, tüm şeylerde olsa idi onun bir kendiliğinden bahsedilmezdi. Genel ve ortak varlık, zihnî olmasından dolayı başka şeylerde yüklem olabilir. Bu yönüyle müşterek varlık zihnîdir. Canlılık bir yüklem olarak tüm varlıklara yüklem olabilir. Çünkü canlılık, tüm insanlarda ortaktır. Burada üzerinde durulan bir diğer mesele ise Tanrı’nın varlığı ile genel varlık arasında ne tür bir farkın olduğudur?

²²⁴ Güney, *Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellü'l Mevâhib fî Ma'rifeti Vücûdi'l-Vacib'in Vahdet-i Vücud Yorumu*, s.441.

Yukarıda da zikredildiği üzere genel varlık tüm varlıklara ortak iken Tanrı'nın varlığı aynîdir ve tek bir varlığı vardır. Genel varlık ise aklî olduğu için aklın dışında gerçekleşmez.²²⁵ Örneğin insanlık tüm insanlarda var olan genel ve aklî bir kavramdır. Fakat Ali'nin, Ahmet'in insanlığı ise aynî bir varlıktır. Bu çerçevede Tanrı'nın varlığı aynîdir. Bu meselede öne çıkan husus varlığın iki türlü kullanımıdır. İlk kullanımda varlık ortak kullanıma sahip bir yüklem iken ikincisinde Tanrı'nın varlığı için kullanılmaktadır.

1.2. Mâhiyet

1.2.1. Mâhiyet ve Zihnîliği

Mâhiyetin ne olduğu ve varlık ile mâhiyetin arasındaki ilişkinin nasıl olduğu felsefenin önemli konularındandır. Varlık, varlığın mertebeleri ve varlığın itibarları konusunda Taşköprülüzâde'nin açıklamalarını ve düşüncelerini ortaya koyduktan sonra onun düşüncesinde sıkça geçen ve felsefesinin temelinde yer alan mâhiyet kavramını açıklayacağız. Bu bağlamda mâhiyet kavramının gelişim sürecini açıkladıktan sonra Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili görüşlerini açıklayıp değerlendireceğiz. Felsefe tarihinde mâhiyet, bir varlığı ne ise o yapan özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında kullanılır. Mâhiyet kavramının kökenleri etrafında düşündüğümüzde Eflatun ve Aristoteles felsefesine dayanmakla beraber ikisi arasında önemli farklar sözkonusudur. Bu çerçevede felsefe tarihinde mâhiyet kavramı genel itibarıyla cins ve faslın bir araya gelmesidir. Bir varlığın mâhiyetinden bahsederken onun en genel niteliği olan cins ile en özel niteliği olan faslın bir araya getirilmesi gerekir.²²⁶

Konuyu anlayabilmek ve müellifin yerini belirleyebilmek için mâhiyetin İslam düşüncesindeki tarihsel gelişimi değerlendirmemiz gerekir. Bunun içinde İbn Sînâ ile konuyu açıklamaya başlamak en doğru olanıdır. İbn Sînâ, mâhiyetleri üç şekilde incelemiştir. Birincisi, mutlak mâhiyettir ki, bu mâhiyetin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. Böylece mutlak mâhiyete zihnî ve hâricî her hangi bir ilişen bitişmez. İkincisi, mâhiyetin hâricîte bulunması bakımından değerlendirilmesidir ki bu mâhiyete hâricî mâhiyet denir. Hâricî mâhiyete, dış dünyadaki varlığa özgü arazlar ilişmesinden dolayı hâricî mâhiyet hakkında verilecek hükümler hâricîteki varlıklara göredir. Üçüncüsü mâhiyetin zihinde olması bakımından değerlendirilmesidir ki bu

²²⁵ Sadreddin Konevi, *Konevi ile Tusi Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev: Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s.133-134.

²²⁶ Görgün, Tahsin, "Mâhiyet", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2003, c.27, s. 336-338

mâhiyet çeşidi zihnî mâhiyet olarak adlandırılır. Zihnî mâhiyete, zihindeki varlığa özgü vaz'etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, zâtılık ve arazîlik gibi arazlar ilişir.²²⁷ Bu manada zihindeki mâhiyete ancak zihnî hükümler ilişmektedir. Hâricî mâhiyetin hükümleri ile zihnî varlıkla ilgili hükümler verilemediği gibi zihnî mâhiyetle de hâricî mâhiyetler hakkında hükümler verilemez.

İbn Sinacı çizgi Cürcanî'nin eserlerinde de devam etmiştir. Mâhiyet, ilişkinlerinden soyutlandığında soyut yani zihnî mâhiyet adını almaktadır. Bu mâhiyet, dış dünyada bulunmaz.²²⁸ Mâhiyet, kendi olması bakımından dikkate alındığında mutlak adını alır. Bu yönüyle mutlak mâhiyet, zihindeki ve dıştaki mâhiyetten daha geneldir. Mâhiyetin iki kısmından biri dış dünyada mevcuttur. Daha özeline dışta var olması ise daha genelin de dışta var olmasını gerektirir. Dolayısıyla mutlak mâhiyet de dışta mevcuttur.²²⁹ Bu konuyu zihnî varlık bağlamında değerlendirdiğimizde hâricî mâhiyette dış dünyadaki arazlar ilişmektedir. Zihnî olan mâhiyette ise zihnî arazlar ilişmektedir. Mutlak mâhiyette ise herhangi bir ilişkin sözkonusu değildir. Mutlak mâhiyet dışta mevcut olabilir. Bunun olabilmesi için özel olan hâricîteki bir şeyin içinde mutlak mâhiyet olabilir. Mesela dışta var olan Ahmet'in insan olma açısından mutlak mâhiyeti içinde barındırması şeklindedir.

İnsan zihni, dış dünyadaki varlıklardan tümel anlamlar çıkarabilme yetisine sahiptir. Bu tümel anlamlar eşyanın mâhiyetleridir. Tümel bir anlam olarak mâhiyetlerin dış dünyada bağımsız varlıklarının olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Bazı düşünürler mâhiyetlerin hâricîte var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olanlar, mâhiyetlerin, maddelerinden soyutlanmış olan “akledilir sûretler” olduğunu, sûretin maddede bulunması gibi tümel olan mâhiyetlerin de somut mevcutlarda bulunduğunu savunmuşlardır. Mâhiyetler, somut varlıklarda, türün tüm bireylerine yayılırlar fakat somut düzeyde bireyler birbirlerinden farklıdır. Somut tikel mevcutlar birincil cevher, onlardan çıkarılan tümel mâhiyetler ise ikincil cevherlerdir.²³⁰ Birincil cevherler ile ikincil cevherler arasındaki ilişki varlık ve bilgi meselesi açısından oldukça önemlidir. Birincil cevherlerin, varlıkla bağlantılı bir yapısı varken ikincil cevherlerin bilgiyle bağlantılı bir yapısı vardır. Hâricîteki varlıklardan tümel bir anlamın çıkarılması

²²⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş Medhal*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.7.

²²⁸ Cürcanî, *Şerhu'l Mevakıf*, Çev: Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011, s. 297.

²²⁹ Cürcanî, *Şerhu'l Mevakıf*, s.299.

²³⁰ Aydın, Mehmet, *Kara Seyyid-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, sayı 37, ss. 49-93, s.78.

epistemolojik bir süreçtir. Çıkarılan bu tümel anlamlar ikinci akledilirlerdir. İkinci akledilirler insana, bilen olma özelliğini kazandırmaktadır. İnsanın zihninde var olan sûret, bilgidir. Zihinde var olan sûretin kendisi ise bilinendir. Bilgi ile bilinen aynı olmasına rağmen düşünceye konu olması açısından farklıdır. Bu, insanın anlamının tek bir bireye insan olma niteliğini kazandırması gibidir. Somut varlıklar, gerçekliklerini tümel kavramlardan alırlar. Mesela bir insanın gerçekliği onun insanlığından ileri gelir. Burada önemli nokta tümel insanlığın somut bir varlığı yoktur. Tümel olarak insan ancak zihinde düşünülür ve zihinde bir varoluşu vardır.

Dış dünyadaki şeylerde var olan mâhiyet, tümellik bağlamında değerlendirildiğinde mâhiyetin bütünü değildir. Ahmet, dış dünyada gerçek olan insan mâhiyetine sahiptir. Fakat bu insan olma durumu tümel insanlığı içinde barındırmaz. Zihinde var olan şeyler ise dış dünyada var olmayan bir mâhiyet vardır. Bu mâhiyet soyutlama yoluyla elde edilebilir. İnsanlık dış dünyadaki somut insanda soyutlama yoluyla çıkarılır.

Tüm varlıkların bir zâtı bulunmaktadır ve bu zât birdir. Bu bir olan zâtın hakikati o şeyin mâhiyetini oluşturan anlamlardır. Örneğin insan, cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olmaya, bunlarla birlikte nefis sahibi olmaya ve nefsinin de beslenen, duyumsayan ve iradeyle hareket eden bir nefis olmasına gereksinim duyar. Öte yandan insan, akledilirleri anlayabilecek ve sanatları öğrenip öğretebilecek durumda olmaya da ihtiyaç duyar. Tüm bunlar bir araya geldiğinde bir tek zât yani insanın zâtı oluşur ve daha sonra insanın zâtına başka anlamlar ve sebepler karışır. Bu anlamlar ve sebepler sayesinde tek tek insan fertleri oluşur ve her bir fert bu özellikler sayesinde diğerinden ayrışır. Bazılarının kısa veya uzun, bazılarının beyaz veya siyah olması gibi anlam ve sebepler, ferdin zâtını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir. Ferdin mâhiyeti, insanlıkla gerçekleşir. Ancak bireysel varlığı, bir nitelik, nicelik ve başka şeyle meydana gelir.²³¹ Bu manada insanlık mâhiyeti, kendi olması bakımından ne Ahmet'deki ne Amr'daki ne de ondan başkasındadır. Hem bunları kapsayan hem de bunları aşan bir insanlık durumudur.

Mevcutlar, temel olarak bakıldığında iki kısma ayrılmaktadır. Bu mevcutlardan ilki dış dünyada gördüğümüz somut mevcutlardır. Somut mevcutlar insanların, varlıkları, haklarında verilen hükümler ve özellikleri konusunda ittifak ettikleri

²³¹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s.22.

mevcutlardır. İkinci tür soyut mevcutlar ise zihnî mevcutlar oldukları için somut mevcutlar kadar kolay anlaşılabilen ve ifade edilebilen mevcutlar değildir. Soyut mevcutların bir kısmı dış dünyadaki mevcutlara dayalıyken diğer bir kısmı soyut olarak zihindedir ve dış dünyada bir varlığı yoktur. Mevcutlar hakkında yapılan bu ayrıma dayanarak şeylerin mâhiyetleri ve varlıklarının ayrı olarak var olduğu söylenebilir. Yani bir şeyin var olması ve bir mâhiyete sahip olması diye bir mesele ortaya çıkar. Burada şöyle bir soru sorulabilir; her şeyin mâhiyetinde varlık, zorunlu mudur, değil midir? Mesela bir şeyin mâhiyeti düşünüldüğünde, o şeyin varlığının olması zorunlu mudur? Var olma, tek başına mâhiyetten ayrı bir şekilde düşünülebilir mi? İbn Sînâcî meşşâî gelenek üzerinden değerlendirilirse mâhiyet varlıktan önce gelir. Bu nedenle varlık, mâhiyete zâid olur. Varlık, kendi başına, bir şeyin mâhiyeti veya mâhiyetinin parçası değildir. Mâhiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Mesela, üçgenin zihinde çizgi ve yüzeyden oluştuğu bilinmekte fakat dış dünyada var olduğu söylenememektedir. Mâhiyetin ve varlığın sebepleri birbirlerinden farklıdır.²³² Zihnî varlık meselesi çerçevesinde varlık-mâhiyet konusuna bakıldığında var olma yüklemine hem ontolojik hem de epistemolojik bir yönü bulunur. Bir şeyin varlığı, varolma açısından değerlendirildiğinde farklı, soyutlama yapıp zihne alındığında daha farklıdır. Fakat burada konumuz açısından öne çıkan mesele var olma yüklemine sadece somut varlıklar için değil soyut varlıklar içinde geçerli olmasıdır. Yani bir şey için vardır dediğimizde bu var olan dış dünyada da olabilir, zihinde de olabilir. Öte yandan zihinde var olanlar dış dünyadan soyutlama yoluyla elde edilmiş varlıklar olabildiği gibi dış dünyada varlığı olmayan şeyler de olabilir.

İbnü'l-Arabî çizgisi çerçevesinde mesele incelendiğinde, varlık, zihnî bir kavram değil, dış dünyada var olan aynî bir zâttır. Bunun anlamı, varlık olmadan hiçbir şey var olamaz. Bir anlamda şeylerin var olmaları, varlığa bağlıdır. Bu hususun temelinde, varlık dışındaki her şeyin var olmak için varlığa ihtiyaç duyması yatar. Var olanlar, örneğin Ali gibi, güneş gibi, mâhiyetlere dayalı olarak var değildir.²³³ İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet çizgisinden oldukça farklıdır. İbnü'l-Arabî'de varlık tüm şeylerden yani mâhiyetlerden önce iken İbn Sînâ'da mâhiyet varlıktan önce

²³² Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Ed: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 269-270.

²³³ Murtaza Mutahharri, *Felsefe Dersleri*, Çev: Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, c.1, s.342.

vardır. İbnü'l-Arabî düşüncesini zihnî varlık meselesi üzerinden ele aldığımızda varlığın asıl olduğu, zihnî var olmaklığın ise fer olduğu görülür.

Varlık-mâhiyet ayrımı, zihnî varlık konusu üzerinden değerlendirildiğinde en önemli hususlardan birisi de varlık ve mâhiyete ilişkin konulardır. Varlığa ilişkin hükümler ile mâhiyete ilişkin hükümler birbirinden farklı olduğu için bunlar hakkında verilecek hükümlerde birbirinden farklıdır. Zihnî varlık meselesini doğru bir şekilde anlayabilmek için varlık ve mâhiyetin lazım ve arazlarını bilmek gerekir.²³⁴

Mâhiyet konusunun İslam düşünce tarihindeki yerini ve neliğini belirlemeye çalıştıktan sonra bu çerçeveye içinden Taşköprülüzâde'nin konuya nasıl yaklaştığını görmek gerekir. Taşköprülüzâde, zihnî varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında zihinde meydana gelenin, mâhiyetlerin kendileri mi, gölgeleri mi yoksa görüntüleri mi olduğu konusunu ele aldığı bir risâle kaleme almıştır. Müellif, eserinde kendisinden önce bu meselede ortaya konulan görüşleri incelemiş daha sonra kendi görüşlerini açıklamıştır. Taşköprülüzâde, bu meselede düşünürlerden bazılarının zihinde hâsıl olan şeyin, mâhiyetin kendisi, bazılarının ise bir şüpheden dolayı, zihinde meydana gelen şeyin, mâhiyetin gölgesi veya görüntüsü olduğu görüşünü savunduğunu ifade eder. Burada işaret edilen şüphe, zihinde meydana gelen şey, bilgidir. Bilgi, bir şeyden meydana gelen sûret olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte zihinde meydana gelen, bilinendir. Ayrıca tek bir insanda meydana gelmesi sebebiyle zihinde meydana gelenin tikel olması gerekir. Ancak zihinde meydana gelen şey, bazen tümeldir. Bu mesele sebebiyle onlar, görüntü ve misali ispat etmek zorunda kalmışlardır. Onlar, ister cüz'i ister araz olsun bilginin görüntünün ta kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şayet araz ve cevher, bilinen ve tümel ise, bu görüntüyle ayrışıp bilinendir.²³⁵

Taşköprülüzâde'nin, hemen hemen tüm düşünce ve görüşlerinin temelinde a'yân-ı sâbite kavramı olduğu gibi mâhiyet ile ilgili görüşlerinde de a'yân-ı sâbite vardır. Taşköprülüzâde, mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli bilgisinde var olduğunu, bunların varlığının ya hâriçte ya da zihinde olduğunu ileri sürmüştür. Taşköprülüzâde, mâhiyetlerin ilk önce Tanrı'nın bilgisinde, daha sonra hâriçte ve son olarakta zihinde olduğunu savunur. Müellifimizin bu meseledeki görüşünü anlayabilmek için mümkün mâhiyetlerin durumlarını açığa çıkarmak gerekir. Ona göre mümkün mâhiyetlerin, üç

²³⁴ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.47-49.

²³⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.295.

yerde tahakkuku ve sübûtu bulunur. Bunlar, Tanrı'nın ilmindeki sübûtu, hâriçteki sübûtu ve zihin var olan sübûtudur. Mümkün mâhiyetlerin Tanrı'nın ilmindeki sübûtu, huzûrî ilme ait bir sübûttur. Hâriçteki sübûtu, aynî sübûttur. Zihindeki sübûtu, gölgesel sübûttur.²³⁶ Bu anlamda Taşköprülüzâde'ye göre mâhiyetlerin tahakkuk etme şekli huzûrî, hâricî ve zihnîdir. Daha önce zikredildiği üzere mümkün mâhiyetler ilk önce Tanrı'nın varlığında sübût şey'iyyeti ile vardır, daha sonra hâriçte vücûd şey'iyyetiyle vardır, son olarak da soyutlama yoluyla zihinde bir varlık kazanırlar. Mâhiyetin sübût şeyliği ile var olması Tanrı'nın ezeli ilmindeki varlığıdır. Bu mâhiyet dış dünyada somut nesnelerde vücûd şeyliği ile varolmaktadır. Hâricî varlıktaki bu mâhiyet insanın zihnindeki soyutlama becerisi sayesinde zihne aktarılır. Taşköprülüzâde'nin tümeller konusunu incelerken ortaya koyduğu gibi mâhiyetlerin veya tümellerin ilk önce sübûtu, daha sonra tahakkuku ve son olarakta taakkulu vardır. Onun varlık anlayışını anlamak açısından bu açıklama önemlidir.

Taşköprülüzâde, bu üç mertebeyi birbiriyle karşılaştırmış, huzûrî olanın hâriçte olana nispetinin ruhların bedenlere nispeti gibi olduğunu ifade etmiştir. Burada huzûrî olan ruha karşılık gelirken dışta olan ise bedene karşılık gelir. Huzûrî ve haricî, zâtıyla hâriçte kaim olan mâhiyettir. Varlık ve mâhiyeti sarmalayan diğer şeyler, onun bedeni konumundadır. Haricînin zihnîye olan nispeti ise gölge sahibinin, gölgesine nispeti gibidir. Gölge sahibi hâricî varlık, gölge ise zihnî varlıktır. Zihnî varlıktaki aklî sûretler, dıştaki somut varlıklardan soyutlanırlar. Bu nedenle aklî sûretler dış dünyadaki varlıklara tabi olmaktadır. Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite anlayışı çerçevesinde Tanrı'nın ezeli ilminde sübût şeyliği ile sâbit olan var olan varlıklar, buradan dış dünyada vücûd şeyliği ile var olurlar. Daha sonra dış dünyadaki varlıklar soyutlama yapılarak zihne aktarılmakta ve zihnî varlığı meydana getirmektedirler. Burada insan açısından asıl olan hâricî varlık, gölge olan ise zihnî varlıktır. Taşköprülüzâde'ye göre şayet insan, zihnî olarak dış dünyadaki varlıklardan soyutlama yaptığında Tanrı'nın ezeli bilgisine mutabık olacak şekilde soyutlama yaparsa bu doğru bilgi olarak değerlendirilmektedir. Yani insan zihninin yaptığı soyutlamalardan meydana gelen mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli bilgisindeki mâhiyetlerle uygun olması doğru bilgiye götürür. Taşköprülüzâde, ilk önce ezeli bilgiden başlayıp daha sonra varlığa oradanda

²³⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.297.

bilgiye ulaşır. Fakat buradaki bilgi tekrar dönüp varlığa ve oradanda ezeli bilgiye ulaşma gayesindedir.²³⁷

Taşköprülüzâde, mâhiyetin huzûrîdeki sübûtunun, bazen asıllık yoluyla bazen de tabi oluş yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Sübûtun asıllık yoluyla gerçekleşmesi cevherî hakikat, tabi oluş yoluyla gerçekleşmesi ise arâzî hakikat olarak adlandırılmaktadır. Cevherî hakikatin, dış dünyada herhangi bir konuda varlığı bulunmadığı için hâricî bir varlıklarının olması söz konusu değildir. Bu çerçevede cevher, hâriçte var olduğunda bir konuda olmayan mâhiyet iken araz, hâriçte var olduğunda bir konuda olan mâhiyettir. Bunun sebebi, birinci yerde, konu olmaya uygun olacak bir şeyin olmaması ve dolayısıyla mâhiyetin onunla birlikte kaim olabilmesini ya da mâhiyetin ondan olumsuzlanmasını zorunlu kılacak bir durumun bulunmamasıdır. Aksine böyle bir imkân, ancak hâriçte vardır.²³⁸

Taşköprülüzâde, huzûrîdeki sübûtun, yani Tanrı'nın ezeli ilmindeki var olmanın asıllık ve tabi oluş yoluyla iki şekilde gerçekleştiğini belirtmişti. Bu sübûtun asıllık yoluyla var olması cevherî hakikat, tabi olma yoluyla var olması ise arâzî hakikattir. Taşköprülüzâde, burada huzûrîdeki sübûtun cevherlik ve arâzîlik açısından yerini tartışmıştır. Zihindeki yer, bilgi açısından kendisinde sübûtun olması noktasında birinci yerle yani cevherî hakikatle ortak olsa da, onun, insanî nefisle kaim olan sûretler olması dolayısıyla, onda sâbit olan, arâzî hakikat olmaktadır. Her ne kadar o mâhiyet, cevherin mâhiyeti olsa da durum değişmez. Bunun sebebi, onun, gölgesel varlık bakımından konuyla var olmasının, hâricî varlık bakımından onun cevherliğine ters olmamasıdır. Zira bu durumda, hâriçte var olmadığında onun bir konuyla var olmaması mümkündür. Birinci yerde sâbit olanla ikinci yerde sâbit olan arasındaki fark, birincisi, araz değildir, ikincisi ise bir arazdır. Aynı şekilde onun, hâricî varlıkta bir konuya ihtiyaç duymaması; onun, kendisiyle var olduğu şeye muhtaç olan gölgesel varlıkta da ona ihtiyaç duymamasını gerektirmez. Bunun açıklaması da şöyledir: Zihnî varlık, mutlak yokluğun karşıtı olan mutlak varlığın bir bölümüdür. Araz da konuyla var olan mevcuttur. Gölgesel varlıkla var olan aklî sûretler, hâriçte var olan insanî nefisle var olduğunda; zorunlu olarak araz olmaktadırlar.²³⁹

²³⁷ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.298.

²³⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.299.

²³⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.299.

Taşköprülüzâde'ye göre, aklî sûretler, gölgesel varlıkla var olan arazlardır. Öte yandan Taşköprülüzâde, hâriçte, yoklukların ve imkânsızların sûretlerinin varlığının asıl varlıkla var olmalarının gerekmediğini, sadece gölge varlıkla var olabileceğini söylemiştir. Ayrıca yoklukların ve imkânsızların sûretlerinin hâriçteki varlığı, onların hâriçte hüviyetlerinin varlığını da gerektirmez. Aksine onun benzerindeki sûret, aklın icat ettiği ve ürettiği şeyler olup hâriçtekine mutabık da değildir. Taşköprülüzâde, kurguya dayalı soyutlama ve var olan şeylerden yapılan soyutlama şeklinde iki tür soyutlamanın olduğunu belirtir. İmkânsız ve yokluk gibi aklın icat ettiği sûretlerin dış dünyadaki var olanlarla örtüşmesi gerekmez. Aklın icat ettikleri, zihnin ürettikleri sûretlerdir. Cevherin ve arazın mâhiyeti gölgesel varlıkları bakımından, düşünen nefis ile var olan arazlardır. Düşünen nefis, bölmeyi kabul etmediğinde, onunla var olan arazda bölmeyi kabul etmez, dolayısıyla o, nicelik kategorisinden olmaz. Aynı şekilde düşünen nefsin nispeti kabul etmemesi sebebiyle düşünen nefisle var olan bu araz da nispeti kabul etmez. Dolayısıyla o, nispetle bağlantılı yer, zaman, durum, sahip olma, görelilik, etki ve ediliği gibi yedi kategori içinde yer alan arazlardan olmaz.²⁴⁰

Mâhiyet, zihnî varlığı bakımından nitelik olsa da; eğer mâhiyet, niceliğin ya da nispetin mâhiyeti olursa nicelik ya da nispet olması da gerekir. Mâhiyetin nitelik olması, onun zihnî varlığı bakımından, nicelik ya da nispet olması ise, onun hâricî varlığı bakımındandır. Dolayısıyla tek bir şeyde o ikisi bir araya gelemez. Aksine iki itibarla tek bir mâhiyette onlar bir araya gelebilir. Bu da, bir şeyde iki farklı şeyin bir araya gelmesi demek değildir. Taşköprülüzâde ise aklî sûretlerin mâhiyet olarak nitelik olmasının doğruluğunu kesin bir şekilde kabul etmiştir. Taşköprülüzâde, insanın bireysel nefsindekilerin araz olması dolayısıyla tikel olduğunu ve bu nedenle arazların, şahıslaşmalarının yerlerinin şahıslaşmasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Bu itibarla mâhiyetin tikel olması, onun çok şeyle örtüşmesi bakımından tümel oluşuna zıt olmadığı gibi, onun çok şeyle örtüşmemesi bakımından tikel oluşuna da aykırı değildir. Aynı şekilde nefisle kaim olan, onunla kaim olması bakımından zihnî varlıktır. Herhangi bir nefste tümel ya da tikel bir mâhiyet olması bakımından da o, zihnî var olandır. Nefisle kaim olan, nefste açığa çıkması itibariyle bilgi; tümel ya da tikel bir mâhiyet olması bakımından ise bilinendir.²⁴¹

²⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.299.

²⁴¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.301.

Taşköprülüzâde, mâhiyet meselesinde yaptığı açıklamalarda birtakım kurallar ve nüktelerin olduğunu belirtir. Bunlar (1) Zihinde meydana gelenin, mâhiyetlerin gölgeleri ve görüntüleri değil de mâhiyetlerin kendileri olması mümkündür. (2) Mâhiyetin hâriç olarak cevher; zihnî olarak da araz olması mümkündür. (3) Mâhiyetin nitelik olması, hâriç bakımından onun nicelik ya da nispet olmasına zıt olmadığı gibi, kategoriler arasındaki farklılık da buna ters değildir. (4) Zihinde meydana gelen mâhiyet, nefis ile kaim olması bakımından bilgi; bu bakımdan olmadığına bilinendir ki birincisine tikel; ikincisi ise tümel ya da tikeldir.²⁴²

Taşköprülüzâde, zihinde meydana gelenin, mâhiyetlerin kendileri mi, yoksa gölgeleri ve görüntüleri mi olduğu meselesini mâhiyetin sübûtu, tahakkuku ve taakkulun çerçevesinde incelemiştir. Böylece ona göre, zihinde meydana gelenin mâhiyetlerin kendilerinin olması mümkündür. Mâhiyetlerin zihinde görüntü olduğunu düşünenler bununla gölgesel varlık itibarıyla alınan mâhiyeti kastetmişse bunun ıstılâhî olarak kullanılmaları mümkündür. Şayet bununla mâhiyete karşıt bir mana kastedilmişse bunu ispatlamak mümkün değildir. Öte yandan mâhiyet, hâriçte bulunması açısından cevher iken zihinde bulunması açısından arazdırlar. Taşköprülüzâde, zihinde meydana gelen mâhiyetin, nefste ile kaim olması bakımından bilgi olduğunu böyle olmadığına ise bilinen olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan bilgi olan tikel iken bilinen ise tümel ya da tikel olabilmektedir.

1.2.2. Mâhiyetlerin Yaratılması

Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışını anlama noktasında mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı konusundaki görüşleri önemlidir. Mâhiyetlerin yaratılmış olup olmadığı meselesi, varlık ve bilgi bağlamında felsefeciler, kelâmcılar ve mutasavvıflar tarafından tartışılmıştır. İslam düşünce tarihinde, mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı konusunda üç görüş vardır. Bunlardan filozoflar, basit ve bileşik mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia etmişlerdir. Kelâmcılara göre mâhiyetler yaratılmıştır. Mutasavvıflar ise mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu ve bir çeşit varlıklarının bulunduğunu savunmuşlardır. Örneğin filozoflara göre şayet “insanlık”, bir yaratanın yaratmasıyla olsaydı, yaratma olmadan önce “insanlığın” olmaması gerekirdi. Bundan dolayı da filozoflara göre yoktan yaratma yoktur, Tanrı'nın ezeli ilminde sübût şey'iyyetiyle var

²⁴² Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.302.

olanların açığa çıkması vardır. Öte yandan kelâmcılara göre şayet mâhiyetler yaratılmış olmasaydı, yaratılmışlık ortadan kalkardı.²⁴³

Mutasavvıflara göre mâhiyetler yaratılmamışlardır, Tanrı'nın ezeli ilminde bir çeşit varlıkları vardır.²⁴⁴ Tusî, mâhiyetlerin yaratılmamış olmasının, onların mutlak yokluktan varlığa çıkarılmamış olduğu anlamına gelmediğini ifade eder. Ona göre, her hangi bir mâhiyet varsayılabilir ve varsayılan mâhiyet, aklın bir soyutlamasıdır. Tûsî'ye göre bu manada olan bir mâhiyetin yaratılmamış olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Tûsî, mâhiyetlerin, düşüncede ortaya çıkmaları bakımından, bir yaratıcıya muhtaç olmadığı görüşündedir.²⁴⁵

Taşköprülüzâde, mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesinde mutasavvıfların görüşlerine daha yakındır. Müellif, a'yân-ı sâbite anlayışı çerçevesinde İbnü'l-Arabî çizgisini takip ederek mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli ilminde var olduklarını yani yaratılmadıklarını savunmuştur. Mâhiyetler, ezeli ilimde sübût şey'iyyeti ile bir varlığa sabiptirler, bundan dolayı da mümkün mâhiyetler yaratılmış değildir. Taşköprülüzâde'ye göre mâhiyet olmaları açısından mâhiyetler Tanrı'nın sıfatlarına bağlı şeylerden ve bu sıfatların gerekenlerindendir. Bu nedenle, mâhiyetler bir yaratıcının yaratmasıyla meydana gelmemişlerdir. Çünkü yaratma bilinene bağlı bir bilgidir. Bu yönüyle mâhiyetler, dış dünyada var olmuş değildir ki âlemin kıdemi gereksin ya da yok olanların hâricte varlığı söz konusu olsun.²⁴⁶ Müellife göre mâhiyetlerin dış dünyada somut bir varlıkları yoktur. Şayet mâhiyetlerin hâricî bir varlıkları olmuş olsaydı böyle bir durumda âlemin kıdeminin olması gerekirdi. Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili görüşü filozofların görüşleriyle de benzerlik göstermektedir. Nazarî tasavvufun içinde kalarak mâhiyetlerin yaratılmadığını ileri süren Taşköprülüzâde'nin bu konuda farklı bir düşünceye sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Müellif, bu konuda klasik geleneğin içinde kalarak görüşlerini ortaya koymuştur.

Öte yandan Taşköprülüzâde, mâhiyetleri, yaratılmış ve yaratılmamış olması itibarlarıyla da ele alıp değerlendirmiştir. Bu itibarlardan birincisi mâhiyetlerin Tanrı'nın ilminde bulunması, ikincisi ise hâricte bulunmasıdır. Bu yönüyle mâhiyetlerin

²⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevakıf*, s.304.

²⁴⁴ Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, Sufi Kitap, İstanbul 2017, s.59.

²⁴⁵ Aydın, *Nasıruddin et-Tûsî'nin Mâhiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakışı*, s.238-240.

²⁴⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.250.

yaratılmış olmadığını iddia edenlerin esas gayesi birinci itibara göre yaratılmışlığın olmamasıdır. Birinci itibara göre mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli ilminde bulunmasından dolayı kudretin tesiri onda yoktur. Mâhiyetlerin yaratılmışlığı görüşünde olanların temel maksadı ikinci itibara göre yaratılmışlığın olmasıdır. Burada ikinci itibara göre ise mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu ileri sürenler mâhiyetlerin hâricî varlıklarda yaratılmasıdır. Çünkü bu itibara göre kudretin onda etkisi söz konusudur. Taşköprülüzâde'ye göre bu iki farklı iddia arasındaki anlaşmazlık tamamen lafzîdir. Müellifimiz, bazı düşünürlerin görüşü basit mâhiyetlerin yaratılmış olmadığı, birleşik mâhiyetlerin yaratılmış olduğudur. Bu görüşte olanların, bu meselenin hakikatinden uzaklaşmalarının nedeni onların yaratma konusunda “vardır” dedikleri şey, yaratanın dönüştürme anlamıyla ilgilidir. Anlaşmazlık yaratmanın ihdas anlamında olmasıyla ilgilidir.²⁴⁷ Taşköprülüzâde, mâhiyetlerin dış dünyada var olmadığını, şayet mâhiyetler dış dünyada var olmuş olsa âlemin kıdeminin gerekeceğini ileri sürmüştür. Mâhiyetler, Tanrı'nın ezeli ilminde var olan a'yân-ı sâbite'lerdir, şayet önceden var olmayan bir şey olsaydı Tanrı'nın o şeylerden habersiz olması yani onlar hakkında bilgisiz olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bu yönüyle mümkün mâhiyetler, Tanrı'da var olan yaratılmamış ilmî varlıklardır. Taşköprülüzâde, meseleyi tasavvufî çizgi içinde ele alarak varlık anlayışını ortaya koymuştur. Bu açıdan mâhiyetler, Tanrı'nın ezeli ilminde oldukları için yaratılmış olamazlar.

1.3. Tümmeller

1.3.1. Tümmeller Meselesinin Tarihsel Gelişimi

Düşünce tarihinde, dış dünyada var olanlar ile insanın zihninde var olanlar arasında nasıl bir ilişkinin olduğu varlık ve bilgi felsefesinin önemli konularındandır. İnsan, dış dünyadaki var olanların mâhiyetlerini soyutlama yoluyla tam olarak kavramsallaştırabilir mi? sorusu insan zihni ile var olanlar arasındaki ilişkinin neliğini açıklamaya yöneliktir. Bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği meselesi tarih boyunca tüm filozofların üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. İnsan zihnine ve nesnelere dayalı açıklamalar çerçevesinde çeşitli görüşler ortaya koyulmuştur. Bazı görüşler, insanın, var olanlarla kurduğu ilişkinin dil vasıtasıyla gerçekleştiğini ve insan zihninin, var olanları dil ile soyutladığını ileri sürmüşlerdir. Peki, dilin taşıdığı bu anlamlar dış dünyadaki

²⁴⁷ Taşköprülüzâde, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûretü'l-İhlâs*, s.86.

varlıkların hakikatini açığa çıkarabilecek bir imkânâ sahip midir? İnsanın varlıklarla, bütünüyle ve doğrudan temas kurması her zaman mümkün olmadığı için soyutlama yoluyla varlıklara yaklaşabilmektedir. İnsan, soyutlama süreci ile birlikte nesneleri sözcüklerle ifade eder. Mesela, insanın zihninde var olan bir ağaç, dış dünyada var olan ağacı ne kadar temsil edebilmektedir? Bu sorular varlık, bilgi ve dil bağlamında ele alınıp değerlendirilmesi lüzumlu olan sorulardır.

Tümeller hakkında Eflatun ve Aristoteles'in görüşleri birbirinden farklıdır. Eflatun, hakikî olarak var olanın idealar olduğu düşüncesindedir. Aristoteles, suretlerin, cismanî dünyanın dışında bir âlemde olmadığını, bu dünyadaki tek tek nesnelerde olduğunu savunur. Ona göre nesnelerdeki bu suretler, insan idraki tarafından soyutlanır ve zihinde örneğin insanlık sureti oluşmaktadır. İnsanlık sureti, zihinde soyut fakat dış dünyada bu soyutluk bulunmaz. Suretler, dış dünyada her zaman tikel olarak bulunurlar.²⁴⁸ Yeni Eflatuncular ise tümeller meselesinde Eflatun'u metafizikçi, Aristoteles'i fizikçi olarak değerlendirmişler fakat iki filozofa rağmen bir çözüm üretmişlerdir.²⁴⁹ Yeni Eflatunculara göre suretin çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra şeklinde üç hali bulunduğu gibi, mahiyetin de çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra üç hali vardır. Çokluktan önceki mahiyet, dünyadaki tüm mahiyetlerin varlığının kaynağı olan faal akıldır. Çokluktaki mahiyet, dünyada bireyler halinde tahakkuk eden mahiyettir. Çokluktan sonra mahiyet ise dış dünyadaki bireylerden soyutlanan mahiyettir.²⁵⁰

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu mesele bağlamda tümelleri incelediğimizde düşünce tarihinde tümeller konusunda birçok farklı düşüncenin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu görüşlerden insan zihninde ve dış dünyada tümel kavramların olduğunu savunan abartılı realizme göre, zihindeki ve dış dünyadaki var olanlar arasında paralellikler vardır. İnsan zihninde ve doğada evrensel kavramlar bulunmaktadır. Öte yandan nominalizm ise zihnin soyut ve evrensel kavramlar meydana getirme gücünün olmadığını iddia etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre tümel düşünceler, tikel var olanlar için kullanılan adlardır. Diğer yandan insanda soyut kavramların var olduğunu iddia eden kavramcılık bu zihinsel nesnelerin zihnimizin dışında kaynağı olup olmadığını bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Kavramcılık her bir

²⁴⁸ Türker, Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s.175.

²⁴⁹ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.177.

²⁵⁰ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.178.

kavramın gerçek bir değerinin olmadığını düşünsel bir değerinin olduğunu ileri sürer. İlimli realizm ise, tekil gerçeklikleri tam olarak temsil edebilen tümel kavramların olduğunu iddia eder.²⁵¹ Burada görüldüğü üzere tümeller bağlamında, insanın zihni ve var olanlar arasındaki ilişkinin nasıllığı üzerinden bilginin nasıl meydana geldiği hususunda birçok düşünceler üretilmiştir. Konumuz özelinde tümellerle ilgili olarak tümelin ne olduğu ve eğer tümel varsa bunun yerinin neresi olduğu meselesinde düşünce tarihinde birçok farklı görüşler mevcuttur.

Bilginin meydana gelme süreci açısından konuyu değerlendirdiğimizde somut bir nesnenin kendisini ya da bir özelliğini bilmek için öncelikli olarak onu algılamak gerekir. Bu nedenle nesneleri algılamak soyutlamanın başlangıcıdır. Çünkü insan, var olanları ilk önce duyular vasıtasıyla algılar. Ancak tümellerin, duyu ile doğrudan idrak edilemesi imkân dâhilinde görünmemektedir. Zihin, bir şeyi bilfiil bildiğinde bu zorunlu olarak bir imge ile birlikte olmaktadır. Zihnin bilmesi, dış duyulardan gelen imgelere dayanır. Böylece düşünülürlerin yani hem soyut objeler hem de duyulur şeylerin bütün hal ve duygulanımları duyulur formların içinde vardır.²⁵² Bu manada insanın var olanları duyularıyla algıladıklarından akıl yoluyla yapılan soyutlama tümellerin elde edilmesinin başlangıcıdır denilebilir. Felsefe tarihinde tümellerle ilgili temel tartışma, tümellerin dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yapılarak mı elde edildiği yoksa dış dünyadaki var olanların ötesinde ontik bir mahalle mi dayandığıdır. Bu iki görüş birbirinden tamamen farklı iki çizginin oluşmasına yol açmıştır. Daha sonra detaylı bir şekilde inceleneceği üzere şayet Taşköprülüzâde'nin ileri sürdüğü gibi tümeller "Tanrı'nın ezeli ilminde vardır" dediğimizde bunların ontolojik zemini değiştirken tümeller, "dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yoluyla elde ediliyor" dediğimizde ontolojik zemin bambaşka olmaktadır.

Felsefe tarihinde bilindiği kadarıyla tümeller problemi ilk defa Porphyrios'un *İsagoji* adlı eserinde ortaya çıkmıştır. Porphyrios, *İsagoji*'nin giriş kısmında konuyla ilgili üç soru sormuştur. Bunlar, cinsler ve türler gerçek midir, yoksa düşüncede midir? Şayet gerçeklerse cisim midir yoksa cisim değil midir? Cisim değilse ayrık mıdır, yoksa tikellerde onlara bağlı olarak bir gerçeklik kazanma durumunda mıdır?²⁵³ Bu

²⁵¹ De Wulf, Maurice, Nominalism, Realism, Conceptualism. Künyesi: The Catholic Encyclopedia, Vol. XI. Transcribed by Drake Woodside, Atom M. Eckhardt and Yaqoob Mohyuddin, Çev: Metin Bal, <http://www.metinbal.net>.(26.03.2019)

²⁵² Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Karahan Kitabevi, Adana 2016, s.115.

²⁵³ Porphyrios, *Isagoge*, Çev: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.10–15.

sorulardan ilki, meselenin ontolojik yönüyle irtibatlıdır. Burada temel problem, tümellerin insan zihni dışında bağımsız bir şekilde mi var olduğu yoksa kavramsal bir doğaya mı sahip olduğudur. Şayet tümeller, gerçek bir varlığa sahiplerse bu varlık cisim midir değil midir? Tümeller, cisim değillerse bu varlıklar, cismanî varlıklarda mı yoksa cismanî varlıklardan ayrı olarak mı vardır? Bu sorular felsefe tarihinde birçok filozof tarafından incelenmiş ve tam anlamıyla sonuçlandırılmamış önemli bir meseledir.

Tümeller, *İsagoji*'deki tartışmalar üzerinden değerlendirildiğinde üç anlayışın olduğu görülebilir. İlkinde tümeller, var olanlardan sonra gelir. Bu anlayışta dış dünyadaki tek tek var olanlara bakılır ve bu var olanlardan bazı ortak noktalar bulunup bunlara adlar verilir. Bu görüş sahipleri asıl gerçekliğin dış dünyadaki tek tek var olanlar olduğunu ve bunların dışındakilerin olmadığını iddia etmişlerdir. Bu görüş bilim adamları tarafından savunulabilecek bir görüştür. Böyle bir değerlendirme yapmamızın nedeni bu dünyada var olan nesnelere dair olan bilgilerin daha önce başka bir mahalde bulunmadığı fikrine dayanmasıdır. Şayet dünyada var olan nesneler, hem aklî olarak hem de cismanî olarak bir mahalde olmuş olsalardı bu nesnelerin bilgisinin nesneler var olmadan önce bile var olması gerekirdi. Bu bilgiler daha önce var olduğu için de bir bilimsel araştırmaya ihtiyaç duyulmazdı. İkinci anlayış, tümellerin var olanlardan önce geldiğidir. Bu anlayış daha çok din mensupları tarafından savunulmuştur. Var olan nesnelere dair bilgiler veya onların asılları başka bir mahalde var olduğu için dünyadaki varlıkları sadece hârice çıkmış olmaktadır. Bu görüşe göre dış dünyadaki varlıklarını bilimsel olarak araştırmaya gerek yoktur. Çünkü onların bilgisi daha önceden mevcuttur. Ortaçağ düşüncesinde egemen olan düşünce bu ikinci görüştür. Genel olarak İslam düşünce geleneğinde bazı farklılıklar olsa da bu damar üzerinden gitmiştir. Bu anlayışın temelinde Eflatun'un idealar felsefesi vardır. Nazarî tasavvufdaki a'yân-ı sâbite görüşünün temelinde bu düşünce vardır. Üçüncü anlayış ise tümellerin varlıkların içinde olduğunu ileri süren görüştür. Bu anlayışta dış dünyadaki varlıklardan nesnelerin özelliklerini ortaya çıkaracak şekilde soyutlama yapılır. Buradaki mesele cinsler ve türlerin nereden geldiği noktasında düğümlenir. Bu anlayış filozofların kabul ettiği bir görüştür. Var olanların neliğinin soyutlama yolu kullanılarak elde edilmesidir.

Tümellik, anlamın birden çok fert arasında ortaklığa elverişli olmasıdır. Buradaki problem, tümel anlamın dış dünyadaki nesnelerde var olup olmadığıdır. Örneğin Ali'deki insanlık, insanlık mefhumunu tam olarak yansıtır mı? Her bir insanda

bulunan insanlığın, tümel insanlık olmadığı hususunda görüş birliği vardır.²⁵⁴ Bu sorular çerçevesinde değerlendirdiğimizde insanlık anlamı tek tek insanlarda mı mevcuttur yoksa tek tek insanların üstünde tümel bir insanlık anlamı mı var mıdır? Bu soruya Eflatuncu ve Aristotelesçi anlamda cevaplar vermek mümkündür. Fakat temel olarak baktığımızda tümel olan insanlık mefhumunun akılda olduğu ileri sürülebilir. Aristoteles'e göre var olanların bir kısmı tümel bir kısmı tikeldir. Birden çok şeye yüklenene tümel yüklenmeyene tikel denir. Mesela insan bir tümel iken Ahmet bir tikelidir. Burada tümelle ilgili açığa çıkan tümelin bir yüklem olduğudur. Tümel birden çok şeye yüklem olur ve yüklendiği şeyleri aynı yapar.²⁵⁵ Burada dikkatimizi çeken zihindeki tümel varlığın dış dünyadaki tikel varlıklara yüklem olmasıdır. Bir yönüyle zihin, dış dünyadaki varlıkları birleştiren ve aynılaştıran bir soyutlama gücüne sahiptir.

Tümeller konusunun anlaşılmasına yardımcı olacak iki temel problem vardır. Bu problemlerden ilki tümelin zihinde var olmasıdır. Bu görüş sahipleri tümellerin insan zihninde var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Burada soyutlama ilkesi esastır. İnsan dış dünyadaki var olanlardan genelleme yoluyla soyutlama yapma yetisine sahiptir. İkinci sorun ise tümellerin dış dünyada var olmasıdır. Bu iddia sahipleri de tümellerin dış dünyada var olduklarını savunmuşlardır. Her iki sorun da felsefe tarihinde ideler ve yükleme sorunu çerçevesinde tartışılır. Tümellerin zihindeki varlığı ve birden çok fert arasında ortak olduğu meselesi, bilginin mâhiyeti ve dış dünyadaki var olanlarla örtüşmesinin ne anlama geldiği meselesinin bir parçasıdır. Tümellik, salt tümellik olması bakımından bir şey iken, herhangi bir mâhiyete ilişkin bir durum olması bakımından başka bir şeydir. Bu bağlamda bir anlamın, mesela insanın zihinde, dış dünyada ve kendinde bulunuş hâlleri düşünüldüğünde tümellik, tümellikle birlikte olan insan, doğal insan, kendi olması bakımından insan, genel insan, dış dünyada var olması bakımından insan gibi birden fazla durumdan söz edilir. Bir fertteki insanlık ile diğer fertteki insanlık, kendinde aynı olduğu halde sayıca bir değildir. Zira her fertte gerçekleşen insanlık, o ferdin tikelleşmesini sağlayan ilişkinler tarafından kuşatılmıştır. Bununla birlikte her bir tikelde kendi olması bakımından insanlık vardır ve bir ferde insan denilmesini mümkün kılan da onda kendi olması bakımından insanlığın var

²⁵⁴ Türker, Ömer, *Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine-Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme*-, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/1 (Ekim 2014): 35-50, s.40.

²⁵⁵ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s.88-89.

olmasıdır. İnsan mâhiyeti, ferdileşmeyi sağlayan ilişenlerle düşünüldüğünde doğal insan olarak isimlendirilir. Kendi olması bakımından düşünüldüğünde ise sadece insandır.²⁵⁶

Bu çerçevede tümellerden ilki nitelik açısından dış dünyada yansımaları görülebilen, dış dünyada bunlara karşılık gelebilecek tekil somut şeyleri içine alan kavramlardır. Örneğin insan gibi kavramlar tümel kavramlar olup, bunlar “Ahmet insandır” gibi dış dünyadaki tekil varlıklara yüklenebilen, bir konuya yüklem olan mâhiyetlerdir. İkincisinin ise dış dünyada somut yansıması olmayan tümellerdir. Bunlar tamamen soyut zihinsel formlardır. Zihin, bu tümelleri çok yüksek soyutlama gücüyle elde eder. Örneğin insanlık gibi kavramlar bu tür tümellere örnektir. Bunların zihin dışı bir varlığı bulunmaz. Tümelin iki durumu değerlendirildiğinde, düşüncenin ilk oluşum sürecinde düşünce ile varlık ilişkisi öne çıkarken, ikinci kısımda ise düşünce ile düşünce ilişkisi öne çıkmaktadır.²⁵⁷

Tümeller konusunda bu kavramsal çerçeveyi tartışmalar üzerinden değerlendirdikten sonra İslam düşünce geleneği içinde bunların yansımalarını inceleyeceğiz. İbn Sînâ, tümeli, çok şeye yüklenebilme olarak tanımlar. Tümelin çok şeye yüklenebilmesi, tümel anlamın şeyler için hüküm olabilmesidir. Bu tümel anlam için kavramsal bilgi denildiğinde bu kavramsal bilgi şeylere yüklenebilir. Tümel, üç şekilde kullanır. İlki, insan gibi, pek çok şeye bilfiil uygulanabilmesi anlamdaki tümel, ikincisi bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen anlamdaki tümel, sonuncusu ise tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlamdaki tümeldir.²⁵⁸

İbn Sînâ’ya göre, tümel, çok şeye yüklenebilen kavramsa, dış dünyada var olmayacak, sadece düşüncelerden ibaret olacaktır. Tümel ile kastedilen birden çok şeye yüklenebilme anlamı yoksa tümel dış dünyada var olmaktadır. İbn Sînâ, tümelin tek bir şey olarak birçok tikel tarafından paylaşılan bir şey olmadığını şayet böyle olursa bir tek doğanın aynı anda birden fazla yerde bulunması sonucunu doğuracağını ileri sürmüştür. Örneğin hayvan olmak, atlar ve insanlar tarafından paylaşılan ortak bir doğadır. Bu, hayvanın aynı anda hem iki ayaklı olan hem de iki ayaklı olmayan olması anlamına gelir. İbn Sînâ, böyle bir görüşü reddeder. Tümelin hem bilfiil bir bütün olması hem de

²⁵⁶ Türker, *Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine*, s.36-38.

²⁵⁷ İbiş, Fatih, *Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu*, Bilimname, Xx11, 2012/1, 223-240, s.227.

²⁵⁸ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s.88-89.

birden çok tikel arasında bölünmemiş olması İbn Sînâ'nın görüşüne göre mümkün görünmez. Eğer insanlık denilen şey, bütün olarak Ali ve Ahmet'te bulunuyor ise bu durumda ya yalnızca ikisinden biri tam olarak insandır ya da insanlık doğası bütün değildir yani 'bir tek insanlık doğası' diye bir şey yoktur, 'insanlar sayısınca insanlık doğası vardır' sonucu ortaya çıkacaktır.²⁵⁹

İbn Sînâ, 'canlı tümeldir' denildiğinde üç şeyin var olduğunu ve bu üç mefhumla tümel denmesinin eş eşseslilik yoluyla olduğunu ileri sürer. Bunlardan tabîî tümel, kendi olması bakımından canlıdır. Mantıkî tümel, her hangi bir maddeye işaret olmaksızın tümel mefhumudur. Mantıkî tümel, tabîî tümelin konularına nispetle tümel değil aksine kendi konularına nispetle tümeldir. Aklî tümelin ise ferdi olmadığı için kesinlikle tümel değildir. Tümelin dışta tek başına varlığı söz konusu değildir. Çünkü tümel, tümel olmaklığı itibarıyla, tek başına var değildir.²⁶⁰ Bu manada İbn Sînâ'ya göre, mantıksal ve aklî tümellerin zihin dışında bir varlığı yoktur. Konu olan kavram, yüklem olan kavramdan soyutlanır. Bu yönüyle kendisi olarak hayvan, yalnızca kendisidir. İbn Sînâ, tabîî tümellerin nesnelerde zihin dışında varlığını kabul eder.

Tümeller meselesinde Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın yaptığı ayrım üzerinden tartışmayı devam ettirmiştir. Râzî, tümelliğin mâhiyete ilişkin göreceli bir nitelik olduğunu belirtir. Eğer, canlı sözüyle canlılık niteliğinin iliştiği mâhiyet kastediliyorsa tabîî tümeldir. Sadece canlılık niteliğinin kendisinin tümelliği kastediliyorsa mantıkî tümel, ikisi arasındaki nispet kastediliyorsa aklî tümel olduğunu ileri sürer. Râzî'nin tümellerin gerçekliği ve dış dünyada varlığı konusunda iki tür görüşü bulunmaktadır. Birincisinde, Eflatuncu ideaları reddeder. Böylece zihnî varlığı ve tümellerin zihnî gerçekliğini kabul etmiş olur. İkinci görüşü ise Eflatun'un idealarını kabul ettiği görüşüdür. Bu anlayış çerçevesinde zihnî varlığı reddetmiş ve tümellerin dış dünyadaki varlığını kabul etmiştir.²⁶¹

İslam düşüncesinde düşünürlerden bazıları tümel olması bağlamında mâhiyetin çokluk arasında ortak olmasının mâhiyetin kendisinin o çoklukla var olduğu düşüncesindedir. Kutbuddin Râzî, böyle bir düşüncenin yanlış ve kabul edilemez olduğunu söyler. Ona göre böyle bir durumda tek bir şeyin, birçok yerde bulunması

²⁵⁹ Amin, Wahid M. *Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi*, Çev: Burak Veysel Erman *Nazariyat* 5/2 (Ekim 2019):21-54, s.24.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik c.I*, s.182.

²⁶¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s.134-138.

gerekir ki bu, tek bir şeyin birbirine zıt özelliklerle nitelenmesi anlamına gelir. Bu anlamda bir şeyin çok yerde bulunması ve birbirine zıt özelliklerle nitelenmesi mümkün değildir. Şayet böyle olsaydı, tümelin tikellerden başka bir varlığının olması gerekirdi ki bu da mümkün değildir. Kutbuddin Râzî'ye göre, tümelin tikeller arasında ortak olmasının anlamı, tikellerden her biriyle mutabakatıdır. Çok şeyle mutabakatın anlamı, o çokluktan tek tek var olanları düşünmemizden yeni bir var olanın meydana gelmemesi, aksine onlardan her birini düşündüğümüzde aklımızda hâsıl olan şeyin tek bir sûret olmasıdır. Ali'yi gördüğümüzde ve onu somutluğundan soyutladığımızda, ondan zihinde meydana gelen şey, ilişkinlerden arınmış insanlık sûretidir. Bu yönüyle ortaklık, pek çok şeyle örtüşmeden ibarettir. Ve tümel anlamdaki mâhiyetin ortaklığı da ancak zihinde meydana gelmesidir. Böylece ortaklık, mâhiyete ancak akılda ilişir.²⁶² Bu manada ki tümellik, dış dünyada tek tek var olan şeyleri incelediğimizde onlar arasında ortak özelliklere sahip şeylerin var olduğu görülür. İşte ortak özelliklere sahip bu varlıklara uygun tek bir anlam mâhiyet meydana gelir ki bu tümeldir. Ortak olan mâhiyet, tüm var olanlara mutabakat yoluyla yüklenebilir.

1.3.2. Taşkoprülüzâde'nin Tümeller Görüşü

Taşkoprülüzâde, tümeller meselesine Eflatun'un düşüncelerini açıklayarak başlamıştır. Müellifin tümellere Eflatun ile başlaması idealar düşüncesi açısından değerlendirildiğinde normal görünmektedir. Bu manada felsefe tarihinde tümeller, idealar düşüncesi üzerinden incelemiştir. Taşkoprülüzâde'de bu geleneğe uyarak tümeller konusunu Eflatun'un idealar düşüncesi üzerinden incelemiştir. Diğer yandan Taşkoprülüzâde'nin de takip ettiği Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî çizgisi de tümeller meselesinde Eflatuncu bir perspektife sahiptir. Eflatun, temel olarak her bir tür için bu türü yönetecek bir akıl olduğu düşüncesine sahiptir. Eflatun ve takipçileri türü yöneten bu akla türün efendisi ismini vermişlerdir. Bu akıl en genel olan tümel akıldır. Türlerin tek tek fertleri vardır. Türün efendisi ile fertler birbirinden farklıdır. Fert ile türün efendisi arasındaki en temel fark; fert, tek bir bedenle ilgiliyken türün efendisi ise türün bedenlerinin hepsiyle ilgilidir. Fert, beden acı çektiğinde acı çekerken, türün efendisi ise beden vasıtasıyla yetkinleşir. Kimi düşünürler, Eflatun'un her bir türden ezeli-ebedi, mücerred, kendisinde bozulmanın olmadığı, karşıt olan şeyleri içine alabilen bir şahsın

²⁶² Kutbuddin Râzî, Molla Hanefî, Emir Hasan er-Rumî, *Risâle fî Tahkiki'l-Külliyât, Tümeller Risâlesi ve Şerhleri*, Çev: Ömer Türker, İstanbul 2013, s.20.

var olduğuna dair iddialarını kabul etmez. Eflatun'a, bütün ilişkinlerden soyut olanın tümel ve dış dünyada varlığı olmadığı hususunda itiraz ederler.²⁶³

Taşköprülüzâde'nin tümeller konusundaki düşüncelerini incelerken Eflatun'un ideler anlayışını ve işrakîlerle arasındaki farkları bilmek konunun anlaşılması açısından önemlidir. Eflatun'un ideler anlayışı ile İşrakîlerin anlayışları arasında birtakım farklılıklar vardır. İşrakî filozoflara göre muallâk ideler âlemi, akıllar âlemi ile cisimler âlemi arasında geçişi sağlayan bir köprüdür. Muallâk âlemde, akıllar ve cisimler âlemindeki varlıkların birer sûreti bulunur. Muallâk âlem, ne soyut ne de somuttur. Muallâk ideler âleminde her varlık zâtı ile var olup, madde, zaman ve mekânla alakası olmayan birer idesi vardır. Eflatun'un ideleri ile muallâk ideler arasındaki en temel fark, ideler olarak kabul edilen türlerin efendisi, fertleri değil türleri koruyan bir varlık iken muallâk ideler âlemindeki ideler fertleri koruyan bir varlıktır.²⁶⁴ Taşköprülüzâde, tümeller meselesinde İşrakîlerin görüşlerine başvurmuştur.

Diğer yandan Taşköprülüzâde'nin tümeller konusundaki görüşünü anlayabilmek için onun tasavvufî bir zemine dayalı olan a'yân-ı sâbite anlayışı üzerinde durulmalıdır. Daha önce sık sık tekrar ettiğimiz üzere onun varlık anlayışı a'yân-ı sâbite anlayışı üzerine oturmaktadır. Daha önce farklı bir bağlamda ifade ettiğimiz üzere Taşköprülüzâde, tümel mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit olduğunu, dış dünyada gerçekleşmiş ve ayrıca ilmî olarak da bulunduğunu ileri sürmüştür. Tümellerin buradaki aşamaları Tanrı'nın ilminden hârice ve hâriçten insan zihnine kadar uzanmaktadır. Taşköprülüzâde'ye göre tümelin çoklukla mutabakat özelliği bulunmaktadır. Bu anlamda tümelin üç itibarı vardır. Bu itibarlar tümelin çokluktan önceki durumu, çoklukla birlikteki durumu ve çokluktan sonraki durumudur. Birincide tümelin çoklukla olan mutabakatı, tümelin tikellerin tümüyle olan mutabakatıdır. Tümel, bütünüyle tikellerin aynısıdır ancak kendilerine paralel olarak konulmuş aynalarda resmolunan sûretlerin hepsine güneşin mutabakatına benzer şekilde çoğalması onların tekrarı sebebiyle meydana gelir. Bu yönüyle tümel, tikellerde tekerrür yoluyla çoğalmaktadır. İkincisinde tümelin çoklukla mutabakatı, tümelin tikellerin her biriyle olan mutabakatıdır. Şayet tümel, tikellerin bireysel olarak var olmasında her hangi bir var olma ile var olsaydı, bireysel olarak var olmuş tikelin aynısı olurdu ki bu da güneşin

²⁶³ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.74.

²⁶⁴ Erdoğan, İsmail, *Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname IV, 2004/1, 33-47, s.41.

aynada meydana gelen sûretlerden her birisiyle olan mutabakatına benzemektedir. Çünkü güneş, sûretlerin her birinin aynıdır. Buradaki fark aynalarda husûlün değil sûretin meydana gelmesidir. Üçüncüde tümelin çoklukla mutabakatı, kendisinin somut hale gelmesini sağlayan özelliklerden soyutlandığında tümelin aynısı olmasıdır. Bu durum aynalarda meydana gelen sûretlerden her birine benzer ki eğer aynalardan bu bağlantı koparılırsa tek bir sûret kalır.²⁶⁵

Bu çerçevede Taşköprülüzâde'nin a'yân-ı sâbite düşüncesi değerlendirildiğinde, tümelin çokluktan önceki varlığı Tanrı'nın ezeli ilminde sübût şeyliği ile bulunur. Bu yönüyle sübût şeyliği mümkün mâhiyetlerin, tümellerin ontolojik zemini olmaktadır. Sübût şeyliği ile var olan tümellerin hâriçte tümel olarak varlıkları yoktur. Tümelin çoklukla varlığı ise sübût şeyliği ile var olan mümkün mâhiyetlerin Tanrı'nın ezeli ilminden hâricî varlığa çıkmasıdır ki Taşköprülüzâde, buna vücûd şeyliği demiştir. Bu aşamadaki tümeller hâriçteki tikel varlıklarda bulunmaktadır. Tümelin çokluktan sonraki varlığı ise zihinde gerçekleşir. Bu aşama zihnî hâriçteki varlıklardan soyutlama yaparak tümelleri elde ettiği aşamadır. Bu aşamada tümeller, tümel olarak hâriçte yoktur. İnsan zihni tarafından soyutlama yoluyla elde edildiği için zihinde vardır.

Taşköprülüzâde, tümeller meselesindeki görüşlerini detaylı bir şekilde kaleme aldığı *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât* isimli eseri konuyu anlamk açısından mühimdir. Müellif, tümeller konusunda dört meseleyi ele alıp tartışmıştır. Tartıştığı bu meselelerden ilki tümellerin tikellerin mertebesine inmesi, ikincisi tümellerin mefhum olarak var olmaları, üçüncüsü tümellerin dış dünyada gerçekleşmiş varlıkları ve dördüncüsü yüklemenin anlamıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Taşköprülüzâde, tümelleri farklı itibarlarıyla incelemiştir. Bu itibarlar Tanrı'nın ilmindeki tümeller, hâriçteki tümeller ve zihindeki tümeller olmak üzere üç tanedir. Diğer bir ifadeyle tümeller, çokluktan önce, çoklukla birlikte ve çokluktan sonradır. Çokluktan önceki tümel Tanrı'nın ilmindeki ezeli mâhiyetlerdir. Çoklukla birlikteki tümel tabîi tümeldir. Çokluktan sonraki tümel ise zihindeki tümeldir. Taşköprülüzâde, tümeller meselesini incelerken varlıkların ortaya çıkışını daha önce zikrettiğimiz üzere vahdet-i vücûd anlayışı içinde açıklamıştır. Mümkün mahiyetlerin varlığa gelme sürecinin ilk aşaması Tanrı'nın ezeli ilmindeki sübûttur. Ezeli ilimdeki bu sübût dış dünyadaki varlık alanında gerçeklik kazanır. Daha sonra dış dünyadaki varlık alanından

²⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Tebyînü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, s.94

akıl aşamasına yani zihne gelmekte ve zihinde temsil edilmektedir. Son olarak da yüklemenin konusu olmaktadır.²⁶⁶ Taşköprülüzâde, mümkün tümel hakikatleri, tasavvufî literatüre bağlı kalarak a'yân-ı sâbite olarak isimlendirir. Bu manada Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışı mâhiyet, tümel ve a'yân-ı sâbite kavramlarının etrafından şekillenir. Müellif, tümelleri tek bir yerden değerlendirmemiştir. Mesela ezeli ilimdeki tümel mahiyetler ontolojik anlamda var olmanın kaynağıdır. Bu mahiyetler, dış dünyada somut var olanlar haline gelirler. Tümellik, dış dünyadaki bu varlıkların mahiyetlerinde saklıdır. İnsan zihni dış dünyadaki somut var olanlardaki mahiyetleri soyutlama yoluyla çıkarmaktadır. Bu soyutlama sonucu elde edilen tümellik epistemolojiktir.

Taşköprülüzâde'ye göre mümkün tümel hakikatlerin dış dünyada hâricî bir gerçeklikleri, Tanrı'nın ilminde ise ilmî ve ezeli sübûtları bulunmaktadır. Tümel mümkün hakikatlerin Tanrı'nın ilminde sübûtları olmasa, Tanrı'nın ezeli olarak bilgilerden habersiz olması ve bu bilgilerin Tanrı için sonradan öğrenilmesi gerekirdi ki bu durum Tanrı için mümkün değildir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak Taşköprülüzâde, tümellerin Tanrı'nın ezeli ilmindeki bilgisini "fiilî bilgi" olarak adlandırır. Tümel hakikatler Tanrı'nın ilminde cinsler olarak birbirinden ayrılırlar.²⁶⁷ Bu tümel hakikatler mutlakdan mukayyede, genelden özele inmekte ve tikellik mertebesinde son bulmaktadır. Taşköprülüzâde, daha sonra Tanrı'nın cinse özgü olan hakikatlerin ezeli ilimde halleri itibarıyla istidatlı oldukları yetkinliklere göre varlık verdiğini belirtmiştir. Cinse özgü olan bu tümel mâhiyetler, mutlaklıkları ile oldukları gibi ortaya çıkmadıkları için Tanrı, yetkinliklerinin meydana gelmesi için bu mâhiyetleri kayıtlar. Yani tümel mâhiyetlerin mutlaklığının meydana gelebilmesi için kayıtlanması gerekir. Bunu mantık açısından cinsin fasla olan ihtiyacı şeklinde ifade edilebiliriz. Toplamın yani varlığın bütünlüğünün dış dünyada meydana gelebilmesi için mutlak olanın kayda yani cinsin fasla ihtiyacı vardır. Var olmak için ise kaydın mutlağa yani faslın cinse ihtiyacı vardır. Taşköprülüzâde'ye göre mutlak ve mukayyet, birliğin ve bütünlüğün olabilmesi için birbirlerine ihtiyaç duyar. Müellifimiz, mantıksal

²⁶⁶ Tiryaki, Mehmet Zahit, Sübût, *Tahakkuk ve Taakkul Arasında Tümel Hakikakler ve Yetkinleşme Süreçleri-Taşköprülüzade Yorumu-*, *Taşköprülüzade'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020, s.379.

²⁶⁷ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 116.

anlamda mutlak olanın cinse karşılık geldiğini, mukayyet olanın ise fasla karşılık geldiğini ve ikisinin bir araya gelmesinden ise türün ortaya çıktığını belirtmiştir.²⁶⁸

Bir başka ifadeyle Taşköprülüzâde, canlı ve düşünenin bir araya gelmesinden insanın meydana geldiğini, buna karşın, canlı ve düşünenin her birinin tek başına, insan olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir. Müellife, parçalardaki bir araya gelmeyi sedir örneğini ile açıklamıştır. Sedirin ağacı cins, onun şekli ise fasıldır. Bu ikisinin birleşmesinden ise sedir yani tür meydana gelmektedir. Böylece meydana gelmede cins, fasla ihtiyaç duyarken; var olmada fasıl, cinse muhtaçtır.²⁶⁹ Varlığın parçaları olan cinsin ve faslın varlıklar olması kabul edildiğinde Taşköprülüzâde bu duruma iki çözüm getirir. İlk çözümde birleşme manada değil, zâtta olduğu için insan, canlıya ve düşünene zâtî olarak yüklenebilir. Ya da yazan ile yazmanın Ali’de bir araya gelmeleri sebebiyle yazan olma özelliği Ali’ye arazî olarak yüklenebilmektedir.²⁷⁰ Taşköprülüzâde, bu konudaki ikinci çözümünü şöyle anlatır:

Biz varlığın parçalarının varlık olmayanlar olduğunu seçeriz. Fakat bu şu anlamdadır: Tıpkı mâhiyetin parçasının mâhiyetin aynısı olmadığı gibi bu parça varlıklar da varlıktan farklıdır. Yoksa bu parça varlıklar, varlığın çelişigi oldukları anlamında değildir. Şu durumda eğer delil getiren “varlık, sırf varlık olmayanlardan oluşur” sözüyle, bu parça varlıkların varlığın aynı olmadığı anlamında olumsuzlamayı kasdediyorsa bunun gerekliliği müsellemdir, fakat bunun imkânsız olduğu men edilir. Şayet bu parça varlıkların mevcut olmadıkları anlamıyla olumsuzlamayı kasdediyorsa bunun imkânsızlığı müsellemdir. Fakat varlığın bu anlamıyla sırf varlık olmayan şeylerden oluştuğunun gerekliliği müsellemdir.²⁷¹

Taşköprülüzâde, mutlağın yani cinsin ve mukayyetin yani faslın ayrı birer hakikat olduğunu bunların bir araya gelmesinden ayrı bir hakikat olan türün meydana geldiğini ileri sürer. Mutlak ve mukayyet bir araya geldikleri zaman onlardaki bireysel hallerinde tikellerden birinde bulunmayan yetkinlikler bulunur. Herhangi bir tekil

²⁶⁸ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 118.

²⁶⁹ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiye*, vr. 35a.

²⁷⁰ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiye*, vr. 37a.

²⁷¹ Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiye*, vr. 37a.

varlığa mutlak iliştiğinde örneğin insana canlılık iliştiğinde ve bununla beraber mukayyet yani düşünen iliştiğinde tür yani insan meydana gelir.

Taşköprülüzâde, tümelin tümel ile kayıtlanmasının tikeli vermediğini kayıtların yani fasılların cinse eklenmelerinden tümel meydana geldiğini ve bunun da tür olarak isimlendirildiğini ileri sürmüştür. Cevheri hakikatin yani cinsin, mümkün yetkinlikleri bazen kayıtlamanın ilk mertebesinde meydana gelen türdür. Bazen de onların bazılarında ilk mertebede bulunmayabilir ve böylece cevheri hakikat yani cins bir kere daha kayıtlanır. Böylece en aşağı türde son bulana kadar birbiri ardınca türler meydana gelir. Taşköprülüzâde, tümellerin tamamının ezeli ilimde genelden özele, mutlakdan mukayyede doğru indiğini ve tikellik mertebesinde son bulacak şekilde sâbit olduklarına işaret etmiştir.²⁷²

Taşköprülüzâde'nin vurguladığı en mühim nokta Eflatuncu gelenekte olduğu gibi mutlakdan mukayyede iniş, değerliden değersize doğru değil, değerliye doğru bir iniştir. Değerliye doğru olmasının nedeni ise tikel varlıkların içeriklerinin artmasıdır. Tikel varlıkların içeriğin artması niteliğin artması anlamına gelir. Bu var oluş sürecinde içeriğin ve niteliğin artması demek, mutlak olanın tikel olana ulaşana kadar sürekli kayıtlanmasıdır. Bu anlamda cins, değersizliğin son noktası olmuş olur. Bu nedenle cins, yetkinliğe ulaşmak için eksiklikten değerli olana doğru gider. Böylece cins birçok kez kayıtlanarak insana kadar olan yetkinlik mertebelerinin altına girer. Yukarıdan aşağıya doğru devam eden bu kayıtlanma sürecinin sonunda insan bulunur. Taşköprülüzâde, insanlar içerisinde de en yetkininin varlıkların en değerli ve üstünü olan peygamberler olduğunu ileri sürmüştür.

Taşköprülüzâde'nin anlayışının tam tersi olarak Eflatuncu gelenekte, varlık mertebeleri en yukarıdan ve en değerli olan ideler ile başlamakta en altta ve değersiz olan madde yani gölgeler âleminde son bulmaktadır. Bu yönüyle Eflatuncu anlayışta varlık döngüsü maddi olan yani gölgesel olandan idelere doğru gerçekleşmektedir. Çünkü bu anlayışta değersiz olan maddi âlem, değerli olan ise ideler âlemidir. Bu çerçevede ulaşılmak istenen en üst nokta ideler âlemindeki asıllara ulaşmaktır.²⁷³ Taşköprülüzâde, mümkün tümel hakikatlerin yukarıdan aşağıya doğru inişi meselesinde tümel hakikatlerin yukarıya doğru çıkışından bahsetmez. Bunun nedeni

²⁷² Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 118.

²⁷³ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 120

Taşköprülüzâde'nin Yeni-Eflatuncu çizgideki yetkinleşme sürecinde maddi olandan arınma ve yukarıya doğru çıkmayı kabul etmemesidir. Bu meseledeki diğer bir ihtimal ise Taşköprülüzâde'nin tümellerin iniş sürecini ontolojik olarak değil epistemolojik olarak yükleme meselesini ele almak istemiş olabilir.²⁷⁴ Yüklemenin olabilmesi için ontolojik olandan epistemolojik olana inilmesi gerekir ki bize göre Taşköprülüzâde, tümellerin sübûtunun tahakkuk ettiği hâricî dünyadan zihin yoluyla soyutlama yapılarak buradan yüklemenin gerçekleşebileceği düşüncesindedir.

Taşköprülüzâde, Tanrı'nın, türlerin yetkinliklerini kuvveden fiile çıkarmak için ezeli olarak bildiği şeylere aynî ve şahsî varlıklar verdiğini söyler. Müellif, cevheri hakikatlerin yani cinslerin yetkinleşebilmesi için dış dünyada var olmalarının zorunlu olduğunu, yetkinleşebilmenin temel koşulunun hâriçte var olmak olduğunu belirtir. Dış dünyada var olmak şahıs olmak ve kayıtlanmaktır. Cevheri hakikatin şahıslaşması ise çokluk arasında ortaklığa engel olmaktadır. Tümel hakikat, zât ve hüviyet olarak hâriçte var olmaktadır ki Taşköprülüzâde bunu hâriçte var olmuş mâhiyet olarak isimlendirir. Taşköprülüzâde'ye göre bireyselleşmenin sebebi olan şey ya mâhiyetin kendisidir ya da mâhiyetin çoğalmış maddesidir. Madde ancak belirli bir mekân, nitelik ve konu gibi kendine özgü ilişkinlerin eklenmesinden dolayı çoğalır. Müellife göre esas itibariyle, sonradan eklenen belirlenimlerin tamamı varlığın lazımlarıdır. Bu durumda varlık sıfatı var olanlarda farklı farklı meydana gelir. Böylece varlık, var olanların özelliklerinin ayrı ayrı olmasından dolayı farklı şekillerde açığa çıkmaktadır. Örneğin insan özü gereği zâttan ayrıdır. Varlık sıfatı, var olanların bir türünde ayrı başka bir türünde ayrı bir şekilde meydana gelir. İki insandan Ali'nin öfkeli olmasıyla Mehmet'in şefkatli olması buna örnek verilebilir. Diğer yandan bilen, varlık sıfatını gerektiren bir var oluşla varken bilmeyen, yokluk sıfatını gerektiren bir var oluşla vardır. Taşköprülüzâde'nin tümeller bağlamında incelediği bir başka hususta şahıs ile varlık arasındaki öncelik sonralık ilişkisidir. Taşköprülüzâde, şahsın varlıktan başka olduğunu ve varlıktan sonra geldiğini ve bir şeyin var olmadıkça ferdiyet kazanamayacağını ileri süren görüşü kabul eder. Taşköprülüzâde'nin bunu kabul etmemesinin nedeni önce gelenin hâricî varlık olmak bakımından hâricî varlık; sonra gelenin ise başkasından ayrışması bakımından hâricî varlık olmasıdır. Bu ikisi zât bakımından bir, itibar bakımından farklıdır. Hâricî

²⁷⁴ Tiryaki, *Sübût, Tahakkuk ve Taakkul Arasında Tümel Hakikakler ve Yetkinleşme Süreçleri*, s.396–397.

varlık, kendisi dışındakilerden ayrılmaya itibarla, kendisi dışındakilerde var olmayan, özelleşmiş ilişenlere tabidir.²⁷⁵

Taşköprülüzâde, genel varlık kayıtladığında yani belli özelliklerle sınırlandığında özel varlığa yani bireyselleşmeye doğru gideceğini ifade etmiştir. Böylece bireyselleşmenin gerçekleşmesi ile birlikte hem içerik hem de nitelik artar. Varlık-mâhiyet ilişkisi a'yân-ı sâbite açısından yorumladığında mümkün hakikatlerin aynî varlıkları olmadığı için varlıkları sübût halindedir. Bu nedenle a'yân-ı sâbite, tümelden tikele doğru inerken kayıtlanarak dış dünyada varlık kazanır. Bu yönüyle varlık-mâhiyet öncelik sonralık açısından değil bâtın olan varlığın zuhûra gelmesi esnasında içeriğin ve niteliğin artmasıdır.

Taşköprülüzâde, yukarıda belirtildiği üzere tümelin çokluktan önce Tanrı'nın ezeli ilminde daha sonra çoklukla birlikte hâricî varlıkta son olarak çokluktan sonra zihinde bulunduğunu ileri sürmüştü. Taşköprülüzâde, çoklukla birlikte hâricîte var olan tikellerin akledilmesi sürecinde idrak edici güçler hâricîteki tikel varlıkları ayırt edici güçleri ile ayırttıklarını ifade etmiştir. Bu ayırt etme süreci sonunda zihinde, ezeli ilimde meydana geldiği gibi tümel ilmî bir belirlenimle belirlenmiş mâhiyet meydana gelir. Bu süreçte zihin, ilk önce tikel varlıkları ayırt eder. Bu işlemin sonunda zihinde, dış dünyada var olan hüviyetten ayrılan tümel bir mâhiyet meydana gelir. Dış dünyada var olan hüviyetten ayrılan ve insan zihninde meydana gelen bu tümel mâhiyet, ezeli ilimde meydana geldiği gibidir. Tanrı'nın ezeli ilminde var olan mümkün hakikatler yani a'yân-ı sâbite, dış dünyada var olanlarla belirlenim kazandığında insan zihni, bu var olanları tikel olarak kavrar ve diğer tikellerden tümelleri ayırıştırır. İnsan zihni bu tikelleri ayırt ettikten sonra zihinde tümel bir mâhiyet meydana getirir. Meydana gelen bu tümel mâhiyet Tanrı'nın ezeli ilmindeki a'yân-ı sâbite'lerle aynıdır. Tümel ilmî bir belirlenimle belirlenim kazanmış olan mâhiyet, çokluk arasında ortaklığı kabul eden tümel bir kavramdır. Taşköprülüzâde'ye göre bu tümel anlamlar farklı itibarlara göre değişik isimler almaktadır. Tümel, ezeli ilimde meydana gelmesi esnasında failden dış dünyadaki varlığa çıkmayı istediği için "fiilî ilim" adını alır. Öte yandan zihinde meydana gelmesi sırasında ise dış dünyada olandan soyutlandığı ve zihin bu noktada dış dünyada olandan etkilendiği için "infialî ilim" denir. Tümel, çokluğa mutabakatı itibarıyla "tümel"dir. Dıştaki varlığına itibarla ve dış dünyadaki eserlerin kaynağı

²⁷⁵ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 120.

olması itibariyle “tabiat”, dıştaki fertlerden anlaşılması itibariyle “mefhum”, lafızdan kastedilmesi itibariyle “mana”, nefste açığa çıkmasına itibarla “ilim”, zihinde meydana gelmesi itibariyle de “zihnî varlık” olarak adlandırılır. Böylece itibarlar farklılaştığı için ibareler de farklılaşır.²⁷⁶

Taşköprülüzâde, tümelleri farklı itibarlarla çok detaylı bir şekilde isimlendirmiştir. Bunları tek tek çözümlediğimizde müellifin bu meseleye bakış açısındaki özgünlüğü görebiliriz. Müellif, tümel en yüce aşamadan en aşağıdaki aşamaya kadar tamamının durumuna göre açıklamıştır. Tümel denilen şey varlık olması bakımından yani ontik anlamda a‘yân-ı sâbitedir. A‘yân-ı sâbite ne bir soyut varlıktır ne de bir soyutlamadır. Mesela tümel, insan zihninde meydana geldiğinde bir bilgidir. Veya tümel, lafzın içinde var olan manadır. Taşköprülüzâde, tümelleri bu şekilde değerlendirmesi konunun bütününe görebildiğini göstermektedir. Bu manada da müellif, tümelleri tahkik yöntemine uygun bir şekilde çeşitle bakış açılarıyla açıklamıştır. Genel olarak Taşköprülüzâde’nin tümeller konusundaki görüşlerinin çerçevesini değerlendirdiğimizde onun tümelleri farklı itibarlarla incelediğini ve adlandırdığını görmekteyiz. Tümel, çokluktan önce filî ilim, çoklukla birlikte tabîi tümel, çokluktan soyutlanması itibariyle infialî ilimdir. Taşköprülüzâde, tümelin esas itibariyle Tanrı’nın ezeli ilminde bulunduğunu burada filî ilim olduğunu dış dünyada tabîi tümel olduğunu zihinde infialî ilim olduğunu belirtir. Daha sonra tümelin, mefhum, mana, ilim ve zihnî varlık olarak adlandırılabilirliğini ileri sürer. Burada Taşköprülüzâde’ye göre tümel denildiğinde birçok kavram kullanılabilir

Bu manada tümel kavramı, aklî sûretin, haricî, zihnî ve mutlak olarak pek çok şey için mutabakatının varsayılma imkânıdır. Zihnî olması durumunda ona zihnî bir ferdi olan şey dâhil olur. Mesela bilgi böyledir. Taşköprülüzâde’ye göre tümelde itibar edilen, zihnî bir şeyin dış dünyadaki şeylere mutabakatıdır. Ona göre tümeller meselesinin püf noktası dış dünyadaki şeylerin aslî zâtlar olması, aklî sûretlerin ise dış dünyadaki şeylerin gölgeleri olmasıdır. Böylece mutabakatta itibar edilen zâtlar yönünden değil gölgeler yönündendir. Taşköprülüzâde, mutabakatta itibar edilmesi gerekenin aklî sûretler yani gölgeler yönünden olduğunu ileri sürer. Bu manada hâricî şeyler yani aslî zâtlar yönünden mutabakat söz konusu değildir. Taşköprülüzâde’nin tümel mefhumu ile ilgili incelediği bir diğer mesele de tümelin çokluk içinde ortaklığı

²⁷⁶ Taşköprülüzâde, *Kavâidü’l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi’l-Küllîyyât*, s. 122.

ve çokluğa mutabakatıdır.²⁷⁷ Müellif, tümelin çokluk içinde ortaklığını iki kısma ayırır. İlki, varlık açısından itibar edilen ortaklıktır. Bununla çokluktan önceki tümel olarak nitelenebilir. Bunun manası, ilmî tümel hakikatin tikellerden her birinin zımında ve bütün olması itibarıyla bütünü zımında ki varlığının, o hakikatin bütündeki varlığıyla fazla ya da eksik olmayacak şekilde eşit derecede olmasıdır. Burada sadece, sayı olarak fazlalık ve eksiklikte farklılık olabilir. Bu farklılık hakikatin birliğini ortadan kaldırmaz. İkincisi, doğruluk açısından itibar edilen ortaklıktır. Bu, çokluktan sonra tùmeldir. Bu tümel, toplamın bütünü için doğru olduğu gibi fertlerinden her biri için de doğrudur. İnsanlık, Ali'ye doğru olarak yüklendiği gibi Ali dışındaki insanlara da doğru olarak yüklenebilir.

Taşköprülüzâde'ye göre aklî sûretin zihnî bir varlığı vardır ve tùmeldir. Aklî sûretin dış dünyadaki varlığı ise tikeldir. Bu mesele çerçevesinde ifade edilecek olursa, tümelin zihnin dışında bir varlığı yoktur. Eğer tümelin zihnin dışında bir varlığı olsaydı, bir hüviyetinin de olması gerekirdi. Hüviyeti olduğunda ise tikel olurdu. Tümel, birçok varlığa eşit bir şekilde verilir. Mesela iki sayısı iki olan tüm varlıklara eşit bir şekilde verildiği için eşit anlamdır. Tümelin diğer çeşidi bir rengin farklı varlıklarda farklı tonlarda var olabilmesidir ki beyazın farklı nesnelerde ve varlıklarda farklı tonlarda olmasıdır.²⁷⁸

Taşköprülüzâde'ye göre tümeller meselesinde, türsel mâhiyetin iki yönü vardır. Türsel mâhiyet olan 'insanîlik', türsel bir birlik olması açısından değerlendirildiğinde tek bir şeydir. Eğer 'insanîlik' hakikatine bireysel belirlenimler ilişirse çoğalır. Bu manasıyla tümeller kendi başlarına tektir ve dış dünyada varlıkları yoktur. Zira tümeller tikelerde var oldukları için tümellerin çoğalması ancak tikellerle gerçekleşir. Böylece Taşköprülüzâde'ye göre tümel olan insanîlik, tekrar yoluyla çoğalır. Tekrar ise insanîliğin bizzât lazımı değil, bireysel belirlenimlerin kendisine ilişmesinin bir aracıdır. Gerçekleşen bu tekrar ile insanîlik hakikatinin türsel birliği bozulmaz. İnsanîlik hakikatin bireysel belirlenimleri artsa da türsel birliği aynı kalır. Aynı şekilde kendilerinde gerçekleşen bu türsel birlikle de fertlerin çokluğu yok olmaz. Bu çerçevede, tekrar ile türsel birlik arasında asla bir çelişme olması sözkonusu değildir.²⁷⁹

²⁷⁷ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 126.

²⁷⁸ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 136.

²⁷⁹ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 138.

Taşköprülüzâde, farklı eserlerinde tümelleri incelerken güneş ve ayna örneğini vermiştir. Bu benzetme üzerinden gidilecek olursa burada güneş insanîlik hakikati, ayna da tikel varlıklardır. Güneş, aynaya yansıdığına türsel birliği bozulmaz. İnsanîlik, Ali'ye ve Ahmet'e iliştiğinde tekrar meydana gelmesine rağmen türsel birlik bozulmaz, eksilmez veya artmaz. Güneşin karşısına birçok ayna konulduğunda güneş bu aynaların sayısınca çoğalmasına rağmen bireysel birliği devam eder. Bütün insan fertlerinde gerçekleşen ve gerçekleşecek olan insanîlik hakikatidir. Taşköprülüzâde'nin tümelin dış dünyadaki varlığı da incelemiştir. Tümel, tikellerin içinde olduğunda buna tabiî tümel denir. Taşköprülüzâde, tabiî tümelin, tabiî ve tümel olmasının nedenlerini açıklamıştır. Tabiî tümelin, tümel olarak isimlendirilmesinin nedeni belirleniminin türsel bir belirlenim olmasından dolayıdır. Bu yüzden ondan soyutlanan şey çokluğa yüklenebilir. Tabiî olarak isimlendirilmesinin nedeni ise tümelin tabiatının, hakikat olmasındandır. Ondan soyutlanan kavramın tümel olması da onun tümel olması sebebiyledir. Bu da sûretin, bu tümellik ve tikellik de sûret sahibine tabi olmasındandır.²⁸⁰ Tabiî tümelde, hem tümellik hem de dış dünyadaki tikellik bir araya gelir. Tümellik, tikel varlığın içindedir. Böylece tümel, dış dünyada tikeller vasıtasıyla var olmuş olur.

Taşköprülüzâde, filozof ve kelâmcıların, tabiî tümelin dış dünyada varlığı görüşünü benimsediklerini belirtir. Tabiî tümelin dış dünyada varlığı konusunda getirilen birçok deliller bulunmaktadır. Bunlardan canlılık, dış dünyada var olan canlının bir parçasıdır. Yani canlılık denilen şey dış dünyada her hangi bir varlıkta mevcuttur. Fakat canlılığın kendisi soyut anlamda dış dünyada mevcut değildir. Şayet canlılık, dış dünyadaki bir varlıkta mevcut olursa, var olanın parçası da var olan olduğu için bu durumda onun parçası olan canlı, tabiî tümel olmaktadır. Taşköprülüzâde, canlı kavramının, zihnî ve hâricî olarak hâriçte var olan canlının bir parçası olduğunu ifade eder. Canlı kavramının zihnen olduğu açıktır. Haricen olması ise, bir şeyin zihnen parçası olan her şeyin haricen de onun parçası olmasından dolayıdır. Buradaki amaç, canlı kavramının hâriçte diğer parçalardan ayrılmamış olmasıdır. Şüphesiz bu canlı hâriçte vardır. Hâriçte var olan bir şeyin hâricî parçası da hâriçte vardır. Bu, parça olmaksızın bütününe varlığının imkânsız olmasının zorunluluğundan dolayı, hâricî parçanın yokluğunun hâriçte bütününe yokluğunu da gerektirecek olması sebebiyledir. Bu canlının parçası olan şey, tabiî tümeldir. Çünkü neyse o olması açısından canlı

²⁸⁰ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 140.

başlangıçtır; kayıtlanmış canlı ise, dış dünyadaki şeylerden bir şeyin birleşmesinin imkânsız olmasından dolayı son tahlilde neyse o olması açısından canlıya ulaşmaktadır.²⁸¹ Böylece tümel tikel tarafından kayıtlanmış olmaktadır. Bu manada tümel, mutlak, tikel ise mukayyettir. Mutlak olan tümelin dış dünyadaki varlığı tikel tarafından kayıtlanmasıyla mümkün olmaktadır.

Taşköprülüzâde'ye göre, tabîî tümel, varlık bakımından tikel, varlık dışı bakımdan ise mâhiyettir. Böylece iki yönden de başkalık ve birliğin sübûtundan dolayı yükleme geçerli olur ki Taşköprülüzâde'ye göre yüklemenin de dayanağı budur. Bunun açıklaması Tanrı'nın ilmindeki varlıkları esnasında kendileri için hâriçte mümkün olan yetkinliklerin meydana gelmesi, hakikatlerin birbirleriyle birleşmesine bağlıdır. Sonra onların bu şekilde varlıkları da bileşiktir. Mesela cismin canlılığına ilişkin yetkinliklerin bir düzen içinde ortaya çıkması cismin duyu, irade ve hareket ile birleşmesine bağlıdır. Böylece tek bir yaratma ve varlıkla birleşmiş olarak var olur. Aynı şekilde canlının insanî yetkilerinin ortaya çıkması da canlının düşünen ile birleşmesine bağlıdır. Böylece tek bir yaratma ve varlıkla birleşmiş olarak var olur. Böylece varlıkça bir, mâhiyetçe birleşik olur. O, farklılığından dolayı mâhiyettir, birliğinden dolayı varlıktır. Böylece aralarında yükleme mümkün olmaktadır.²⁸² Taşköprülüzâde, yüklemenin gerçekleşmesinin başkalık ve birliğin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu başkalık açısından mâhiyet, birlik açısından varlıktır.

Tümeller, cins ile fasl arasındaki ilişki bağlamında değerlendirildiğinde Taşköprülüzâde, gerçekleşme yani var olma açısından cinsin fasla ve kurucu unsur olma açısından ise faslın cinse ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Bu manada belirlenim açısından heyulanın sûrete ve kurucu olmada ise sûretin heyulaya ihtiyacı bulunur. Örneğin bir evin hakikatinin ortaya çıkması için duvarın tavana ve tavanın duvara ihtiyacı vardır.²⁸³

Taşköprülüzâde'ye göre insan aklı, cins ve faslın başkalığına hükmeder. Cins ve fasldan her biri dış dünyada var olan basit bir şeyin zâtının tamamından soyutlanmışsa bu basit şey için iki farklı mâhiyetin olması gerekir ki bu da açık olarak geçersizdir. Böylece belirlenmiş olur ki, her ne kadar varlık bakımından bir olsalar da o iki şeyden her biri, diğeri o basit hâricî şeyden mâhiyet olarak soyutlanmaksızın soyutlanmış olurlar. Aklî parçalar fiilî ilimde ayrılır fakat aralarındaki tabiata ihtiyaç nedeniyle bu

²⁸¹ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 142.

²⁸² Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 146.

²⁸³ Taşköprülüzâde, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*, s.88.

şekilde bileşik olarak var olurlar. İnfîalî ilim, eşyanın hakikatlerine, parçalarına, tikellerine, zâtîlerine, arazîlerine yayılmakta ve böylece çokluk var olmaktadır. Bu bazen tikellerden tümel bir sûretin soyutlanmasıyla olmakta ve bazen de bir birliğin cinsleşmesiyle, türleşmesiyle, tasnifle ve bizim kendilerine ilişkin idraklerimiz için söz konusu olan taksimlerden başka şeylerle çoğalmaktadır. Zihin, fiilî ilimde bir arada olan şeyleri kendilerinden oluştuğu kısımlara ayırıştırır. Böylece zihin iki ya da daha fazla parça sahibi mâhiyeti tamamlar. Cins ve fasıldan her biri zihnin kendilerini, fiilî ilimde mâhiyetin kendilerinden oluştuğu iki parçaya ayırıştırılmasından sonra mâhiyetten soyutlanmaktadır. Sonra böylece birleşmiş olarak var olurlar. Böylece mâhiyet her ne kadar o ikisinin tek bir yaratma ve varlıkla var olmaları sebebiyle aralarındaki ayrışma ortadan kalkmış olsa da hâricîte birleşmiş olarak var olmuş olurlar. Taşköprülüzâde'ye göre basit olduklarının varsayılması itibariyle aklın, cins ve fasla sahip olduğu kabul edilemez. Çoğunlukla cins, genel araza fasıl da onun hassasına benzemektedir. Cins ve faslın mâhiyetinde basitliği kabul edilemez. Aksine sâbit olan onun sadece varlıkta basit olduğudur.²⁸⁴ Burada Taşköprülüzâde'nin görüşü fiilî ilimde birleşik olan şeylerin infîalî ilimle eşyanın tikellerine yayılmakta ve böylelikle çokluk meydana gelmektedir.

Taşköprülüzâde, tümeller meselesi çerçevesinde yükleme konusunda incelemiştir. Haricî parçaların ilki, önce bileşip sonra var olanlardır. Bu yüklem olan parçaların ve aklî parçaların isimlerine özgüdür. İkincisi ise önce var olup sonra birleşenlerdir. Bu da yüklem olmayan parçaların ve hâricî parçaların isimlerine özgüdür. Burada şüphe hâricî parçaların bazen aklî parçaları da içine alan daha genel anlamda kullanılmasından bazen de ona karşılık gelen daha özel anlamda kullanılmasından doğmaktadır. Zâtîlerin dış dünyada birbirinden ayrılmamış parçalardan soyutlandığı ortaya çıkmıştır. Arazîlerin ise hâricî zâtın tabilerinden soyutlandığı bilinmektedir. Taşköprülüzâde'nin bu meseledeki cevabı ise şöyledir:

Bu anlamlar o şeye dâhildir. Onun varlıkta ayrılmış parçalardan birleşmiş olduğu kabul edilemez. Çünkü dış dünyada var olmaları anlamında hâricî parçalar hâricî ayrışmayı gerektirmez ki muvataa yüklemesi mümkün olmasın. Aksine yüklemeye engel olan şey parçaların hâricîte ayrılmış olmalarıdır. Şu an konuşulan dış dünyada var olması anlamında hâricî parçalar ise hâricîte ayrılmış olmaları anlamında

²⁸⁴ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 150.

değildir. Bu daha önce ‘parçalar mürekkep olduklarında ve sonra bu şekilde var olduklarında hâriçte mürekkep ve birbirlerinden ayrılmış olarak var olurlar, bu durumda da aralarındaki yüklemeye engel olmaz’ şeklinde işitilmesinden dolayıdır.²⁸⁵

Taşköprülüzâde, fiilî ilimde birleşik olarak var olanları ayrıştırmanın yolunun, ilk önce aklın, insan için canlılık açısından ortaklarının olduğunu görmesi ve ortak olduğu bu şeylerden düşünme ile ayrışması olduğunu belirtir. Bu manada ortaklığın kendisiyle olduğu şey farklılığın kendisiyle olduğu şeyden başkadır. Bununla, insanın özünde iki şeyin olduğu görülür. Bunlardan ilki insanın canlılığa sahip büyüyen bir cisim olması ve ikincisi ise insanın, düşünme yetisine sahip olmasıdır. Yani insan, canlılık ve düşünme ile nitelenir. Zihinde ayrı olan canlılık ve düşünmenin, dış dünyadaki varlıkta bir olduğuna hükmedilir. Arazilerdeki durum da böyledir. Zira akıl çiftliği veya yazmayı düşünmekte ve onlardan her birini her hangi bir şeyle var olan bir nitelik olarak tanımlanır. Bunun ardından birincisine çift, ikincisine yazan denir. Sonra dört, çiftlikle ve Zeyd, yazma ile nitelenmiş olarak tanımlanır. Böylece çift dörde, yazan, Zeyd’e yüklenir. Dört ve çiftliğin kendisi için olduğu şey dış dünyadaki varlıkta birdir. Zeyd ve yazmanın kendisi için olduğu şey de dış dünyadaki varlıkta birdir.²⁸⁶

Taşköprülüzâde’ye göre yüklemenin manası, kavram olarak başka olan iki şeyin ister gerçekleşmiş olsun isterse takdir edilmiş olsun dış dünyadaki varlıkta birliğidir. Burada takdir edilmiş olarak denilmesinin nedeni yüklemenin, dışta gerçekleşmiş olarak var olmayan şeyler için de gerçekleşebilir olmasıdır. Taşköprülüzâde, yüklemede bir yönden başkalığın ve bir yönden birliğin zorunluluğunda görüş birliği olmasına rağmen yüklemenin yorumunda uyumsuzluğun olduğunu belirtir. Müellife, böyle bir uyumsuzluğun olmasının nedenini yüklemedeki başkalık ve birliğin merciinde ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Taşköprülüzâde’nin tercih ettiği yorum zihin bakımından farklı olan iki kavramın, ister gerçekleşmiş olsun isterse takdir edilmiş olsun hâricî varlık bakımından birliğidir. Buna “Zeyd kördür” ifadesinde, yokluk, dış dünyada var olanlara yüklenir şeklinde itiraz edilmektedir. İtiraz edenler burada ifade edilen körlüğün yokluğunu ileri sürerek dış dünyadaki varlığa yüklenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Çünkü orada dış dünyadaki varlıkta birlik yoktur. İleri sürülen bu iddiaya karşı şöyle cevap verilmiştir: Kör kavramı, kendisi için körlüğün olduğu şeydir. Körlükle nitelenen

²⁸⁵ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 154.

²⁸⁶ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 158.

şey de dış dünyadaki varlıkta kör ile birdir. Dış dünyada yok olan ise yüklemen, yani körlüğün ilkesidir. Bazıları da yüklemeyi niteleme ve kendisinde bulunup da itibarın kesilmesi ile kesintiye uğrayan itibarî bir silsile olarak yorumlamışlardır.²⁸⁷

Düşünürlerden bazıları yüklemeyi zâtta birlik olarak yorumlamışlardır. Kavram olarak başka olan şeyler varlıkta da başkalaştıkları zaman muvataa ile yükleme uygun olmaz. Bir oldukları zaman ise yükleme uygun olmaktadır. Buradaki dayanak varlıkta birliktir. Eğer zâtta birlik ile basit zât kastedilmişse, bu, tabîî tümelin varlığını olumsuzlamanın bir türüdür. Eğer onunla dış dünyadaki varlıkta parçalar arasında ayrışmanın yokluğu kastedilmişse bu da gidilecek yerin yüklemenin dayanağının dış dünyadaki varlıkta birlik olmasını gerektirir. Öte yandan bazıları da yüklemeyi zâtîlerde ve bunların dışındakilerde, niteleme anlamıyla varlıkta birlik ile yorumlamışlardır. Buna da yüklemenin zâtîler ve arazîler arasındaki ortak bir mana olduğu görüşüyle itiraz edilmiştir. Varlıkta birlik arazîlerin yüklenmesinde de bulunmaktadır. Bu bazılarının zikrettiği şeye göre orada tek başına yükleme manası olmaz. Her ne kadar konunun arazîlerden olan yüklem ile nitelenmesinden, konunun yüklemenin ilkesiyle nitelenmesi gerekse de bu, arazîlerde yüklemenin niteleme ile yorumlanmasındandır. Taşköprülüzâde, varlık lafzının, hem oluş mefhumu için kullanılabileceğini hem de aynı şekilde meydana gelmenin kendisi ile olduğu manasında kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Birincisi özel varlığa “sahip” kelimesi aracılığıyla yüklenmekte ve özel varlığın var olduğu söylenmektedir. İkincisi ise ne ise o olarak onun için kullanılmaktadır. Çünkü özel varlık meydana gelmenin bizâtihi kendisiyle olduğu şeydir. Bu durumda, her iki şıktan da yüklemenin yorumunda, mutlak varlığın özel varlığa yüklenmesi çıkmamaktadır.²⁸⁸

Taşköprülüzâde, mâhiyetle varlık arasında bir nispet olduğunu ve bu nispetin mâhiyetin varlıkta çoğalmasının sebebi olduğu görüşündedir. Nispetle çoğalma kendisine nispet edilenin çoğalmasına göre olmaktadır. Bu manada varlık kendinde tektir, var olanların çoğalması ise mâhiyetlerin çoğalmasına göredir. Yani mâhiyetler varlık bularak çoğalmaktadırlar. Dolayısıyla varlık bir şahısla kaim olduğunda, o şahıs tek bir mevcut olmaktadır, çünkü kendisinde şahsî birliği vardır. Şahıs, bir mâhiyet sahibi olarak varlık kazanmakta ve şahsî birliğe sahip olmaktadır. Tür ise içerisinde şahsî olmayan türsel bir belirlenimle belirlenen bir varlık olmaktadır. Tür için şahsî bir

²⁸⁷ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 158.

²⁸⁸ Taşköprülüzâde, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkiki Mebâhisi'l-Küllîyyât*, s. 160.

varlıktan değil türsel bir varlıktan söz edilebilir. Bu manada cinsten ve fasıldan bulunan ilkelerinin her biri, tikelin varlığı olmaksızın tümelin varlığından kaçınmak için türün içinde var olmaktadır, böylece her iki parça da belirlenimsiz olarak var olmuş olur.²⁸⁹ Tür, ne cinsten gelen tümelliği ne de fasıldan gelen tikelliği içinde barındırmaz. Burada Taşköprülüzâde, tümelliğin cinse özgü olduğunu, faslın ise tikel olduğunu belirtip tümelliğin ve tikelliğin türde bir araya geldiğini ifade eder.

Taşköprülüzâde'ye göre, tümeller bağlamında cins ve fasl, ezeli ilimde meydana geldiği için yaratılmamıştır. Bu ikisi birleşmeden önce yaratılmamış oldukları için iradenin etkisi o ikisinde bulunmaz. Dolayısıyla Taşköprülüzâde'ye göre bu ikisi de yaratılmada bir, hakikatte ayrı ve yüklemenin konusu olan varlıkta birleştikleri için kendilerini gösterirler. Bu parçalar hakikat, varlık ve yaratılma açısından ayrılmış olduğu için, haricî parçalarda değil aklî parçalarda yükleme sahih olmaktadır. Taşköprülüzâde, yüklemenin dış dünyadaki varlıklarda değil zihinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Diğer yandan tür ise var olan cinsin ve faslın ilkesini barındırdığı için hakikat açısından birleşiktir. Hakikat açısından birleşik olan tür, hâriçte birbirinden ayrılmış iki parçadan bir araya gelmemesi anlamında dış dünyada basittir. Yani tür hakikat itibarıyla birleşik iken hâriçte basittir. Burada üzerinde durulması gereken soru, türün, müstakıl bir yaratma ile yaratılmış olmayan parçalar ile dış dünyada nasıl bir araya gelebildiğidir? Hâlbuki parçalar, birleşme anında yaratılmış olmaktadır yani türü meydana getirmektedirler.²⁹⁰

Tümel, aklî sûretlere yüklenebilir ve tümelin çoklukla örtüşmesi onların her birinin şahıslaşmasıyla somutlaştığında tümel onun aynısı olur. Bu somut halinden soyutlanırsa akıldaki meydana gelenin aynısı olur ki bu şahsın zımında olana yüklenebilir; bununla cins, fasl ve tür kastedilir. Tümelin çoklukla mutabakatının anlamı, tikeldeki varlığın tekrarlanması vasıtasıyla tikellerin hepsindeki varlığı demektir. Somut bizzât vardır ve kesinlikle ortaklık kabul etmez, ancak zımnın mevcut olan cins, fasl ve tür gibi çokluk arasındaki ortaklığa engel olan bir somut olmaz. Aksine cins, diğer cinslerden cinsî bir belirlenimle ayrılarak belirlenmiş olur ve türler arasındaki ortaklığı kabul eder. Fasl, diğer fasıllardan faslî bir belirlenimle ayrılır ve

²⁸⁹ Taşköprülüzâde, *Tebyñü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, s.94

²⁹⁰ Taşköprülüzâde, *Tebyñü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, s.98.

şahıslar arasındaki ortaklığı kabul eder. Tür, türsel bir belirlenimle diğer türlerden ayrılır ve şahıslar arasındaki ortaklığı kabul eder.²⁹¹

Taşköprülüzâde'nin tümeller meselesindeki esas gayesi nedir? Kanaatimizce tümellerdeki esas nokta yetkinleşme kavramıdır. Müellife göre sübût şeyliği ile var olan mâhiyetlerin yetkinlik kazanabilmesi için vücûd şeyliği ile dış dünyaya çıkmaları ve buradan da dış dünyadaki varlıktan soyutlama yoluyla akıl seviyesine çıkması gerekir. Yani fiilî ilimde bütün olarak bulunan mâhiyetler insandaki infialî ilim sayesinde soyutlanır. Bu süreç ontolojik alandan epistemolojik alana inmiştir. İşte temel nokta bir döngü şeklinde infialî ilimden yani epistemolojik alandan ontolojik alana geri dönüş vardır. Bir nevi ezeli dönüş denilebilecek bir döngüsel süreç sayesinde yetkinleşme gerçekleşir.

Taşköprülüzâde'nin tümeller konusundaki esas meselesi yüklemedir. Böylece Taşköprülüzâde, ontoloji ile değil epistemolojik bir problem olarak yükleme ile ilgilenmiştir. Yükleme probleminin de ontolojik temeli olan tenezzül, tahakkuk ve taakkul süreçlerini açıklamıştır.²⁹² Tümeller konusunda Taşköprülüzâde'nin görüşlerini değerlendirdiğimizde onun tümelleri, İslam düşüncesindeki ele alınış şeklinden oldukça farklı bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Taşköprülüzâde, vahdet-i vücud anlayışına sahip bir düşünür olduğu için birçok meselede olduğu gibi tümeller meselesini de bu görüşünü yansıtarak incelemiştir. Onun a'yan-sâbite anlayışı tümeller meselesinin varlık zeminini oluşturur diyebiliriz. Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit tümel hakikatlerin bilfiil yetkinleşebilmeleri için her mertebede kayıtlanarak hâricî varlığa çıkarlar. Tümellerin hâricî varlığa çıkışı ise tikeller vasıtasıyla gerçekleşir. Böylece Tanrı'nın ezeli ilminde sübût şeyliği ile bulunan tümel hakikatler vücut şeyliği ile dış dünyadaki varlığa çıkarak yetkinleşirler. Tümel hakikatler, dış dünyadaki varlığa çıkarken kayıtlanarak birçok özellikler kazanırlar. Bu özellikler kayıtlanma arttıkça daha da artar. Böylece tümel hakikatlerin yetkinleşmesi insana geldiğinde en üst noktaya varmış olur. Diğer yandan Taşköprülüzâde, tümeller meselesini sıkı bir mantıksal yapı içinde ele alır. Özellikle cins, fasl ve tür bağlamında tümellerin tikellere nasıl indiği meselesini ayrıntılı bir şekilde inceler.

²⁹¹ Taşköprülüzâde, *Tebyînü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik*, s.102.

²⁹² Tiryaki, *Sübût, Tahakkuk ve Taakkul Arasında Tümel Hakikatler ve Yetkinleşme Süreçleri*, s.397.

1.4. Nefsü'l-Emr

Nefsü'l-emr'i anlamak için tarihsel olarak hangi şartlar içinde ortaya çıktığı meselesi incelenmelidir. Bu manada da İslam düşüncesinde faal aklın değişim sürecini ele almak zaruri görünmektedir. Nefsü'l-emr, Fahreddin Râzî ile birlikte felsefî-kelâmî tartışmaların önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Böylece zihnî varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emr kavramlarıyla beraber, faal aklın klasik düşünce sistemi içindeki yeri zaman içinde zayıflamıştır.²⁹³ Nefsü'l-emr kavramının tarihsel kökleri Tûsî'nin *Risâle fî İsbati'l-Akli'l-Küll* adlı eserine kadar geri gitmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşarat ve't Tenbihat* adlı eserine yazdığı şerhte faal aklı eleştirir ve reddeder. Tûsî'nin bu eseri, Râzî'nin yazdığı bu kısım için cevap niteliği taşıyan bir eserdir. Tûsî, *Risâle fî İsbati'l-Akli'l-Küll* eserinde nefsü'l-emr'i faal akıl yerine koymaya çalışır.²⁹⁴ Burada dikkatimizi çeken mesele faal akılda aşkın bir temele dayalı olan bilginin nefsü'l-emr ile mantikî ve bilişsel yöne doğru evrilmesidir.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr meselesini açıklamaya ilk önce nefsü'l-emr'in sözcük anlamını açıklayarak başlar. Nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendisi' anlamına gelir. Emr, 'şey' anlamında, nefis ise 'bu şeyin zâtı' anlamında kullanılır. O halde, "bir şeyin zâtı" yani "kendisi" anlamına gelen nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendinde varlığı'dır. Bir şeyin kendinde varlığı ise o şeyin varlığının, gerçekleşmesinin ve sübûtunun kendinde olup herhangi bir varsayanın varsaymasına ve itibar edenin itibarına dayanmamasıdır.²⁹⁵ Nefsü'l-emr, tüm bilgilerin varlık zeminidir. Var olanların kendiliklerinin onlara ait olduğu iddia edilen şeylerle olan örtüşmesidir. Örneğin gökyüzüne dair olan bilginin gökyüzünün kendiliği ile örtüşme durumudur. Böylece nefsü'l-emr, bilgilerin doğruluk değerinin tespiti açısından çok önemlidir.

Taşköprülüzâde'den önce Cürcânî de, nefsü'l-emr'i 'kendinde şey' veya 'olduğu hal üzere oluş' anlamlarında kullanmıştır. O'na göre nefsü'l-emr, ne hâricîte ne de zihinde yer alır.²⁹⁶ Kendinde şey, bir varsayım veya öznel bir değerlendirme değildir. Kendinde şey, ister zihnî isterse hâricî olsun varlığın kendiliğidir. Bu yönüyle nefsü'l-emr, varsayım ve yorumlardan tamamen uzak bir bilgi alanıdır denilebilir. Nefsü'l-

²⁹³ Fazlıoğlu, *Derin yapı*, s. 147.

²⁹⁴ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, s.187.

²⁹⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.245.

²⁹⁶ Duran, Recep, *Nefsü'l Emr Risâleleri*, Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi, /2002, ss. 97-106,c.14, s.100-101

emr'in varlığı, insanın itibarî bakışını ve varsayımlarını kaldırdığımızda bile devam etmektedir. Burada işaret edilen varlık ya asıl varlık ya da gölgesel varlıktır.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'in, zihni ve hâricî varlığı içine aldığını bu bağlamda nefsü'l-emr'in dış dünyadan daha genel olduğunu ileri sürmüştür. Dış dünyada var olan her şey nefsü'l-emr'de de vardır. Bunun mantık açısından tümel döndürmesi yapılamaz. Yani nefsü'l-emr'de bulunan herşey dış dünyada yoktur denilemez. Çünkü dış dünyada var olanlar nefsü'l-emr'de bulunanların bazılarıdır. Her dış dünyada bulunan nefsü'l-emr'de varken her nefsü'l-emr'de bulunan dış dünyada bulunamaz. Diğer yandan dış dünyada olmayıp da zihinde bulunan hükümlerin bazıları nefsü'l-emr'de bulunanla örtüşebilir. Bu manada zihinde olup da nefsü'l-emr'de olmayan şeylerin olması mümkündür. Mesela “beşin çift olması” yanlış olsa da zihinde vardır. Birçok varsayımlar, zihinde bulundukları halde nefsü'l-emr'de yoktur. Bununla beraber mesela “dördün çift” olması hem zihinde hem de nefsü'l-emr'de vardır. Bunlar hakikî zihinsel olarak adlandırılır. Zihinde bulunan ve doğru olan bilgiler ve önermeler nefsü'l-emr'de varken zihinde var olan yanlış bilgi ve önermeler nefsü'l-emr'de yoktur. Bu bağlamda nefsü'l-emr zihindeki doğru hükümleri içine alan bir bilgi alanıdır diyebiliriz.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'i çözümlerken nefis ve emr sözcüklerinin ayrı ayrı değerlendirmiştir. Emr ile sâbit olan mâhiyetleri kastetmiştir. Sâbit mâhiyetlerin bulundukları yer ya fiilî ilim ya hâricî ya da infialî ilimdir. Mâhiyetler, dış dünyada somut varlıkların içinde veya ezelî ilimde bulunabilir. Nefs ile kastedilen ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir. Doğru bilgi olabilmesi için ifade edilen nefsü'l-emr'e olan hüküm mutabakatı ile en öncelikli kastedilen, konu ve yüklem durumlarıdır.²⁹⁷

Nefsü'l-emr, zihin ve dış dünyadan daha geneldir. Bu haliyle, ne tamamıyla zihinde ne de hâricîdir. Bu açıklamalar, nefsü'l-emr'in yerini tespit etmeye yönelik açıklama ve değerlendirmelerdir. Nefsü'l-emr, dış dünyadaki var olanlardan daha genel ise dış dünyada bir mana veya yüklem tasdik edildiğinde nefsü'l-emr'de tasdik edilmiş olmaktadır. Mesela “cisim, dışta bileşiktir” denilerek tasdik edildiğinde nefsü'l-emr'de de tasdik edilmiş olur. Şayet nefsü'l-emr'de cismin bileşik olduğu tasdik edildiğinde bu

²⁹⁷ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, s.101-102.

tasdik eğer dış dünyada yok ise zihindedir.²⁹⁸ Bu konu bağlamında şöyle bir çerçeve çizebiliriz, dış dünyada var olanlar hakkında, doğruluk ölçütü yani mutabakat kapsamında birtakım hükümler verilmektedir. Bu hükümler, mutabakat kapsamında doğru ise bu nefsü'l-emr'de vardır. Zihin alanında, mutabakat açısından doğru olan hükümler de nefsü'l-emr'de vardır. O halde nefsü'l-emr, hem dışta hem de zihinde mutabakat açısından doğru olan hükümleri kapsayan bir bilgi ve varlık alanı olmaktadır. Böylece bir şey hakkında verilen bilgi, hâricî ve zihnî olmak üzere iki varlık alanı açısından değerlendirilir. Şayet verilen bilgi dış dünyadaki var olanlarla mutabakatı yani örtüşmesi varsa doğru kabul edilmektedir. Eğer zihindeki soyut var olanlarla örtüşüyorsa doğruluk zihinde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede nefsü'l-emr her iki varlık alanındaki doğruluğu içine almaktadır.

Taşköprülüzâde, hüküm verebilmek için öncelikli olarak zihinde husûlün olması gerektiğini belirtir. Çünkü mutabakat ancak zihinde gerçekleşir. Bu manada zihin olmaksızın hâricî varlık üzerine hüküm vermek mümkün değildir. Hükümün mutabakatı için zikredilen özelliklere infialî bilgide dikkat edildiği yani nefsü'l-emr'in mutabakatı, infialî bilgiye hasredildiği için buna nefsü'l-emr denilmiştir. Taşköprülüzâde, varlık alanlarını zihnî varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emr'de varlık olarak üç kısma ayırır. Ona göre, bu meseledeki hataların çoğu nefsü'l-emr'e ilişkin hükümlerle zihnî ve hâricî varlıklara ilişkin hükümlerin birbirine karıştırılmasıdır.²⁹⁹ İnsan, dış dünyadaki varlıklarla iki şekilde karşılaşır. İlkinde varlıkların kendilerini imge olarak zihnine alır. İnsan açısından imge aşaması dış dünyadaki varlıkların belli bir bağlam içinde zihne aktarılmasıdır. İmge aşamasında, zihin, varlıkları kendi tekillikleri içinde alır. Bu aşama daha çok sanatçılarda var olan bir yetenektir. İnsanın varlıklarla ikinci karşılaşma şekli zihnin başardığı en önemli özellik olan soyutlama yapabilme yetisine sahip olmasıdır. Soyutlama, dış dünyadaki varlıkların zaman, mekân ve koşullardan arındırılıp tümel bir şekilde zihne aktarılmasıdır. İnsan zihni, bu epistemolojik özelliği sayesinde varlıkları kavramsal olarak görebilir ve inceleyebilir. Peki, insan neden var olanları kavramsal ve imgesel anlamda zihnine alır? Bu yetinin temelinde yatan ontolojik neden ne olabilir? Bu sorular bağlamında Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr, fiilî ve infîâlî bilgi kavramlarını anlamak gerekir.

²⁹⁸ Fazlıoğlu, İhsan, *Seyyid Şerif'in Nefsü'l Emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhü'l Mevakıf Örneği, İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, Ed: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.190.

²⁹⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.245.

Taşköprülüzâde, infîlî bilgi denilen soyutlama alanında hüküm verirken konuların ve yüklemelerin durumlarının ve bunların gereklerinin gözetildiğini ileri sürmüştür. Taşköprülüzâde'nin bu düşüncesi bağlamında, nefsü'l-emr'in soyutlama ve hükümlerin bulunduğu infîlî bilgi alanında olduğu söylenebilir. Böylece Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'i, zihnî hükümler anlamında kullanır. Fakat bu hükümlerin fiilî bilgide meydana gelen hükümlere uygulanması mümkün değildir. Hükümlerin dış dünyadaki varlıklara mutabık olması ise mâhiyetlere ve onların gerektirdiklerine göre mümkün olmaktadır. Onlara vakıf olmak ancak zihinde meydana gelmesiyle mümkün görünmektedir. Bundan dolayı mutabakatın dayandığı esas nokta zihindir.³⁰⁰

Bazı düşünürler nefsü'l-emr'in hâriçte var olanlardan ibaret olduğu düşüncesidir. Nefsü'l-emr'in sadece hâriçte bulunduğunun iddia edilmesinin nedeni, zihnî mâhiyetlerin tamamının, hâriçten soyutlamayla elde edilmesine dayanır. Buna göre doğru hükümler, dış dünyada var olanlarla mutabakat ile mümkün olabilir. Sâbit nispetlerin doğruluğu, dış dünyada bir şeyin meydana gelmesi, bundan da zihinde bir nispetin oluşmasıdır. Bu doğrudan da olabilir dolaylı da olabilir. Doğrudan olana 'Ahmet kâtiptir' örneği verilebilir. Burada iki taraf da birinci akledilirlerdendir. Bu düşüncüyü ileri sürenlere göre konusu geçen bilgiler olumlu önermeler için geçerli olup olumsuz nispetlerde doğruluk için zıtlığın dış dünyada bulunmasına gerek yoktur. Örneğin 'Zıtların bir araya gelmesi mevcut değildir' önermesinin zıttı, 'Zıtların bir araya gelmesi mevcuttur' önermesinin dışta herhangi bir karşılığı yoktur. Bazı zihnî hükümler, dış dünyada var olanlara dayanmaz. Örneğin zihnî varlık ile zihnî olmayan varlığı düşünmek ve ikisi arasındaki fark üzerine hüküm verebilmek mümkündür. Verilen bu hüküm, ne bizzât ne de vasıtalı olarak dış dünyada var olanlara dayanmadığı halde nefsü'l-emr ile örtüşür.³⁰¹

Öte yandan nefsü'l-emr'in zihnî hükümler olduğunu savunan düşünürler de vardır. Zihnî hükümler, Cürçânî ve müteahhirînin çoğunun aynı görüşte olduğu itibar edenin itibarına, farz edenin farzetmesine bağlı olan hükümler değildir. Nefsü'l-emr'e dair bu açıklama, doğru olduğu en çok benimsenen görüştür. Bundan dolayı bu düşüncüyü temellendirebilmek ve daha iyi ortaya koyabilmek için Taşköprülüzâde bazı konulara detaylı bir şekilde temas etmiştir.³⁰² Nefsü'l-emr'in zihnî hükümler olduğuna

³⁰⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.245.

³⁰¹ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.97.

³⁰² Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.98.

dair bu görüşte en önemli husus, hükümlerin itibar ve varsayımdan uzak olmasıdır. Bu anlamda nefsü'l-emr, tüm sübjektif yargılardan ve düşüncelerden uzak objektif bir bilgi alanıdır. Bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı nesnel varlık alanıdır denilebilir. Burada üzerinde durula mesele, doğruluk ölçütü açısından mutabakatın hâriçte ve zihinde olana uygun olmasıdır. Hâriçte ve zihinde mutabakatın olduğu hükümler nefsü'l-emr'de var olmaktadır.

Nefsü'l-emr'in, zihnî hükümler olduğu görüşünü açıklayabilmek için bazı temel konulara felsefe-kelâm anlayışları çerçevesinde işaret edilmelidir. Bu meselelerden biri yukarıda ayrı bir bölüm olarak incelediğimiz mâhiyetin yaratılıp yaratılmadığı meselesidir. Mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesini nefsü'l-emr bağlamında değerlendirdiğimizde 'mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu' hükmü ile hangi mâhiyetler kastedildiği meselesi ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, mâhiyetleri; mücerret, muhakkaka ve mutlak mâhiyet diye üçe ayırır. Mücerret mâhiyette, mâhiyet, yoklukla muhakkaka mâhiyette ise varlıkla kayıtlanır. Mutlak mâhiyet ise herhangi bir kayıtlı ile kayıtlanmaz. Mücerret mâhiyet, dış dünyada var olan tüm ilişkinlerden soyutlanırken muhakkaka mâhiyette dış dünyadaki ilişkinleriyle birlikte bulunur. Mutlak mâhiyette ise bir şey olması veya olmaması durumları dikkate alınmaksızın mutlak olarak mâhiyetin kendisi itibara alınır. Bu üç mâhiyet çeşidi içinden yaratılmamış olan mâhiyet denildiğinde kastedilen mutlak ve mücerret mâhiyetlerdir. Muhakkaka mâhiyet, dış dünyada gerçekleşen mâhiyettir dolayısıyla yaratılmış olan mâhiyettir. İbn Sina'nın mutlak mahiyet düşüncesinin en mühim neticesi, nefsü'l-emr kavramını üretecek bir hale gelmesidir. Nefsü'l-emr'in bilgilerin bulunduğu mahal olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Kavram ve hükümlerin nefsü'l-emr'de olduğu söylenmektedir. Nefsü'l-emr'in Tanrı'nın bilgisi, faal akıl veya külli nefis olduğunu söyleyenler de olmuştur.³⁰³

Böylece nefsü'l-emr mâhiyetler açısından değerlendirildiğinde dış dünyada var olan, muhakkaka mâhiyete, zihindeki varlık mücerret mâhiyete, mutlak mâhiyet ise nefsü'l-emr'e karşılık gelir. Mutlak akıl, klasik kozmolojide, Tanrı, akıllar, nefisler ve insan aklını içermektedir. Mutlak akıl, Tanrı, ayırık akıl, semavi nefis ya da insan aklı olarak özelleşebilmektedir. Bu nedenle nefsü'l-emr denildiğinde mutlak akıl kastedilmektedir. Şayet bir kavram ya da önerme, bilen öznelardan birinde bulunursa

³⁰³ Türker, Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.184.

nefsü'l-emr'de bulunduğu da söylenebilir. Nefsü'l-emr, bilen öznelere bütününün tek bir özne olarak kabul edilmesidir.³⁰⁴

Nefsü'l-emr'in, zihnî hükümler olduğunu temellendirebilmek için mâhiyet konusuyla birlikte mâhiyetlere dayalı infîalî bilginin meydana geliş sürecini açıklamak gerekir. Infîalî bilgi, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yolu ile meydana gelen bilgidir. Klasik İslam felsefesinde soyutlama, tikel olan idrakin, hayal kuvvesinde meydana gelmesiyle zihnin bilgiye hazır olmasıdır. Hayalde var olan bu tikele uygun bir tümelin fezeyan etmesiyle tikel, somutluklarından uzaklaşır, tikelden somutluklar silinir ve böylece zihinde mâhiyet oluşur.³⁰⁵ Taşköprülüzâde'ye göre şayet insan soyutlamayı doğru yaparsa zihindeki hakikatlerin sûretleri fiilî ilme uygun olur. Bazen de dış dünyadaki var olanlardan farklı tarzda anlamlar soyutlanır ki bunların dış dünyada bir karşılıkları yoktur. Bu durumlarda zihin, hâricî hakikatlere tâbi olan anlamlar elde eder.

Taşköprülüzâde, bazı düşünürler tarafın nefsü'l-emr'in faal akıl olarak açıklandığını söyler. Nefsü'l-emr'in faal akıl olduğunu savunan düşünürler, faal akla uygun düşen her hükmün doğru, uygun düşmeyenlerin ise yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu savunan düşünürler nefsü'l-emr'in faal akıl olduğuna dair bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Nefsü'l-emr'in faal akıl olduğunu savunan düşürülere göre şayet akledilir sûretler natık nefsin deposu yani akledilir sûretlerin saklandığı yer olarak başka bir cevherde resmolunmamış olsalardı zühul ve nisyan arasında bir fark olmazdı. Zühul ve nisyan genel olarak unutma anlamına gelmesine rağmen bu iki kavramdaki unutma birbirlerinden oldukça farklıdır. Bunlardan zühul, insanda meydana gelen unutma nisyan ise faal akılda meydana gelen unutmadır. Bu anlamda zühul, akledilir sûretlerin insanda kaybolması nisyan ise akledilir sûretlerin faal akılda kaybolmasıdır. Bu düşünürlere göre faal akıl, feyzin vasıtası olan bir cevherdir. Bu cevher, akledilir sûretlerin toplandığı bir feyz vasıtası ise burada zühul mümkün iken nisyan mümkün değildir. Faal akıldan insana feyz gelmektedir. Fakat insan bu sûretleri unutsa da bunlar faal akılda saklı kalır. Bu yönüyle faal aklın hem bir depo hem de feyz veren bir vasıta olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu düşünürler faal aklın akledilir sûretlerin deposu olma özelliğini daha çok öne çıkarırlar.³⁰⁶ Bu anlayışa göre insan, sûretleri unutsa da bu sûretler faal akıldadır. Faal akılda asla nisyan meydana gelmez. Tüm akledilir sûretler

³⁰⁴ Türker, Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.185.

³⁰⁵ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.100

³⁰⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.245.

faal akılda mevcuttur. Bu nedenle klasik İslam düşüncesinde insanın yetkileşebilmesi için faal akılla bağlantı kurması gerektiği düşüncesi öne sürülmüştür.

Meşşailer, faal aklı, Tanrı'nın zâtında var olan ilmi sûretler olarak tanımlarken Eflatuncular ise faal aklı, nurani idealar ve ilahi formlar olarak adlandırır. Bu yönden değerlendirildiğinde faal akıl, tekil bir şey veya toplam bir bilgi değil, soyut düşünme ilkesi olarak değerlendirilir. Faal akıl, eşyanın formu veya kendisinde bu formların bulunduğu şey olduğundan soyut bir bilgidir. Bu bağlamda faal akıl, tümel akletme ilkesidir.³⁰⁷

Taşköprülüzâde, faal aklın, iki yönünün bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilkinde faal akıl, feyzin vasıtası olması yönüyle etken, ikincisinde ise depo olması yönüyle edilgendir. Üzerinde tartışılan mesele etken ve edilgen olma özelliğinin nasıl bir araya gelebildiğidir. Faal akıl hem akledilir sûretlerin deposu hem de feyz vasıtası olabilir mi? Faal akıl, sûretlerin deposu olduğunda dış dünyadaki varlıkların insan zihni tarafından soyutlanmış halleri bu depoda birikirse edilgendir. Bu durumda faal akıldaki bilgilerin doğru veya yanlış süzgecinden geçmeden burada bulunmaları gerekir. Bu yönüyle faal akıl doğru olan ve yanlış olan herşeyi içine alır. Faal akıl, feyz vasıtası olduğunda, insan zihnine dış dünyadaki varlıklardan farklı üst bir bilgi vermesi gerekir ki burada da etkindir.³⁰⁸ Bu yönüyle faal akıl, insan zihnine, zihni aşan üst ilkeler olması noktasında farklı birtakım bilgiler vermelidir. Bazı düşünürler bu iki durumun aynı anda bir arada olmasını faal akıl için mümkün olmayacağını iddia etmişlerdir.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'in faal akıl olmadığı konusunda toplam yedi delilden söz eder. Bu deliller şu şekilde sıralanabilir: 1. Nefsü'l-emr'in faal akıl olduğu söylenecekse nefsü'l-emr'deki emr'in, yaratılış âleminin karşıtı yapılması gerekir. Emr ile âlem-i mücerredat kastedilmiş ve böylece emr, somut varlık âleminin karşıtı soyut bir âlem anlamında kullanılmış olmaktadır. Bu açıklamada nefsü'l-emr'in faal akıl olabilmesinin yolu emr ile âlem-i mücerredat kastedilmeli ve yaratılış âleminin karşısına konulmalıdır. 2.Nefsü'l-emr'in faal akıl olduğu iddiası doğru kabul edilirse faal akıldaki hükümlerin nefsü'l emr'e mutabıklıkla nitelenmesi mümkün olmaz. Faal akılda var olan birtakım hükümler vardır. Nefsü'l-emr, hükümlerle mutabakat anlamında kullanılması durumunda faal aklın nefsü'l-emr olması mümkün değildir.

³⁰⁷ Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak-Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, Çev: Nurullah Koltas, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s.146.

³⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.245.

3.Bu açıklama faal aklın, akledilir sûretlerin deposu olması durumunda yanlış olan hükümlerin de faal akılda meydana geleceği savına dayanır. Bu durumda faal akılda meydana gelen yanlış hükümlerin nefsü'l-emr'de husulünü gerektirirdi ki bu temelsizdir. Temelsiz olmasının nedeni nefsü'l-emr'de olumlu önermelere dayalı doğru hükümler bulunmaktadır. Faal akıl ise tüm akledilir sûretleri kendinde barındıracağı için yanlış olan hükümleri de içine alır. Böyle bir durum kabul edildiğinde ise faal akıldaki yanlış olan hükümler de nefsü'l-emr'de meydana gelir ki bu nefsü'l-emr'in anlamı açısından kabul edilemez.

4.Faal akıl henüz gerçekleşmediği için nefsü'l-emr ile nitelenmesi mümkün değildir. Bir şeyin bilgisinin önceden insanda bulunması o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez. 5.Tikel olan şeylerin bilgisinin hem nefsü'l-emr ile hem de faal akılla nitelenmesi mümkün değildir. Tikel olan şeyler akılda resmolunamazlar. Mesela ay tutulması tikel bir bilgidir ve her ikisiyle nitelenemez. 6.Hükmün, nefsü'l-emr'de olanla örtüştüğünü kabul eden bir kişi asla faal akılda varlıkların sûretlerinin resmolunduğunu tasavvur etmez. 7.Nefsü'l-emr, faal akıl olsaydı bir hükmün doğruluğuna hükmedilemezdi. Faal akılda olan hükmün olumlu mu olumsuz mu olduğu bilinemezdi. Faal akıl, tüm akledilir sûretlerin deposu olarak görüldüğü için meydana gelen hükümler hakkında doğrudur veya yanlıştır şeklinde yargıda bulunulamazdı.³⁰⁹

Faal akıl ile nefsü'l-emr meselesinde Taşköprülüzâde'nin görüşü kendisinden önce gelen düşünürlerin görüşlerden oldukça farklılık arzeder. Taşköprülüzâde'ye göre mâhiyetler, faal akılda bulunmaktadır. Faal akıldaki bu mâhiyetler, nefsü'l-emr'dir. Bir başka anlatımla nefsü'l-emr, faal aklın içinde bulunan mâhiyetlerdir. Taşköprülüzâde'nin farklı olan bu görüşüne göre nefsü'l-emr, mâhiyet olmaktadır. Fakat faal akılda var olan mâhiyetler sadece bu alana mahsus değildir. Nefsü'l-emr'deki mâhiyetler, hükümlerle uygunluk arz etmesi açısından zihinlerde de dikkate alınmalıdır.³¹⁰ Burada Taşköprülüzâde, faal akılda bulunan mâhiyetlerin insan zihinde de bulunması gerektiğini ve bu gerekliliğin hükümlerin uygunluğu açısından böyle olduğunu ileri sürmüştür. Faal akıl, nefsü'l-emr ilişkisinde faal akıldaki mâhiyetler nefsü'l-emr olarak görülmüştür. Bu mâhiyetlerin zihinlerdeki hükümlerle uygun olması gerekmektedir. Böylece faal akıldaki mâhiyetler zihinlerde de var olmalıdır. Böyle bir

³⁰⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.246.

³¹⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.248.

durumda nefsü'l-emr, faal akıldaki mâhiyet olduğu için dolaylı olarak nefsü'l-emr'in zihinde de olması gerekir.

Burada sorulması gereken soru, şayet nefsü'l-emr, faal akıldaki mâhiyetler ise zihindeki mâhiyetler ile faal akıldaki mâhiyetler arasında nasıl bir fark bulunur? Taşköprülüzâde'ye göre, nefsü'l-emr dış dünyadaki var olanları hem zihindeki varlıkları hem de mâhiyetleri içine almaktadır. Zihnî mâhiyetler ise hem dış dünyadaki var olanlardan soyutlanmış hem de faal akıldaki mâhiyetlerden meydana gelirler. Doğru hükümler ise ya doğrudan ya da dolaylı olarak dış dünyadaki varlıklarla örtüşmektedir. Taşköprülüzâde, sübûti yani yüklem konuda olumlandığı bir nispette doğruluğu, zihindeki nispetin dış dünyada meydana gelmesi şeklinde açıklamıştır. Bu nispet her iki tarafın ilk akledilirlerden olması gibi bazen doğrudan olmaktadır. Buna "Ali yazıcıdır" örneği verilmiştir. Bu örnekte görüldüğü üzere iki taraftan ya biri ya da her ikisi birinci akledilirlerdendir. Bu nispet 'İnsan tümeldir' örneğinde olduğu gibi bazen de dolaylı olmaktadır. Burada da görüldüğü üzere akledilirlerin mertebesi arttıkça vasitanın mertebesi de artmaktadır. Diğer yandan olumsuz bir nispette onun çelişiginin dış dünyadaki bir şeyden ortaya çıkması imkân dâhilinde görülmemektedir. "Birbiri ile çelişen iki şeyin bir araya gelmesi mevcut değildir" örneğindeki nispet dış dünyada bulunan bir şeyden meydana gelmemiştir. Birbiri ile çelişen iki şey bir araya gelmesi hem imkânsız hem de böyle bir şey var değildir. Bu anlamda yokluğun var olduğunu söylemek mümkün değildir.³¹¹

Taşköprülüzâde, klasik ontolojinin temel dayanağı olan faal akıl görüşünü farklı bir şekilde ele alır. Klasik ontolojide faal akıl, bilginin oluşumu açısından tamamen Tanrı merkezli bir feyz noktasıdır. Bu yönüyle de faal akıl, tüm mâhiyetlerin depolandığı ve feyzin gerçekleştiği bir varlık alanıdır. Bundan dolayı bu alanda bir değişme olmaz. Esas itibarıyla Tûsî ile başlayan bu değişim sürecinde Taşköprülüzâde, ontolojik anlamda var olan bu Tanrı merkezli yapının yanına insanî yapıyı ekler. Bunu gerçekleştirirken mâhiyetlerin bir yanını faal akla dayandırırken diğer yanını zihne dayandırır. Bu çerçevede nefsü'l-emr, mâhiyetlerin faal akıldaki durumunun ve zihindeki durumunun bulunduğu varlık ve bilgi alanıdır. Öte yandan Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite anlayışı bağlamında sübût şeyliği ile var olan mâhiyetlerin hâricte ve zihinde bulunduklarını ifade etmiştir. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'i fiilî ve infîlî ilim

³¹¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü's-Şuhûdi'l-Aynî*, s.249.

bağlamında da ele almıştır. Fiilî ilimde bulunan yaratılmamış olan mâhiyetler, hâricî dünyada tahakkuk ettiklerinde zihin bu varlıklardan soyutlama yapar. Zihinde soyutlaması yapılan bu varlıkların mâhiyetleri ontolojik olarak Tanrı'nın ezeli ilmine dayanırken epistemolojik olarak insan zihninin soyutlama yaparak elde ettiği zihnî varlıklara dayanır. Konumuzun bu aşamasında Taşköprülüzâde'nin bilgi anlayışını ele alacağız. Onun bilgi anlayışının ontik temellerini inceleyeceğiz.



BÖLÜM II

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN BİLGİ ANLAYIŞI

2. 1. Bilgi Kavramı ve Oluşumu

Taşköprülüzâde’nin bilgi anlayışını ele almadan önce bilginin ne olduğunu, oluşumunu, sınıflandırılmasını ve hangi tarihsel süreçlerden geçtiğini inceleyeceğiz. Epistemoloji, bilginin neliğini ve kaynağını ele alan felsefenin önemli dallarındandır. Felsefe tarihinde, filozoflar hem varlık hem de bilgi meselesini genel anlamda birlikte incelemişlerdir. Bilginin nasıl meydana geldiği, bilgi ve varlık arasındaki ilişki, bilginin kaynağı gibi konular Eflatun ve Aristoteles’ten günümüze kadar filozoflar tarafından hep tartışılmalıdır. İslam düşünce geleneğinde ise Antik Yunan’dan alınan felsefi birikim çerçevesinde bilgi meselesi tartışılmış ve yorumlanmıştır. Fakat bu tartışmalar ve değerlendirmeler saf bir epistemoloji şeklinde gerçekleşmemiş, incelenen birçok farklı mesele içinde ele alınmıştır. İslam felsefesinde bilgi meselesini kapsamlı ve düzenli bir şekilde inceleyen ve kendinden sonra gelen ilim adamları üzerinde etkili olan filozof İbn Sînâ’dır. Bu bağlamında İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde bilgi problemini anlayabilmek için bilgi meselesini incelemeye İbn Sînâ ile başlamak daha doğru olarak görünmektedir.

İbn Sînâ, Aristotelesçi düşünce bağlamında felsefî ilimleri teorik ve pratik felsefe olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre teorik felsefe yoluyla insanın aklı, bilfiil hale gelmekte ve böylece nefsin teorik gücü yetkinleşebilmektedir. Diğer yandan pratik felsefede ise ameller vasıtasıyla yetkinleşme gerçekleşir. Bu yetkinliklerden fizik, matematik ve metafizik gibi teorik felsefe nazarî yetkinleşmeyi, pratik felsefe ise amelî yetkinleşmeyi sağlamaktadır.³¹²

İbn Sina’ya göre insanın idrak güçleri, dış idrak güçleri ve iç idrak güçleri olarak iki kısma ayrılmaktadır. Dış idrak güçleri insanın beş duyu organıdır. İç idrak güçlerinin birincisi hissi müşterektir. Hissi müşterek, ortak duyu gücü olarak iç ve dış duyuları birbirine bağlar. Hissi müşterek, beş duyunun toplandığı duyum algılarını bir araya getiren merkezdir. İkincisi hayal ve musavvire gücüdür. Bu güç ortak duyunun dış

³¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, c.1, s.2.

duyulardan aldığı sûretleri muhafaza eder. Beş duyunun idrakleri ortadan kalksa bile sûretleri hayal ve musavvire gücünde saklı kalır. Duyular vasıtasıyla kazanılan tecrübeler bu güçte korunur. Üçüncüsü mütehayyile ve müfekkire denilen güçtür. Bu güç hayal ve musavvire gücündeki sûretler ile hatırlama gücündeki anlamları birleştirir ve ayırır. Şayet ayırma ve birleştirmeyi vehim gücü yaparsa mütehayyile, akıl gücü yerine getirirse müfekkire denilmektedir. Bu güçlerden mütehayyile gücü nefsin en canlı ve hareketli gücüdür. Bunun nedeni bu güç birleştirme ve ayırma gücü ile ürettiği sûretlerin somut dış gerçekliğinin olup olmadığına bakmaz. Sürekli farklı manalar ve sûretler üretebilir.³¹³ Dördüncüsü vehim gücüdür. Beş duyu organının idrak edemediği tikel manaları idrak eder. Mesela önceden görmediği halde koyunun kurttan korkması gibi. Bu manalar çıkartılırken dış duyulardan yola çıkılır. Vehim gücü, tüm canlılarda bulunur. Dış duyu güçleri cisimlerin sûretlerini bize verirken vehim gücü ise cisimlerin manalarını verir.³¹⁴

İbn Sînâ felsefesinde bilginin oluşum aşamaları bağlamında müfekkire gücünün işi olan düşünme, duyusal idrak güçlerinden gelen sûret ve manaların arasını birleştirmek ve ayırmaktır. Böylece düşünmek, orta terimi bulmaya çalışmaktır. Çünkü akıl gücü, bilinenden bilinmeyene ancak orta terimi bularak gidebilir. Bu itibarla insan bir şeyi bilmek istediğinde zihninde hazır bulunan kavram ve önermelerden yeni önermeler oluşturur. Bu anlamda bilmek, orta terimi bulmakla mümkündür. Orta terimi bulmak için düşünmek gerekli fakat yeterli değildir. Bunun için faal akıl gereklidir. İnsanın tüm düşünmelerinin amacı nefsi, faal akıldan gelecek olan feyze hazır hale getirmektir. İnsan, düşünmeden de faal akıldan gelen feyzi alıp orta terimleri bulabilir. Ancak insanın beden sahibi olması faal aklın feyzini almasını engellemesinden dolayı düşünmesi zorunludur. İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin, faal akılla birleşebilmesi için bir konu üzerinde çok düşünmesi gerekir. Düşünme ne kadar artarsa, orta terimin bulunması da o kadar kolay olur. Bilgiye ulaşmanın bir diğer yolu da sezgidir. Sezgi, düşünmeksizin orta terimin bir anda nefste bulunmasıdır. İbn Sînâ'ya göre sezgi, düşünmeksizin faal akılla birleşmektir. Bazı insanların sezgi kabiliyetleri, faal akılla birleşmek için fazla gayrete ihtiyaç kalmayacak kadar güçlüdür.³¹⁵ Böylece İbn Sinacı

³¹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.98-103.

³¹⁴ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.116-117.

³¹⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.132-133.

felsefede bilgiye ulaşmak orta terimi bulmaktır. Orta terimi bulmak için de düşünme ve sezgi şeklinde iki yol vardır.

İnsandaki bazı özellikler, bilgiye ulaşabilmek için faal aklın varlığını zorunlu kılar. İnsan, başlangıçta bilkuvve bilen daha sonra bilfiil bilendir. Kuvveden fiile çıkan her şeyin, onu bu hale çıkaran bir nedenin olması zorunludur. Bu neden akli bilgilerin ilkelerine sahip olan fiil halindeki bir akıl olmalıdır. İbn Sînâ, bunu, görme ile güneş arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Teorik akıl gücü, hayal ve musavvire gücünde bulunan sûretlerden bilgi alıp faal aklın ışığı bunlar üzerine doğduğunda bu sûretler, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden sıyrılıp soyut hale gelir ve akılda yer eder. Akıl gücünün bilgisine konu olan mana soyut olan bir manadır. İbn Sînâ'ya göre hayal ve musavvire gücünde bulunan sûretler kendiliklerinden akıl gücünü kuvveden fiile çıkaramazlar. Faal aklın aydınlatmasının anlamı, hayal ve musavvire gücündeki sûretlerin irdelenmesinin nefsi, ondan gelecek soyut manayı alacak şekilde hazırlamasıdır. Böylece faal akıl, insana, soyutlama alışkanlığını kazandırır. Öte yandan insana, akıl yürütmenin ilkelerini veren faal akıldır. Mantığın ilkeleri delil ve deneye gerek kalmadan faal akıldan gelmektedir.³¹⁶

İbn Sînâ'ya göre insan akıllı, faal akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçer. Bunlar, heyulani akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıldır. Heyulani akıl, insanın sahip olduğu bilme yeteneğidir. Bu akıl, sûretleri kavramaya yatkındır fakat henüz nefste bilkuvve haldedir. Meleke halindeki akıl, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı aşamadır. Aklın tanım yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantığın temel ilkelerini öğrendiği aşamadır. Fîil halindeki akıl, ikinci aşamada temel ilkelerin yani ilk akledilirlerin kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin yani ikinci akledilirlerin edinildiği aşamadır. Son aşama olan müstefad akıl aşaması, faal akıl etkisiyle, insani aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği mükemmellik aşamasıdır.³¹⁷

Taşköprülüzâde'nin bilginin oluşum süreçleri meselesini ele alma şekline baktığımızda İbn Sînâcı geleneği devam ettirdiği görülmektedir. O, iç ve dış duyuları,

³¹⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.136-138.

³¹⁷ Alper, İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s.262.

bilginin oluşum mertebelerini İbn Sina'nın incelediği şekilde ele almıştır. Taşköprülüzâde, canlının kuvvelerinin müdrike ya da muharrike olduğunu belirtmiştir. Bunlardan dış idrak güçleri, dokunma, tatma, koklama, duyma ve görmedir.³¹⁸

Taşköprülüzâde, iç idrak güçlerinin beş olduğunu ve bunlardan ilkinin hissi müşterek olduğunu söyler. Ona göre hissi müşterek, derenin aktığı bir havuza benzer. İnsanın beş duyu organıyla elde ettiği herşey hissi müşterekte toplanmaktadır. Hissi müşterek, dış duyularla idrak edilmiş olan sûretleri, beş dış duyudan kaybolduktan sonra idrak etmektedir. İdrak güçlerinin ikicisi olan hayal, hissi müşteregin deposudur. Hissi müşterekte toplananlar hayal deposuna aktarılmaktadır. Taşköprülüzâde, iç müdrikenin beş olduğunu ifade etmesine rağmen kitabında üçüncüyü belirtmemiştir. İç idrak güçlerinin dördüncüsü mütesarrifedir. Mütesarrife, sûretleri ayırır ve bileştirir. Akıl, mütesarrifenin ayırıp birleştirdiklerini akledilirlerde kullanırsa, müfekkiye, duyumlarda kullanırsa, mütehayyile olarak adlandırılır. Mütesarrife, akledilirler ile duyumları birbirinden ayıramaz ve hükümleri birbirine karıştırırsa vehim kuvvesi denir. İnsan idraki bazen aklî olanları ve duyusal olanları birbirine karıştırır. Bunun nedeni duyusal olanın daha fazla kullanılmasındandır. Taşköprülüzâde'nin açıkladığı dördüncü kuvve olan mütesarrife, İbn Sînâ'nın üçüncü ve dördüncü kuvvesine denk gelmektedir. İbn Sînâ, üçüncü kuvvenin hayal kurma ve düşünme gücü olduğunu söylemişti. İbn Sina, mütehayyile ve müfekkiye gücünün sûret ve sûreti, anlam ile anlamı, anlam ile sûreti birleştirip, ayırdığını belirtmişti. Şayet akıl mütesarrifede kullanırsa müfekkiye, duyumlarda kullanırsa mütehayyile denir. Diğer yandan Taşköprülüzâde, şayet mütesarrifenin akledilirleri ile duyumları birbirinden ayırmaz ve hükümleri birbirine karıştırırsa vehim kuvvesi ortaya çıkacağını belirtmiştir. Vehim kuvvesi, insanın, aklî ve duyusal olanları birbirine karıştırmasıdır. Böyle bir karıştırmanın temel nedeni duyusal olanın aklî olandan daha fazla kullanılmasıdır. İbn Sînâ'da dördüncü kuvve olan vehim kuvvesini Taşköprülüzâde, dördüncü kısımda açıklamıştır. Taşköprülüzâde, İbn Sînâ'dan farklı olarak beşinci kuvveyi ifade etmiştir. Ona göre beşinci kuvve hafızadır. Müellif, hafızanın mütesarrife kuvvesinin deposu olduğunu ifade etmiştir.³¹⁹

Taşköprülüzâde, vehim kuvvesinin, akledilirleri ve duyulurları birbirine karıştırmak olduğunu söylemişti. Akledilirleri ve duyulurları birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bu zorluğun nedeni mütesarrife kuvvesinin sürekli duyulurları

³¹⁸ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.58.

³¹⁹ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.60.

kullanmayı alışkanlık haline getirmesidir. Böylece duyulurların hükümleri kendilerinde baskın olan insan akledilir hükümlerden uzaklaşır. Akıl ve duyuların kullanım alanları ve özellikleri birbirinden farklılıktır. Akıl, ilkeselliği temsil ederken duyular tecrübeyi temsil etmektedir. Aklın teorik bir yanı varken duyuların pratik bir yanı vardır. Bu manada duyular akla hizmet etmektedir. Günlük hayatta insan duyuları kullanmaya daha fazla meyyaldır. Bunun böyle olmasının nedeni duyuların kullanımının daha kolay olması ve insanın zevklerine hizmet etmesidir. Aklın durumu ise böyle değildir. Aklı kullanmak, kolay değildir. En başta insan günlük hayatta duyuları kullanmaya alıştığı için aklın ilkeselliğinden uzaklaşır. Vehmin hükümlerini yıkılabilmek için vehmin duyulurlara çok az yönelmesi ve aklın hükümlerinin vehmin karışıklıklarından kurtulması gerekir. Taşköprülüzâde, insanda bilginin oluşumunu İbn Sînâ çizgide ele almış ve incelemiştir. İnsandaki kuvveleri konusunda yaptığı açıklamalarda genel çizgi aynı olsa da yaptığı bazı özgün açıklamalarda bulunmaktadır.

Taşköprülüzâde, bilginin oluşumunu bir benzetmeyle açıklamıştır. Müellif, akli, bir hükümdarın vezirine benzetir. Akla benzetilen bu vezir, beyin sarayının içindedir. Tanrı, bu akla benzetilen vezire tüm duyusal varlıkların algılanması için beş duyu organı yani beş kapı açmıştır ki bunların her birinden varlıklara bakabilsin. Bu kapılar duyma, görme, koklama, tatma ve dokunmadır. Hükümdarlık âlemi işçilere önderlik eden bir rehberden hali olmadığı için Tanrı, ortak duyuyu söz konusu duyuların yönetilmesi görevini vermiştir. Mallar o kapılardan toplanır ve hayal deposunda stoklanır, hafıza onları korur, müzekkire gücü onları hatıra getirir, beden ülkesinin adil kadısı olan mutasarrife gücü doğruyu sahtesinden ayırır ve tüm işleri vezirin yani aklın huzuruna sunar. Akıl da onları hükümdarın huzuruna, yani ruha arzeder. Ruhta bu amelleri Tanrı'ya yakınlaşmak için bir vesile kılar ve onları ezeli ilim kaynağına emanet eder.³²⁰ Taşköprülüzâde, klasik düşüncedeki bilginin oluşum aşamalarını bir benzetmeyle açıklamıştır. Bu aşamalardan en tepede olan akıl kuvvesidir. Öte yandan beş duyu organı insanın dış dünyaya açılan pencelereleridir. Buradan toplanan bilgiler hissi müşterekte yani ortak duyuda toplanır. Bunlar hayalde toplanır ve hafıza kuvvesinde korunur. Hafızada korunan bu bilgiler müzekkire kuvvesi sayesinde insanın hatırına gelir. Mutasarrife kuvvesi ise doğru ve yanlış bilgiyi birbirinden ayırır ve ayırdığı bilgileri akla sunar. Taşköprülüzâde, bu bilgilerin Tanrı'nın ezeli bilgisine

³²⁰ Taşköprülüzâde, *Risâle fî Beyâni Esrari'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanatı'l Ma'neviyye*, Tahkik ve Çev: Mustakim Arıcı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, s.30.

emanet edildiğini söyler. Bu süreç esasında Taşköprülüzâde'nin bilgi anlayışı açısından a'yân-ı sâbite'nin harice çıkması, hâriçteki varlıklardan zihne aktarılması ve son olarak zihindekilerin ile a'yân-ı sâbite'ye uygun olmasıdır.

Bilginin oluşum aşamaları açısından değerlendirdiğimizde klasik felsefi düşüncede tıp, fizik, matematik, astronomi gibi ilimler metafiziğin zemini oluştururlar. Öte yandan metafizik, fiziksel alanı bütüncül bir şekilde düzenler ve yorumlar. Bu mana da metafizik, tümel, fizik ise tikeldir. Klasik düşüncede tümel olan anlam tikel olan maddeyle birleşir. Fîziğin metafiziksiz, metafiziğin fiziksiz olmaması gibi madde manasız mana maddesiz olamaz. Bedenin ruha, ruhun bedene ihtiyacının olması gibi düşüncenin somut gerçekliğe, somut gerçekliğin ise düşünceye ihtiyacı vardır. Diğer yandan klasik düşüncedeki bilginin oluşumu meselesini insanın birçok farklı özelliği ile beraber değerlendirme imkânımız bulunur. İnsan, mâhiyeti itibariyle kendisinde birçok farklı özellikleri barındıran bir terkiptir. Bu terkinin içinde düşünme, duyu, duygu ve davranış vardır. İnsanın duyu, duygu ve davranışları hissi müşterekte toplanır. Burada hafıza vasıtasıyla insanın bireysel tarihi oluşur. Bu yönüyle insanın bireysel tarihi tüm yaşadıklarının bu hissi müşterekte saklanmasıdır. Bunları tamamıyla silinmesi hafıza kaybıdır. Bu silinme insanın kendi oluşturduğu varlığının yıkılması anlamına gelir. Hissi müşteregin bilinçli bir şekilde silinme isteği de vardır. Bilinçli silme talebi mistiklerin kendinde geçme dedikleri şeydir. Bu isteğe bağlı unutma ile daha büyük bir alana dâhil olma durumu söz konusudur.

Taşköprülüzâde'nin bu konu bağlamında üzerinde durduğu bir diğer mesele Tanrı'nın tikelleri ve tümelleri bilmesidir. Taşköprülüzâde'ye göre Tanrı'nın herhangi bir tikeli tikel olarak bilemeyeceğini öne sürmek akla ve nakle aykırıdır. Filozoflar, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği meselesinde idrakı değil idrak yolunu olumsuzladılar. Tanrı, tikelleri insanın algıladığı şekilde bilmez daha farklı bir idrak yolu ile bilir. Tanrı tikelleri bilemez düşüncesini ortaya koyanların amacı idrakin olumsuzlanması değil idrak yolunun olumsuzlanmasıdır. Taşköprülüzâde, filozofların yaptığı mezkûr tevili kabul etmiştir. Çünkü maddi tikeller duyumsama yoluyla idrak edilmektedir. Maddi tikellerin duyumsama yoluyla idrak edilmesi insan için, bir yetkinlik olsa da Tanrı için bir eksikliktir. Fakat Tanrı, maddi tikelleri ilim yoluyla bilmektedir. Maddi tikelleri insan için duyuya konu iken Tanrı için ilme konudur.³²¹ Taşköprülüzâde'ye göre bilgi,

³²¹ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.28.

bilen özne olan insanın bilinen nesne olan varlığı keşfetme sürecidir. Bilginin nedeni bilen maddeden soyutlanmasıdır. Maddî olanda bilgi değil de duyumsama vardır. Taşköprülüzâde, maddî olanda bilgi olmayacağını, insanın duyularının bilgi ile bilen arasında bir engel olduğunu ileri sürmüştür. İnsanda bilginin oluşabilmesi için bilen öznenin nesneye giden yolda kendisine engel olan tüm şeylerden kurtulması gerekir. Bunun içinde duyularla elde edilenler akıl havuzuna aktarılmalı ve burada soyutlamalıdır. Tanrı'nın tikelleri bilme şekli ise insanın husûlî bilme yolundan farklıdır. Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesine Taşköprülüzâde'nin fiilî ve huzûrî ilim kavramları çerçevesinde baktığımızda Tanrı'nın bilmesinin bir bütün olarak gerçekleştiği ileri sürebilir.

Bu konu çerçevesinde Taşköprülüzâde, istitâat kavramı üzerinde durmuştur. Taşköprülüzâde'nin istitâat konusundaki görüşlerine geçmeden önce istitâatın ne olduğunu açıklayalım. Terim olarak istitâat, insanın bir fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla seçmeye dayalı fiilleri meydana getirmesini sağlayan güçtür. İstitâat, iki anlamda kullanılır. İlki, bir fiilin yapılmasını sağlayan vasitalardır. Bir insanın fiili gerçekleştirebilmesi için bedeninde o fiile ait yeteneğinin ve organının sağlıklı olmasıdır. İkincisi ise bir fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güçtür. İnsanda bulunan bu güç iradesiyle bir fiili yapmak isteyen insanda bulunan sıfattır.³²²

Taşköprülüzâde'ye göre insana ait iki çeşit istitâat vardır. Birinci istitâat ezeli istitâattır. Bu istitâat, ezeli ilimde var olan istitâattır. Taşköprülüzâde, ezeli istitâatı, “bilgi bilinene tâbidir” ilkesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Mümkün varlıklar için ancak izâfî bir yetkinleşmeden söz edilebileceğini öngörmüştür. Bu manada insanları çeşitli mertebelerde incelemiştir. Âyet ve hadislerle dayalı yaptığı bu sıralamada peygamberler, Fîravun, Nemrûd vb. her birinin tüm amelleri, ister çirkin isterse güzel olsun Tanrı'nın ezeli ilminde bilinmektedir. Tanrı'nın bilgisinde hiç bir değişme ve yanılma olmaz. İkinci çeşit istitâat ise hâdis istitâattır. Her insanın sahip olduğu bir istitâattır. Yaratılan tüm insanlar, ezeli ve fiilî olan ilme tâbidir. Taşköprülüzâde, burada ilmi iki kısma ayırmıştır. İlki, çalışma ve rivayetle elde edilen nazarî bilgi, İkincisi ise amel ve ibâdetin sonucunda meydana gelen mükâşefe bilgisidir. Müellife göre amel, insanın ilmiyle Tanrı'nın ilmi arasında köprü vazifesi görür, insanın ameli

³²² Yavuz, Yusuf Şevki, “İstitâat”, *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2001, c.23, s.339-340

arttıkça, onun Tanrı'nın ilminden nasibi de artmaktadır.³²³ Taşköprülüzâde'nin ezeli istitâat çerçevesinde herşeyin Tanrı'nın ezeli ilminde olduğunu ileri sürerek vahdet-i vücûdçu çizgisini ortaya koymuştur. Müellif, eserlerinde tahkik yöntemini kullanmış olmasına rağmen bu tasavvufî yönü baskın görünmektedir.

Taşköprülüzâde'nin bilgi konusunda yaptığı açıklamalar, kendisinden önce yazılan eserlerden içerik açısından farklı değildir. Bununla birlikte müellif meseleyi kendine özgü bir üslup ve tasnifle yeniden ele alıp özetlemiştir. *Şerhü'l-Mevâkıf*'da bilginin tanımıyla ilgili üç görüşü alıp değerlendiren Taşköprülüzâde, satır aralarından anlaşılabilir hususları, tanımları ard arda vermek yerine bilginin mâhiyetine dair tartışmalarda ileri sürülen üç yaklaşıma göre ayırarak açıklık getirmiştir. Taşköprülüzâde, bilgi meselesinde, Gazzâlî ve Râzî'den İcî'ye kadar kelâm ilminin Eşarî gelenekte ifadesini bulan yönlerini içselleştirerek güncelleştirebilmiştir.³²⁴

Taşköprülüzâde, bilginin neliği ve oluşumu bağlamında ilk önce infialî bilgiyi ele almıştır. İnfialî bilgi, Tanrı'nın, insan nefsine yerleştirdiği ayırım gücü sayesinde fiilî bilgide sâbit bulunan mâhiyetlerin dış dünyadaki gerçeklikten soyutlanması olarak adlandırılabilir. İnfialî bilginin oluşum sürecinde insan ilk önce kendisinde bulunan ayırım gücü sayesinde dış dünyadaki varlıklara yönelir ve daha sonra ise dış dünyadaki bu varlıklardan soyutlama yapar. İnfialî bilgide amaçlanan dış dünyadaki varlıklardan yapılan bu soyutlamanın fiilî bilgiye uygun olmasıdır. Taşköprülüzâde'ye göre bilginin doğruluğu bağlamında esas amaç infialî bilginin fiilî bilgiyle mutabık olmasıdır. İşte kaynağında fiilî bilginin olduğu bu bilgiye infialî bilgi denir. Dış dünyada bulunan varlıklardan elde edilen infialî bilgi, soyutlama yoluyla elde edilmektedir. Soyutlama, insan zihninin en önemli ve ayırıcı özelliğidir. İnsan, bilgiyi elde etmede soyutlama yöntemini kullanmaktadır. Soyutlama, var olanların asli özelliklerinin zihin tarafından alınıp kavramlarla ifade edilme sürecidir. İnsan zihni, dış dünyadaki var olanlardan sûretleri almakta ve o sûretler, var olanları temsil etmektedir. Taşköprülüzâde'ye göre soyutlama, tikel hayalde meydana geldiğinde insan hayalinde var olan bu tikele uygun gelen bir tümelin faal aklıdan feyz edebilmesi için nefsin hazır ve uygun olmasıdır. Böylece insan nefsinde o tikelleri somut hale getiren özellikler ortadan kaldırılır ve tikellerden elde edilmiş ve bu tikellere uygun olan mâhiyet meydana gelir. Bu soyutlama bazen tam olarak varlığı ifade edecek şekilde gerçekleşir bazen de dışta olan

³²³ Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza-Kader Risâleleri*, s.36-37.

³²⁴ Süruri, *Taşköprülüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s.42-43.

gerçekliğe tam olarak karşılık gelmez. Soyutlamanın tam olarak gerçekleşmesi nasıl iseler öyle olacak şekilde hakikatlerin sûretlerinin fiilî bilgiyle örtüşecek şekilde zihninde meydana gelmesidir. Bu soyutlama şekli doğru olan bir soyutlama şeklidir. Dıştaki varlıkla tam bir örtüşme gerçekleşmediği durumlar olabilir. Böylece insan zihninde, dıştaki gerçekliğe bağlı anlamlar ortaya çıkar ve daha sonra ortaya çıkan bu anlamlar başka anlamlara ve bu anlamlar başka anlamlara götürür ki bu ilk akledilirler, ikinci akledilirler vb. olarak adlandırılır.³²⁵

İnfîalî bilgide, insan zihni, ayırım gücü sayesinde varlıkların mâhiyetini almaktadır. Zihin, bu sûretleri kabul etmesinden dolayı infîalî adını alır. Taşköprülüzâde'nin düşüncesi, kelâmın ilim, irade ve kudret anlayışına dayanır. Taşköprülüzâde'ye göre varlıkların, dış dünyada var kılınması Tanrı'nın o şeyleri ilim mertebesinde dış dünyaya çıkarmasıyla ilgilidir. Bu, Tanrı'nın o varlıkları dış dünyada tercih etmesiyle gerçekleşir. Tanrı'nın ilminin bu tercihi, ilminin fiilî yani var edici olması dolayısıyladır. Fiilî ilim, Tanrı'nın bildiklerinin dış dünyada varlığını gerektirir.³²⁶ Bu bir kimsenin bir şeyi düşünmesi ve daha sonra düşündüğü bu şeyi yapmasına benzetilebilir.

2. 2.Husûlî ve Huzûrî Bilgi

İslam düşünce geleneğinde bilginin neliği konusunda birçok sınıflandırmalar yapılmıştır. Yapılan bu tasniflerden biri olan huzûrî ve husûlî bilgi tasnifi de Taşköprülüzâde'nin eserlerinde aynıyla görülmektedir. Filozoflar, işrakîler ve sûfiler gibi tüm düşünce ekolleri husûlî ve huzûrî bilgiyi kendi bilgi ve varlık anlayışları içinde bir yere koyup değerlendirilmişlerdir. Düşünce tarihimizde husûlî ve huzûrî bilgi ayırımının temel nedeni bilginin kökeni ve oluşumu meselesidir. Taşköprülüzâde, birçok eserinde bu bilgi ayırımını kullanmış ve hatta kendi bilgi anlayışının çerçevesini bu bilgi anlayışının sınırlarında ele almıştır. Öte yandan bu bilgi ayırımı Taşköprülüzâde'nin etkilendiği ve eserlerinde bahsettiği Sühreverdi'de görülmüştür. İslam düşünce geleneğinde husûlî bilgi, filozofların savunduğu bir bilgi alanı iken huzûrî bilgi işrakîler ve mutasavvıfların ileri sürdüğü bir bilgi alanıdır. Düşünce sistemi içinde önemli bir yere sahip olan huzûrî bilgi anlayışını savunan Sühreverdi'ye göre husûlî bilgi, eşyayı zihindeki tümel kavramlar vasıtasıyla idrak etmektir. Bu manada husûlî bilgi, zihindeki

³²⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.250.

³²⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.251.

formlar ve tümel sûretler yoluyla Şeyleri kavramaya çalışmaktır. Zihindeki sûretler ise somut gerçekliğin kendisi değil sadece onlara işaret eden formlardır. İnsanın bir Şeyi idrak edebilmesi için onun sûret veya misalinin zihinde hâsıl olması gerekmektedir. Fakat insan zihninde de o Şeyin zâtı değil ona uygun olan bir Şey hâsıl olmaktadır. Şayet hâsıl olan Şey ona uygun değilse o Şeyi bilmiş olmamaktadır.³²⁷

Buradaki temel mesele varlıkların sretle bilinmesi ve sretsiz bilinmesi arasındaki farktır. Bir Şeyi belli bir sretle bildiğimizde bu bilgi zihinde oluşmuş sûretin sınırında kalmaktadır. Bu bilgi çeşidinde zaman açısından süreklilik yoktur. Mesela insanın özelliklerinden bahsederken kullanılan kavramlar onun belli bir tanımının ve açıklamasının içine sıkıştırılmasıdır ki bu bilgi husûlî bilgidir. Diğer yandan varlıklara sretsiz ve kavramsız bir şekilde de bakılabilir. Bu bilgi, zaman açısından sürekli olan bir bilgidir. Mesela insanın kendisine dair bilgisi, sretsiz ve süreklidir ki bu bilgi çeşidi huzûrî bilgidir. Bu bilgileri hakikate ulaştıran yol ve yöntem olması noktasında değerlendirdiğimizde husûlî bilgi filozofların kabul ettiği bir bilgi türüdür. Huzûrî bilgi ise İslam düşüncesinde mutasavvıflar ve işrâkîler tarafından kabul gören bir yöntemdir. Taşköprülüzâde, eserlerinde tahkik yöntemi çerçevesinde, bilginin elde edilmesinin farklı yol ve yöntemlerinden bahsetse de, onun mutasavvıfların ve işrâklerin yolunu takip ettiği görülmektedir. Zira Taşköprülüzâde'nin eserlerinde ne çıkan düşünce, insanın husûlî bilgiyi belli bir aşamaya kadar kullanabileceği bu aşamadan sonra huzûrî bilgi aşamasına geçilebileceği görülmektedir.

Husûlî bilgide tümel anlamlar nasıl oluşur? Dış dünyadaki varlıkların, manaları ve algıları olan birinci derecede anlamlar vardır. Bu anlamlar güneşe, ağaca, dağa, vb. ilişkin olan anlamlardır. İkinci derecede anlamların nesneleri dış dünyada bulunmaz. Cins, fasl, tür, tümeller gibi genel kavramlar ikinci akledilirlerdendir. Bu manada kavram, bir nesnenin, bir fikrin, bizim düşüncemizden bağımsız olan bir Şeyin kavranılması demektir. Örneğin kitap bir kavram olup ciltli ciltsiz, hikâye vb. somut kitapları temsil etmektedir. İmkân, vücub, imtina, tümellik ve tikellik gibi ikinci dereceden kategoriler zihnî varlıklardır. Bunların zihinde hâsıl olmaları, zihin dışında bir gerçekliğinin olmadığı ve hiçbir gerçekliği temsil etmedikleri anlamına gelmez. İkinci akledilir manalar, akledilir olmaları ve hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayan ya da gayri cismanî bir maddeyle ilişkili olan aklî varlıklara sahip bulunmaları

³²⁷ şihâbüddn es-Sühreverdî, *el-Elvâh'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, ev: Ahmet Kamil Cihan, Salin Yalın, Arsan Taher, TYEKB, İstanbul 2017, s.40.

bakımından değil de kendileri vasıtasıyla bilinenden bilinmeyene ulaşabilmenin keyfiyeti bakımından incelenir.³²⁸ Husûlî bilgi, zihin ve duyular yoluyla elde edilen bir bilgi türüdür. Bu bilgi türünün bir tarafı zihinsel süreçlere bağlıken diğer tarafı insanın duyularına dayalıdır. Yani bilgi, bir yönüyle akıl yoluyla elde edilirken diğer yönüyle de duyularla elde edilmektedir. Bu anlamda bu bilgi çeşidi varlıkları belli bir bilgi sistemi içinde görmeyi ve değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu yol İslam düşüncesinde meşşailerin izlemiş olduğu bir yoldur.

Husûlî bilginin neliğini açıklayabilmek için genel olarak ayna örneği verilmiştir. İnsan zihni bir aynaya benzetilmiş ve nasıki ayna çevresindeki nesneleri yansıtabiliyorsa insan zihni de çevresindeki varlıkları resmedebilmektedir. Böylece husûlî bilgi, bir şeyin sûretinin zihindeki irtisamı veya sûretin zihinde hâsıl olması şeklinde tanımlanmıştır. Klasik mantık kitaplarında bir şeyin varlığı hâricî varlık ve zihnî varlık olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bilgi meselesini ele alan kısım zihnî varlık kısmıdır. Bu ayrıma göre hâricî varlıkların sûretlerini bilmek husûlî bilgi iken hâricî varlığın kendisinin zihinde olması ise huzûrî bilgidir. Şayet huzûrî bilgi de hâricî varlığın kendisi doğrudan zihinde hâsıl oluyorsa bilen ve bilinen arasında aracı olan sûretin olmaması gerekmektedir. Yani bilinen şey zihnî varlık olması yönüyle değil hâricî varlığı ile zihinde bulunmaktadır. Öncelikli olarak insanın “ben” diyebilmesi için kendi nefsini bilmesi gerekmektedir. İnsandaki bu benlik, bilinci nefsin kendisini aracısız bir şekilde bilmesi şeklinde adlandırılabilir. Böylece insan, kendi sûretini değil kendini bilmektedir.³²⁹ Bu anlamda temel ayrım hâricî ve zihnî varlık üzerinden yapılmaktadır. İnsanın hâricîteki varlıkları doğrudan, herhangi bir sûret olmadan bilmesi huzûrî bilgi iken zihin vasıtasıyla oluşan temsillerle bilmek ise husûlî bilgidir.

İşrâkilerde huzûrî bilgiye, ancak şeyleri olduğu hal üzere bilmekle ulaşılabilir. Bu da insanın varlıkları çeşitli mertebelerde müşahade etmesiyle gerçekleşir. Bunun için insanın riyazet ve tefekkürle kendisini maddi ilişkilerden soyutlayarak nurlar âlemindeki işrâkların tecellisine açık hale gelmesi gerekir.³³⁰ Huzûrî bilgi izafî bir bilgi türüdür. Bu bilgi türünde, ortada hiçbir bilgi yokken bilgi meydana gelir. İnsan zihninde hâsıl olan tümel sûretler veya hayaldeki imgeler huzûrî bilme şeklinde yoktur. Bu

³²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik c.1*, s.9.

³²⁹ Özturan, Mehmet, *Şeyhü'l-İşrakın İzinde, İlk Dönem İşraki Şarihler*, Ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, İstanbul 2015, s.65-68.

³³⁰ Yenen, Halide, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, Ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, İstanbul 2015, s.230-231.

yönüyle bilinen tümel değil tekildir.³³¹ Huzûrî bilgi ise insan nefsinin arındırılmasına dayalı olan bir yoldur. Bu yol varlığın müşahade edilmesine dayalıdır. Mutasavvıflar, tasfiye yöntemini benimsemişlerdir. Öte yandan husûlî olan bilgi epistemolojik iken huzûrî bilgi ontolojiktir. Husûlî bilgi insan zihninin merkeze alındığı ve varlığın insan zihninin sistematiği içinde değerlendirildiği yorumlandığı bir alandır. Huzûrî bilgi ise insan zihninden değil varlıktan yola çıkan bir alandır.

Huzûrî bilgide, bilginin nesnesi öznenin idrak alanıdır. Kendisiyle bilinene işaret edilecek bir sûret ya da imgeye ihtiyaç yoktur. Bilme faaliyetinin tüm süreçlerinde bilinen tikeldir. Zira zihindeki her kavram, kendisiyle diğer kavramlardan ayrıldığı bir hüviyete sahiptir. Bu bilgi kuramında bilme süreci, zihnin duyu verileri üzerinde gerçekleştirdiği düşünme etkinliği ile tümel kavramlara ulaşma faaliyeti değildir.³³² Bu çerçevede, husûlî bilgi metoduyla insanın kendisini tanıması mümkün değildir. Çünkü böyle bir yöntemle insanın kendi tekil benine değil, tümel insana ilişkin bir bilgi elde edilebilir. İnsanı tecrübî bir “ben” üzerinden idrak etmeyen bir kimsenin “insan, düşünen canlıdır” bilgisi, o kimsenin kendi benine değil zihindeki tümel kavram olan insana ilişkin bir bilgidir.³³³ İnsanın tekil olarak idrak edilmesi ile tümel bir insanlık kavramının idrak edilmesi epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde ilki var olanlarla dolayimsız bir şekilde karşılaşmak iken ikincisi ise var olanları temsil eden belli kavramlarla dolayimli bir şekilde karşılaşmaktır. Taşköprülüzâde’nin varlık anlayışı çerçevesinden bilgi anlayışını incelediğimizde husûlî ve huzûrî bilgi alanlarının farklı varlık mertebelerinde olduğu görülür.

Bu bağlamda ontolojik olarak Taşköprülüzâde, mümkün hakikatlerin, üç yerde tahakkuk ve sübûtunun bulunduğunu belirtmiştir. Bunlar, Tanrı’nın ilmindeki sübût, hâriçteki sübût ve zihindeki sübûttur. Mümkün hakikatlerin Tanrı’nın ilmindeki sübûtu, huzûrî ilme ait bir sübûttur. Hâriçteki sübûtu, hâricî ve aynî sübûttur. Zihindeki sübûtu, gölgesel ve zihnî sübûttur. Bu anlamda mümkünlerin gerçekleşmesi huzûrî, hâricî ve zihnîdir.³³⁴ Bu anlayışa göre Taşköprülüzâde’nin mümkün mâhiyetlerin Tanrı’nın ilmindeki sübûtuna huzûrî bilgi diyebiliriz. Çünkü Tanrı’nın bilmesi ile yapması aynıdır. Diğer bir deyişle Tanrı’nın bilgisi fiilîdir. Mâhiyetlerin zihindeki sübûtu ise

³³¹ Yenen, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, s.225-227.

³³² Yenen, Halide, *Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi*, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, Ankara 2015, s.227.

³³³ Yenen, Halide, *Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi*, s.232.

³³⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdî’l-Aynî*, s.299.

husûlî bilgidir. Husûlî bilgi olmasının nedeni, hâricîteki var olanların insan zihnindeki kavramlarla temsil edilmesidir.

Taşköprülüzâde, Tanrı'ya ait bilginin huzûrî olduğunu öne sürmüştür. Bu manada huzûrî bilgide, olan ve olacak şeyler için zâta ait sâbit ve ezeli hakikatler bulunmaktadır. Bunlar zâtın onlarla donanması ve orada zuhur etmeleri açısından böyledir. Onlar kendilerinde olmaları itibarıyla ilahi isimlerin sûretleri ve hâricî ayanın hakikatleridir.³³⁵ Tanrı'ya ait olan bilginin huzûrî olarak değerlendirilmesinin nedeni Tanrı'da bilen ve bilinen ayrımının olmamışdır. Tanrı'da ilimler bir bütün olarak mevcuttur.

Taşköprülüzâde'ye göre insanın kendini bilmesi, yani bilen, bilinen ve bilginin aynı şey olması ile kendi dışındakini bilmesi, yani bilen ve bilinenin farklı olması arasında fark vardır.³³⁶ Taşköprülüzâde'ye göre insan ile bilgi arasındaki en büyük engel hiç şüphesiz maddi engeldir. İnsan, bedenî engellerden kurtulduğunda, tüm bilgiler sûretiyle değil hakikatiyle bir kerede insana verilebilmektedir. Tasavvuf ilmindeki huzûrî veya şuhudî bilginin çıkış noktası Tanrı'nın bilgisi ile zâtının beraber olmasıdır. Bilginin sebebi kendisinde var olduğunda ve bilen ile bilinen arasında bir engel olmadığında bu huzûrî bilgidir. Öte yandan Tanrı'nın başkasını bilmesi de huzûrî ve şuhûdîdir. Çünkü Tanrı'yı hiç bir şey meşgul etmemektedir. Bunun için bütün tümeller ve tikeller, soyut-somut her şeyin bilgisi Tanrı'nın bilgisi içindedir. Diğer bir deyişle sûretlere ihtiyaç duymadan edinilen bilgiye huzûrî bilgi denilmektedir. Tanrı, ezeli ilme sahip olduğu için, imkân âleminin tamamının hakikatlerini bilmektedir. Mümkün varlıklar var olmazdan önce onlar hakkındaki hakikatleri bilir, sonra o hakikatlerin, madde olarak yaratılma aşamalarındaki bilgileri, sonra varlıktan sonra yok oluşlarını bilmektedir. Bütün bu bilgiler ise, Tanrı için ezelde gerçekleşmiş bir bilgi türüdür. Tanrı, bütün eşyanın ilk yaratılışından yok oluşuna kadar her aşamasını, yenilenmeye ihtiyaç duymayan bir bilgiyle bilmektedir. Tanrı'nın bilgisi bu tür bir bilgi olmasaydı, olayların değişmesiyle O'nun bilgisinde de değişmelerin meydana gelmesi gerekirdi.

İnsan, nesneler dünyasını olduğu gibi göremez. Ancak dil ve düşünce bağlamında nesneleri görebilirler. Nesneler, insan zihni dolayımından geçerek bilgi

³³⁵ Taşköprülüzâde, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*, s.22.

³³⁶ Süruri, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s.40-41.

sürecini başlatırlar. İnsan zihninde hâsıl olan bilinen nesnelerin kendisi değil sûretidir. İnsan, bilinenlerin mâhiyetini zihnine olduğu gibi alamaz. Ancak varlığın gölgesini zihnine aktarabilir. Varlık, insan zihninden bağımsızdır. Nesnelerin kendinde varlıkları vardır. Zihin, bu kendinde şeylerle karşılaştığında o nesneler artık kendinde şey olmaktan çıkarlar. İşte bilgi süreci burada başlamaktadır. Bu mesele çerçevesinde kavramlar, iki kısma ayrılmaktadır. İlki aklın kendisinin türettiği varsayımlar ve itibarlardır. Bunların kendi zâtları yoktur. Akıl, onları varsaydığı için vardır. İkincisi ise akıl tarafından türetilmeyen kendi zâtlarıyla bağımsız olarak var olan kavramlardır.³³⁷ Dış dünyada var olan nesneler tikel bir özelliğe sahipken zihinde meydana gelen kavramlar tümel bir özelliğe sahiptir. Mesela, dış dünyada var olan insan somut ve tikel iken zihinde var olan insan soyut ve tûmeldir.

Taşköprülüzâde'ye göre insanın kendi özünü, zâtını bilmesi huzûrî bilgi olarak isimlendirilir. Huzûrî bilgi, insanın kendi özüyle dolayimsız ve sürekli olarak karşılaşması halidir. Huzûrî bilginin nedeni olan maddeden soyutlanmayla eşya ve insan arasındaki perde ortadan kalkar. Bu anlamda huzûrî bilgi, insanın kendisine dair olan bir bilgi türüdür. Huzûrî bilgide, insan ve eşya arasındaki temsil, sözcük ve soyutlamalar yoktur. Öte yandan insanın başkasını bilmesi ise farklı bir durumdur. Bir insanın başka insanlara ait olan bilgilere ulaşmasına onun bedeni engel olur. İnsanın zihninde fikir olarak bazı bilgiler belirse bile, aradaki engel tamamıyla kalkmadığı için bilginin tamamına ulaşmak mümkün değildir. Bu manada, bilinenden soyutlanmış sûretler yoluyla elde edilen bilgiye, infîlî, intizâî veya husûlî bilgi denilmektedir. Bu bilgi türü huzûrî bilgi gibi değildir. Husûlî bilgide sûretler insan zihninde hâsıl olmaktadır. İnsan zihnindeki sûretler, onun kendisi dışındaki varlıkları bu sûretlerin sınırları içinden görmesine neden olacağı için husûlî bilgi ile varlıkların zâtına, özüne dair olan bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Taşköprülüzâde, hem huzûrî hem de husûlî bilgiyi kabul etmesine rağmen bilgi meselesinde husûlî bilgiden ziyade huzûrî bilgiyi kabule daha yakındır.

2. 3. Mutlak Bilinmeyen Meselesi

İslam düşüncesinde birçok düşünür tarafından incelenen mutlak bilinmeyen meselesi hakkında Taşköprülüzâde, bir risâle kaleme almıştır. Müellifin yaklaşık beş varak olarak kaleme aldığı bu risâle, kısa olmasına rağmen konunun tarihsel gelişimini

³³⁷ Öçal, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, s.144.

göstermesi açısından önemlidir. Müellif, bu risâleyi mukaddime ve iki kısım şeklinde düzenlemiştir. Mukaddimedede meseleyi açıklarken birinci kısımda daha önce filozoflar tarafından verilmiş cevapları eleştirmiş, ikinci kısımda ise kendi çözümlerini ortaya koymuştur.³³⁸ Bu risâlede ele alınan temel problem, bilginin öğreniminin mümkün olup olmadığıdır. Felsefe tarihinde bilginin öğrenim imkânının bir mesele olarak tartışılması Menon paradoksuna kadar geri gitmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından *Menon* diyalogunu özet bir şekilde açıklamak faydalı olacaktır. Eflatun, *Menon* diyalogunda erdem konusunu incelemiştir. Bu diyalogunda Sokrates ile Menon arasında erdem üzerine bir konuşma geçmektedir. Sokrates, erdemin öğrenilerek mi, yaşanarak mı, yoksa doğuştan mı edinildiğini sorarak diyaloga başlamıştır. Sokrates, eserde öncelikli olarak erdemin neliğinin sorgulanması gerektiğini ifade etmiştir. Menon, erdemin ne olduğunu kadınlar, erkekler, yaşlılar, çocuklar ve köleler için ayrı ayrı tanımlamaktadır. Sokrates, Menon'a erdemin özü itibarıyla ne olduğunu ve bu manada tam bir tanımının yapılması gerektiği hususunu vurgulamıştır. Menon, Sokrates'in soruları karşısında Sokrates'ten erdemin ne olduğunu açıklamasını ister. Menon'un bu isteği üzerine Sokrates, hiçbir şey bilmediğini söyler. Menon, Sokrates'e 'erdemin ne olduğunu bilmediğin halde bilmediğin şeyi nasıl araştırabilirsin ve bulabilirsin'? diye sorar.

İşte bu manada eserde üzerinde durulan temel mesele insanın bildiği ve bilmediği şeyleri araştıramayacağıdır. İnsan bildiği şeyleri araştırmaz, çünkü bildiği için araştırmaya ihtiyaç duymaz. Öte yandan insan bilmediği bir şeyi de araştıramaz, çünkü neyi araştıracağını bilemez. Sokrates, bu meseleyi ruhun ölümsüzlüğüne bağlayarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ruh, dünyaya tüm bilgilere vakıf bir şekilde gelir. Bu anlamda öğrenme denilen şey sadece anımsamadır. Bu düşüncesiyle Sokrates, aslında hiçbir bilginin öğretilmeyeceğini ileri sürmüş olur. Menon, en baştaki sorusuna geri dönmüş ve erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğini tekrar sormuştur. Bu aşamada Sokrates, erdemin öğrenilebilmesi için erdemi öğreten bir öğretmenin olmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ona göre doktorluk ve marangozluk gibi meslekleri öğrenmek için o işi iyi yapan birinin yanına gidilmesi gerekmektedir.³³⁹

³³⁸ Kuşlu, Harun. *Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), ss. 85-207, s.105.

³³⁹ Platon, *Menon*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Bu paradoksun temelinde insan, ‘bir şey hakkında hiçbir şey bilmiyorsa bu şeyi öğrenemez’ ilkesi yer almaktadır. Her hangi bir konunun “bilinemeyen” olduğu iddia edildiğinde esasında o konuya dair bilgi sahibi olunduğu iddia edilmiş olunmaktadır ki bu bir çelişkidir. Peki, insan bilmediği bir şeyi öğreniyorsa öğrendiği şeyin bilmeyi istediği şey olduğunu nereden bilebilmektedir? Öyleyse insan yalnızca bildiği şeyleri bildiği için öğretim varlığından bahsedilemez.

İslam düşüncesinde bilginin öğretimi meselesi bağlamında bilginin tahsilinde sonsuz olarak geri gidişin imkânsız olmasından dolayı zihindeki bedihî önbilgilere dayanılması gerektiği noktası temel bir dayanaktır. Bedihî bilgiler olmadan bilginin üretimi nasıl yapılacaktır? İnsan, bilgileri bedihî olarak değil sadece nazari olarak öğrense bu durum insanı kısır döngüye götürmektedir. Mantıkçılar bilginin öğrenilmesi meselesini bilgiyi elde etmenin imkânı tartışmasının sınırlarının ötesine taşımış ve tasavvur ile tasdik arasındaki ilişkiyi tahlil ederek mantık konularının tasavvurdan tasdike doğru sıralanışını temellendirmeye çalışmışlardır. İnsan zihninde bilginin üretilmesi bağlamında tasavvur, doğal olarak tasdikten önce gelmektedir. Mantık kitaplarında tasavvuru sağlayan kurallar, tasdiki sağlayan kurallardan önce incelenmiştir. Bir şeyin tasdikin konusu olabilmesi için tasavvur edilmiş olması gerekmektedir. Taşköprülüzâde, kendisinden önce konuyla ilgili ortaya konulmuş çözümleri güçlü ve zayıf yönleri çerçevesinde ele almış ve problemin tarihi gelişimini incelemiştir.

Taşköprülüzâde, meseleye ‘her hükme konu olan hükme konu oldukça, zorunlu olarak, bir açıdan bilinendir’ önermesine çeşitli yöntemlerle itirazların yapıldığını söyleyerek başlamıştır. Buradaki önermeyi konunun daha iyi anlaşılması açısından biraz açılacak olursa, insanın bir mesele hakkında yargıda bulunabilmesinin temel şartı o konuda belli bir takım bilgilere sahip olmasıdır. Şayet bu bilgilere sahip değilse o konuyla ilgili bir yargıda bulunması mümkün görünmemektedir. Taşköprülüzâde’ye göre bu meseledeki bütün yöntemleri iki yönetime indirgenebiliriz.³⁴⁰ Bu yöntemlerden birincisi döndürme ikincisi şart yöntemidir. Döndürme yönteminde şayet ‘her hükme konu olan, zorunlu olarak, bir açıdan bilinendir’ sözü doğru olmuş olsaydı ‘her mutlak bilinmeyen, hükme konu olmayandır’ sözünün doğru olması gerekirdi. Burada art bileşen yanlış olduğu için ön bileşen de yanlıştır. Birinci önerme ters döndürme yoluyla

³⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 108.

diğerine döndürüldüğü için, birinci önermenin doğru olmasından dolayı ikinci önermenin de doğru olması gerekirdi. Art bileşenin yanlışlığı şöyle açıklanır: Eğer ‘her mutlak bilinmeyen, hükme konu olamayandır’ önermesinde ‘hükme konu olan’ bir ‘mutlak bilinmeyen’ ise o halde ‘bazı mutlak bilinmeyenler hükme konu olur’ önermesi doğru olur. Oysa ‘her mutlak bilinmeyen, zorunlu olarak, hükme konu olmayandır’ şeklinde olduğu için çelişkidir. Bir açıdan bilinen her şeyin hükme konu olduğu açıktır, eğer hükme konu olan bir açıdan bilinen olursa bu ikisinden oluşan kıyas şu sonucu verir: ‘Bu önermede hükme konu olan şeyin hükme konu olması imkânsızken hükme konu olması mümkün olur’ şeklinde olur ki bu da çelişkidir.³⁴¹

Bu meseledeki temel ilke, iki önermenin aynı doğruluk değerini alması olan denklik ya da eşdeğerlilik ilişkisi gereği, ‘esas önermenin döndürülmüş hali geçersiz kılındığında, asıl halinin de geçersiz olduğudur’. Burada “hükme konu olan en az bir açıdan bilinendir” önermesi ele alınacak olursa bir şeyin hükme konu olabilmesi için bir yönden bilinmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu önermenin ters döndürmesi yapılırsa ‘bilinemeyen, hükme konu olamayandır’ önermesine ulaşılır. Bu önerme hem aslıyla çelişik hem de kendinde geçersiz bir önermedir. Bu önermenin çelişik ve geçersiz olmasının nedeni ‘bilinemeyen, hükme konu olamayandır’ önermesinin konusu olan ‘bilinemeyen’ ya gerçekten ‘bilinemeyen’ bir şeydir ya da bir ‘bilinen’ olarak kabul edilir. Şayet ‘bilinemeyen’ bir şey ise o halde bu önerme asıl önerme olan ‘hükme konu olan en az bir açıdan bilinendir’ önermesiyle çelişki oluşturur. Çelişki oluşturmamasının nedeni, asıl önerme hükme konu olanın “bilinen” bir şey olduğunu ifade ederken bu önerme ‘bilinemeyeni’ hükme konu etmiştir.³⁴²

Yöntemlerden ikincisi şart yöntemidir. Şayet bir şey hakkında hüküm vermek için bu şeyin bir açıdan düşünülmesi şart koşulsaydı ‘hiçbir mutlak bilinmeyen hiçbir zaman hükme konu olmaz’ sözü doğru olurdu. Ancak artbileşen yanlıştır. Aynı şekilde ön bileşen de yanlıştır. Artbileşenin yanlışlığıyla ön bileşenin yanlış olmasının gerekliliği, ‘şartın sürekli yanlışlanmasıyla şartlının da sürekli yanlışlandığı’ şeklinde açıklanır. Artbileşenin yanlışlığı ise şöyle açıklanır: Eğer bu önermede konu, bir açıdan bilinense o halde mutlak bilinmeyen olmaz, önerme ise mutlak bilinmeyen hakkındadır. Eğer hükme konu olan mutlak bilinmeyen olursa bu cümlede mutlak bilinmeyen sürekli

³⁴¹ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'ele'l-Mechûl'l-Mutlak*, s. 108.

³⁴² Kuşlu, *Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Mechul" Paradoksu*, s.86-88.

hükme konu olan ve aynı zamanda hiçbir zaman hükme konu olmayan olacaktır ki bu bir çelişkidir.³⁴³

Şayet önermenin konusu ‘bilinemeyen olduğu bilinen bir şey’ olarak alınacaksa, yani ‘bilinemeyen’ terimi bu özelliği açısından bir bilinense bu durumda da önerme kendi terimi bakımından çelişkili olmaktadır. Çelişkinin olmasının nedeni, ‘bilinemeyen’ olarak gönderimde bulunulan şey burada ‘bilinen, bilmeye konu olan bir şeye’ dönüşür. Zira önerme kendi konusunu yalanlamakta ve geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden de kendisi geçersiz bir önermedir. Meseleyi şöyle açıklayabiliriz; ‘bilinemeyen’ hükme konu olamayandır. Şayet konusu bilinmeyen olarak ‘bilinemeyen, hükme konu olamayandır’ önermesi doğruysa hükme konu olan, ‘bilinmeyen’ olur. Hâlbuki ‘bilinmeyen’, hükme konu olamayan olduğu için sonuç çelişkidir. Çelişkinin nedeni ise önerme ‘bilinmeyen, hükme konu olamayandır ve hükme konu olandır’ anlamına gelir. Şayet konusu bilinen olarak, ‘bilinemeyen’, hükme konu olamayandır önermesi doğru ise ‘bilinemeyen hükme konu olamayandır’ önermesi geçersiz olur. Çünkü bu önerme ile ‘bilinmeyen bilinendir’ denilmiş ve böylece kendi kendini yalanlamış olur. Öte yandan bilinen hakkında “hükümün imkânsızlığı” hükmü geçersiz olmaktadır. Bu problem çerçevesinde Taşköprülüzâde, birçok çözüm araçlarından bahsetmiştir. Bunlar, hakikî ve haricîye dayalı olarak okuma, zâtî-vasfî okuma, farazî varlık-haricî varlık ayırımı, zât ve zihni faraziye ayırımı, yüklem ve yükleme ayırımı, hüküm hali-hükümün itibar halidir.³⁴⁴

Taşköprülüzâde, meselenin çözümünde ilk olarak Hunecî ve Urnevî’nin çözümünü ele alıp incelemiştir. Bu çözüm yolu önermenin hakikî-hâricî olarak ayırımına dayanmaktadır. Hakikî-hâricî önerme ayırımında önermenin konusu, zihindeki bir hakikate ya da hâricîteki varlıklara gönderimde bulunmasına göre ortaya çıkmaktadır. Önergelerin hakikî ya da hâricî olarak okunması arasındaki fark, hâricîte hiçbir üçgenin bulunmadığı bir durumda ‘bütün üçgenlerin şekil olduklarını’ söylemek hakikî önerme olarak doğrudur fakat hâricî önerme olarak yanlıştır. Ama hâricîte üçgenden başka bir şeklin bulunmadığı bir durumda ‘bütün şekillerin üçgen olduklarını’ söylemek hâricî önerme açısından doğru, fakat hakikî önerme olarak yanlıştır. Bir önermenin hakikî ya da hâricî olarak alınması onun doğruluk değerini belirleme

³⁴³ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri’l-Muğlâk fî Mes’eleli’l-Mechûli’l-Mutlak*, s. 110.

³⁴⁴ Kuşlu, *Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî’den Taşköprülüzâde’ye “Mutlak Meçhul” Paradoksu*, s.89-90.

noktasında önemlidir. Hunecî ve Urmevî çelişkiyi bu ayırımla aşmaya çalışır. Bir önermenin konusu iki şekilde ele alınabilir. Bunlar önermenin hâriçteki bir varlığa ve zihindeki bir hakikate gönderimde bulunacak şekilde olmasıdır. Önermenin konusunu hakikî olarak almak için konunun hâriçte bir varlığa işaret etmesine gerek yoktur. Şayet ‘mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz’ şeklindeki döndürülmüş önermenin konusu olan ‘mutlak bilinmeyen’ terimi bir bilinmeyen olarak alınırsa özgönderim paradoksu atlatılmış olur.

Özgönderim, bir önermenin kendisi hakkındaki hüküm ya da çözümü içinde barındırmasıdır. Bu yönüyle özgönderimde önermenin ispatı kendisinde bulunur, kendisini açıklamak için kendisi dışındaki ayrı bir gönderime ihtiyaç duymaz. Burada önerme bilinmeyişi konu edindiği ve kendini yalanlamadığı için geçerlidir. Önerme, hâricî okuma içinde alındığında, dış dünyada ‘mutlak bilinmeyen’ herhangi bir varlık bulunmadığı için önerme geçersiz olur. Çünkü dış dünyada var olan her şey bir açıdan bilinendir. O halde önerme, hakikî okumaya tabi tutulursa geçerli olmakta ve çelişki ortadan kalkmaktadır. Hâriçte, ‘mutlak bilinmeyen’ yoksa da zihinde varlığından söz edilebilir. Bu sebeple önerme ‘mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz’ denildiğin de hâriçteki bir ‘mutlak bilinmeyen’ üzerine değil zihindeki bir anlam üzerine hüküm verilmiş olur. Böylece önerme, özgönderim paradoksunu aşmış olan hakikî bir önerme olarak çözüm sunmaktadır.³⁴⁵

Taşköprülüzâde, bu konudaki ikinci cevabın önbileşen ve artbileşenin her ikisinin de vasfî önerme olmasıyla açıklandığını belirtmiştir. Bu açıklama şeklinde ileri sürülen temel nokta, hükme konu olanın zâtı, onun bilinmesini gerektirmez, bilakis vasfî, yani hükme konu oluşu bunu gerektirir. Bu manada mutlak bilinmeyen zâtı değil vasfî, yani mutlak bilinmeyenliği hükmü imkânsız kılmaktadır. Bu durum önerme noktasından değerlendirildiğinde eğer artbileşende hükme konu olan, bir mutlak bilinmeyen olursa o halde bazı mutlak bilinmeyenlerin hükme konu olmasının imkânsız olmaması gerekir. İşte bu gerekli olan önerme genel mutlak, onu gerektiren önerme ise vasfî zorunlu önerme olmakta ve aralarında çelişki meydana gelmemektedir. Eğer bir

³⁴⁵ Kuşlu, *Bilinmeyişi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.93.

açıdan bilinen olursa bu önermede hükme konu olanın bir açıdan bilinen oldukça hükme konu olabilmesi gerekmektedir.³⁴⁶

Örneğin ‘İnsan, zorunlu olarak, düşünen cisimdir’ sözü zâtî bir önermedir. Bu sözle, zât, insan olarak var olmaya devam ettiği sürece onun düşünen bir cisim olduğu kastedilmektedir. ‘Her hareket eden başkalaşandır’ örneği ise vasfî önermedir. Çünkü başkalaşma hükmü hareket etme vasfına bağlı kılınmıştır. Zâtî önermede hüküm, zâtın asıl varlığına dayandırılır. Vasfî önermede ise zâta ilişkin vasıf dikkate alınır. Mantıkçılar ön-bileşen ve art-bileşenin birini yahut ikisini birlikte vasfî önerme olarak alıp bu çelişkinin çözümünde kullanmışlardır. Bu önermeler de hem ön-bileşenin konusu olan ‘hükme konu olan’ hem de art-bileşenin konusu olan ‘mutlak bilinmeyen’ terimleri vasfî olarak alınmaya uygundur. Zira ne hükme konu olanın zâtı ‘bilinir olmayı’ ne de mutlak bilinmeyen zâtı hükme konu olmanın imkânsızlığını gerektirir; bilakis bu hususiyetler her iki önermenin de vasfî önerme biçiminde okunmasıyla meydana gelir. Sonuç olarak bilinmeyi bilinmeyen olarak hükme konu eden önerme vasfî önerme olmaktan çıkarak bir zâtî önermeye dönüşür. Böylece asıl önerme vasfî, onun döndürülmüş hali ise zâtî önerme oldukları ve kipleri birbirini tutmadığı için aralarında çelişki ilişkisi kalmaz. Böylece önermenin çelişkiye düşürdüğü eleştirisi ortadan kalkmış olmaktadır. Eğer art-bileşende hükme konu olan bir bilinmeyen olursa, o halde bazı bilinmeyenlerin hükme konu olmasının imkânsız olmaması gerekir. İşte bu gerekli olan önerme zâtî önerme, onu gerektiren önerme yani ön-bileşen ise vasfî önerme olur ve aralarında çelişki meydana gelmez.³⁴⁷

Üçüncü cevap artbileşenin vasfî önerme olmasıdır. Burada, mutlak bilinmeyen zâtı, onun hükme konu olmasının imkânsızlığını gerektirmemektedir. Yani mutlak bilinmeyen zâtının neliği hükmün imkânsızlığı meselesiyle ilişkili değildir. Bunun tam tersi ‘mutlak bilinmeyen’ oluşu bunu gerektirmektedir. Mutlak bilinmeyenlik bir nitelik olarak değerlendirildiğinde bu durumda artbileşenin manası ‘her mutlak bilinmeyen, mutlak bilinmeyen olduğu sürece hükme konu olması imkânsızdır’ şeklinde olur. Bunun çelişki de ‘bazı mutlak bilinmeyenler, mutlak bilinmeyen oldukları sürece,

³⁴⁶ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 114.

³⁴⁷ Kuşlu, *Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.96.

hükme konu olmaları imkânsız değildir' sözü gibi bir hinniye bir önerme olur. Çünkü hinniye önermelerde olduğu gibi konu bazı zamanlarda gerçekleşmektedir.³⁴⁸

Dördüncü cevap, mutlak bilinmeyen sadece mutlak bilinmeyen olması bakımından da dikkate alınabilir, bu bilinmezliğin gereği olarak mutlak bilinmezlik bilinen şeklinde de dikkate alınabilir. Yine imkânsızlık hükmü 'kendisi hüküm olanın' hüküm olmaya imkânsızlığı yönünden ve bir hüküm olması yönünden dikkate alınabilir. Böylece hükmün imkânsızlığı birinci değerlendirmeye, mümkün olması ise ikinci değerlendirmeye dayanır ve 'her mutlak bilinmeyenin hükme konu olması imkânsız değildir' sözüne konu olan kavramlar farklı açılardan dikkate alınır. Bu nedenle önermeler arasında ne çelişki ne de geçersizlik söz konusu olur.³⁴⁹

Mutlak bilinmeyen; 'yalnızca bilinmeyen olarak' ve 'bilinmeyen olarak bilgiye konu olması' bakımından iki ayrı itibarla dikkate alınır. 'Bilinmeyenlik' tıpkı 'bilinirlik' gibi bilgiye konu olan bir durumdur. Bu cevaba göre, mutlak bilinmeyen hakkında hükmün imkânsızlığı, onun mutlak bilinemez oluşuna, imkânı ise bilinemez oluşunun bilgiye konu olmasına dayanır. Dolayısıyla 'mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz' önermesiyle 'bazı bilinmeyenler, hükme konu olabilir' önermeleri, yani konunun bilinmeyen ve bilinen olarak alındığı iki durum arasında çelişki oluşmaz, çünkü ikinci önermede geçen mutlak bilinmeyen 'bilinmezliği bilinen bir tikel olarak' önermenin konusu olur. Birincisinde ise tümel bir kavram olarak 'mutlak bilinmeyen' terimi, hakkında hüküm vermenin imkânsız olduğu bir mefhumdur. Bu yüzden önermeden önermeye konuların farklı olmasına dayanarak aralarında çelişkinin gerekliliği iddiası reddedilir. Bu durum, mutlak bilinmeyen teriminin kavramı ve gönderimi ayrımıyla düşünülürse, gönderimi bakımından dikkate alındığında mutlak bilinmeyen terimi içerdiği fertlerle birlikte asla bilgiye konu olamayacak bir şeyken, bu önermede bir tikel terim olarak, yani kavramı bakımından bilgiye konu olabilir.³⁵⁰

Beşincisi cevap, artbileşende hükme konu olan mutlak bilinmeyen değil mutlak bilinmeyenle ilişkili olan hükmün kendisidir. Hükme konu olması bakımından mutlak bilinmeyen üzerine imkânsızlık hükmü, her ne kadar zikredilen hüküm için lafzen

³⁴⁸ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 118.

³⁴⁹ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 120.

³⁵⁰ Kuşlu, *Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzi'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.100.

gerekli olsa da, ister öne alınsın ister sonraya bırakılsın, hakikatte hükme konu oluşu açısından hüküm gerçekleşmiştir. Lafzî farklılık ise dikkate alınmaz.³⁵¹

Altıncı cevap ise mutlak bilinmeyen zât bakımından daima bilinen iken varsayım bakımından ise bir mutlak bilinmeyendir ve onun hakkında hüküm vermekle ondan hükmü olumsuzlamak iki farklı açıdan söz konusudur.³⁵² Temel olarak zât ve varsayımsal varlık ayırımı mutlak bilinmeyenin nefsü'l-emr'de bilinen bir şey olmasına rağmen zihinde bir bilinmeyen olarak farz edilebileceğine işaret eder.³⁵³

Yedinci cevapta temel olarak öne sürülen husus, hükmün, hükme konu olan şeyin tasavvurunu gerektirmesi, hüküm verenin hükme konu olan şeye dair tasavvurunu gerektirmesi anlamına gelir. Bunun sonucunda gerekli olan, herhangi bir fert için mutlak bilinmeyen olan her şeyin bu fert için hükme konu olması imkânsızdır. Bununla birlikte imkânsızlık hükmü, söz konusu fertten değil bizden çıkar, öyleyse imkânsız değildir.³⁵⁴ Bu çözüme göre 'hükmün, konunun tasavvurunu yani bir açıdan bilinmesini gerektirmesi' aslında 'hüküm veren şahısta konuya dair herhangi bir tasavvurun bulunmasını gerektirmesi' anlamındadır. Bu nedenle 'mutlak bilinmeyen' hakkında hüküm verilememesi herhangi bir kişinin onu tasavvur edememiş olmasına dayanır. Bir kişi için bilinmeyen herhangi bir şey, bu kişi için herhangi bir hükme de konu olamaz. Taşköprülüzâde, tümel bir mefhumun tikelleştirilmesinden dolayı bu çözümü kabul etmez. Bu yönüyle 'mutlak bilinememe' ya da onun karşıtı olan 'bir yönden bilinebilir olma' gibi kavramlar, herhangi bir kişinin tasavvuruna bağılı olmayan tümel kavramlardır.³⁵⁵ Mutlak bilinmeyenlik, bir yönden bilinirlik ile kayıtlanmanın karşıtıdır. Bir yönden bilinirlikle kastedilen şey, zâtın hususiyetinin ya da onun hakkında geçerli olan bir durumun bilinir olmasıdır. Onun bilinir olmasında tek başına herhangi bir şahsın tasavvurunun payı yoktur. Konusu geçen önerme hakikî önerme olduğu için herhangi bir zihinle kayıtlanamaz.

Sekizinci çözümüne göre konusu geçen önerme vasfî önermedir. Buna göre, şayet hükmün itibara alındığı hal kastedilmişse konu bir bilinmeyendir. Böylece konu,

³⁵¹ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 120.

³⁵² Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 122.

³⁵³ Kuşlu, *Bilinmeyenini Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.102.

³⁵⁴ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 124.

³⁵⁵ Kuşlu, *Bilinmeyenini Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, ss. 85-207.

bilinmeyen bir şey oldukça hüküm mümkün olmamakta ve bilinen takdir edildiğinde hükmün geçerli oluşu da bununla çelişmemektedir. Eğer bununla hüküm hali kast edilmişse konu bilinen bir şeydir ve onun üzerine hüküm vermek ancak bilinen oldukça mümkündür. Böylece bilinmeyen oldukça onun hakkında hüküm vermenin imkânsız olduğu yargısına varılır ki bu yanlış değildir. Bu mesele ile ilgili olarak artbileşenin konusunun hüküm halinde bir ‘bilinen’, hükmün itibara alındığı halde ise bir ‘bilinmeyen’ olduğu ifade edildi. Hükmün itibar hali, kimi zaman hüküm halinin aynısı olabilir. Örneğin, ‘Zeyd şimdi yazıcıdır’ önermesinde hüküm şimdi verilmiştir ve hükmün gerçekleşmesi için itibara alınan zaman da şimdidir. Bu önerme, hükmün halini ve hükmün itibar halini içerir. Buna karşın, ‘Zeyd yarın yazıcıdır’ önermesinde hükmün itibar hali ve hükmün hali birbirinden ayrılmış durumdadır. Bu ayrışmanın nedeni ‘Zeyd yarın yazıcıdır’ önermesinde itibara alınan hal yarındır. Önermede hükmün hali ise şimdidir. Yani “Zeyd yarın yazıcıdır” önermesi şimdi söylenmiştir.³⁵⁶

Taşköprülüzâde, bu kavramları paradoksun çözümünde şöyle kullanır, bir şeyin bir şey için sübûtu, özellikle olumluda, hüküm halinde ve hükmün itibar halinde sâbit olanın sübûtunu gerektirir, buna karşılık hükmün itibar halinde olumluda ve olumsuzda sâbit olanın sübûtunu gerektirmez. Yani hükmün itibar halinde bir şey hakkında olumlu yahut olumsuz hüküm vermek için hükmün konusunun varlığı gerekli değildir. Ancak hüküm halinde bu sadece olumsuzda gerekli değildir. Buna göre ‘mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz’ önermesi vasfî olmakla birlikte eğer burada hükmün itibara alındığı hal kastedilmişse, bu halde konu üzerine hüküm vermek için konunun sübûtu gerekmediği için, konu bir bilinmeyen olarak alınabilir. Böylece konu bir bilinmeyen oldukça onun hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Ayrıca kendisine bu hükmü vermek için konunun sübûtu gerekli değildir. Bilinen olması takdir edilince de hükmün geçerli oluşu bununla çelişmez. İkinci alternatif olarak hüküm hali dikkate alınacaksa, sübûtu gerektiği için bu sefer konu bilinen olur ve onun üzerine hüküm vermek de ancak konu bilinen oldukça mümkündür. Nitekim onun üzerine, bilinmeyen oldukça, hükmün imkânsızlığı hükmü bu şekilde verilmişti. Konu hüküm halinde bilinen, hükmün itibar halinde bilinmeyendir. Böylece şu an, ‘konunun bilinmeyen olduğu vakitte onun hakkında hükmün imkânsızlığına’ hükmedilir. Bu yolla ‘bilinmeyen oldukça bilinmeyen hakkında hüküm vermenin mümkün olmadığı hükmüne’ ulaşılabilir ki, bu

³⁵⁶ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 126.

doğrudur. Böylece hükmün itibara alındığı hal bilinmeyi sağladığı için özgönderimi kapatıp çelişkiyi ortadan kaldırmakta, hüküm hali bilineni sunduğu için çelişkiyi kapatıp özgönderimi çözmektedir.³⁵⁷

Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen meselesinde bütün çözüm yollarını detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen meselesinin çözümü bağlamında mutlak bilinmeyenin, nefsü'l-emr'de, zihinde ve hâriçte var olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, nefsü'l-emr'de, zihinde ve hâriçte bulunan her şey, 'bir açıdan bilinir olmak' ile nitelenebilmektedir. Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyenin, nefsü'l-emr'de varlığının kesinlikle olmadığını ve "mutlak bilinmezlik" kavramının nefsü'l-emr'de var olan bir zâtan soyutlanmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, mutlak bilinmezlik kavramı tıpkı "varlığı imkânsız olma" anlamının "zorunlu varlık" anlamından soyutlanması gibi kendi çelişğinden yani bir açıdan bilinir olma anlamından soyutlanır. Dolayısıyla akıl, bu hükümle bir açıdan bilinme arasındaki gerekliliğe dayanarak bir açıdan bilinende birleştirme yoluyla hükmün mümkün olduğuna karar verdiği gibi, aynı şekilde hükümle mutlak bilinmezlik arasındaki gerekliliğe dayanarak mutlak bilinmeyende birleşip ilişkilendirme yoluyla da hükmün imkânsızlığına karar verir.

Taşköprülüzâde, 'Her mutlak bilinmeyenin hükme konu olması imkânsızdır' sözüyle ilgili üç şeyin çözümüne ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bu çözümlerden birincisi önermenin kuruluş akdidir.³⁵⁸ Önermedeki yüklem zât-ı mevzû üzerine yüklendiği önermelere akdü'l-vaz denir. Akdü'l-vaz yani önermenin kuruluş akdi, nefsü'l-emr'de, zât-ı mevzuun unvân-ı mevzû ile nitelenme imkânıdır. Meselâ 'İnsan akıllıdır' önermesinde, zât-ı mevzu, insanın fertleri olan Ali, Ahmet, unvân-ı mevzû ise düşünen canlıdır. Önermenin yüklemi olan akıllı kavramı, zât-ı mevzû teşkil eden Ali vb. fertler üzerine yüklenir.³⁵⁹ Bu önermede nefsü'l-emr'de var olan ancak bir konunun fertlerde bulunma imkânıdır.

Taşköprülüzâde'ye göre mutlak bilinmeyen, varsayılmış bir şeydir. Bundan dolayı mutlak bilinmeyenin, nefsü'l-emr'de herhangi bir kavramla nitelenmesi mümkün değildir. Şayet böyle bir şey olsaydı, mutlak bilinmeyen olmazdı. Bu nedenle mutlak

³⁵⁷ Kuşlu, *Bilinmeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.104.

³⁵⁸ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 130.

³⁵⁹ Derin, Necmi, *Önermedeki Zât-Unvân (Vastıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013), ss. 99–114, s.110.

bilinmeyen, nefsü'l-emr'de değil, aklın varsayımı bakımından bilinmeyendir, ancak bu da bir şey ile bu şeyin vasıflanışını birlikte varsaymak anlamındaki varsayımdır ki Taşköprülüzâde bu varsayımı 'kurguya dayalı varsayım' (faraziyyen ihtiraiyyen) olarak adlandırmaktadır. Kurguya dayalı varsayımın karşısında bulunan 'soyutlayıcı varsayımdır' (farazî intizaî). Mutlak bilinmeyen, nefsü'l-emr bakımından, nefsü'l-emr'de bir hüviyete sahip olmadığı için, zâtın hususiyeti bakımından ve kendisi hakkında geçerli olacak başka bir yönden bilinmez, aksi halde mutlak bilinmeyen olmazdı. Mutlak bilinmeyen olmanın onun hakkında geçerli olduğunu varsaymak, bu yönden mutlak bilinmeyi biliyor olmayı gerektirmez, çünkü bir şeyin bu yönden bilgisi ancak bu yönün nefsü'l-emr'de bu şey için zihinde hâsıl olacak şekilde geçerli olmasıyla kavranabilir. Dolayısıyla önermenin kuruluş akdini oluşturan şey, nefsü'l-emr'de bilinen bu vasfın, nefsü'l-emr'de var olmayan, varsayılmış zât hakkında geçerli olduğunu varsaymaktır.³⁶⁰ Taşköprülüzâde açısından meselenin özeti, kuruluş akdi açısından mutlak bilinmeyen vasfı nefsü'l-emr'de yoktur. Mutlak bilinmeyen, kurgusal soyutlamaya dayanmaktadır.

Taşköprülüzâde'nin 'Her mutlak bilinmeyenin hükme konu olması imkânsızdır' sözüyle ilgili meselenin ikinci çözümünde ele aldığı terim yüklem akdidir. Yüklem akdi ya birleşme ya da ilişkilendirme yoluyla gerçekleşir. Birleşme yoluyla gerçekleşen yüklem akdi, yüklem anlamının, nefsü'l-emr'de onun hakkında geçerli olduğu şeyle birleşmesidir. İlişkilendirme yoluyla gerçekleşen yüklem akdi ise unvanın varsayımına dayalı olarak herhangi bir şey için geçerli olduğunun takdir edilmesiyle, yüklem anlamının bu şey için sübûtu şeklinde gerçekleşir. Taşköprülüzâde'ye göre ikisi arasında fark vardır. Birincisinde, hüküm halinde konunun mutlaka –ister olumlu ister olumsuz olsun– sübûtunu gerektirirken; hükmün itibar halinde ise özellikle olumluda sübûtunu gerektirir. İkincisinde, hüküm halinde konunun sübûtu gerekmez, çünkü hüküm sadece varsayımına dayalı bir konuya söylenmiştir; ayrıca hükmün itibar halinde de gerekmez, şayet gerekseydi mutlak bilinmeyen bir bilinmeyen olmazdı. Taşköprülüzâde, ikincisini, yani ilişkilendirme yoluyla yüklem akdini önemli bir araç olarak kullanmıştır. Mutlak bilinmeyen kendinde bir varlığa sahip olmadığı için onunla ilgili hüküm verirken ortaya çıkan yüklem akdi, ancak ilişkilendirme yoluyla gerçekleşir; aksi olsaydı mutlak bilinmeyen, bilinene dönüşürdü. Taşköprülüzâde, 'her

³⁶⁰ Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 130.

bilinemeyen hükme konu olamayandır' gibi önermelerin, şekil olarak olumlu olsa da anlam olarak olumsuz alınacağını belirtmiştir. Bu yüzden 'hükme konu olamayandır' ifadesi burada 'hükme konu olması mümkün değildir' biçiminde olumsuz alınmalıdır. Bu bakımdan birleştirme yoluyla yüklem akdi ile ilişkilendirme yoluyla yüklem akdi arasında birincisinin sûret ve mana bakımından yüklemli önermelerde kullanılması, ikincisinin ise şekil olarak yüklemli olsa bile anlam bakımından şartlılık ifade etmesi gibi bir fark da bulunmaktadır.³⁶¹

Meseleyi 'İnsan yazıcıdır' önermesi üzerinden açıklayacak olursak burada zât-ı mevzu olan insan, yazıcılık ile vasıflanır. Bu bazen yüklem anlamının nefsü'l-emr'de geçerli olan unvanla birleşmesiyle bazen de unvanın varsayım bakımından herhangi bir şey için doğru olduğunun takdir edilmesiyle yüklem anlamının bu şey için sübûtu şeklinde ilişkilendirme yoluyla olmaktadır. İlki sûret ve anlam bakımından yüklemli önermedir ve bu açıktır. İkincisi ise sûreti bakımından yüklemli, anlamı bakımından şartlı önermedir.³⁶²

Taşköprülüzâde, ilişkilendirme yoluyla yüklem akdindeki anlamın bir önermede şartlılık anlamında nasıl belireceğini 'şayet bu unvan bir şey hakkında doğruysa o şey hakkında yüklem anlamı doğrudur' şeklinde açıklar. Buradaki mesele açısından ifade edilecek olursa, 'şayet bir şey üzerine mutlak bilinemeyen söylenebiliyorsa, mutlak bilinemeyen, hükme konu olmaz'. Önermede kuruluş akdi ve yüklem akdi bu şekilde belirlendikten sonra önermenin neticesinin, yani ne anlama geldiğinin ortaya çıkartılması gerekir. Taşköprülüzâde, paradoksa geri döner ve 'mutlak bilinemeyen, hükme konu olmaz' önermesinde konunun bir bilinemeyen veya bilinen olarak alınması seçeneklerinden ilkinin tercih eder. Böylece özgönderim paradoksu ortadan kaldırır. Bu durumda 'mutlak bilinemeyen' hakkında ne açıdan hükmün imkânsız olduğunu ve ne bakımdan onun 'hükmün imkânsızlığı hükmüne' konu olduğu çelişkiye düşülmeden açıklanmalıdır. Buna göre önermede imkânsız olan, mutlak bilinemeyenin birleşme yoluyla hükme konu olmasıdır; çünkü birleşme yoluyla hüküm vermek konunun bilinir olmasını gerektirir. Bu nedenle ilişkilendirme yolu onun hükme konu olmasını için kullanılabilir. Şayet mutlak bilinemeyenlik bir şey hakkında söylene, hüküm birleşme yoluyla değil ilişkilendirme yoluyla verilir. Taşköprülüzâde, önermenin konusu olan

³⁶¹ Kuşlu, *Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.110.

³⁶² Taşköprülüzâde, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak*, s. 132.

mutlak bilenemeyen teriminin yalnızca varsayım olduğunu da kabul etmeden çözümde daha az boşluk bırakacak biçimde bu terimin zihinde nasıl ortaya çıktığını kuruluş akdiyle, onun üzerine hüküm verme imkânı ve imkânsızlığını da yüklem akdinin iki farklı biçimiyle açıklar.³⁶³

Taşköprülüzâde'ye göre mutlak bilinmeyen, zâtı bakımından bilinmeyen olduğu için nefsü'l-emr'de varlığı yoktur. Bundan dolayı 'mutlak bilinmeyenlik' anlamı nefsü'l-emr'den çıkmayan bir kavramdır. Mutlak bilinmeyenin nefsü'l-emr'de varlığı olmadığı için nefsü'l-emr'de var olan bir zâttan soyutlanamaz, bilakis bu anlam, tıpkı 'imkânsız varlık' anlamının zorunlu varlık anlamından soyutlanması gibi kendi çelişği olan 'bir açıdan bilinebilir' olma anlamından gelir. Bu, 'mutlak bilinmeyen hükme konu olamayandır' önermesinin kuruluş akdini belirleyen bir durumdur. Taşköprülüzâde'ye göre 'mutlak bilinmeyen' kavramı varsayıma dayalı bir kavram olduğu için nefsü'l-emr'de bir unvanla nitelenmez. Aksi takdirde mutlak bilinmeyen değil, bilinebilen olur. Bu mana da mutlak bilinmeyenin nefsü'l-emr'de mutlak bilinmeyen ve bilinen olarak bulunması imkânsızdır. Mutlak bilinmeyenlik, aklın kurgusal varsayımı anlamında 'nefsü'l-emr'de mutlak bilinmeyenliği bilinen olma' nitelemesini kabul edebilir. Kurgusal varsayımda akıl, bir şeyi ve onun niteliğini birlikte varsayar. Taşköprülüzâde'ye göre 'mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz' önermesinin kuruluş akdi, yani konusu olan terimin kendi mefhumunu üstlenmesi, zihnen varsayılmış bir şey üzerine yine varsayılmış bir niteliğin geçerliliğini varsaymakla ortaya çıkar. Dolayısıyla önermenin kuruluş akdinin neticesi, nefsü'l-emr'de varsayıma dayalı olarak bilinen bu niteliğin, nefsü'l-emr'de var olmayan, varsayıma dayalı zât hakkında geçerli olduğunu varsaymaktır. Mutlak bilinmeyenlik mefhumunun böylesi 'varsayıma dayalı bir mutlak bilinmeyen' hakkında söylenebilmesi, bu şeyi bilmeyi gerektirmez, çünkü bir şeyi bir yönden bilmek, aslında bu yönün o şey hakkında nefsü'l-emr'de geçerli olarak söylenebiliyor olmasını gerektirir. Oysa 'mutlak bilinmeyen' için herhangi bir şeyi nefsü'l-emr'de geçerli olarak söylemek mümkün değildir. Böylece mutlak bilinmeyen yahut imkânsız varlık gibi, fertleri hem varsayıma dayalı olan hem de varsayıma dayalı fertleri nefsü'l-emr'de bulunması mümkün olmayan tümeller de tümellik altına dâhil olur. Ancak varsayıma dayalı tümeller diğerleri gibi yüklem yapılamaz, çünkü onları bir şeye yüklem yapmak

³⁶³ Kuşlu, *Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzi'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.112.

nefsü'l-emr'de iki zıttı bir araya getirmeyi gerektirir. Varsayıma dayalı tümeller zâtları gereği değil, ama mefhumları gereği iki zıttın birlikteliğini gerektirdiklerinden onlar diğer mefhumlar gibi yüklem olamaz. Bu yüzden, mutlak bilinmeyen kavramının kendi mefhumuyla nitelenme şekli kurgusaldır.³⁶⁴

Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen meselenin çözümünü soyutlamaya dayalı varsayım, kurguya dayalı varsayım, önermenin kuruluş akdi ve yüklem akdi gibi kavramları kullanarak temellendirmiştir. Taşköprülüzâde, bu paradoksun çözümünü mutlak bilinmeyenin zihnî, haricî, nefsü'l-emr'de bir varlığının olmadığı düşüncesine dayandırmıştır. Nefsü'l-emr'de var olan herşey 'mutlak bilinmeyenlik' ile değil, çelişigi olan 'bir şekilde bilinen olmak' ile nitelenmektedir.

Mutlak bilinmeyen meselesini Taşköprülüzâde'nin bilgi anlayışı çerçevesinde yorumlamaya çalıştığımızda ilkin onun meseleyi kurguya dayalı soyutlama ile açıkladığını görmekteyiz. Kurguya dayalı soyutlama şekliyle bilimsel ve felsefi çalışmaların önü açılmış olmaktadır. Dış dünyadaki var olanlara dayalı bir soyutlama ile sadece olan varlıklar üzerinden açıklama yapılabilirken kurgusal soyutlamada gerçekliği olmayan şeyler hakkında olumlu veya olumsuz tasavvur ve tasdikler gerçekleştirilir.

Öte yandan Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen zihinde, hâricî ve nefsü'l-emr'de olmadığını ileri sürerek yine varsayıma dayalı açıklama şekline dayanmış olmaktadır. Çünkü hâricî önermede hüküm dış dünyadaki var olanlarla mutabakat şeklinde gerçekleşirken zihnî önermede ise zihindeki var olanlarla mutabak şeklinde gerçekleşmektedir. Nefsü'l-emr'de ise varsayımlardan uzak olan hariçteki ve zihindeki mutabakat gerçekleşir. Bu nedenler mutlak bilinmeyen ve buna benzer kavramlar hariç, zihin ve nefsü'l-emr'in dışındadır.

2. 4. Mantık

Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm ve es-Sa'âdetü'l-Fâhira* isimli ilimleri tasnif ettiği eserlerinde ve telif ettiği birçok kitaplarında hakikate ulaşmanın ve mutlu olmanın yolunun nazar yolu ve tasfiye yolunu bir araya getirmekten geçtiğini savunmuştur. Bu bağlamda da bu iki eseri iki tarafa ayırmıştır. Taraflardan birincisine ilim ve nazar yolunu ikincisine de müşahade ve tasfiye yolunu koymuştur. Bu tasnif şekli İslam düşünce geleneğinde geline seviyenin kalitesini göstermesi açısından kayda değerdir.

³⁶⁴ Kuşlu, *Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, s.110-112.

Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira*'nın ikinci dalında felsefî ilimlerden söz eder. Müellif, felsefî ilimlerin ne olduğunu içerik ve tarihsel süreklilik yönüyle açıklar. Felsefî ilimler, dış dünyada varlıkların durumlarını insanın gücü ölçüsünde inceleyen ilimlerdir. Var olanlar iki kısma ayrılır. İlki insanın iradesi dâhilinde olanlardır ki buna ameli hikmet denir. Bu kısımda insan kendi iradesini kullanarak tutum ve davranışlarında olumlu veya olumsuz değişiklikler meydana getirebilir. İkincisi ise insanın iradesi dâhilinde olmayanlardır ki buna nazarî hikmet adı verilir. Taşköprülüzâde, klasik İslam felsefesindeki tasnifler üzerinden açıklama yapar. Nazarî hikmet üç varlık alanını inceler. Bunlar fizik, matematik ve metafiziktir. Metafizik, dış dünyadaki maddeden soyutlanmış varlığı, matematik, dış dünyada maddeye birleşik bulunan varlığı, fizik, hem dış dünyada hem de maddeye birleşik bulunan varlığı inceler.³⁶⁵ Taşköprülüzâde, taraflardan birincisine ilim ve nazar yolunu ikincisine de müşahade ve tasfiye yolunu koymuştur. İkinci tarafta mantık ilminden söz etmiştir. Müellif, mantığı alet ilimlerinin en yücesi ve aklî ilimlerin başı olarak görmüştür. Hatta bazı âlimlerden nakledildiğine göre mantık Tanrı'nın bilgisine götüreceği için farz-ı kifayedir.

Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm* adlı eserinde mantık ilminin tarihsel sürecini incelemiş, mantık ilmini kuran, asıl ve bölümlerini belirleyen kişinin Aristoteles olduğunu belirtmiştir. O, Aristoteles'in mantık ilmini kurma ve düzenleme de, Öklides'in kitabından faydalandığına işaret etmiştir.³⁶⁶ Taşköprülüzâde'nin kitabında aktardığına göre Aristoteles'in kitapları Atina şehrinde, Yunan hükümdarlarından birinin yanındaydı. Eski ilimleri ve kitapları toplayan Halife Me'mun Yunan hükümdarlarına bir mektup yazıp, kendisinde saklı olan kitapları istemiştir. Yunan hükümdarı bu isteği kabul etmemiş ve kitapları göndermemiştir. Me'mun bu duruma çok kızmış ve asker toplamaya başlamıştır. Bu haber Yunan hükümdarına ulaştığında hükümdar bu durumdan korkmuş, patrik ve ruhbanlarını toplayıp onlara danışmıştır. Patrikler ve ruhbanlar, hükümdara, İslam dininin yıkılması ve akidelerinin bozulması için istedikleri kitapları vermesi gerektiğini söylemişlerdir.

Taşköprülüzâde'nin aktardığına göre, Yunan hükümdarı bu fikri beğenmiş ve kitapları Me'mun'a göndermiştir. Me'mun, bunun üzerine Huneyn bin İshak, Sâbit bin Kurra gibi tüm çevirmenleri toplamıştır. Bu çevirmenler, kitapları ayrı ayrı

³⁶⁵ Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, s.158.

³⁶⁶ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm c. 1*, s.262.

çevirdiklerinden dolayı birinin yaptığı çeviri diğerinin çevirisini tutmamıştır. Mansur bin nuh, Fârâbî'den bu kitapların hepsini görmüş, tercümelerini birleştirmesini ve özet haline getirmesini istemiştir. Fârâbî, istenilen çalışmaları, amaca uygun bir şekilde tamamlamıştır. Bu yüzden de Fârâbî, ikinci muallim unvanını almıştır. Bu kitaplar İsfahan'da özel olarak yapılan 'Hayat-ül hikme' kütüphanesinde saklanmıştır. Sonra İbn Sînâ, ilme olan iştiağından dolayı Sultan Mesud'un yanında kıymetli ve hatırı sayılır kimselerden olmuştur. Hatta Sultan Mesud'un vezir-i âzamı olup vali olmuştur. İbn Sînâ adı geçen kütüphanede bulunan kitapları okumuş ve burada *Şifa* adlı önemli kitabını kaleme almıştır.³⁶⁷

Taşköprülüzâde, felsefe tarihinin yapı taşı sayılan iki filozofun Eflatun ve Aristoteles olduğunu belirtmiştir. Bu iki filozof kendilerinden sonra gelen düşünce tarihini gerek doğuda gerek batıda etkilemiş ve sayısız takipçileri olmuştur. Taşköprülüzâde'nin naklettiğine göre Eflatun, bazı talebelerine kalbi temizleme ve düşünce üzere ilim yolunu seçirmiştir. Daha sonra gelenlerden bu yolu takip eden kimselere İşrakîyyun adı verilmiştir. Eflatun, bazılarını da akıl yürütme ve nazârî ilimleri öğretmiştir. Bu yolu takip edenlere ise Meşşaiyyun denmiştir. Meşşaiyyun, her zaman ilim topluluğuna yürüyerek gittikleri için yahut hükümdarın çocuklarına, ilim öğretmeye gidip yürürken yolda kendilerinden istifade edildiği için böyle denilmiştir. Taşköprülüzâde, hikmet-i bahsiyyeyi ilk kuran filozof olan Aristoteles Meşşaiyyun'un reisi olduğunu aktarmıştır. Aristoteles'ten önce, hikmeti, ehli olmayandan korumak için felsefe bilgilerinin kitap haline getirilmesine önem verilmemiştir.³⁶⁸ Taşköprülüzâde'nin naklettiğine göre Aristoteles, ilimleri kitap haline getirip Eflatun'a gösterdiğinde, Eflatun bu duruma kızmıştır. Eflatun'un Aristoteles'e kızmasının nedeni, filozoflar arasında gizli kalan hikmet sırrını herkese duyurulmasıdır. Aristoteles, Eflatun'a tepki gösterince, ona, hikmet ilminde gizli ve açıklanmamış yerler bırakacağını bu ilmi ehli olmayanların anlamasının imkânsız olacağını söyleyince Eflatun da Aristoteles'e izin vermiştir. Aristoteles'e hikmet ilminin bütün çeşitlerini toplayıp kitap haline getirmeye çalıştığı için muallim-i evvel denmiştir. Taşköprülüzâde, Aristoteles'in mantık ilminin kurucusu olduğunu ve mantığı felsefî ilimleri elde etmeye araç yaptığını aktarmıştır.

³⁶⁷ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm* c. 1, s.267.

³⁶⁸ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm* c. 1, s.268.

Aynı zamanda mantığı, felsefenin diğer kısımlarından önde tutmuş ve araç olmasından ötürü, ilk önce onu öğretmiştir.³⁶⁹

Taşköprülüzâde, mantığın tarihsel gelişim sürecinden bahsettikten sonra mantık ilminin konusunu ele alır. Taşköprülüzâde, mantığı, tasavvur ve tasdike ilişkin bilinmeyenlerin, bilinenlerden elde edilme keyfiyetinin bilindiği ilim olarak tanımlamıştır. Mantığın konusu bilinmeyenlere ulaştırması açısından akledilenlerdir. Taşköprülüzâde, mantığın önemli ve temel eserlerini inceler. Fârâbî, Aristoteles'in kitabını, *es-Semaniye fî'l İlmi'l Mantık* adındaki kitabında telhis etmiştir. İslam düşünce tarihinde mantık ilminde yazılan birçok kitap olduğunu söyleyen Taşköprülüzâde, mantık alanında yazılmış muhtasar kitaplardan bazılarının; Kâtibî'nin *Aynü'l-Kavaid*'i, Urmevî'nin *Menâhic*'i, Semerkandî'nin *el-Kıstas*'ı, Tûsî'nin *et-Tecrid*' i ve İbn Sînâ'nın *el-İşârat*'ının mantık kısmı olduğunu belirtir. Bunlarla birlikte orta hacimli eserlerden bazıları ise; Hunecî'nin *Keşfu'l-Esrar*'ı, Kâtibî'nin *Cami'u'd-Dekâik*' i ve İbn Vasil'in *Nuhbetü'l-Fiker*'idir. Geniş hacimli eserlerden bazıları ise Râzî'nin *el-Mantıku'l-Kebir*'i, Kâtibî'nin *Şerhu Keşfi'l-Esrar*'ı ve İbn Sînâ'nın *Şifa*'sıdır. Taşköprülüzâde, İbn Sînâ'nın *Şifa* adlı eserinin mantık kısmının büyük bir derya olduğunu söylemiştir.³⁷⁰

Bu nedenle de Taşköprülüzâde, İbn Sînâ'nın mantık ile ilgili yaptığı açıklamaları incelemiştir. O, İbn Sînâ'nın, zihnin hallerinden bahseden ilimlerin, 'ulum-i ilahiyye-i maneviye' olduğunu ve bunlardan en yüksekisinin mantık ilmi olduğunu ileri sürdüğünü belirtmiştir. Bu manada bazı filozoflar mantığı, aklî ilimlere başkan seviyesinde görmüşler ve onu farz-ı ayn olarak kabul etmişlerdir. Taşköprülüzâde, mantık ilminin, Tanrı'nın tanınmasını sağlayan bir ilim olduğunu ifade etmiş ve bu yönüyle Tanrı'yı tanımak farz olduğu gibi, onu tanımaya vesile olan ilim de farz olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki İşrakîlerden bazısı, tasavvuf ehlinin de süluk ve riyazetleri, derece yükselmeleri, mantık kaidesi üzerinde dönmektedir diye hükmetmişlerdir.³⁷¹ Bu anlamda mantık ilmi tüm ilimlerin üstünde duran önemli bir ilim dalıdır. Mantığın en önemli özelliği felsefî ilimlere başlarken öğrenilmesinin gerekliliğidir. Bu yönüyle İslam düşüncesinde hemen hemen tüm ilim dallarında mantık kabul görmüştür. Taşköprülüzâde, mantık ilminin öneminin fazlasıyla farkındadır. Ve kendisi de eserlerinde görüldüğü üzere iyi

³⁶⁹ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm* c. 1, s.269.

³⁷⁰ Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, s.128.

³⁷¹ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, c.1, s.261.

çok iyi bir mantıkçıdır. Yazdığı kitaplarda sağlam bir mantıksal örgü apaçık bir biçimde görülmektedir.

2.4.1. Kavramlarda Bölümleme

Mantıkta zihnî bir işlem için kullanılan taksim ya da bölümleme, bir kavramın içeriğinin bölümlerine ayrılmasıdır. Mantıkta tümelin tikellere ve bütünün parçalarına bölünmesi şeklinde iki tür taksim vardır. Tümelin tikellere bölünmesine nitelikle ilgili taksim, bütünün parçalarına bölünmesine nicelikle ilgili taksim denilmektedir.³⁷² Taşköprülüzâde, Cürçânî'nin, taksim konusunu incelediği *Risâle fî Taksîmi'l-İlm* adlı eserinde olduğu gibi taksim konusunda dört yaklaşımdan bahsetmiştir. Bunlar, filozofların, Râzî'nin, Hûnecî, Şemseddin İsfahânî'nin ve son olarak İbn Sînâ'nın Tûsî'ye atıfla dile getirilen yaklaşımlardır.³⁷³

Taşköprülüzâde, bu konuda kendi zamanına kadar gelen tüm anlayışları özetlemiştir. Taşköprülüzâde'nin, taksim anlayışı kesişim ilişkisi üzerinden açıklanabilir. Kesişim ilişkisinde iki kavramın fertleri arasında bir kesişim kümesi oluşur. Örneğin canlı ve beyaz kavramlarının fertleri arasında kesişim ilişkisi vardır. Bazı canlılar beyaz bazı beyaz olanlar canlıdır örneğinde canlı kavramı kesişim kümesidir. Bir başka husus taksim edilen kavram ile kısımları arasında zihnen bir ayrılık olsa bile dış dünyada bir araya gelebilirler. Böylece Taşköprülüzâde, taksim edilen kavramın, kendi kısımlarında aynı anlamı koruyarak bulunduğunu anlatmaya çalışır. Mesela varlık; zorunlu olan varlık ve zorunlu olmayan varlık diye ikiye ayrıldığında taksim edilen varlığın anlamı hem zorunlu hem de zorunlu olmayan kısmında aynı anlamı korumuştur.³⁷⁴

Taşköprülüzâde, taksim konusu incelemeye ilk önce taksimin sözcük anlamını açıklayarak başlar ve daha sonra klasik mantık geleneğinde olduğu şekilde taksimi iki kısma ayırıp inceler. Birincisi bütünün parçalarına taksimidir. Bütünün parçalarına taksimi, varlıkları, birbirine uymayan zıt niteliklerle birbirinden ayırmaktır. Örneğin, topluluk ya âlim ya da cahildir denildiğinde ortaya iki kısım topluluk çıkmaktadır.

³⁷² Durusoy, Ali, "Taksim", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2010, c. 39, s. 477-478

³⁷³ Özturan, Mehmet, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*. Nazariyat İslâm Felsefe Ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/2 (Nisan 2015): 101-138, s.106.

³⁷⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik (Bilginin Tasavvur ve Tasdik olarak Ayrımına İlişkin İncelemenin Zirvesi, Mantık Risâleleri, Thk. ve trc: Mehmet Özturan, İstanbul 2017, s.68.*

Bunlar, âlim topluluk ve cahil topluluktur. Bununla beraber topluluk, âlim ve cahil topluluktan daha geneldir. Topluluk, görüldüğü üzere taksimde kısımların dayandığı ana noktadır. Burada bütün olan topluluk iken parçalar ise âlim topluluk ve cahil topluluktur. Taksimin ikincisi, tümelin tikellere taksimidir. Bu taksim çeşidinde, mutlak olan bir kavrama, zıt nitelikler kullanarak sınırlandırıcı kayıtlar getirilir. Örneğin, canlı ya beyazdır ya beyaz olmayandır denildiğinde beyaz olan canlı ve beyaz olmayan canlı ortaya çıkmaktadır. Canlı, beyaz olan canlı ve beyaz olmayan canlıdan daha geneldir. Burada canlı mutlak bir kavram iken beyaz olan canlı ve beyaz olmayan canlı sınırlandırıcı kayıtlardır. Bu iki taksim arasındaki ortak nokta her ikisinde de bölünen kavramın, yani canlı ve topluluk kavramlarının, kendi kısımlarından daha genel olmasıdır.³⁷⁵ Canlı ve topluluk kavramlarını ele aldığımızda canlı, beyaz ve beyaz olmayan şeklinde ayrıldığında canlılığın üst ve genel bir nokta olduğu, topluluk kavramını ele aldığımızda, âlim ve cahil topluluktan daha genel olduğu görülmektedir.

Taşköprülüzâde, bu ayrımı yaptıktan sonra iki taksim arasındaki farkları maddeler halinde açıklar. Öncelikli olarak her iki taksimin de kendine mahsus özellikleri bulunur. İki taksim arasındaki farklardan ilki bütünün parçalarına taksimi tahlil ile yapılır. Bu taksimde analiz yani çözümleme vardır. Tümelin tikellerine taksiminde ise terkip ile yapılır. Bu taksim çeşidinde ise sentez yani bileştirme vardır. İkinci fark, bütünün parçalarına taksiminde kısım, taksim edilenin bir parçasıdır. Tümelin tikellerine taksiminde taksim edilen kavram, kısmın bir parçasıdır. Üçüncüsü, bütünün parçalarına taksiminde taksim edilen kavram, kısımlarından zihinde ve dış dünyada birbirinden tamamen farklıdır. Tümellerin tikellerine taksiminde ise taksim edilen kavram, kısımlarına yüklem olabilmektedir. Dördüncü fark bütünün parçalarına taksiminde bölünen şey tikeldir. Tümelin tikellerine taksiminde ise bölünen tümeldir. Beşincisi, bütünün parçalarına taksiminde bölünen birden çok şeyin toplamıdır. Tümelin tikellerine taksiminde bölünen ise birlik ile kayıtlıdır. Her ne taksim ediliyorsa mutlaka birlik kaydı ile kayıtlı olmalıdır. Aksi halde böyle bir taksimin kendi kısımları ile sınırlandırılması asla mümkün olmamaktadır. Altıncısı bütünün parçalarına taksiminde yer alan tüm kısımlar incelenirken sadece kısımların fertleri dikkate alınarak incelenmektedir. Tümelin tikellerine taksiminde kısımlar, dış dünyada var olması

³⁷⁵ Özturan, *Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası*, s.66.

imkânsız bile olsa aklın mümkün kıldığı varsayım evreni dikkate alınarak incelenmektedir.³⁷⁶

Taşköprülüzâde, ilk olarak filozofların görüşlerini değerlendirmiştir. Filozoflar açısından mantığın temel amacı türetim yapmaktır. Mantıkta türetim yapmak, bedihî olandan nazarî olanın elde edilebilmesidir. Türetim, hem tasavvurda ve hem de tasdikte türetim yapmak şeklinde gerçekleşir. Bedihî olan, tüm insanların apaçık bir şekilde kavradığı ve kendisine dayandığı bilgilerdir. Öte yandan nazarî bilgi ise mantıksal bir süreç içinde elde edilen bilgidir. Bu manada nazarî bilgi için zihinsel bir kavrayış süreci zorunludur. Filozoflar, kısır döngüye düşmemek için bedihî ve nazarî bilgi meselesini ciddiye ele alıp incelemişlerdir. Bu çerçevede şayet insanın bilgileri nazarî olana dayalı olsaydı bu ister istemez bir teselsülü doğururdu. Bu yüzden türetim yapmak için bedihî bilgilerden nazarî bilgilerin çıkarılması zorunludur. Taşköprülüzâde'de bu anlamda tasavvur ve tasdik ile alakalı birçok anlayışın olduğunu belirtip konuyla ilgili görüşleri tek tek sıralamış ve değerlendirmeler yapmıştır. Taşköprülüzâde, taksim konusunda filozofların görüşünü benimsemiştir. Birinci görüş, filozofların görüşüdür. Filozoflar, tümeli tikellerine taksim etmişlerdir. Filozofların tümelin tikellerine taksim etmelerinin ilk nedeni tasavvur ve tasdikten her birini bedihî ve nazarî olarak ayırıp nazarî olanların bedihî olanlardan nasıl türetildiğini açıklamak içindir. İnsanoğlu, nazarî bilgilerin bedihî bilgilerden nasıl türetilbileceğini kavramak istemiştir. Bu amaca ulaşabilmenin tek yolu tümelin tikellerine ayırmanın temelini oluşturan tümellerden geçmektedir. Tümelin tikellerine taksim edilmesinin ikinci nedeni, mantığın kurallarının yakinî, zannî ve cehlî olan bilgileri de kapsamasıdır. Oysa tümel-tikel ayrımı, bir kavramın kendisi değil, kavramın ferdinin dikkate alınması ile söz konusu olmaktadır. Üçüncü neden, filozofların taksim için seçtikleri bilgi türü, hüküm olan ve hüküm olamayan şeklindedir. Bu taksim, filozofların, tasavvuru kavlı-i şarihe, tasdiki de hüccete özgü hale getirmesine uygundur. Bu taksim, birbirinden tamamen farklı olup biri iz'an ve kabul anlamındaki hüküm diğeri ise idrak edilenler olmak üzere iki farklı kavramın mutlak bilgiye eklenmesi ile meydana getirilir. Bu anlamda, bilgi, tasdik veya tasavvurdur.³⁷⁷

İkinci görüş, Râzî, Hunecî, Kâtibî, Urmevî ve takipçilerinin savunduğu görüştür. Bütünün parçalara taksimi şeklindeki bu görüşte bilgi; hükümsüz ise tasavvur, hükümle

³⁷⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.68.

³⁷⁷ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.70.

birlikte ise tasdiktir. Bu taksim ile anlatılmak istenen, mutlak tasavvurun bazen hükümsüz olma ile bazen de hüküm ile birlikte düşünülmesidir. Böyle bir taksim yapılmasının nedeni, tasdik, bir hüküm ve üç tasavvurdan meydana gelmesidir. Taşköprülüzâde, bu görüşün, vehim olduğunu ileri sürer. Filozofların görüşünde hüküm, konu, yüklem ve ilişkiden oluşur. Bu görüşte ise hüküm, dört bileşenden oluşmaktadır.³⁷⁸

İkinci görüşü kabul etmeyen Taşköprülüzâde'nin eleştirisinin temelinde tasdik, bileşik bir yapı olmaması yatar. Taşköprülüzâde, tasdik, basit bir yapıda olduğunu iddia etmiştir. Müellife göre tasdik, bileşik bir yapı değildir ancak bileşik olabilmesinin iki yolu vardır. Bu yollar tasdik, gerçek anlamda bileşik yapı olması ve itibarî anlamda bileşik yapı olmasıdır. Taşköprülüzâde'ye göre tasdik, gerçek anlamda bileşik yapı olamaz. Çünkü gerçek anlamdaki bileşik yapıların en önemli ayırıcı özelliği, bileşik yapıdaki birimlerin birbirlerine gereksinim duymasındır. Örneğin, canlı yani cinsten ve natıktan yani faslıdan oluşan insan, gerçek anlamda bileşiktir. Çünkü cins belirginleşmek için fasla, faslıda var olmak için cinse ihtiyaç duyar. Başka bir ifade ile canlılık, belirlenebilmek için insana, insanda var olmak için canlılığa gereksinim duymaktadır. Taşköprülüzâde, gerçek anlamdaki bileşik yapıda birimler, birbirlerine zâtî anlamda ihtiyaç duyduğu için kabul etmez. Taşköprülüzâde, itibarî bileşik yapı üzerinde durmuştur. İtibari bileşik yapılarda parçalar birbirlerine ihtiyaç duymazlar. Zihin, kendilerine birlik atfeder. İtibari yapıda, cinsi fasla, faslıda cinse ihtiyacı yoktur. Bir bölük asker denildiğinde her bir asker tek başına vardır. Bu anlamda var olmak için birbirlerine ihtiyaç duymazlar. Öte yandan Taşköprülüzâde'ye göre itibarî bileşik yapının bir faydası yoktur. Bu yapıda, bedihî ve nazarî ayırımına dayalı olarak türetim yapılamaz.³⁷⁹

Üçüncü görüş bazı müteahhir bilginlerin görüşüdür. Bu taksime göre hüküm, tasdik, dışında bir kavram olup ona ilişir. Bu görüş filozofların ve Râzî'nin görüşü ile uyumlu değildir. Bu görüş yeni bir görüş olarak adlandırılmıştır. Bundan dolayı hüküm ile tasavvur arasındaki karşıtlık; hükmü, tasavvurun karşıtı haline getirmeye uygun

³⁷⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.72.

³⁷⁹ Özturan, *Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası*, s.110-113.

olacak şekilde mâhiyet bakımından bir karşıtlık olmayıp tam tersine ilişen hüküm dikkate alınarak oluşturulmuş bir karşıtlıktır.³⁸⁰

Dördüncü görüş, *İşârat*, *Şifâ* ve *Tecrîd* kitaplarındaki ifadelerden anlaşılan görüştür. Bu kitaplarda ilim ya sadece tasavvurdur yani beraberinde bir tasdik, diğer bir ifadeyle hükmün bulunmadığı bir idraktır ya da beraberinde bir tasdik yani hükmün bulunduğu bir idraktır. Bu yol, Râzî ve ona tabi olanların ilmi taksim etme yolu ile aynıdır. Ne var ki Râzî'ye göre tasdik üç tasavvur ve hükmün toplamından oluşurken bu dördüncü yolu benimseyenler tasdiki, hükümden ibaret hale getirmişlerdir.³⁸¹

Taşköprülüzâde, bu dört görüşten doğru olan görüşün filozofların görüşü olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mantık ilmine uygun olan; ilmin bilinene ilişmesi dikkate alınarak taksim edilmesidir. Zira mantık, bilgiye göre bilinenlerin taksimini değil ikinci akledilenlerin durumlarını araştırmaktır. Bilgilerin birbirinden farklı olması bilinenlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu farklılaşmaya kaynak teşkil eden bilinen kavramını, taksim edilen kavramın bir kaydı haline getirmek daha iyidir.³⁸² Taşköprülüzâde'ye göre bilgi, tasdik ve tanımın birbirinden ayrı olduğunu anlamak için taksim edilmektedir. Tasavvurun türetim yolu olan tanımla tasdikün türetim yolu olan hüccetin birbirine karşıt olması bu karşıtlığın tasavvur ve tasdikte de muhafaza edilmesi gerektirir. Bunu korumak için bilgi, bu karşıtlığı belli edecek şekilde taksim edilmelidir. Bunu sağlayan bir taksim ise bilginin –dır/değildir ilişkisiyle alakalı olanla bu ilişkinin dışında kalan şeylerle alakalı olan şeklinde taksim edilmesidir. Filozofların yaptığı taksim bu karşıtlığı daha açık bir şekilde vermektedir.

2.4.2. Tam Tanım Meselesi

Mantıkta, kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz anlamındaki tanım, kapalı ve müphem kavramları açıkladığı için muarriif ve kavlü'ş-şârih olarak da adlandırılır.³⁸³ Bu manada tanım bir şeyin bilinmesi ve açıklanmasıdır. Bir şeyin ne olduğunun açıklanması ise onun mâhiyetinin bilinmesidir. O halde tanım birşeyin mâhiyetini açıklayan sözdür. Bir şeyin mâhiyeti ise o şeyi o şey yapan yani

³⁸⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.82.

³⁸¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.94.

³⁸² Taşköprülüzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik*, s.96.

³⁸³ Türker, Ömer, "Tarif", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2011, c. 40, s. 28.

maddî ve surî sebebidir. Böylece tanım o şeyin tabiatının açıklanmasıdır denilebilir.³⁸⁴ Bir şeyin neliğini ortaya koymanın temelinde, bileşenlerden meydana gelen bilinmeyenin çözümlenmesi vardır. Bileşenlerdeki parçalar bütün haline getirildiğinde şeylerin bilgisine ulaşılmaktadır. Bu manada tam tanım, yakın cins ve yakın fasıldan oluşur. Yakın cins ve yakın fasıl tanım yapmanın kurucu nitelikleridir. Örneğin insan tanımlarken, yakın cinsi ve yakın faslı olan, düşünen ve canlı kavramlarıyla ifade edildiğinde tam tanımı yapılmış olmaktadır.³⁸⁵

Cürcânî'ye göre tanımın şartlarından birincisi tanımlayanın bilgisinin, tanımı yapılan şeyin bilgisinden önce olmasıdır. Çünkü tanımlayanın bilgisi, tanımı yapılanın bilgisine götüren yoldur. İkincisi tanımlayan ile tanımı yapılan şeyin birbirinden başka olmasıdır. Şayet tanımlayan, tanımı yapılanın aynısı olsaydı, nesnenin bilinmeden önce biliniyor olması gerekirdi. Üçüncüsü, tanımlayanın tanım yapılandan daha açık olmasıdır. Açıklıkta ona eşit veya ondan daha kapalı olsa ondan önce bilinmez. Dördüncüsü, tanımlayan, ayrışmanın gerçekleşebilmesi için genellikte ve özellikte tanım yapılane eşit olmalıdır. Eşitlik olmasaydı tanımlayan, tanım yapılandan mutlak olarak veya bir yönden daha genel olmasaydı ona tanım yapılanın dışındakilerde girerdi. Bu durumda o, tanım yapılanın dışındakilerin kendisine girmesini engelleyemezdi ve düzenli devam edemezdi. Birbiri ardınca düzenli devam etmesi, tanım yapan her ne zaman bir şey hakkında doğru olsa tanımlayanın da o şey hakkında doğru olmasıdır. Yahut tanımlayan, tanım yapılandan mutlak olarak veya bir yönden daha özel olması durumunda tanım yapılanın bütün fertlerini kuşatamazdı ve yansıyan olamazdı.³⁸⁶

Tanımda var olan nesne bir bütündür. Zâtî parçaları da onun parçalarıdır. Tanımlanan, bir bütün; tam tanım ise parçalardır. Tanımlayandaki parçalarla bir bütün olan tanımlananın kuruluyor olması önemli bir soruyu açığa çıkarmaktadır. Tanımlayandaki parçaların toplamı bütüne özdeş midir? Bu soruya birbirine karşıt olan iki cevap verilmiştir. Bu cevaplardan ilkinde göre bütün, parçaların toplamına özdeş iken ikincisinde ise bütün parçaların toplamıdır fakat özdeş değildir. Birinci cevap doğruysa tam tanım yapmak mümkün değilken ikincisi doğruysa tam tanım yapılabilme olanaklıdır.³⁸⁷

³⁸⁴ Bingöl, Abdülkuddûs, *Klasik Mantığın Tanım Teorisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, s. 48

³⁸⁵ Kâtibi, *Şemsiyye Risâlesi*, Çev: Ferruh Pilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 281.

³⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevakif*, s.185.

³⁸⁷ Özturan, Mehmet, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım mıdır?*, *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), ss. 83-114, s.84.

Taşköprülüzâde'nin tanım konusundaki görüşlerini anlayabilmek için kaleme aldığı birçok eserinde çeşitli vesilelerle incelediği herşeyin Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit olduğunu görüşünü açıklamak gerekir. Taşköprülüzâde, bilinen her şeyin Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit olduğunu şayet bilinenler Tanrı'nın ilminde ezeli olarak sâbit olmasalardı Tanrı'nın bilgisinin bu bilinenleri bilmediği ve daha sonra bu bilgilerin onun ilminde meydana geldiği sonucunu doğuracağını ileri sürmüştür. Oysa Tanrı için sonradan bilgilenme gibi bir şey söz konusu değildir. Müellif bilinenlerin Tanrı'nın bilgisinde ezeli olarak sâbit bulunmasını fiilî belirlenim olarak adlandırmaktadır. Bu belirlenim basit varlıkların durumunda olduğu gibi öncelikle aynî belirlenime hazır olabileceği gibi cinsler ve fasılların durumunda görüleceği üzere basit varlıklara, onları oluşturan ve belirlenimi sağlayan şeylerin ilave edilmesinden sonra ya tek aşamada ya da aynî belirlenim aşamasına erişinceye kadar birçok aşamada hâricî belirlenime hazır hale gelebilmektedir.³⁸⁸

Daha önceki bölümlerde açıklandığı üzere Taşköprülüzâde'ye göre Tanrı'nın ezeli bilgisinde bulunan ve varlık dünyasına çıkmamış olan bilinenleri, ilmî belirlenimden dış dünyaya çıkarmaktadır. Bu bilinenlerle varlık arasında özel bir ilişki sayesinde varlık kavramı bilinenlere yüklem olmaktadır. Müellif, varlık ve bilinenler arasında var olan bu ilişkiyi ihtisâs-ı nait olarak isimlendirmiştir. İhtisâs-ı nait ilişkisinde varlık kavramı mâhiyetlere yüklem olmaktadır. Bu çerçevede yüklem, dış dünyadaki mâhiyetlere değil zihindeki mâhiyetlere zaid olan varlık kavramıdır. Meseleyi biraz daha açtığımızda Taşköprülüzâde'ye göre bilgi, ya çokluktan önce ya da çokluktan sonradır. Çokluktan önce, mevcudat âleminin var olmasından önceki durumdur. Çokluktan önceki bilgi, Tanrı'nın ilminde olduğu gibi, dış dünyadaki çokluğun sudûrunu gerektiren fiilî ilimdir. Çokluk, mevcudat âleminin kendisidir. Çokluktan sonra ise insan zihninin bu mevcudat âleminden soyutlama yaptığı süreçtir. Çokluktan sonraki bilgi ise insanların bilgisi gibi, dış dünyadaki çokluktan soyutlanan infîâlî ilimdir. Fiilî bilgi'de hakikatler bütün halde bulunur. Burada hakikatler hâricî varlığa hazır hale gelir. Bu hazır olma zamansal olarak değil zât bakımından bir sonra olma temelinde gerçekleşir. İntizâi ilim, bu hakikatler toplamını ilk olarak çözümler ve sonra bu hakikatleri, onları oluşturan ve fiilî bilgide var olan ayrıntılı bileşenlerine tek

³⁸⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü't- Ta'rîf ve'l-Îlâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm* (Tam tanımla ilgili sorunun çözümü), *Mantık Risâleleri*, Thk. ve trc: Mehmet Özturan, İstanbul 2017, s. 148.

tek ayırıştırır. İkinci aşamada intizaî ilim, bu bileşenleri fiilî bilgide bulundukları halde bir araya getirmek ve onları nefsü'l-emr'deki hallerine uygun olarak bilmektir.³⁸⁹

Taşköprülüzâde, bilginin oluşumu sürecini açıklarken varlıktan bilgiye doğru düzenlemiştir. Böylece her şeyin temelinde ontolojik anlamda Tanrısal zemin bulunmaktadır. Bu ontolojik zeminden başlayan süreç mevcutlar âleminde var olanlara dönüşmektedir. Mevcutlar âlemi Tanrısal zemin üzerinden varlığa çıkmaktadır. Ve en önemlisi tüm var olanların ne olduklarının ve ne olmadıklarının sağlaması ancak bu Tanrısal zemin üzerinden gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle burada Taşköprülüzâde, meseleyi bir döngü içerisinde açıklamıştır. Döngü başlarken a'yân-ı sâbiteler (mâhiyet, tümel, mümkün hakikat) ile başlamakta ve a'yân-ı sâbiteler, varlık âlemine geldiğine var olmakta yani haricî var oluşa çıkmaktadır. Bu var oluş insan zihni sayesinde bir soyutlama sürecine girmekte ve var olanlar insan zihnine alınmaktadır. Böylece zihin var olanlar hakkında yargıda bulunabilecek hale gelmiş olmaktadır. Bu yargının doğruluğu ve yanlışlığı ise onun dış dünyada, zihinde ve a'yân-ı sâbite'deki bilgi alanıyla mutabık olmasına bağlıdır. İşte bu anlamda bir şeyin tanımını yapabilmek için dış dünyadaki varlıkları hakkında zihnin soyutlama yapabilmesi lazımdır. Bu süreci bir başka şekilde ifade ettiğimizde fiilî bilgideki bütün halindeki hakikatlerin ilk önce hâricî varlığa çıkar. Daha sonra zihnin bu hâricî varlıklardan soyutlama yaparak infîlî bilgiyi oluşturur. Tanrı'nın ilminde sübût şey'iyeti ile bulunan a'yân-ı sâbitelerin haricî varlığa çıktıktan sonra insan zihninin bu varlıklardan soyutlama yapmasıdır. Bilginin değeri bağlamında insan zihninin hâricîteki var olanlardan soyutlama yaparak oluşturduğu bilginin nefsü'l-emr'e uygun olması gerekir. Taşköprülüzâde'nin tanım hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için belirtilen düşünceleri anlamak zorunlu görünmektedir.

Taşköprülüzâde, tam tanım meselesinde öncelikli olarak Râzi'nin görüşlerini aktarmıştır. Râzî kendisinden sonra gelen düşünce sistemini etkilediği gibi Taşköprülüzâde'yide etkilemiştir. Râzî'ye göre tam tanım yapmak mümkün değildir. Tam tanım yapılamamasının nedeni tanımlayan ve tanımlanan açısından açıklanmıştır. Tanımlayan ya tanımlananın kendisidir ki tanımlayanın, tanımlananın kendisi olması apaçık olarak olanaksızdır. Veya tanımlananın parçalarıdır. Tanımlayanın, tanımlananın parçaları olması durumunda ise tanımlayanın tanımlananın parçasının ya tamamı ya da

³⁸⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm*, s. 150.

bir kısımdır. Bu ikiside olanaksızdır. Tanımlayanın tanımlananın parçasının tamamı olması olanaksızdır, çünkü bir şeyin parçalarının tamamı zaten o şeyin ta kendisidir. Tanımlayanın tanımlananın parçasının bir kısmı olması da olanaksızdır. Zira parça, bütünü, ancak bütünün parçalarından birini tanımladığı takdirde tanımlamış olmaktadır. Bütünün parçalarından birini tanımlayan bu parça ya tanımladığı şeyin aynısıdır ya da onun dışında bir şeydir. Bu parça tanımladığı şeyin aynısı olması bir şeyi kendi kendisiyle tanımlama sorununu doğurmaktadır. Bir şeyin bir parçasını tanımlayıp da onun dışında olan bu parça ancak tanımladığı parçanın özgü arazı olduğu bilindiği takdirde tanım işlevini yerini getirmektedir. Bunun olabilmesi ise hem tanımlayan bu parçayı hem de bu parçadan farklı olan sınırsız şeyleri bilmeye bağlıdır. Bu durum ise olanaksızdır.³⁹⁰

Taşköprülüzâde, Râzî'nin aksine tam tanımın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bütün ile parçaların toplamı arasında çok temel bir fark, bütün, özet iken parçalar ise ayrıntıdır. Bu fark onların özdeş kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insan, mâhiyeti, düşünen ve canlı parçalarından oluşsa da insan, düşünen canlıya özdeş değildir.³⁹¹ Taşköprülüzâde, bu meselenin çözümünde, tanımlayanın tanımlananın aynısı olduğu görüşünü değil tanımlayanın, tanımlananı oluşturan parçaların tamamından ibaret olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bunun nedeni tanımlayana ait parçaların bütünü ayrı ayrı olarak bilinmekteyken, tanımlanan şey ise özet olarak bilinmektedir. Bu ikisi arasında çok ciddi farklar bulunur. Müellife göre bu konuda dile getirilen şüphe, parçaları ayrıntılı olarak bilmek ile özet olarak bilmek arasında bir fark gözetilmediği için ortaya çıkmaktadır.

Bu manada Taşköprülüzâde, dış dünyada var olanların ayrıntılı hakikatlerin bir toplamı olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla 1.Dış dünyada var olanların sûreti, nesnelerde meydana geldiğinde bu sûretin özü bilinmeden sadece özet bir şekilde meydana gelir. Bu aşamadan sonra nefis, sûretin ayrıntılı hakikatlerden oluşan bir tür birleşik olduğunu görür. 2.Nefis, ayırt etme özelliği ile hakikatleri, zâti ve arazîlerden olan birçok anlamı ayırıştırır. 3.Zâtileri arazîlerden ayırarak en genel ve en özel zâtileri tümellere ilişkin kaideler aracılığıyla belirler. 4.Daha özel olan zâtilerin daha genel olan zâtileri nasıl oluşturduğunu ve onda kapalı kalan noktaları fiilî bilgiye uygun olacak şekilde nasıl gidereceğini kavlı-i şarih bölümünde ele alınan kaideleri kullanmak

³⁹⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü't- Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtı'l-Haddi't-Tâmm*, s. 152.

³⁹¹ Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş*, s.85.

sûretiyle düşünür. Bu süreç sonunda ayrıntılı hakikatleri içinde barındıran bu yekpare hakikat fiilî bilgede meydana geldiği şekilde meydana gelir.³⁹²

Diğer taraftan Taşköprülüzâde'nin tanım meselesini incelediği eserinde geçen 'her biri' ve 'hepsi' kavramları konunun iyi anlaşılması açısından önemlidir. Müellif, 'her biri' anlamındaki 'her' için 'el-küllü'l-efrâdî', 'hepsi' anlamındaki 'her' için ise 'el-küllü'l-mecmûî' terimlerini kullanmıştır. 'Küll' sözcüğü 'her biri' ve 'hepsi' için ortak kullanılmaktadır. Önerme de bu iki sözcük, anlam olarak birbirlerinden farklıdır. 'Her biri' yüklem bu alandaki her kişi hakkında söylenebileceğini ifade eden bir niceleme edatıdır. 'Her insan bu eve sığar' önermesinde insanlardan seçilecek her bir kişinin eve sığabileceğini ifade eder. 'Her asker düşmanı yener' derken yenme hükmü askerlerin toplamı için söylenebilir. Burada 'her bir asker tek başına düşmanı yener' anlamı kastedilemez. Her iki önermede de 'her' ifadesi kullanılmasına rağmen ilk kullanımda 'her', 'bir' anlamında ikinci kullanımda ise 'hepsi' anlamında kullanılır.³⁹³

Tanımdaki parça ve bütün ilişkisi açısından değerlendirildiğinde Tûsî, parçanın bütünden önce geldiğini ve her bir parçanın 'sonradan gelen' olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Şayet bu parçalar bir araya gelirse mâhiyet meydana gelir. Parçalardan önce gelen bir şey olarak 'külli-î ifrâdî' yani 'her bir' aracılığıyla itibar edilen parçalar, 'mecmûî küll' yani 'hepsi' sayesinde itibar edilir şeklindedir. İşte bahsi geçen parçalar, ilk itibar açısından değerlendirildiğinde tanım, ikinci itibar açısından değerlendirildiğinde ise tanımlanandır. Dolayısıyla tanımın, bütünü oluşturan parçaların birinci manada dile getirilen tanımın toplamı olması gibi bir sonuç çıkmaz. Dolayısıyla tanımın birinci manadaki gibi parçaların toplamı oluşundan tanımlananın ta kendisi olduğu sonucu çıkmaz. Îcî, Tûsî'nin görüşlerini kabul etmez. Îcî'ye göre mâhiyet, mâhiyeti oluşturan parçalardan farklı bir şey olsaydı mâhiyet ya o parçalarla birlikte olurdu ya da onların dışında olurdu. Bir bütünün parçalarından önce gelmesi her bütünün, kendi parçalarından önce gelmesini gerektirmez. Eğer gerektirseydi, bütünün de kendinden önce gelmesi gerekecekti.³⁹⁴ Taşköprülüzâde'nin görüşü, mâhiyet, mâhiyeti oluşturan parçalarla birlikte olsa bile, onu oluşturan parçalardan başkadır. Dolayısıyla mâhiyetin, o parçaların bütünü olması zâtı esas alarak değil, itibar noktasına göredir. Taşköprülüzâde'ye göre bütünün önceliği, ifrâdî bütünün mecmûî bütünden

³⁹² Taşköprülüzâde, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtî'l-Haddi't-Tâmm*, s. 152.

³⁹³ Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş*, s.92.

³⁹⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtî'l-Haddi't-Tâmm*, s. 156.

önce gelmesini gerektirir ve bir şeye ait iki farklı itibar noktasının diğerinden önce gelmesi de imkânsız değildir.³⁹⁵

Taşköprülüzâde'ye göre tanımlayan ve tanımlanan arasında farkı meydana getiren özellik icmal ve tafsildir. Tanımlanan, mücmel bir bilinen, tanımlayan ise mufassal bir bilinendir. İcmal-tafsil, Taşköprülüzâde'nin özdeşliği reddetmek için kullandığı temel bir gerekçedir. Tanımlayanın tafsili olarak, tanımlananın ise icmalî olarak bilindiğini söylemek tanımlayan ve tanımlananın zihinsel nitelikler açısından farklı nitelikler aldığını kabul etmeyi gerektirir. Çünkü icmal ve tafsil nitelikleri zihinde yer alan iki bilinene, yani tanımlayana ve tanımlanana ilişmektedir. Dolayısıyla Taşköprülüzâde ilk olarak tanımlayan ve tanımlananın birer bilinen olduğunu vurgulayarak, onların zihinde yer aldıklarını ve dolayısıyla bunların özdeşliğine karar vermek için zihnî nitelikleri dikkate almamız gerektiğini ima etmiştir. Dolayısıyla Taşköprülüzâde, tanımlayan ve tanımlananın özdeşliği için tüm niteliklerinin aynı olması şartını sunsa da aslında çok daha sınırlı bir nitelikler alanına işaret etmektedir ki bu zihnî niteliklerdir. Buna göre onun varsayımı, tanımlayan ve tanımlanan her ne kadar aynı içerikten oluşsalar da aynı zihnî niteliklere sahip olmadıkları müddetçe özdeş olamazlar şeklinde ifade edilebilir.³⁹⁶

Taşköprülüzâde, tanım meselesini çözmek için zihnî nesne ve zihnî nesneye bakış açısı arasında ayrım yapar. Tanım ve tanımlanan bilinen kavramlardır. Bu manada tanım ve tanımlanan bilinen kavram oldukları için onlar birer zihnî nesnedir. İkisinin de ortak özellikleri zihnî nesne olmaktır ve bunların içerikleri de aynıdır. Fakat insan zihninin aynı içeriklere sahip olan ve aynı cinsten ortak olan bu ikisine yönelik bakış açısı birbirinden farklıdır. Bu iki birim farklı şekillerde zihne sunulmaktadır. Bu çerçevede insan, tanım ve tanımlananın aynı parçalardan oluştuklarını bilmekle birlikte bu birimlerin zihindeki kavranma biçimleri farklı olduğu için onları özdeş kabul etmeyebilir. Buna göre insan ile düşünen canlı ifadeleri, aynı zihnî nesneler oldukları halde, farklı formlarla sunulur. Taşköprülüzâde'nin ikinci adım olarak icmal-tafsil farkına dayanan iddiasının doğru olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre tanımlayan ve tanımlanan tanım sürecinde zihinde farklı basamaklarda oluşmakta ve zihindeki bu basamakların kendilerine özgü nitelikleri bulunur. O halde tanım ve tanımlanan farklı basamaklarda oluştuğu için farklı özelliklerle nitelenir. Mesela bilinen şey,

³⁹⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtı'l-Haddi't-Tâmm*, s. 158.

³⁹⁶ Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş*, s.100.

basamakların birisinde mufassal özellikte, başka bir basamakta ise mücmel özelliktedir. Böylece bilinen şey, mufassal özelliğini alırsa tanımlayan, mücmel özelliğini alırsa tanımlanandır. Tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahip olsa da farklı basamaklara uğramaları onları içerik olarak değiştirmese bile özellik olarak değişime uğratar. Dolayısıyla tanımlayan ve tanımlanan zihin mekânında farklı özellikler aldığına göre özdeş değildirler.³⁹⁷

Taşköprülüzâde, tanıımı dört mertebede inceler. İlk mertebe olan salt özet mertebesinde talep edilen bilinmeyen şeydir. İkincisi tanımın maddesinden ibaret olan bilinen şeylere ayrıştırmadır. Üçüncüsü bilinen şeyler arasındaki bağlantı yönünü bilme mertebesidir ki tertip olarak ifade edilen tanımın sûreti olarak bilinen şey budur. Dördüncüsü bütün olarak hakikatin meydana gelmesidir. Bu son mertebe, tanımlananın bilindiği mertebedir. Taşköprülüzâde, her tanımlama sürecinde bu mertebelere uyulması gerektiğine vurgu yapar. İlk mertebe talep mertebesi olduğu için bu mertebe olmasa insan öğrenmeye asla yönelmez. İkinci mertebe olmasa insan, öğrenmeye yönelse de ona güç yetiremez. Üçüncü mertebe olmasa öğrenmenin sonucu ortaya çıkmaz. Son mertebe olmasa öğrenmenin gayesi olan tanımlama meydana gelmeyeceğinden dolayı öğrenme manasız olur. Bu çerçevede tanım ile tanımlanan arasındaki fark, tanıma oluşturan parçaların tamamını bilmek ve bu parçalar arasında bağlantı noktalarını kavramaktır ki bu tanımın bilgisidir. Parçalar toplamına ait bilginin bu toplamdaki parçalara sirayet edecek ve bu parçaların halini özet olarak bildirecek şekilde olması ise tanımlananın bilgisidir. Toplamın bilgisi, toplam içindeki parçaların halini bildirmektedir.³⁹⁸ Özetle zihinde parçaların sûretleri meydana gelir ve bu parçalardan her biri aralarındaki bağlantı noktaları düşünülüp müşahade edilirse buna tanım denir. Bu sûretlerin bir araya gelmesinden yeni bir sûret meydana gelir. Bu sûret meydana gelme bakımından bir müşahade aracı kıldığımız her bir parçayı dile getirme bakımından ise sayıca çoktur. İşte tanımlanan şey budur.

Düşünce, bilinenlerin bilinmeyene ulaştırması gayesiyle düzenlenmesi olarak tanımlanabilir. Bunun için düşüncede ilk önce bilinmesi istenen bilinmeyen tasavvur edilmesidir. Eğer tasavvur edilmezse insan nefsi onu öğrenmeye asla yönelmez. İkinci olarak düşüncenin maddelerinin olması gerekir. Bunlar ise öğrenme gerçekleşmeden önce zihinde oluşmuş olan bilinenlerdir. Bunlar olmazsa öğrenme mümkün olmaz.

³⁹⁷ Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş*, s.100.

³⁹⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü't- Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâtı'l-Haddi't-Tâmm*, s. 154.

Üçüncüsü maddelere sinmiş sûret olmalıdır. Şayet sûret olmazsa öğrenmenin belirtisi asla var olmaz. Dördüncüsü düşünme sonunda ortaya çıkacak bir gaye olmalıdır. Bu gaye bilinmesi istenip de başlangıçta bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Eğer bu oluşmazsa öğrenme eyleminin hiçbir anlamı kalmaz. Kavı-i şarih bölümünde yer alan, tanımın bilgisi mutlaka tanımlananın bilgisine sebep olmalıdır. Tanımlama sadece suri parçanın tanımlananın bilgisine sebep olan sebeplerden biridir. O halde suri parçayı bilmekte tam tanımın hakikatine dâhil olmaktadır. Suri parça ile burada kastedilen şey cinsin müphem, fasılın ise muhassal olmasıdır. Suri olan bu parça, zihinde müstakil olarak düşünülür ve onun, tanımlananın bilinmesi noktasında önemli bir işlevi vardır. Dolayısıyla mezkûr parça da tanıma dâhildir. Bu parçanın tanımın dışında olması ise onun fasıl olması demektir. Buna göre o, tanımlanandan müstakil bir cüz değildir. İşte bu sorunu çözmek adına şöyle denebilir: suri parçayı tanımın değil de tanımlananın bir parçası haline getirmek isteyen kişi ona ictimai heyet anlamını değil tahsil anlamını verir. Bu parçayı hem tanımın hem de tanımlananın bir parçası haline getirmek isteyen kişi ise ona her ikisini de kapsayacak bir anlam verir. Düşünmenin tanımındaki ‘düzenlenme’ ifadesi ile kastedilen hemen zannedileceği üzere cinsin fasıldan önce gelmesi işte bu suri parçadır. Bir tanımda ‘cinsin fasıldan önce gelmesi’, olsa iyi olur, türünden bir şey olup tanım yapmanın gayesi olmaya elverişli bir şey değildir.³⁹⁹

Salt icmal, dış dünyadan elde edilen formlardır. İnsan zihni, nesnelerden oluşan ve bu yönüyle çokluk içeren bu dünyayla karşı karşıya kaldığında edilgen bir durumdadır. Zihin, sahip olduğu duyu organları vasıtasıyla bu dünyaya farkında olmaksızın maruz kalır. Bu maruz kalma sonucunda dış dünyadan soyutlanan formlar zihne dolar. Zihne dolan bu formların ne içerdiği belli değildir. İnsan zihninin dış dünyadan duyuları vasıtasıyla aldığı formlar zihinde depolanır. Taşköprülüzâde’nin salt icmal dediği şey dış dünyanın bir bütün olarak duyularla birleştirilerek zihinde depolanmasıdır. Salt icmal evresinde, dış dünya duyularla birleştirilmekle beraber bunların ne olduğuna dair bilgi olmasa da onlar hiçbir şekilde bilinmeyen şeyler değildir. Nesneye dair tam bilginin olması veya hiçbir bilginin olamaması tezlerinin ikisi de İslam felsefesinin yaygın olarak kabul edilen temel ilkeleriyle uyumsuzdur. Dış dünyadan toplanarak zihne taşınmış bu sûretlerin içeriğinin tambilindiği ya da hiçbirşekilde bilinmediği doğru değildir. Bu sûretler bir açıdan bilinir, bir açıdan

³⁹⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm*, s. 156.

bilinmezler. İşte Taşköprülüzâde'nin 'salt icmal' ve 'matlup meçhul' olarak adlandırdığı aşama, bu iki durumun dışında kalan durumu anlatır. Matlup meçhul, ne olduğu tam olarak bilinmeyen fakat bileşik olduğu için ayrıştırılarak bilinebilecek zihinsel formlar olarak adlandırılır.⁴⁰⁰

Taşköprülüzâde'nin tanım teorisinde iki farklı biçim vardır. Birinci biçim, tanımlayanda yer alan bir biçimdir ve tanımlanmak istenen nesneyi oluşturacak şekilde cinsle faslın eklenmesi, yani cinsteki belirsizliğin fasl sayesinde giderilmesidir. Cins; tür ve fasıldan daha genel bir kavram olduğu için tek başına, tanımlanacak nesnenin zihinde kendi dışında kalan şeylerden ayrıştırılması noktasında yetersizdir. İkinci biçim ise cins ve faslı bir bütünlük içerisinde düşünmektir. Bu yönüyle ikinci biçim aslında zihnin birleştirme fonksiyonudur. Daha önceki aşamada elde edilen cins ve fasl birleştirilerek tek bir hakikat haline getirilmektedir. Tanımlayanı bilmek ile tanımlananı bilmek arasındaki fark, tanımlayanı bilmek, birden fazla şeye yönelik bir bilgidir. Çünkü tanımlayanı bilme aşamasında zihin mücmel olan zihinsel biçimi çözümleyerek parçalarını ortaya çıkarmaktadır. Bu parçalar cins ve fasıldır. Tanımlananı bilmek, cinsi, faslı ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi bilmektir. Tanımlananı bilmek tek, parçalanmamış bir bilgidir, zihinde cins ve faslın birlikte düşünüldüğü bir biçim oluşmaktadır.

Özet olarak değerlendirdiğimizde, Taşköprülüzâde, tanım teorisini açıklarken dört neden teorisini çerçevesinde incelemiştir. Dört aşamadan oluşan tanım teorisinde ilk aşama öz olarak var olan zihinsel sûret, hâriçteki varlıkları temsil edip zihne taşır. Tanımın malzemesi denilen ikinci aşamada, zihinde öz olarak var olan bu sûret bu çözümlenerek tanımın maddesi elde edilir. Tanımın biçimi denilen üçüncü aşama da tanımın maddesinin, tanımlanacak olan şeyi verecek şekilde tanımın biçimi bulunur. Tanımın gayesini denilen dördüncü aşamada çoklu yapı birleştirilir öz hale getirilir.

2.4.3. Önermeler

İnsanın bir olay ya da olgu hakkında hükümde bulunabilmesi için kavramlara ihtiyacı vardır. Kavramlar olmadan herhangi bir hüküm verebilmek mümkün değildir. Bu çerçevede kavramlar başka kavramlarla açıklanmaya ihtiyacı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bir kavramın açıklanması başka kavramları gerektiriyorsa bu kavram temel bir kavram değildir. Şayet bir kavram başka kavramlara

⁴⁰⁰ Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş*, s.103-105.

ihtiyaç duyulmadan anlaşılabiliriyorsa bu kavramlar temel kavramlardır. Çoğu zaman bir lafzın anlamını ortaya koymak için veya onu tanımlamak için başka kavramlara başvurulur. İnsanı tanımlamak için onun düşünen canlı olduğu söylenir. İnsan, ancak düşünen ve canlı kavramlarından hareketle, zihinde bilfiil bir anlam oluşturur. Düşünen ve canlı kavramları anlaşılmadan, insanın ne olduğunu anlaşılmadığı için insan temel kavram değildir. Çünkü o, özünden dolayı değil, ancak başkasından dolayı kavranabilir. İnsan demekle onun mâhiyeti kendiliğinden zihinde belirginleşmez.⁴⁰¹ Mantık geleneğinde tasavvurlar, bedihî ve nazari olarak iki kısma ayrılır. Bedihî tasavvurlar, insan zihninde kendiliğinden ortaya çıkan tasavvurlarken nazari tasavvurlar ise cins ve fasla ihtiyaç duyarlar.

İnsan zihni, bir şey hakkında bilgi edinirken ilk önce kavramlar, daha sonra kavramları kullanarak hükümlere ulaşılır. Bu manada mantığa dair eserlere bakıldığında kavram ve önerme mantığı diye iki kısımdan oluşur.⁴⁰² Bu yönüyle kavram bilgisi mantığın önemli ve temel konularından biridir. Aristoteles, *Kategoriler* adlı kitabında, İslam mantıkçıları da ‘tasavvurat’ bölümünde bu konuyu ele almışlardır. Kavramın mantığın giriş konusu olmasının nedeni önermeleri kuran ana unsur olmasındandır. Bir nesnenin zihne ait tasarımı olan kavram, bir taraftan epistemoloji, diğer taraftan da ontoloji ile ilgilidir. İnsan, aynı türden şeyleri bir arada göremediği halde zihinde sanki onlar bir aradaymış gibi hepsine kuşatan bir tasavvur meydana getirebilir.⁴⁰³ Bu anlamda insan, bir şeyi idrak ettiğinde, zihninde onun sûreti meydana gelir. Sûretin dış dünyadaki varlığının zihinde bulunması o eşyanın geneli hakkındaki ilk bilgidir.⁴⁰⁴ Zira kavramlar dış dünyadaki varlıkların temsil yoluyla zihne aktarılmasıdır.

Kavramların bir araya gelmesinden hüküm yani önermeler meydana gelir. Yüklemler ve şartlı olarak ikiye ayrılan önerme, söyleyenen bir söz hakkında bu söz doğrudur veya yanlıştır demenin mümkün olduğu bileşik yapı olarak tanımlanabilir.⁴⁰⁵ Verilen hükmün niteliği yönünden önermeler, olumlu ve olumsuz önermeler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Olumlu ve olumsuz önermeleri karşılaştırdığımızda, olumlu önermelerin, olumsuz önermelerden daha güçlü ve daha çok şey bildirdiği görülmektedir. Olumlu önermelerde bir belirlilik hatta belirleme söz konusudur.

⁴⁰¹ Alper, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s.21.

⁴⁰² Kaya, Mahmut, “Önerme”, *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2007, c. 34, s. 84-85

⁴⁰³ Arıdur, Şenol, *Klasik Mantıkta Önermeler*, (Basılmamış D.T.) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Ankara 2008, s.1.

⁴⁰⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, Fez Yayınları, İstanbul 1998, s.17.

⁴⁰⁵ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, s.107-108.

Olumsuz önermelerde ise konuda olmayan bir durumu ifade etme durumu vardır. Bu manada epistemolojik değerleri açısından olumlu önermeler, olumsuz önermelerden daha üstün ve daha güçlüdür denilebilir. Çünkü olumsuz önermenin bilgi değeri olumlu önerme kadar yoktur. Zira insan, genel olarak varlıklarda hangi niteliklerin bulunmadığını değil; hangi niteliklerin bulunduğunu öğrenmek ister. Bu şekliyle de olumlu önerme, olumsuzdan önce gelir. Diğer yandan olumlu bir önerme, kendinden önce mutlaka başka bir önermeye dayanmak durumunda olmadığı halde, olumsuz önerme kendinden önceki bir önermeye dayanmak zorundadır. Olumsuz önerme ‘Ahmet zeki değildir’ önermesinde olduğu gibi olumlu bir önermenin ileri sürdüğünü olumsuzlamak için kullanılır.⁴⁰⁶ Zihnî varlık açısından değerlendirdiğimizde olumlu önerme, hâriçte veya zihinde bulunabilmektedir.

Olumlu önermeler iki türdür. İlkinde, yüklem, konunun varlığını ya da konuda bir şeyin var olduğunu bildirir. ‘Zeyd ayakta durmaktadır’ örneğinde ‘ayakta durmaktadır’ yüklemi konunun yani Zeyd’in varlığını gerektirir. Veya konuda yani Zeyd’te birşeyin yani ayakta durmanın var olmasını gerektirir. Olumlu önermenin ikinci türünde ise yüklemın anlamına olumsuzluk dâhil olur. Örneğin ‘Zeyd ayakta durmamaktadır’. Fîlozoflarla kelâmcılar arasında problem oluşturan alan ikinci tür olumlu önermeler olmuştur. Fîlozoflar, ikinci türden önermelerin olumlu önermeler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu önermeler "Zeyd ayakta değildir" şeklinde anlaşılamazlar. Bundan dolayı "Zeyd ayakta durmamaktadır" türünden olumlu önermeler yüklemi olumsuz olan olumlu önerme olarak adlandırılır.⁴⁰⁷ Yüklemın anlamında olumsuzluk bulunan olumlu önerme ile basit olumsuz önermenin birbiriyle aynı olduğu genel olarak Râzî sonrası kelâmcılar tarafından savunulur. İnsan zihninde bulunmayan ve düşünölemeyen bir şeyin olumsuzluk ile nitelenme imkânından söz edilemez. Zihin sadece konu ve yüklemi ilişkilendirmekle kalmaz aynı zamanda iki kavramı da düşünür. Ancak böyle bir düşünme fiiliyle bir ilişki kurulabilir. İlişkinin varlığının kabul edilmesiyle olumlu, kabul edilmemesiyle olumsuz önerme oluşturulur.⁴⁰⁸

Yüklemlı önermenin bilgi açısından değeri, konu ile yüklem arasındaki ilişkiye göre belli olur. Konu ile yüklem arasındaki ilişki, konunun fertlerine yüklemdeki

⁴⁰⁶ Arıdurı, *Klasik Mantıkta Önermeler*, s.44.

⁴⁰⁷ Aydın, Mehmet, *Kara Seyyid-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, sayı 37, ss. 49-93, s.79.

⁴⁰⁸ Aydın, *Kara Seyyid-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, s.80.

manın yüklenmesi şeklinde gerçekleşir. Burada konuda fertler esas alınırken yüklemde mana esas alınır. Önermede kullanılan konu tümel bir kavram ise bu tümelin bir manası bir de tümelin fertleri vardır. Konunun fertlerine ‘zât-ı mevzû’; konunun anlamına ise ‘unvân-ı mevzû’ veya ‘vasf-ı mevzû’ denir. ‘İnsan canlıdır’ önermesinde insan kelimesi tümel olması yönüyle mana ve fertleri açısından iki farklı şekilde ele alınabilir. ‘Canlıdır’ yüklemi insan kelimesinin manası olan ‘hayvân-ı nâtık’ üzerine hamledilirse unvân-ı mevzû tarzında ele alınırken; bireyleri üzerine hamledilirse zât-ı mevzûdur. Olumlu önermelerde konunun fertlerinin, ya zihinde ya da dış dünyada bir varlığının olması gerektirir. Bu varlık dış dünyadaki varlıkta ister gerçekleşmiş olsun isterse gerçekleşmesi takdir edilsin fark etmez. ‘Bütün C’ler B’dir’ önermesinde hüküm C’nin bütün fertleri üzerinedir. Bu fertler dış dünyada, zihinde, gerçek ya da mukadder olsun fark etmeksizin hüküm fertlerin hepsini kapsar.⁴⁰⁹ Yüklemlili önermelerdeki konu ve yüklem sübûtu meselesi zihnî varlıkla doğrudan ilgidir. Önermedeki yüklem sübûtu önermelerin kurulabilmesi ve önermenin bilgi değeri açısından önemlidir. Bir önermenin konu ve yüklem hâripte veya zihinde olmalarına göre önerme geçerlilik ve doğruluk değeri kazanır. Taşköprülüzâde’ye göre ister dışta olsun isterse zihinde olsun bir şeyin bir şey için sübûtu konu ve yüklem varlığını zorunlu kılar.

Taşköprülüzâde’ye göre önermedeki tasdik, hükmün hali (hâle’l-hükm) ve hükmün itibar hali (hâle i’tibârî’l-hükm) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Müellif bu meseleyi hem *Tecrid Hâşîye*’sinde⁴¹⁰ hem de *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî* isimli eserlerinde incelemiştir. Hükmün hali, önermedeki tasdikin düşünülmesi halidir. Hükmün hali ve hükmün itibar hali arasındaki fark, ‘Zeyd, yarın yazıcıdır’ sözünde hükmün hali, tasdikin gerçekleştiği andır. Hükmün itibar hali ise, ancak yarında, yazıcılık vasfının Zeyd ile var olduğu vakittir. Bu da, yüklem konudaki sübûtunun gerektirdiği şeye göredir ki, o, daimî ise daimî; dışsa dış ve zihinse zihin olmaktadır. ‘Bir şeyin, bir şey için sâbit olması, kendisinde sâbit kılınanın sübûtunun uzantısıdır’ sözleri, hükmün halindeki ve hükmün itibar halindeki uzantılıktan daha geneldir. Bundan dolayı ‘zihinse, zihin; dış ise dış olur’ sözleriyle kayıtlanır. Tasdikte hem konunun hem de yüklem var olması gerekir. Olumluda yüklem ilkesinin nefsü’l-emr’de var olması gerekmez. Olumsuzda ise ‘Zeyd yazıcıdır’ önermesindeki yazıcılığın ve ‘Zeyd âmâdır’

⁴⁰⁹ Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.126-127.

⁴¹⁰ Taşköprülüzâde, *Hâşîye alâ Hâşiyeti Tesdidi’l-Kavâ’id*, vr.90a.

önermesindeki âmâlîğin Zeyd'den olumsuzlanması mümkündür. Konuyla ilgili yaygın olan iki öncül vardır. İlki, bir şeyin bir şey için sübûtu özellikle olumluda hükmün halinde ve hükmün itibar halinde kendisinde sâbit kılınanın sübûtunu gerektirir. İkincisi, bir şeyin bir şey için sübûtu olumluda da olumsuzda da özellikle hükmün itibar hali söz konusu olduğunda sâbit olanın sübûtunu gerektirmez.⁴¹¹

Olumlu önermeyi epistemolojik ve ontolojik yönden değerlendirmeye sübût kavramından başlamak gerekir. Bir şeyin var olması anlamında kullanılan sübût var olmanın bir başka türüdür. Olumlu önermenin temelinde ontolojik anlamda sübût kavramı vardır. Bir şeyin bir şey için sübût bulması sâbit kılınanında sübûtunu gerektirir. Biraz daha açacak olursak sübûtu hangi şey için sâbit kıldırırsak o şeyde sübût bulmuş olmaktadır. Fakat sübût ancak olumlu önermede gerçekleşmektedir. Örneğin 'Ahmet insandır' dediğimizde yüklem olan insan konu olan Ahmet'e yüklenmektedir. Bu olumlu önermedeki sübût hükmün halinde ve hükmün itibar halinde kendisinde sâbit kılınanın sübûtunu gerektirir. Diğer taraftan sübût dış dünyada da olabilir zihinde de olabilir.

Taşköprülüzâde, 'imkânsız, mümkünün mukabilidir' ve 'iki çelişğin bir araya gelmesi imkânsızdır' sözlerinde olduğu gibi bazı önermelerin olumlu formda görünmekle beraber olumsuz olduğunu ifade etmiştir. Birincinin anlamı, imkânsız hakkında varlığın imkânı doğru değildir. İkincisinin anlamı ise iki çelişğin bir araya gelmesi mümkün değildir. İnsan zihninde de, iki önermenin konularının, hükmün itibar halinde herhangi bir varlıkları yoktur. İmkânsızın da, iki çelişğin bir araya gelmesinde zihinde bir hüviyeti yoktur. Taşköprülüzâde, konunun tartışmalı bir mesele olduğunu belirtmiştir. O, bazen olumsuz önermenin, mutlak ya da zihinsel olumsuzlarda konunun olumsuzlanmasıyla olduğunu söyler.⁴¹²

'Bir şeyin bir şey için sübûtu olumluda da olumsuzda da özellikle hükmün itibar hali söz konusu olduğunda sâbit olanın sübûtunu gerektirmez' şeklindeki öncüle itiraz edilmiştir. Bu öncüle yöneltilen ilk itiraz, olumsuz önermenin doğruluğu ancak nefsü'l-emr'de yüklem konudan olumsuzlanmasıyla. Dolayısıyla nefsü'l-emr'de konu ve yüklem birbirinden başka ve ayrıdır. Bir şeyin kendinden olumsuzlanması doğru olmaz. Çoğalma ve ayrışma, yüklem ve konu için sâbit olan iki sübûti sıfattır.

⁴¹¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.254.

⁴¹² Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.255.

Dolayısıyla sıfatlanan da sâbit ve vardır. Hükmün itibar halinde konunun varlığının gerekliliği noktasında olumsuz önerme ile olumlu önerme arasında hiçbir fark yoktur. Bu öncüle yapılan ikinci itiraz yüklemın konudan olumsuzlanmasının konu için olumlanması konunun sübûtunu gerekir. Çünkü bir şeyin bir şey için sübûtu, kendisinde sâbit kılınanın sübûtunun bir uzantısıdır. Bu nedenle yokluksal kavramının sübûtu ile varlıksal kavramının sübûtu arasında fark yoktur. Üçüncü itiraz, bir şeyin bir şey için sübûtu onun, nefsü'l-emr'de birbirinden başka ve ayrışık iki nispeti gerektiren bir nispet olması sebebiyledir. Bu sübût kendisinde sâbit kılınanın varlığını gerektirdiği gibi aynı şekilde sâbit olanın varlığını gerektirir. Çünkü çoğalma ve ayrışma, o ikisi için sâbit olan sübûti iki sıfattır. Bundan dolayı çoğalma ve ayrışmanın iliştiği şeylerin de sâbit olması gerekir.⁴¹³

Taşköprülüzâde, bu konuda Ali Kuşçu'nun görüşlerini aktarır. Ali Kuşçu'ya göre şayet olumlu, bir şeyin bir şey için sübûtuna hükmetmekse yine bir şeyin bir şey için sübûtu, kendisinde sâbit kılınanın sübûtunun bir uzantısıdır sözleri sâbit ise 'Tanrı'nın ortağı imkânsızdır' sözünde olduğu gibi doğru bir önermede, birinci öncülün hükmüyle zihinler olmaksızın bu hükmün varlığı; ikinci öncülün hükmüyle de zihinler olmaksızın imkânsızın sübûtu gerekir. Her iki gereken de zaruri olarak batıldır. Ali Kuşçu, zihnin farazî şeyler üretebildiğini ve insan zihninin, üretilen farazî bilgiler sayesinde varlıkları kendi gerçeklikleri ile değil zihnin varsayımları ile incelediğini belirtir. Buradaki mesele insanın epistemolojik vasfı ortadan kaldırıldığında varlıkların ontolojik anlamda kendiliğinden varlıklarının olduğudur. Zihin, bu kendiliğinden varlıklara dışarıdan müdahale edebilir.⁴¹⁴

Ali Kuşçu'nun maksadı önermenin konusunun zihinde var olmakla birlikte bu önermenin anlamının gerçekleşmesine zihnin neden oluşunun ve önermenin anlamının gerçekleşmesinde zihnin zarf oluşunun olumsuzlanmasıdır. Böylece zihin olmadan önermenin konusunun varlığı sâbit olmuş olur. Varlık hakkında herhangi bir önermenin konusu zihin tarafından belirlenebilir ki Ali Kuşçu zihnin zarf olmasını kabul etmez. Çünkü insanın zihni olmasa da varlıkların kendiliğinden varlıkları söz konusudur. Ali Kuşçu'ya göre zihinle kastedilen yüce ilkeleri kapsayan bir şeydir. Şayet bu olumsuzlanırsa önermenin anlamı ve konusunun gerçekleşmesi ile birlikte gerçekleşme türlerinden herhangi bir türle bir şey gerçekleşmez. Bu kabul edilse bile dışta

⁴¹³ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.256.

⁴¹⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.257.

İmkânsızın sübûtunun gerekmesi kabul edilemez. Zira onun zihinde bulunması mümkündür. İmkânsızın yokluğunun düşünülmesi olanaksız ise de olanaksız olanın kendi çelişğini gerektirmesi mümkündür. Zamanın yokluğu düşünüldüğünde bile kendi varlığını gerektirir. Taşköprülüzâde'nin bu meseledeki görüşü delilleriyle şöyledir: İmkânsız olanın imkânsızı gerektirmesi bazen açık gerekme yoluyla olmaktadır. Örneğin iki çelişğin bir araya gelmesi mümkün olsaydı imkânsızın varlığı mümkün olurdu ki bu imkânsızın imkânsızı gerektirmesidir. İmkânsızın imkânsızı gerektirmesi bazen de açık olmayan gerekme yoluyla olmaktadır. Zamanın yokluğunun zamanın varlığını gerektirmesi böyledir. Zamanın yokluğu ya öncedir ya da sonradır. Her iki durumda da zamanın varlığı gerekmektedir. Açık olmayan gerekmede bahse konu olan şeyin varlığına olumsuzluk iliştiğinde bu olumsuzluk onun varlığına işaret eder.⁴¹⁵

Taşköprülüzâde'nin üzerinde durduğu bir diğer mesele ise olumlu, bir şeyin bir şey için sübûtuna hükmetmektir. Bir şeyin bir şey için sübûtu kendisinde sâbit kılınanın sübûtunun bir uzantısıdır. Bu iki öncülünde doğru olmadığı ileri sürülmüştür, şayet iki öncül doğru olsaydı bu ikisinin doğruluğu teselsül gerektirdiği için birinci öncülün temelsiz olmasını gerektirirdi. Yani, birinci öncülün bir sonucu olarak bir şey başka bir şey için sâbit olsaydı; ikinci öncülün sonucu olarak bu diğer şey de sâbit olurdu. Böylece diğer şeyin sübûtunun sübûtu gerekirdi.⁴¹⁶ Bu görüşe şöyle cevap verilir: Bir şeyin sübûtunun olumsuzlanmasıyla o şeyin o şey için sübûtu olumsuzlanır sözü kabul edilemez. Çünkü itibari yüklemelerde olduğu gibi sübûtun, kendinde gayri sâbit, başkası için ise sâbit olan bir şey olması mümkündür. Bundan dolayı teselsül gerekmez. Bu şöyle reddedilir: Bir şeyin sübûtunun sübûtu ile kastedilen onun sübûtunun kendisi için sâbit olmasıdır. Bu sübûtun ondan olumsuzlanması kesinlikle o şeyin olumsuzlanmasını gerektirmez. Teselsülden kurtulmak için şunu kavramak gerekmektedir: Bir şeyin bir şey için sübûtu şayet harici sübûtu olursa muhakkak kendisinde sâbit kılınanın sübûtunu gerektirir. Yükleme olma anlamındaki sübût bunu gerektirmez. Yine bu teselsülden kurtuluşun bir diğer yolu: Olumlunun anlamı kendisi hakkında konunun doğru olduğu şeyin kendisi hakkında yüklemine doğru olduğu şey olmasıdır. Bu ise ancak ibare ve zihnî varlığa itibara göredir. Muhakkiklerden biri şöyle söylemiştir: Varsayılan her hangi bir tarza göre bir şeyin bir başkası için sübûtu, daha doğrusu hangi tarzda olursa

⁴¹⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.258.

⁴¹⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.259.

olsun herhangi bir şeyin bir başkasına nispet edilmesi, bu başkasının sübûtunu gerektirmektedir. Zira bir şeyin mutlak yokluğa nispet edilmesi, imkânsızdır.⁴¹⁷

Taşköprülüzâde, yüklemi olumsuz olan olumlu önerme ile yüklemi ma'dule olan olumlu önermenin birbirinden ayırmıştır. Müellife göre bunların birbirinden ayrılmasının nedeni, yüklemi olumsuz olan olumlu önermede yüklem olumsuzlanması aynı şekilde o önermenin konusundan olumsuzlanması ile yapılmaktadır. Daha sonra bu olumsuzlama olumlama yoluyla konuya tekrar yüklenmektedir. Yüklemi olumsuz olumlu önermede ortada olumsuzlanmış bir konu vardır ve bu var olan konu olumlanarak konuya yüklenmektedir. Yüklemi ma'dule olan olumlu önermede ise o, herhangi bir konudan olumsuzlama ile yapılmakta ve daha sonra da olumlama yoluyla belirli bir konuya yüklenmektedir. Bu iki tür olumlu önermenin gereken olarak birbirinden ayrılmasının nedeni, yüklemi olumsuz olan olumlu önerme, konunun varlığını gerektirmemesi noktasında basit olumsuz önerme hükmündeyken yüklemi ma'dule olan böyle değildir. Yüklemi olumsuzda tasavvur olunan olumsuzlama, hükmün itibar halinde gerektirmeyince, hükmün itibar halinde ona dayanan olumlu da konunun varlığını gerektirmez. Oysa yüklemi ma'dule olan, işin başında yokluksal bir kavramı olumlama olup bu da, kesinlikle konunun varlığını gerektirir.⁴¹⁸

Taşköprülüzâde'ye göre, yüklemi olumsuz olan olumlu önerme ile yüklemi ma'dule olan olumlu önerme arasındaki fark hükmün halindedir. Ayrıntı ile özet hükmün halinde farklılaşır. Konu, var olduğunda değil de yok olduğundaki durumda bu ayrıntının itibara alınması doğru olunca, hükmün itibar halinde de o ikisi arasındaki fark ve sübûti bağın konunun varlığını gerektirmesi açık hale gelir. Dolayısıyla o, ancak hükmün halindedir. Hükmün itibar halinde ise, kendisinde sâbit kılınanın sübûtunu gerektiren şey, ancak kendisinde yüklem sübûtudur.⁴¹⁹

Taşköprülüzâde, bu meselede, eşitliğin, onun konunun varlığını gerektirmemesinde değil konunun varlığını gerektirmesinde olduğu şeklinde açıklanabileceğini ifade eder. Çünkü kesin kanıt göstermiştir ki, bütün kavramlar, nefsü'l-emr'de vardır ve olumlu bir hükümle hakkında hüküm verilmesi sahih olan bütün kavramlar doğrudur. Bu yaklaşıma şayet 'şey-olmayan' ve 'mümkün-olmayan' herhangi bir şey hakkında doğruluğunun olmamasına binaen karşı çıkılırsa, hakkındaki

⁴¹⁷ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.260.

⁴¹⁸ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.263.

⁴¹⁹ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.265.

hüküm ancak herhangi bir şey, şayet var olsaydı ‘şey’ olurdu. O, ‘şayet var olsaydı’ bakımından da ‘mümkün olmayan’ olurdu demek sûretiyle gerçek olurdu. Böylece açığa çıkmıştır ki, bu olumlunun, zikredilen mana bakımından olumsuzla eşit olması, o olumlunun, konunun varlığını gerektirmesine ve olumsuzun da onu gerektirmemesine ters değildir. Şayet o konuların kesinlikle varlığı olmasaydı; olumlu değil de olumsuz, bu varsayma hakkında doğru olurdu. Bu durumda da, karşı çıkışların bertaraf edilmesinde, hükümle beraber kesinlikle konunun varlığını gerektirmesi sebebiyle olumlulardan bir şeyin hükümden istisna edilmesine ihtiyaç yoktur.⁴²⁰

Taşköprülüzâde, bu konuda tartışılması gereken birtakım hususların olduğunu ifade etmiştir. Çünkü buradaki söz, yüklemi olumsuz olan olumlunun, konunun varlığını gerektirmesi noktasındadır. Çünkü olumlu önerme, mutlak değil yüklemi olumsuzdur. Dolayısıyla onda konunun varlığının gerekli olduğu noktasında onun söylediği şey, buna ters değildir; çünkü hükmün kavramlar hakkında olmadığına dair ayrı bir delil bulunmaktadır. Aksi halde bu önerme, tabii olurdu. Oysa söz bu önerme hakkında değildir. Aksine söz, fertlere dairdir ve bütün kavramların fertleri de nefsü’l-emr’de mevcut değildir.⁴²¹

Diğer bir husus da tasavvur edilen konunun nefsü’l-emr’e mutabık olmadığı halde var olduğu takdir edilip konu üzerine verilen olumlu hükmün doğru olup olmadığı ile ilgilidir. Önermedeki konunun nefsü’l-emr’e mutabık olmadığı halde mutabık farz etmek verilen hükmün yanlış olduğu anlamına gelmez, hüküm doğru olabilir. Buna ‘Tanrı’nın ortağı muhaldır’ örneği verilebilir. Tanrı’nın ortağının sûreti nefsü’l-emr’e mutabık değildir. Çünkü nefsü’l-emr’de böyle bir şey yoktur. Fakat ilahlığın tümel bir kelime olması ve birçok şeyde bulunabilecek bir mana olması nedeniyle zihinde var olabilir. Çünkü zihin, nefsü’l-emr’e mutabık şeyleri ve varsayımsal şeyleri kapsar. Fakat Tanrı’nın tek olmasının zorunluluğu sebebiyle ikinci bir ilahın nefsü’l-emr’de var olması mümkün değildir. Buna binaen buradaki konunun var olmaması ve nefsü’l-emr’e mutabık olmaması onun üzerine verilen olumlu hükmün yanlış olduğuna delalet etmez.⁴²²

Taşköprülüzâde’nin üzerinde durduğu bir diğer önerme çeşidi hakikî önermedir. Hakikî önerme, zihnî ve hâricî önermelerden daha geneldir. Sonra gelen mantıkçılar

⁴²⁰ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.266.

⁴²¹ Taşköprülüzâde, *Risâletü’ş-Şuhûdi’l-Aynî*, s.267.

⁴²² Derin, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, s.122–125.

hakikî önermenin konusunun zihinsel fertlere de şamil olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece hakikî önermeyi, konusu hem gerçekleşmiş hem de varsayılmış haricinin ve varsayılmış zihnînin fertlerini içine alan bir önerme olarak yorumlamışlardır. Bundan dolayı onlar her ne kadar nefsü'l-emr'de varlık ve nitelenme mümkün olmasa da, konunun fertlerinin nefsü'l-emr'deki varlığını ve orada onun unvanla nitelenmesini varsayarak önermenin bölümünde yüklemın konu için sübûtuyla yetinmişlerdir.⁴²³

Bu meselede Taşköprülüzâde'ye göre iki kavram arasında nefsü'l-emr'de bir gerekme olduğunda, eğer o, nefsü'l-emr'de bir şey hakkında doğru olursa ve doğruluktaki gerekmenin açıklaması asıl olarak, konunun vasfı için yüklemın vafının gerekmesinin açıklaması da tabi olarak irade olunursa bu önerme, şartlı önerme olmuş olmaktadır. Örneğin, 'İnsan yazıcı ise, parmakları hareketli olur'. Eğer öncekinin aksine, ikinci gerekmenin açıklaması asıl olarak, birinci gerekme de tabi olarak irade olunursa; vaz'i olmasına binaen önerme, hem form hem de mana olarak yüklemli olmaktadır. Bunun örneği 'Her yazıcı, parmakları hareket edendir'. Eğer o, nefsü'l-emr'e göre bir şey hakkında doğru olmaz da aksine sadece varsayıma göre doğru olursa; sadece ikinci gerekmenin açıklaması irade olunur ve böylece de o, vaz'i-hakiki bir önerme olur. Buradaki son nokta, zihnî ya da hâricî fertler, hakikî önermenin konusu olarak vaki olduğu zaman zihnî ya da hâricî fertlerden olması bakımından değil de nefsü'l-emr'de sâbit olan fertlerden olması bakımından dikkate alınır şeklinde değerlendirilebilir. Bu manada hakikî önerme, mutlak olarak hâricî ve zihnî olandan daha geneldir.⁴²⁴

Şeylerin durumu üç bölüm üzeredir. 1.Gerçekleşmiş ve takdir edilmiş hâricî ve zihnî fertleri kapsar. Bunlar mâhiyetlerin gerekenleri olarak adlandırılır. Buna dördün çift olması örneği verilebilir. Bu bölümde ister zihnî olsun isterse gerçekleşmiş olsun konunun tüm fertlerine hükmedilir. Bunlar hakikî önermedir. Geometrik ve aritmetik önermeler buna örnektir. 2.Hareket ve durağanlık gibi hâricîte var olana özgü olan hâricî önermelerdir. İster gerçekleşmiş olsun isterse varsayılmış olsun mutlak olarak hâricîteki fertlere bu bölümdeki ile hükmedilir. Buna örnek, tabii önermelerdir. 3.Tümel ve zâti

⁴²³ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.270.

⁴²⁴ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi 'l-Aynî*, s.269.

gibi zihnî var olana özgü olan zihnî önermelerdir. Zihinsel fertlere de bu bölümdeki ile hükmedilmesi gerekir. Buna örnek ise, mantıkta kullanılan önermelerdir.⁴²⁵

Yüklem ve konu yönünden hakikî, hâricî ve zihnî arasında fark vardır. Hakikî önerme de konu ister tümel olsun isterse tikel olsun fertlerinin hâricî veya zihnîyle kayıtlı değildir. Hâricî ve zihnî önerme de ise konu fertleri hâricîte ya da zihin de olmakla kayıtlanır. Taşköprülüzâde'ye göre hakikînin hakiki oluşu, fertlerin hâricîte fertler olmasından dolayı değil onların nefsü'l-emr'e ait fertler olmasından dolayıdır. Taşköprülüzâde, hakikî önermenin fertlerinin zihnî ve hâricîden bir şeyle kayıtlanamadığını söyler. Hakikînin hâricîte var olma veya olmamıyla kayıtlanması, hakikînin bu iki kayıttan biriyle özelleşmesinin yokluğunun açıklanmasından dolayı olup hakikîde bu iki kayıttan her birinin dikkate alınmasının açıklanmasından dolayı değildir.⁴²⁶

Taşköprülüzâde, zihni varlığın mantıktaki temellerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu konu çerçevesinde olumlu ve olumsuz önerme, hakikî, hâricî ve zihnî önerme, kavramlar, konu ve yüklem sâbitliği meselesi tahlil edilmiş ve zihnî varlığın mantıksal zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Taşköprülüzâde, ontolojik anlamda Tanrı'nın ezeli ilmindeki a'yân-ı sâbite ile başlayan varoluş sürecini hâricî varlık aşamasında dış dünyanın konusu yapmış ve son olarakta zihnî varlık aşamasında mantığa dayalı epistemoloji oluşturmak istemiştir. Bilhassa olumlu ve olumsuz önerme bağlamında zihnî varlığı ispat etmeye çalışan Taşköprülüzâde, konu ve yüklem bağlamında sübût kavramı üzerinde durmuştur. Bu kavram Taşköprülüzâde'nin bütün düşünce sistemi açısından önemli bir yere sahiptir.

⁴²⁵ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.272.

⁴²⁶ Taşköprülüzâde, *Risâletü 'ş-Şuhûdi'l-Aynî*, s.273.

SONUÇ

Tez çalışmamız boyunca bir Osmanlı düşünürü ve âlimi olan Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi düşüncesini tasvir edip ortaya koymak, Osmanlı düşüncesinin bütününe felsefî anlamda tam olarak görememek gibi bazı nedenlerden dolayı birtakım zorluklarla karşılaşmamıza sebep olmuştur. Osmanlı düşüncesi üzerinde kişi, konu ve ekol merkezli yapılan çalışmalar yok denilecek kadar az olduğu için yapılan çalışmalar genel itibariyle tasvirî çerçevenin dışına çıkamamaktadır. Bizde çalışmamızda bu sınırlılıklardan kaynaklı olarak tasvirî çerçevenin dışına çok fazla çıkamadık. Bu tür çalışmalarda konunun tarihî, coğrafi ve düşünsel bağlamları belirgin olmadığı zaman yapılan çözümlemelerde o ölçüde karanlıkta kalmaktadır. Bu nedenle Osmanlı düşünce dünyası ile ilgili bir çalışma yapmanın bu düşünce dünyasının bütününe görememekten kaynaklı ciddi sorunlar doğurduğunun farkındayız. Osmanlı düşüncesinde incelenen ve tartışılan birçok konu bir yönüyle kendine özgü bir çizgi içinde gelişmişken diğer yönüyle de geçmişten gelen problemlerdir. Osmanlı düşüncesini anlayabilmek için doğal olarak mantık, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi ilimler konusunda belli bir bilgi birikimine sahip olmak gerekmektedir. Bunun nedeni daha önce sık sık tekrar ettiğimiz üzere İslam düşüncesinde felsefe, kelâm ve tasavvufun üç ana damar olmasıdır.

Eserlerinde bu üç ana damarı da gördüğümüz Taşköprülüzâde'nin ilimlerdeki seviyesini anlayabilmek için kaleme aldığı eserlerde incelediği konuları ve bu konuları hangi kavrayış seviyesinden ele aldığına bakmak yeterlidir. Çünkü bir düşünürün yetkiliği ancak hangi konulara ne seviyeden yaklaştığı ile anlaşılabilir. Taşköprülüzâde, kendi döneminde var olan ve ilim adamlarının kullandığı tahkik yöntemi çerçevesinde konuları ve meseleleri incelemiştir. Taşköprülüzâde, konuları ele alırken kullandığı tahkik yönteminde, incelediği konunun gelişim aşamalarını özet bir şekilde açıklamış, daha sonra konunun eksiklerine işaret etmiş, katıldığı ve katılmadığı noktaları belirtip son olarak kendi düşüncelerini ifade etmiştir. Fakat bu düşünceleri ifade ederken geleneksel İslam düşüncesi içinde kalarak anlam ve değer vermiştir. Bu yönüyle de genel perpektifin dışına çıkmadan değerlendirmeler yapmaya gayret göstermiştir.

Taşköprülüzâde'nin eserlerinde geçen konular İslam düşünce geleneğinin ontoloji, epistemoloji ve mantık sistematiği içinde bir değer ve anlama sahiptir. Düşünce tarihinde, farklı dönemlerde birçok ontoloji ve epistemolojiler oluşturulmuş,

bu ontoloji ve epistemolojiler belli bir mantık sistemi içinde ifade edilmiştir. Bunun sonucu olarak da oluşturulan bu varlık ve bilgi sistemi ile uzaktan ve yakından bağlantılı birçok kavram ve terimler üretilmiştir. Bu kavram ve terimlerin bir kısmı oluşturulan sistemi doğrudan taşıyan ana düşünce ve kavramlar iken diğer bir kısmı ise dolaylı olarak düşünce sistemine hizmet eden kavramlardır. Klasik ortaçağ düşüncesinde temel üç özellik vardır. Bunlar Tanrı merkezli bir ontoloji, varlıkların belli bir düzende hiyerarşisi ve organik gerçeklik kavrayışıdır. İslam düşünce geleneğinde ve Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde Tanrı merkezli bir ontoloji ve epistemoloji temelinde oluşturulmuş bir mantık ve yöntem vardır. Bu manada oluşmuş olan tüm düşünce sistemi kendi bütünlüğü içinde kendi kavramlarıyla anlamlıdır. Örneğin düşünce tarihinde klasik mantık ile ontoloji ve epistemoloji arasında mantığın gerçekliği tasviri ve açıklaması bağlamında bir ilişki söz konusudur. Bu manada klasik mantığın gerçeklik yorumu dayandığı ontoloji ve epistemoloji içinde anlaşılabilir. Bu durum özellikle mantık-ontoloji ilişkisi açısından değerlendirdiğimizde mantık literatüründeki tartışmaların, problemlerin ve kavramların belli bir ontolojiye dayandığı görülmektedir.

Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışını değerlendirdiğimizde onun içinde bulunduğu düşünce dünyasının genel çerçevesinden ayrı şeyler söylemediğini müşahade edebiliriz. Bu düşünce sistemi içinde kelâmın, felsefenin ve tasavvufun etkisiyle birçok tartışmalar ve problemler olsa da düşünce sisteminin tamamen dışında bir şey ortaya konulmamıştır. İslam düşünce geleneğindeki meseleler bağlamında yapılan bu tartışmalarda Taşköprülüzâde, sistem içinde kalarak kendine özgü çözümler ve görüşler ortaya koymuştur. Tarihsel süreçte oluşmuş olan ontoloji, epistemoloji ve mantık müktesebatının içinde var olan konuları değerlendirmiş ve kendi düşüncesini ifade etmiştir. Bu çerçevede Taşköprülüzâde gibi birçok düşünür ortaya yepyeni bir düşünce sistemi oluşturmaktan ziyade var olan düşünce sistemi içinde eleştiriler yapmışlar, eksik gördükleri bazı meseleleri ele alıp tekrar incelemişlerdir. Düşünce tarihinde, bir felsefi sistem kurmakla kurulmuş olan felsefi sistemler üzerinden yorumlar, değerlendirmeler, eleştiriler ve eksikleri tamamlama gibi süreçler birbirinden farklıdır. Fakat bu ikisinin yeri ve değeri birbirinden çok farklıdır. Taşköprülüzâde, bir düşünce sistemi kurmuş bir filozof değildir. İçinde bulunduğu düşünce dünyasını çok iyi kavramış, değerlendirmiş, eleştirmiş ve eksik gördüğü noktaları tamamlamaya çalışmış bir düşünürdür. Her medeniyetin Fârâbî, İbn Sînâ,

Descartes, Kant gibi kurucu ve sistem oluşturan filozofları vardır. Bu düşünürlerin her zaman var olması mümkün görünmemektedir. Bu kurucu filozoflardan sonra gelen düşünürler; inşa edilmiş düşünceleri değerlendirir, yorumlar, eleştirir ve var olan düşünce sisteminin devamlılığını sağlar. Esas itibarıyla bu düşünürler var olan düşünce sisteminin içinde bir yenilik ve farklılık meydana getirebilirler. Taşköprülüzâde'nin düşüncelerini, bu meseleler ışığında değerlendirdiğimizde onun kurucu bir düşünür olmadığı söylenebilir.

Müellifimiz İslam düşüncesinde oluşmuş olan ontoloji, epistemoloji ve mantık sistemi açısından bazı temel konular ve kavramlar üzerinde durmuştur. Bunlar İslam düşünce geleneğindeki düşünce birikiminin temel yapıtaşları olan kavramlardır. Taşköprülüzâde, bu kavram ve konuları incelerken tarihsel gelişim süreçleri içinde kalarak, kişiler ve ekoller üzerinden betimlemesini yapar. Bu konulardaki görüşlerden katılmadıklarını belirttikten sonra onları eleştirir ve değerlendirir. Sonraki aşamada ise kendi düşüncelerini ifade eder. İfade ettiği bu düşüncelerden bazılarında özgün düşüncelere sahipken bazılarında ise geçmişteki düşünceleri olduğu gibi kabul etmiş ve aktarmıştır.

Taşköprülüzâde'nin eserlerinde varlık, bilgi ve mantık bağlamında üzerinde durduğu ve kullandığı konu ve kavramları şu şekilde sıralayabiliriz; Tümmeler, mâhiyet, a'yân-ı sâbite, varlığın mertebeleri, tanım, hâricî ve zihnî varlık, zihnî varlığı kabul ve reddedenlerin delilleri, nefsü'l-emr, husûlî ve huzûrî bilgi, fiilî ve infîlî bilgi, mütevâtî ve müşekkek kavramları, mutlak bilinmeyen ve önermelerdir. Bu kavram ve konuların Taşköprülüzâde'nin düşünce sisteminde hepsinin kendi içinde bir bağlantısı vardır. Örneğin, fiilî ve huzûrî bilgi ile a'yân-ı sâbite, husûlî bilgi ile infîlî bilgi arasında varlık ve bilgi zemini bağlamında bir ortaklık vardır.

Ortaçağ felsefe tarihinin en önemli konularından biri tümmeler meselesidir. Bu konuda Taşköprülüzâde, Tanrı merkezli varlık tasavvuru içinden üretilen bir epistemoloji ve mantık sisteminin içinde kalmış ve düşüncelerini bilhassa tasavvufî bakış açısı ve terminolojisinin sınırlarından ifade etmiştir. Taşköprülüzâde, tümmeleri incelerken yüklem sorunu içinde kalarak incelemiştir. Müellif ilk önce tümmeleri tikeller mertebesine indirmiş ve mefhum olan tümmeleri dış dünyada gerçekleştirmiştir. Son aşamada ise tümmeleri yüklem konusu yapmıştır. Bu manada Taşköprülüzâde, tümmeleri, Tanrı'nın ilminde, hâricîte ve zihinde gibi farklı itibarlarda incelemiştir. Bir

başka ifade ile tümeller, çokluktan önce, çoklukla birlikte ve çokluktan sonradır. Kanaatimizce Taşköprülüzâde'nin yüklem meselesini tümeller bağlamında ele almasının nedeni bir varlık döngüsü içinde belli bir yetkinlik noktasına kavuşmaktır. Bu yetkinleşme sürecinin başlangıç noktası çokluktan önce sübût yönüyle var olan şeylerin çoklukta yani dış dünyada vücûd yönüyle var olmaları ve bu aşamadan sonra çokluktan sonra yani zihnin soyutlama gücü sayesinde tekrar zihinde bir varlık kazanmalarıdır. İşte bu noktada yüklem varlığın bütün mertebelerinde gerçekleşmektedir. Taşköprülüzâde, insan açısından asıl olanın hâricî varlık, gölge olanın ise zihnî varlık olduğunu belirtir. Burada önemli olan husus insan zihni, dış dünyadaki varlıklardan soyutlama yaptığında şayet Tanrı'nın ezeli bilgisine mutabık olacak şekilde soyutlama yaparsa bu doğru bilgidir. Taşköprülüzâde'ye göre süreç ontolojik olarak yani ilk önce ezeli bilgiden başlar daha sonra insanî bilgiye ulaşır. Fakat buradaki insanî bilgi tekrar dönüp varlığa yani ezeli bilgiye ulaşmaya çalışır.

Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışının temelinde nazari tasavvuftaki varlık tasavvuru vardır. Bilhassa birçok eserinde farklı bağlamlarda kullandığı a'yân-ı sâbite, düşüncelerinin anlaşılması noktasında önemlidir. Bu nedenle, varlık anlayışı ezeldeki sâbit hakikatlerin ilmî mertebedeki durumu veya çokluktan önceki durumu olan a'yân-ı sâbite'den başlar ve buradan çokluğa çıkıp hâriçte var olurlar. Taşköprülüzâde, tümeller bağlamında buraya kadar ontolojik bir zemin oluşturmuştur. Daha sonra epistemolojik bağlamda ise fiilî ve infialî ilim meselesini incelemiştir. Bu manada, tümelin çokluktan önceki bilgisi fiilî ilimdir. Fîilî ilim, tümellerin Tanrı'nın ezeli ilmindeki bilgisidir. İnfiâlî ilim ise tümelin çokluktan soyutlanmasıdır. Taşköprülüzâde, infialî ilmin zihinde meydana gelirken dış dünyada var olandan soyutlandığını ve bu soyutlanan bilginin fiilî ilim ile mutabakatının olması gerektiğini ileri sürer.

Taşköprülüzâde, mâhiyet konusunda da nazari tasavvuf içinde kalmıştır. Taşköprülüzâde'ye göre, varlıkların mâhiyetleri, mâhiyet olmaları bakımından, Tanrı'nın sıfatlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Mâhiyetler, doğrudan bir var edenin var etmesiyle var edilmiş değildir. Tanrı'nın mâhiyetleri somut varlık alanına çıkarmayı tercih etmesi ve kudretin devreye girmesiyle birlikte mâhiyetler, ilim mertebesinden hâriçteki somut varlıklar mertebesine indirilerek varlık alanına çıkarılır.

Öte yandan Taşköprülüzâde, var olanlara ontolojik bir zemin aramaktadır. Bu manada bir şeyin yeri o şeyin gerçekliğini tespit etme noktasından önemlidir. Eğer bu

şey dış dünyada ise onun yeri ve gerçekliği dışıdır. Bazı gerçekliklerin dış dünyada yeri yoktur. Bu gerçekliklerin mahalli zihindir. İşte bu çerçevede zihnî varlık meselesi var olanların yerinin onların gerçekliği olması bağlamında doğmuştur denilebilir. Bu yönüyle değerlendirdiğimizde zihnî varlık meselesinin ontolojik yönü zihnî varlığın mahallidir. Zihnî varlığın zemini ise faal akıl ve nefsü'l-emr çerçevesinde incelemiştir. Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde zihnî varlık, soyutlama ve kurgulama yoluyla dış dünyada olan ya da olmayan anlamlara ulaşabilmektir. Dış dünyadaki varlıklara dayanarak çıkarılan anlamlar soyutlama yoluyla gerçekleşmektedir.

Taşköprülüzâde, varlıkları, 'haricî' ve 'zihnî' olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Hâricî varlık denildiğinde, dağ, deniz gibi zihinden bağımsız nesnel gerçeklikler anlaşılmaktadır. İnsan, hâricî varlıkları düşündüğünde bu varlıklar insan zihninde meydana gelmektedir. Bu konuda sorulması gereken soru, dış dünyada var olanların insan zihnine aktarılması zihnî varlık olarak adlandırılması için yeterli midir? Yoksa zihnî varlığı, bilginin kaynağı veya bilgilerin sübûtunun gerçekleştiği mahal anlamında mı kullanmak gerekir? Buradaki problem zihnî varlığın dış dünyadakilerin basit bir soyutlaması mı olduğu, yoksa bunun ötesinde bilgilerin kendisinden çıktığı bir kaynak mı olduğudur? Zihin, dış dünyadan ayrı bir dünya meydana getirebilir. İşte bu dünya insanın soyutlama gücü sayesinde oluşmuş olan düşünce dünyasıdır. Bu düşünce dünyasında gerçek veya gerçektışı şeyler üretilebilir. Çalışmamızda gördüğümüz kadarıyla Taşköprülüzâde'nin zihnî varlık meselesindeki duruşu iki yönüde kapsamaktadır. Müellif, zihnî varlığı hem bilgilerin sübûtunun gerçekleştiği yer olarak hem de soyutlama anlamında kullanmıştır. Bu nedenle de zihnî varlık meselesi sübût yönüyle ontolojik iken soyutlama yönüyle epistemolojiktir.

Taşköprülüzâde, zihnî varlık konusuna başlarken zihnin tanım ve açıklamasını yapar. Ona göre zihin, mutlak olarak idrak edici güçleri kapsar. Bu manada zihin; dış dünyadaki gerçekliği kavrayan bir güçtür. Bu nedenle de Taşköprülüzâde, zihin ile hâricî kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Bu manada ona göre insanın bir nesneyi idrak etmesi zihinde meydana gelen içtir. Yani insanın zihninde meydana gelen bir gerçekliktir. Böylece insan, algıladıkları ve zihnin düzenledikleri ile zihnî bir gerçeklik dünyası oluşturmaktadır. İç gerçekliğin tam tersi olan dış gerçeklik ise varlığın kendiliğindenliğidir. Bu nedenle hâricî ve zihin arasında bir karşı olma ilişkisi vardır. İnsanın idrak gücü olan zihin, dış gerçekliğin karşısında yer almaktadır. Bu anlamda iç gerçeklik ile dış gerçeklik arasında bir karşıtlık bulunmaktadır. Taşköprülüzâde'nin

düşünce dünyası üzerinde araştırmak yapmak isteyenler müellifin bu düşüncelerini fenomenoloji çerçevesinde inceleyebilirler.

Taşköprülüzâde, zihnî varlık meselesinin mantıksal temellerini çok sağlam kurmuştur. Hatta zaman içerisinde zihnî varlık meselesinde mantığın yoğunluğu artmıştır. Taşköprülüzâde'ye göre aklî sûretler yüce ilkelerde meydana gelirse, onların insan zihninde belirmesi ve insanın bilgi sahibi olması mümkündür. Epistemolojik anlamda değerlendirdiğimizde ilk önce nefis, aklî sûretleri yüce ilkelerden alır. Yüce ilkelerden alınan bilgiler insan zihninde var olur. Taşköprülüzâde, bilginin meydana gelmesinde yüce ilkeler denilen aşkın bir noktadan yola çıkarak bilginin oluşumu noktasında ontolojik bir temel ortaya koyar. Bu anlamda Taşköprülüzâde, bilginin aşkın olan yüce ilkelerden insan zihnine olan yolculuğunu merkeze alır. Bilginin aşkın bir noktaya dayanması bilginin dayandığı metafizik alanın belirlenmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Taşköprülüzâde'de bilgi, oluşumu açısından Tanrısal bir alandan insan zihnine aktarılır. Zihindeki bilgiler, mâhiyetlerini insanın zihninden ve dış dünyadaki varlıklardan almazlar. Bilgi, mâhiyetini a'yân-ı sâbite denilen alandan alır fakat bilginin oluşumunda Tanrısal bilgi ile insan zihni arasından bir ilişki meydana gelir. Zihinde var olanlar, dış dünyadaki varlıklara dayanmakla birlikte, tamamı dış dünyada bulunmamaktadır. İnsanın idrak gücü, soyutlama yapmakta, yaratmakta ve icat etmektedir. İnsanın zihin vasıtasıyla ürettikleri zihnin dış dünyadan elde ettiği zihnî unsurlara dayanmaktadır. Buradaki asıl mesele, bunların dış dünyaya dayanması değil dış dünyada bir gerçekliklerinin olmamasıdır. Taşköprülüzâde, çeşitli eserlerinde soyutlamanın farklı şekillerini incelemiştir. Bilhassa kurguya dayalı soyutlamayı mantıkla ilgili problemlerin çözümünde kullanmıştır.

Taşköprülüzâde, Osmanlı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan nefsü'l-emr konusunda detaylı bir şekilde ele almıştır. Nefsü'l-emr konusunda birçok görüş olmasına rağmen net bir biçimde ne olduğu ortaya konulabilmiş değildir. Taşköprülüzâde nefsü'l-emr ile ilgili kendinden önce zikredilen görüşleri ifade ettikten sonra kendi düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'in faal aklın yerine kullanıldığını iddia edenler olduğu gibi aşkın yüce ilkelerden insanî olan içkin ilkelere doğru bir yöneliş olarak değerlendirenlerin de var olduğunu söylemiştir. Bu değerlendirmelerin bir yönü bilgi temelli diğer yönü ise varlık temellidir. Anlaşıldığı kadarıyla nefsü'l-emr meselesi bilginin dayandığı varlık zemini ve bilginin bu varlık zemininde nasıl oluştuğunu anlama ve açıklama noktasında çok

önemli bir yere sahiptir. Taşköprülüzâde'ye göre, nefsü'l-emr, zihnî hükümlerdir. Bu görüşü temellendirebilmek ve daha iyi açıklayabilmek için bazı konuları eserlerinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Nefsü'l-emr'in zihnî hükümler olduğuna ilişkin bu düşüncede en önemli nokta, hükümlerin itibar ve varsayımdan uzak olmasıdır. Böylece nefsü'l-emr, tüm öznel hükümlerden uzak nesnel bir bilgi alanı olmaktadır. Bu yönüyle de nefsü'l-emr, tüm bilgilerimizin kendisine dayandığı nesnel bir varlık alanı olmaktadır.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emr'deki emr ile sâbit olan mâhiyetleri kastetmiştir. Müellifin sâbit mâhiyetlerden kastettiği a'yân-ı sâbite'dir. A'yân-ı sâbite ise Tanrı'nın ilmindeki ezeli ilimdir. Bu yönüyle emr, tümeller, a'yân-ı sâbite veya mâhiyetlerdir. Bu sâbit mâhiyetler, fiilî ilim, hariç, infîlî ilimde yer alırlar. Emr'in fiilî ilimde yer alması onun Tanrı'nın ezeli ilminde bulunmasıdır. Diğer yandan nefsü'l-emr terkindeki nefis ne demektir? Burada Taşköprülüzâde, nefis ile mâhiyetlerin durum ve gereklerini kasteder. Yani nefsü'l-emr'deki nefis, mâhiyetlerin durum ve gerekenleridir. Bu manada doğru bilginin olabilmesi için nefsü'l-emr'e olan hüküm mutabakatı ile kastedilen, konu ve yüklem durumlarıdır. Önermenin konusuyla yüklemi arasındaki nispet düşünüldüğünde gerçekleşip gerçekleşmediğine dair hüküm verebilmek için onların konu ve gereklerine uymak gerekmektedir. Zihinde husul olmadan hükümde bulunmak imkânsızdır. Mutabakat ancak zihinde gerçekleşmektedir. Zihin olmadan hâricî varlık üzerine hüküm vermek imkânsızdır. Hükümün mutabakatı için söylenen özelliklere ancak infîlî bilgede dikkat edilmektedir. Nefsü'l-emr'in mutabakatı, sadece infîlî bilgiye özgü olduğu için nefsü'l-emr diye buna denilmektedir. Bu manada Taşköprülüzâde'ye göre, hüküm verirken konu ve yüklem durumları ve gereklerinin gözetilmesi infîlî bilgi alanında var olunca nefsü'l emr, bu zihnî hükümler olmaktadır.

Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l emr, bir şeyin kendinde varlığıdır. Kendinde şey, bir varsayım veya öznel bir değerlendirme ve hüküm alanı değil nesnel bir hüküm ve değerlendirme alanıdır. 'Kendinde şey', varlığın kendiliğindenliğidir. Bu yönüyle de, varsayım ve yorumlardan uzak bir bilgi ve varlık alanıdır denilebilir. Bundan dolayı nefsü'l emr, zihnî ve hâricî varlığı kapsar. Öte yandan nefsü'l-emr, hâriçten daha geneldir. Yani hâriçteki tüm var olanlar nefsü'l emr'de mevcuttur. Kısaca her hâriçte var olan nefsü'l emr'de varken her nefsü'l emr'de var olan hâriçte bulunmamaktadır. Diğer yandan hâriçte var olmayan ama zihinde bulunan hükümler vardır. Zihindeki bu

hükümlerden bazıları nefsü'l-emr ile örtüşürken bazıları ise bulunanlarla örtüşmemektedir. Bu manada Taşköprülüzâde'ye göre zihinde olup da nefsü'l emr'de olmayan şeyler olabilir. Bunun gibi varsayımların birçoğu zihinde var olmalarına rağmen nefsü'l emr'de yokturlar. Kısaca Taşköprülüzâde'ye göre zihinde doğru olarak var olan bilgiler ve önermeler nefsü'l emr'de varken yanlış olan bilgi ve önermeler yoktur. Bu çerçevede nefsü'l-emr, zihindeki ve hâriçteki doğru hükümleri içine alan bir bilgi alanıdır denilebilir. Düşünürlerden bazıları nefsü'l-emr'in faal akıl olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışı açısından değerlendirildiğinde genel olarak ilahî olandan insanî olana, insanî olandan ilahî olana doğru bir döngü söz konusudur. Bu döngünün temelinde ise doğruluk, hakikat, mutabakat gibi kavramlar bulunmaktadır. Taşköprülüzâde'de varlık bilim açısından başlangıç noktası Tanrı'nın ezeli bilgisindeki a'yan-ı sâbitedir. Burada dikkati çeken husus a'yan-ı sâbite içerik açısından neredeyse en genel ve en boştur. Varlık mertebeleriyle insanîlik mertebesine geldiğinde içerik açısından en özel ve dolu hale gelir. Bunun anlamı, ilahî olanın insanî olanda insanî olanın ilahî olanda kendini göstermesidir. Varlıktaki birlik meselesi bu yönüyle değerlendirilebilir. Öte yandan doğruluk ve hakikat açısından incelendiğinde dış dünyada, insan zihninde ve a'yan-ı sâbitede var olanlar arasında mutabakat olması gerekir.

Günümüz felsefe, düşünce ve bilim tartışmalarında Osmanlı ilim ve düşünce hayatında ele alınıp tartışılan meselelerin bir kısmı, anlamsız ve gereksiz görülebilir. Bu anlamsız ve gereksiz görmenin birçok önemli nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerin başında Osmanlı düşünce birikiminin üzerinde ciddi çalışmaların yapılmamasından dolayı ilmî devamlılığının kesintiye uğraması gelir. Öte yandan, tartışılan meselelerin eksik ve yanlış anlaşılması da bir diğer önemli nedendir. Ayrıca Osmanlı ilim ve düşüncesine karşı geliştirilen birtakım önyargılarda bu kanaatin de etkisi vardır. Fakat bu meseleleri anlayabilmek ve önemlerini takdir edebilmek için onları kendi zamanları ve şartları içerisinde kavramak ve değerlendirmek gerekmektedir. O dönemin tarihi ve toplumsal şartları içinde oluşmuş olan bir görüşü veya düşünceyi incelerken hangi problemleri çözmek için ortaya konulduklarını anlamak elzemdir. İslam düşünce geleneğinin Osmanlı aşamasını kavrayabilmek için zaman içinde meydana gelen değişiklikleri ve düşünürler arasında ortaya çıkan ihtilafları doğru olarak anlama mecburiyeti vardır. Bunun için var olan ölçütlerden ilki, önceki yüzyıllarda meydana

gelen düşünce ve tartışmaları bilmektir. Bu söylenilenin olabilmesi için tarih bilgisine ve o asrın kültürüne vakıf olmak önemlidir. İkinci olarak ele alınan konu hakkında iyi bir ön bilgiye sahip olmalıdır. Bu konuda son olarak üzerinde çalışma yapılan düşünürün amacını ortaya koyabilmek için düşünürün görüşünün temel esprisini anlamak önemli bir noktadır.

Diğer yandan çalışmamız bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer husus da konunun ontolojik ve epistemolojik anlamını tespit edebilmektir. Ontoloji ve epistemolojinin işlevi var olanların yapısını üretilen varsayımlar ve itibarlar yoluyla anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Var olanların fiziksel ve mental alana ait olması mümkündür. Bu nedenle üretilen varsayımların fiziksel ve mental alana dayanması kaçınılmaz bir gerçektir. Çalışmamız bağlamında konunun bugünün dünyasındaki metafiziksel boyutunu ve karşılığını değerlendirdiğimizde Taşköprülüzâde, tekli bir ontolojinin egemen olduğu bir düşünce dünyası içinden bir düşünce sistemi kurmuştur. Tekli ontolojinin egemen olduğu varlık ve bilgi sisteminin ürettiği konular, kavramlar, terimler ve üst dil bu ontolojinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bütün bu konular ve kavramlar içinde bir bütünlük vardır. İslam düşünce geleneğinde kullanılan ve Taşköprülüzâde'nin de eserlerinde kullandığı tümeller, nefsü'l-emr, zihnî varlık, hâricî varlık, a'yân-ı sâbite, fiilî ve infîlî bilgi, huzûrî ve husûlî bilgi Tanrı merkezli bir ontoloji içerisinde bir bütünlük göstermektedirler ve her kavram belli konular içinde anlamlıdır. Günümüzde doğaya dayalı farklı ontolojilerin ortaya çıkması nedeniyle tekli ontolojinin kavram ve konularının doğrudan bu yapılar içinde kullanılması zor görünmektedir. Öte yandan bu meselelerin ve konuların hiçbir anlamı ve karşılığının olmadığını söylemek düşünce tarihine saygısızlık olur. Bu yönüyle bu konular ve meselelerin klasik ontoloji içerisindeki yerini ve anlamını iyi tespit edip bunlardan hangisi veya hangilerinin çoklu ontolojiler içinde ne kadar ve nasıl yer bulabileceğini araştırmak oldukça önemli ve değerli görünmektedir. Çünkü bu konu ve kavramların evrensel ve yerel yönlerini tespit edip günümüz ontolojileri içinde değerlendirmek yapılacak çalışmaların niteliğini ve özgünlüğünü arttıran başat bir nedendir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, Fecr Yayınları, İstanbul 1998.
- Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi* (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, Karahan Yayınevi, Adana 2016.
- Alkan, Ercan, “A’yân-ı Sâbite Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik C.1*, Hazırlayan: Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Ed: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
-, “Mâhiyetin Mec’uliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-*, Ed: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
-, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
-, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
-, “Felsefe Nedir? Cürcânî’den Taşköprülüzâde’ye Hikmetin Konusu Üzerine Bir Tartışma”, *Taşköprülüzade’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020.
- Altun, Hilmi Kemal, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza-Kader Risâleleri ve Taşköprülüzâde’nin Risâle fî’l-Kazâ ve’l-Kader Adlı Eseri*, YLT, MÜ. SBE. İstanbul, 2010.
- Amin, Wahid M. *Kutbüddin er-Râzî ve Tümmeller Sorunu: İbn Sînâ’nın Doğal Tümmeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi*, Çev: Burak Veysel Erman *Nazariyat* 5/2 (Ekim 2019): 21–54.
- Apaydın, Yasin, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek, Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-u Âmme Sorunu*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Arıcı, Mustakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce-Kâtibi Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

- Arıdur, Şenol, *Klasik Mantıkta Önermeler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2008.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2017.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
-, *İbn Sînâda Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.
- Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)*, Yayına Hazırlayan: Suat Donuk, İstanbul 2017.
- Aydın, Mehmet, "Zihni Varlığın Asli Varlık Oluşu: İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzade Arasında Bir Tartışma", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Ed: Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim, Mahya Yayınları, İstanbul 2019.
-, *Kara Seyyid-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, sayı 37, ss.49–93.
- Bingöl, Abdülkuddûs, *Klasik Mantığın Tanım Teorisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Hazırlayan: A. Fîkri Yavuz, Meral Yayınevi İstanbul 1972.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Coşar, Hakan, *İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği*, Dini Araştırmalar, Temmuz-Aralık 2013, Cilt: 16, Sayı: 43.
- Cündioğlu, Düccane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası–Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, 2/4, ss. 51–73. İstanbul 1999.
- Çiftçi, Mehdi, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2016.
- De Wulf, Maurice, *Nominalism, Realism, Conceptualism*. Çev: Metin Bal, Çevrimiçi adresi: www.newadvent.org, 26.03.2019.
- Demirhan Erdemir Ayşegül, "Ahlât-ı Erbaa", *TDVİslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 1989.
- Demirli, Ekrem, "Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Ed: Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim, Mahya Yayınları, İstanbul 2019.
-, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul 2017.

-, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- "Vahdet-i Vücûd", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2012.
- Derin, Necmi, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi Problemi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2016.
-, *Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013), ss: 99–114.
-, *Taşköprülüzâde*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, 18–20 Kasım 2016.
-, *Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık Meselesi, Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler Ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyumu*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Şubat 2017.
- Duran, Recep, *Nefsü'l emr Risâleleri*, Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi, C.14 /2002, ss.97–106.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İfav Yayınları, İstanbul 1993.
-, "Taksim", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2010.
- Erdoğan, İsmail, *Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname IV, 2004/1, 33–47.
- Ergin, Hacer, "Celaledin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Ed: Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim, Mahya Yayınları, İstanbul 2019.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Ahmed Efendi (Taşköprülüzâde), Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlı Ansiklopedisi*, C.I, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
-, *Derin Yapı, İslam- Türk Felsefe- Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Kayıp Halka*, Papersense, İstanbul 2016.
- Fazlıoğlu, Şükrân, "Vaz' ile Tasnif Arasında: Molla Lütî'nin el-Metâlibü'l-İlâhiyye fi Mevzû'âtı'l-Ulûmi'l Lugaviyye'si", *İlimleri Sınıflamak (İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi)*, Ed: Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.

- Gazzâlî, *Miyarü'l-İlm*, Çev: Ali Durusoy-Hasan Hacak, TYEK, İstanbul 2003.
- Görgün, Tahsin, “Sosyal Bilimlerde İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler”, *Kavram Geliştirme, Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, Ed: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, Nobel Yayıncılık, Ankara 2016, ss.3–18.
- Görgün, Tahsin, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 12-13, İstanbul 2003.
-, *Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 17, 2007, ss.49–78.
-, “Mâhiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2003.
- Güney, Salih, “Varlığın Birliğinin Anlamı: Ecellü'l Mevâhib fi Ma'rifeti Vücûdî'l-Vacib'in Vahdet-i Vücut yorumu”, *Taşköprülüzade'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020.
- Gürer, Betül, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.
-, *Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi üzerindeki Tesirleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 121-142.
- Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Çev: Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2010.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev: Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
-, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi C.I*, Çev. ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz: Dr. Mustafa Tahralı, Dr. Selçuk Eraydın, İfav Yayınları, İstanbul 2005.
-, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi C.III.*, Çev. ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İfav Yayınları, İstanbul 2000.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2014.
- İbn Kemal, *Mecmu'u Resa'ilil-Allameti İbn Kemal Paşa*, C.6, Daru'l-Lübab, İstanbul 2018.

- İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer, Türker, Litera Yayıncılık-İstanbul 2004.
-, *Mantiğa Giriş Medhal*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
-, *II. Analitikler*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbiş, Fatih, *İlim Yolunda Taşköprülüzade*, Erdem Yayınları, İstanbul 2018.
-, *Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu*, *Bilimname*, Xxi, 2012/1, 223–240.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Bilimine Toplu Bakış*, Osmanlı, Ankara 1999.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak-Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yayınları, Çev: Nurullah Koltaş, İstanbul 2017.
- Karlığa, Bekir, Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu, *Osmanlı 7 Düşünce*, Ed: Gülen Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.
- Kaş, Murat, *Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme*, *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), ss:49–81.
-, *Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-emr Kavramlarının Analizi*, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1/ Sayı:1, 2014, ss.58–87.
- Kâtibi, *Şemsiyye Risâlesi*, Çev: Ferruh Pilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
-, "İmkân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2000.
-, "Önerme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2007.
- Kazıcı, Ziya, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, XV Ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmi Hayat*, Ensar neşriyat, İstanbul 2003.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Kevakib-i Seb'a Risâlesi*, Çev: Nasuhi Ünal Karaaslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- Koushki, Matthew Melvin, *Taşköprüzâde'de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine*, Çev: Zeynep Kuleli, *Nazariyat*, Cilt: 6 / Sayı: 2, ss.129-162, İstanbul 2020.
- Köroğlu, Burhan, *Necmeddin El-Katibî El-Kazvini'nin Bilgi Teorisi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.
-, *Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu*, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), ss:85–207.

- Kutbüddin Râzî, *Molla Hanefî, Emir Hasan er-Rumî, Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât, Tûmeller Risâlesi ve Şerhleri*, Çev: Ömer Türker, İstanbul 2013.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.
-, "Teşkîk", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2011.
- Murtaza Mutaharri, *Felsefe Dersleri*, c.1, Çev: Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Mustakim Arıcı, Mehmet Arıkan(ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsâmüddin Ahmed Efendi*, İlem Yayıncılık, İstanbul 2020
- Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, Çev: Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2016.
- Özvarlı, M. Sait, "Osmanlı Dönemde Kelâm ilmi: Muhteva ve Yönelişler", *Osmanlıda İlm-i Kelâm*, Ed: Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz, İsar Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Öçal, Şamil, *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul 2014.
- Öztuna, Yılmaz, *Kanuni'nin Türk ve Dünya Tarihindeki Yeri, Kanuni Armağanı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1970.
- Özturan, Mehmet, "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilginin Kökeni", *Şeyhü'l-İşrakın İzinde, İlk Dönem İşraki Şarihler*, Ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, İstanbul 2015.
-, "Taşköprülüzade'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?", *Taşköprülüzade'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020.
-, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım mıdır?*, *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), ss:83-114.
- Pirinç, Ahmet, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücut-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi*, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Sayı 2) 2014.
- Platon, *Mektuplar*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010.
-, *Menon*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.

- Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev: Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
-, *Miftahu'l-Gayb, Tasavvuf Metafiziği*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Çev: Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
-, *Ta'rifat*, Çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Süruri, Ahmet, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*(Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Şemseddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if, nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed en-Nazîr 'İyâd, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015, c. I, s. 427-447, Risâle, Ömer Mahir Alper'in, *Varlık ve Zihin*, adlı eserinin içinde yer almaktadır.
- Şemseddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, es-Saha'ifü'l-ilâhiyye, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985, s. 82-85), Risâle, Ömer Mahir Alper'in, *Varlık ve Zihin*, adlı eserinin içinde yer almaktadır.
- Şenel, Cahid, “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsıd'da İlimler Sınıflandırması”, *İlimleri Sınıflamak(İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi)*, Ed: Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdi, *El-Elvâhü'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salin Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Hikmetü'l-İşrak, İşrak Felsefesi*, Çev: Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Taşköprülüzâde, *el-Mealim fî İlmi'l-Kelâm*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, Nr. 2149; Vr:1-149.
-, *el-Livâ'u'l-Merfû' fî Halli Mebâhisi'l-Mevzû*. Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 1442, Vr:1-51.
-, *er-Risâletü'l-Câmia li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfîa*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, Tahkik-Tercüme: Murat Kaş, İstanbul 2016.
-, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira Fî Siyâdeti'l-Âhira*.(İlimleri Tasnifi, Yüce Ahiret Makamına Götüren Değerli Mutluluk) Çev: Sami Turan Ezel, İmü Yayınları, İstanbul 2016.

-, *Fethu Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleli'l-Mechûli'l-Mutlak (Mutlak Bilinmeyen meselesi hakkındaki kapalı durumun açıklanması)*, Mantık Risâleleri, Thk. ve trc: Harun Kuşlu, İstanbul 2017.
-, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf Alâ Şerhi't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, Nr. 732, Vr.223.
-, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tesdidi'l-Kavâ'id*, Süleymaniye Ktp. Darulmesnevi, Nr. 786.
-, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, Çev: M. Taha Boyalık, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
-, *İsbâtü Cevâzi'l-Halâ bi-Delili's-Safhati'l-Melsâ (Pürüzsüz Yüzey Deliliyle boşluğun imkanının ispatı) Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: Cahid Şenel, İmü Yayınları, İstanbul 2006.
-, *Kavâidü'l-Hamliyyât fî Tahkîki Mebâhisi'l-Küllîyyât (Tümellerle ilgili sorunların tahkikinde yüklemelerin kuralları) Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: M. Zahid Tiryaki, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm C.1*, Sadeleştiren: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 2011.
-, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)* Çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
-, *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik (Hakikat Mertebelerindeki İncelikleri)*, Felsefe Risâleleri, Thk. ve trc: Kübra Şenel, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Risâletü't-Ta'rîf ve'l-Î'lâm fî Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâmm (Tam tanımla ilgili sorunun çözümü)*, Mantık Risâleleri, Thk. ve trc: Mehmet Özturan, İmü Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Risâletü's-Şuhûdi'l-'aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî*. Köprülü Ktp. Mehmed Asım 705, Vr:10–33.
- , *Risâletü's-Şuhûdi'l-'aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî*. Almanya: Mensûrâtü'l-Cemel, Haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, 1. bs., 2009, 120 s.
-, *Risâletü's-Şuhûdi'l-'Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî-Osmanlı Felsefesi-Seçme Metinler*- Ed: Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
-, *Risâletü Gâyeti't-Tahkik min Taksîmi'l-İlm ile't-Tasavvur ve't-Tasdik (Bilginin Tasavvur ve Tasdik olarak Ayrımına İlişkin İncelemenin Zirvesi)*, Mantık Risâleleri, Thk. ve trc: Mehmet Özturan, İstanbul 2017.

-, *Risâle fî Beyânî Esrari'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l Ma'neviyye(İnsanî Hilâfet ve Manevi Saltanatın Sırları), Ahlak ve Siyaset Risâleleri*, Thk. ve trc: Mustakim Arıcı, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Risâle fî Fazli Mekârimi'l-Ahlâk (Güzel Ahlakın Üstünlüğü), Ahlak ve Siyaset Risâleleri*, tkh. Ve trc: Mustakim Arıcı, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Sûretü'l-Halâs Fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*, Tahkik-Çev: Ahmet Süruri, Ahmet Faruk Güney, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
-, *Şerhu Âdâbi'l Bahs ve'l-Münâzara, Mantık Risâleleri*, Thk. ve trc: Berra Kepekçi, İmü Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Tebyînü'd-Dekaik fî Ta'yîni'l-Hakâik (Hakikatleri belirlemedeki incelikler), Felsefe Risâleleri*, Thk. ve trc: Cahid Şenel, İmü Yayınları, İstanbul 2016.
- Tepe, Harun, *Varlık ve Bilgi, Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2017.
- Tekin, Ayşe Betül, *Tûsî'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, “Sübût, Tahakkuk ve Taakkul Arasında Tümel Hakikakler ve Yetkinleşme Süreçleri-Taşköprülüzâde Yorumu-”, *Taşköprülüzade'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Ed: İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2020.
- Türker, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik Ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-*, Ed: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
-, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM, İstanbul 2009.
-, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İlimleri Sınıflamak(İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi)*, Ed: Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
-, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020.
-, "Tarif", *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2011.
-, *Varlık Nedir*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019.
-, *Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine-Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-*, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/1 (Ekim 2014), ss:35–50.
-, *Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik* / <https://www.islamdusunceatlatasi.org/pagesyenilenme-donemi/sonrakilerin-elestirel-gelenegi-tahk-k> (21.03.2021)

Yenen, Halide, “Sühreverdi Epistemolojisiinde Huzûrî Bilgi”, *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi*, Ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, Ankara 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İstitâat”, *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2001.

