

# Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme—\*

İhsan Fazlıoğlu\*\*

**Özet:** XV. yüzyılda Semerkand Matematik-Astronomi Okulu niçin metafizik ilkeler açısından ilm-i kelama daha yakın durdu ve doğanın tasvirinde matematiksel olana daha fazla yer verdi? Söz konusu dönemde ilim kamuoyunda mütedavil olan eserler ile öne çıkan terimlere bakıldığında öncelikle niceliksel dakiklığın elde edilebilmesi için matematik bilimlerde nisbi ilerlemelerin kaydedildiği; ayrıca matematiksel nesnelerin ontolojisi ile matematiksel bilginin epistemolojik değerinin sorgulandığı; ayrıca doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyetinin tartışıldığı görülür. Bu çalışmada söz konusu soruların İslâm felsefe-bilim geleneğindeki kökleri ile özellikle Merâğa Matematik-Astronomi Okulu sonrası gelişimi ele alınacak, ileri sürülen düşünceler, tartışmaların ve araştırmaların merkezinde bulunan nefsu'l-emr kavramı etrafında incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Matematik Nesnelerin Ontolojisi, Matematiksel Bilgi, Matematik ile Doğa İlişkisi, Matematiksel Modellerin Meşruiyeti, Niceliksel Dakiklık, Nefsu'l-Emr, İlm-i Kelam.

**Abstract:** Why did the members of Samarqand Observatory School stand closer to the science of kalam for metaphysical principles in the fifteenth century and reserve more space to Mathematics in the description of the nature? When we look at the works circulating among scientists and emerging terms in this period, we observe some relative advancement in mathematical sciences used for quantitative certainty, also problematization of the ontology of mathematical entities and of epistemological values of mathematical knowledge, and discussions on the legitimacy of mathematical models on the nature. We examine the roots of these questions in Islamic tradition of philosophical sciences and especially developments post-Maraga Observatory School; and analyze the posed ideas in relation to the concept of nafs al-amr (fact of the matter), which relies at the center of all research and discussions.

**Keywords:** Ontology of Mathematical Entities, Mathematical Knowledge, Relation Between Nature and Mathematics, Quantitative Certainty, Legitimacy of Mathematical Models, Fact of the Matter, Science of Kalam.

\* Araştırma ve telif aşamasında konuyla ilgili içerik, kavram ve kaynaklar hususunda düşüncelerini benimle paylaşan, Jamil Ragep, Robert Wisnowsky, Reza Pourjavady ve Sally Ragep'e teşekkür ederim. Ayrıca makalenin anonim iki hakemine tashih ve teklifleri için müteşekkirim. Şüphesiz her şeye rağmen mevcut yanlışlar bana aittir.

\*\* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.  
İletişim: ihsanfazlioglu@gmail.com.

İslâm düşünce geleneğinde, kesinliğin örneği kabul edilen matematiksel bilginin önemli bir yeri olmakla birlikte, doğal olgu ve olayların matematiksel ifadesi tartışmalı bir konudur.<sup>1</sup> Bu, büyük oranda, matematik nesnelerin doğası ile matematiksel ispatın, mantıksal ispat yanındaki ikincil derecedeki statüsüyle ilgilidir. Çünkü Evren'e ilişkin bilginin daha çok mantıksal bir dil üzerinden inşası ve İbn Sînâ sisteminde bilginin kognitif yorumu içinde matematiksel bilgi ile tümel bilgi arasındaki ilişki gibi sorunlar yanında, ilk dönem kelimcilerin matematiksel bilimlerini kendi tezlerini temellendirmek için kullanmaları, İbn Sînâ sisteminde, doğa felsefesindeki *kesin bilgi* idealinin matematiksel yönünü zayıflatmıştır. Bu süreç, İbn Sînâ sonrasında, matematiksel nesnelerin doğası ile matematiksel ispatın statüsünün sık sık ele alınmasına ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyetinin, yine sık sık tartışılmasına neden oldu. İbn Sînâ sistemine ilişkin daha sonraki tarihlerde getirilen eleştiriler, özellikle bilginin kognitif oluşum sürecinin yeniden ele alınması, faal aklın bilgi sürecinden elenmesi vb. gelişmeler, matematiksel nesnelerin ontolojisi, matematiksel ispatın statüsü ile doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyetini aşamalı olarak değiştirdi. Bu durum hem matematiğin doğanın bilgisinde önemli bir yeri olabileceği inancını pekiştirdi hem de matematik ve matematiksel bilimlerin gelişmesi ile matematiksel kesinliğin artırılması çalışmalarını tetikledi.

Söz konusu süreç ve diğer başka nedenler, İbn Heysem ile birlikte İslâm astronomi tarihinde gerçekleştirilen doğa felsefesi-matematik terkiğini, yavaş yavaş dönüştürerek, matematik karakteri gittikçe artan bir astronominin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu durumun özellikle Merâğa Matematik Astronomi Okulu mensupları ve takipçileri eliyle başladığı söylenebilir. Bu süreç, gerçekliğin idrakinin değişimine paralel olarak evrildi ve faal akılla irtibatlı, özsel ve tümel kesin bilgi idealine dayanan bir bilim anlayışından, insanın kognitif yapısı ile kullandığı teorik dil ve gözlem aletlerinin imkânlarıyla sınırlı mukayyet, yani ihtimaliyet içeren bilgi anlayışına dönüştü. Bilgi anlayışındaki bu dönüşüm, beşerî bilginin kurucu parçalarının yeniden ele alınmasını zorunlu kıldı. Gerçeklikten gelen unsur (*hakikat*) ile insanın aklî ve zihni yapısının kattığı unsur (*i'tibâr*) ayrıntılı bir biçimde tahlil edildi. Özellikle astronomi alanında kullanılan matematik modellerin ontolojik statüsü ile epistemolojik değerleri konusundaki tartışmalar, matematiksel nesnelerin ontolo-

1 Burada ve makale boyunca ileri sürülen düşüncelerin sıklet merkezi, doğa bilimleri ile matematik ilişkisidir. Bu nedenle, Sâbit b. Kurre ve Kûhî gibi adlarda görüldüğü üzere, diğer felsefî sorunların çözümü için matematiğin kullanılması ya da matematik açısından Aristotelesçi felsefenin eleştirisi, ayrı birer araştırma konusudur. Öte yandan, makalede serdedilen düşünceler, hendesî zihniyeti kendine örnek alan Kindî ya da erken dönemde matematik yanında başka bilimlerle de ilgilenen Halilî ve Harizmî gibi *istisnaları* dikkate almadan, *ana-yol* üzerine, kısaca *fertler* değil *tür* üzerine yoğunlaşmaktadır.

jisi ile matematiksel bilginin doğaya ilişkin meşruiyeti konusundaki araştırmaları zenginleştirdi ve konuyu temellendirmek için *nefsu'l-emr* gibi yeni felsefî kavramların icadına götürdü. Tüm bu süreç, Semerkand Matematik-Astronomi Okulu'nda, "daha fazla matematiksel bir astronomi" anlayışını doğurdu; öyle ki, okulun önemli mensuplarından Ali Kuşçu eliyle, en azından astronomi bilimi için yeni bir fizik talebi bile dile getirildi. Ali Kuşçu, astronomi örneğinde, kadim burhanî bilgi anlayışını redderek, bilgi kaynaklarını yeniden sınıflandırdı ve matematiğe dayalı yeni bir tür fizik ve kozmolojinin imkânına kapı araladı.

Özellikle on beşinci yüzyılda, Türkistan-İran-Türkiye hattında en yoğun dönemini yaşayan bu sürecin, Avrupa'da Copernicus eliyle ortaya çıkan yeni astronomi anlayışına ne tür bir etkide bulunduğu araştırmaya muhtaçtır. Bu nedenle bu çalışmada söz konusu sürecin İbn Sînâ sistemi ile ilişkisi çerçevesinde nasıl başladığı, nasıl geliştiği ve nereye evrildiği metinler üzerinde gösterilmeye çalışılacak; böylece konuyla ilgili gelecekteki araştırmalar için bir zemin inşa edilecektir.

## I. Sorunun Kökleri: Hakikat ve İtibar

Mehmed Kâfiyeci (ö. 879/1474), başta mantık olmak üzere, beşerî bilgideki *nisbet* kavramını ayrı bir bilim dalı olarak tedvin ettiği *ilmu'l-nisebi* ele aldığı *Kitâbü'n-Niseb* adlı eserinde şöyle der:

ولذلك قيل: لو لا الإعتبارات لبطلت الحكمة. ومصدق ذلك علم الهيئة مع أن مباحثه مبنية على الأمور الإعتبارية والدوائر الموهومة. وإنما يعرض الخطأ على العقل في ذلك في بعض الأوقات لقصور استيلائه عليها بسبب من الأسباب. فلو لا اعتبار الأمور الوهمية والخيالية في بعض المقامات لما كان علم الهندسة من أصدق العلوم وأقواها، لأنه مبني على الحسيات المختلطة بالوهميات والخياليات. وقد قال العلماء: إن من الجملة اليقينية القضايا الوهمية في المحسوسات.

Bundan dolayı denmiştir ki [akli ve zihnî (vehmî/estimative ve tahayyüli/imaginative)] itibar yok ise hikmet batıl olur; bunun (yargının) referansı (misdâkı), araştırma konuları (mebâhisi) itibarî kavramlara ve mevhum dairelere dayanmasına karşın astronomidir (ilmu'l-hey'e). Bazı nedenlerle, onları kuşatma eksikliğinden dolayı, ara sıra, bu konuda akla yanlış sunumda bulunsalar da, bazı konularda vehmî ve hayalî kavramların itibarı olmaz ise geometri (ilmu'l-hendese) en doğru ve en güçlü bilim olmazdı; çünkü geometri, vehmiyyat ve hayaliyyat ile karışık duyusal/sensible (hissiyyat) üzerine kuruludur. Bilginler demiştir ki: Mahsusata dair vehmî önermeler yakiniyyat kapsamındadır.<sup>2</sup>

2 Mehmed Kâfiyeci, *Kitâb fi'n-niseb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1906m, 3a.

Kâfiyeci, eserinin hâmişinde, bizzat kendi el yazısıyla, itibarî kavram (*el-em-ru'l-i'tibârî*) teriminden “hariçte/dış-dünyada var olmayan her şeyi” anladığını vurgular<sup>3</sup> ve ‘itibarî mahiyet’ terimini “hariçte hakikati olmayan” diye tanımlar ve ‘vehm ve hayal açısından’ (*bi-hasebi'l-vehm ve'l-hayâl*) ile ‘akıl açısından’ı (*bi-hasebi'l-akl*) iki ayrı ontolojik-epistemolojik kategori olarak birbirinden ayırır. Daha sonra, bazı bilginlerin mahsusata dair vehmî önermeleri yakiniyyat kümesinden kabul ettiklerine işaret ederek, itibarî kavramların ikiye ayrıldığını belirtir:

أحدهما محتاج إليه كاعتبار الوهم في الحسيات واعتبار العقل أموراً باستخدامه الوهم فيها مع استيلاء حكمه عليه في الأمور العقلية. ونوع اعتبار له عقلاً كالوهميات الكاذبة كإنباب اغوال؛ ويعلم كذبه بمخالفة حكمه بأمر حكم العقل به...

Bir [tür *i'tibâra*] vehmin duyulurları itibarı için ve aklın bazı şeyleri – aklı durumlarda [aklın] hükümlerini onunkine [vehmin] hâkim kılmak suretiyle– vehmi kullanarak itibar etmesi için ihtiyaç duyulur. Akılla gerçekleştirilen [ikinci] bir tür *i'tibâr*, örnek olarak uzun ve sivri dişli gulyabaniler gibi yanlış vehimlerdir. Bu vehmin yanlışlığı, yargısının, aklın yargısına aykırı olmasıyla bilinir.<sup>4</sup>

Kâfiyeci'nin metninde öne çıkan iki kavram öbeği üzerinden, matematiksel nesnelerin ontolojisi ile doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti incelenebilir: Birincisi, insanın kognitif yapısıyla da sıkı ilişkisi bulunan *mahsûs* (sensible), *mev-hûm* (estimative), *muhayyel* (imaginative) ve *ma'kûl* (intelligible) terimleri ile aralarındaki ilişkiler, yani bir tür matematiksel nesnelerin ontolojisinin imkânı; ikincisi ise, *i'tibârât* teriminde içkin bulunan *hakikat*, *sıdkıyyet* ve dolayısıyla *hikmet* terimlerinin çerçevesinde doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti.

Bu iki amacı daha iyi anlamak için, Kâfiyeci'nin bu cümleleri, kimlerin temsil ettiği zihniyete karşı dillendirdiği ya da başka bir deyişle ne tür bir tartışmanın sürdüğü bir ortamda dile getirdiği önem taşır. Bu çerçevede, Adudüddin İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm* adlı eserinde dile getirdiği düşünceler ile bu düşüncelerin Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından eleştirisi, konunun anlaşılması ve Kâfiyeci'nin ne demek istediği açısından elzemdir. İcî, *el-Mevâkıf*'ta, geometrik nesnelerin ontolojisine işaret ederken, öncelikle, temel geometrik nesnelerin tanımlarını verir ve akabinde:

وهذا كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجاً، وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين.

3 Kâfiyeci, *Kitâb fi'n-niseb*, 2b (hâmiş).

4 Kâfiyeci, *Kitâb fi'n-niseb*, 3a-b.

Tüm bunlar vehmî kavramlardır; dış-dünyada varlıkları bilinmez; yakın iddia ettikleri ilimleri, bu kavramlar üzerine kuruludur.<sup>5</sup>

der. İcî'nin bu cümledeki temel yaklaşımı, matematik nesnelerin dış-dünyada bu hâlleriyle olup olmadıkları, dolayısıyla zihnî oldukları; ikincisi ise bu tür bir varlık değerine sahip kavramlara dayalı ilimlerin *yakın* ifade edip etmeyeceğidir. İcî'nin bu konuya verdiği örnek, tarih boyunca zihnî ile tabiûnin keşiştiği temel karışık bilim (mix-science) olan astronomidir. Astronomi ilmindeki bazı bilgileri geometrik dille lafzî olarak tasvir ettikten sonra, İcî şöyle der:

فهذه أمور موهومة، ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا إنا أوردنا ما لتقف على مقصدهم، وإذا رأيتها محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ غوات القعاقع.

Tüm bu kavramlar (umûr) vehmidir (mevhûme); dış-dünyada varlıkları yoktur; bunlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Bu kavramların itikâdla ilişkileri yoktur; isbât ve ibtâlin konusu da değildir. Fakat bunları, astronomların maksatlarını anlamak için zikrettik. Eğer bunları sırf tahayyûlat ya da örümcek ağından daha zayıf kabul edersen, bu gürültülü lafızları duymak, seni korkutmaz.<sup>6</sup>

İcî'nin bu cümleleri, bir önceki ifadesiyle birlikte düşünülürse hem astronomik-matematik modellerin hem de dayandıkları entitelerin, ontolojik olarak zihnî/vehmî olduğunun; mevcut formel geometrik hâlleriyle dış-dünyada bulunmadıklarının vurgulandığı görülür. *İtikâd* kelimesi ilk elde *din* anlamında düşünülse de “dinin temel aksiyomatigi” yani *akide* manasında da alınabilir; çünkü bir bütün olarak *dinin* hem matematikle hem de astronomiyle ilişkili olduğu izahtan varestedir. Öte yandan, itikâd bir terim olarak, ihbarî (affirmative) önermenin işaret ettiği içerik olarak da düşünülebilir; çünkü klasik geleneğe ilim, *vâkıya mutâbık itikâd-ı câzim* olarak adlandırıldığından,<sup>7</sup> matematik entiteler ve modeller dış-dünyada (vâkıada) bulunmadıklarından itikâdın, dolayısıyla illeti ve mahiyeti (sûret) veren bilginin (ilm) konusu olamazlar. Nitekim, *isbât*, burada, bir önermenin vakıya mutabakatını (sıdkıyyet); *ibtâl* ise adem-i mutabakatını (kizbiyyet) imlediğinden, matematik modellerin vakıya mutabakatı olmadığından, isbât ve ibtâlin konusu değildirler. Daha başka bir deyişle, her ne kadar Seyyid Şerîf, *Şerh*'inde, *isbât* ve *ibtâl* kelimelerini “Bu eserde söz konusu vehmî şeyleri eleştiri konusu yapmaya gerek yoktur.”

5 Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm* (Beyrut, t.y.), 160. Bu ve aşağıda, Adudüddin İcî ile Seyyid Şerîf'e ait konuyla ilgili metinler, daha önce Abdelhamid Sabra ve Jamil Ragep'de farklı açılardan değerlendirilmiştir: Abdelhamid I. Sabra, “Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1-42 ve F. Jamil Ragep, “Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science”, *Osiris* 16 (2001): 49-64+66-71.

6 İcî, *Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 207.

7 Mahmud Mağnisâvî, *Muğni't-tullâb: şerh metn İsâgüci*, nşr. İsam b. Muhezzeb el-Sabûî (Dimeşk, 2009), 231-235.

şeklinde açıklamışsa da,<sup>8</sup> İcî'nin cümleleri dönemin mantık dili açısından yorumlanabilir; buna göre, vehmî kavramlarla oluşturulan yapılar, ihbarî önerme olmadığı ve hakikatte de karşılıkları bulunmadığı için ne siddikiyetleri (isbât) ne de kizbiyyetleri (ibtâl) söz konusu değildir; kısaca matematik modeller, dış-dünyada hakikatleri olmadığı için doğrulama ve yanlışlamanın konusu olamazlar. Öte yandan İcî, tekrar pahasına, bu tür entitelerin sırf tahayyülat olarak ve örümcek ağından daha zayıf kabul edilmesinin sorunu çözeceğini vurgular. "Örümcek ağından daha zayıf" Kur'anî bir terimdir (Ankebut, 41) ve Allah'tan başka dost edinenlerin durumunu teşbih için kullanılır. Ancak kelimacılar, özellikle Fahreddin Râzî'den (ö. 606/1210) sonra, eserlerinde bu terimi, mantikî bir anlam yükleyerek, *burhanî olmayan* manasında kullanırlar.<sup>9</sup> Bu nedenle, İcî'nin cümleleri, Nasîrüddin Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilmi'l-hey'e* ve şerhlerinde müşahede edildiği üzere, şöyle de yorumlanabilir: Matematik modeller, doğa felsefesi olmaksızın, tek başlarına, hakikat açısından (min ciheti'l-hakika) burhanî bilgi vermezler.

Yukarıda işaret edildiği üzere, söyleyenin kastını anlamak için, söylenen cümlelerin, kimlerin temsil ettiği zihniyete karşı dillendirildiği, başka bir deyişle ne tür bir tartışmanın sürdüğü bir ortamda dile getirildiği önem taşır. Öyleyse benzer soruyu burada da sorabiliriz: İcî, bu düşünceleri kimlere ve ne tür düşüncelere karşı geliştirmiştir? Çünkü, kanımızca, İcî'nin görüşleri, *saf matematiksel bir astronomi arayışına* tepki olarak ortaya konulmuştur. Bunun için Kutbüddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311), Batlamyus'un *Macesti'sinin* girişinden mülhem,<sup>10</sup> şu cümlelerine bakmak yeterli olabilir:

فإني قد كنت برهة من الزمان عازماً على أن أحرّر لنفسي ولسائر الأخوان في علم الهيئة التي فاز بالسعادة علمها وانغمس في الشقاوة جاهلها لكونه أشرف العلوم لأن شرف العلم [١] إما بكون معلوماته ثابتة باقية غير متغيرة [٢] أو بكون الطرق المؤدية إليها طرقاً يقينية مبرأة عن شوب الظنون [٣] أو بكثرته فوائده وهذا العلم الذي نحن بصدده قد اجتمع له الفضل من هذه الجهات كلها لثبات موضوعاته على أحسن نظام وأتم دوام على ما لا يخفى وكثرة فوائده على ما لا يحصى ووثاقه براهينه لكونها عددية أو هندسية لا شك فيهما بخلاف براهين الطبيعي والإلهي ولهذا لم يرج اتفاق الحكماء فيهما وفاقته هي أمثالها من الفنون الحقيقية وعلت أشكالها من العلوم الحكمية .../.../ إذ ليس علماً يتغير بتغير الأديان ويختلف باختلاف الزمان والمكان بل هو كموضوعه ثابت أبداً وأزلاً لا يستحيل ولا يقبل خلافاً وكبراهينه القطعية يكون دائماً معقولاً إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً وكثيرة منافعه وأقلها الدخول تحت قوله عزّ قائله الذي يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً يكون سرمداً حاصلاً.

8 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, nşr. Abdurrahman Ameyre (Beirut, 1997), 432.

9 Molla İzârî, *Ecvibetü li-itirâdâti'l-Fâdil Mevlânâ Lutfi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2829, 34a-36a.

10 G. J. Toomer, *Ptolemy's Almagest* (Londra, 1984), I.1, 35-37.

Bir süredir kendim ve dostlarım için ilm-i heyette bir eser kaleme almak istiyordum ki, bu ilim, kendisini bilene saadeti kazandırır, bilmeyeni ise şekavete bulandırır; çünkü o, en şerefi ilimdir. Zira, bir ilmin şerefi, ya [1] nesnelere (ma'lûmât) sabit, sürekli (bâki) ve değişmez olmasıyla (gayr mutegayyire) ya [2] bu nesnelere bilgisini elde etme yöntemlerinin yakını ve her türlü zandan uzak durmasıyla ya da [3] faydasının çokluğuyudur. Ele aldığımız bu ilim, bu üç yönden gelen tüm erdemleri kendisinde toplamıştır; çünkü, bildiği üzere, konusu en güzel bir düzen (ahsen nizâm) ve tam bir sürekliliğe (etemm devâm) sahiptir; faydası sayılamayacak çoktur; sayısal (adedi) ve geometrik (hendesi) olduğundan burhanlarının güvenilirliğinde (kesinliğinde), doğa felsefesi (tabii) ve metafiziğin (ilâhiyyât) burhanlarında olduğu gibi şek ve şüphe yoktur. Bu nedenle, hukema bu ilimde ittifak etmiş; hakikate ilişkin (el-funûnu'l-hakikiyye) ilimlerde emsallerini geçmiş; modelleri (eşkal) hikemî ilimlerde üstünlük kazanmıştır. /.../ Bu ilim, dinlerin başkalaşmasıyla başkalaşan; zaman ve mekânın değişmesiyle değişen bir ilim değildir. Tersine, /.../ konusu/nesnelere gibi ezelden ebede sabit olup dönüşmez ve bozulmayı kabul etmez; kanıtları/burhanları gibi daima makuldür.<sup>11</sup>

Kutbüddin Şîrâzî'nin, kadim kozmolojinin içeriğine dayanan cümleleri son derece açıktır; öyle ki daha sonraki bir okuyucu kendini, “en şerefi ilim” ifadesine dayanamayıp nüshanın hâmişine “metafizik hariç” yazmak zorunda hissetmiştir.<sup>12</sup> Her ne kadar, ilm-i heyetin ilkelerinin metafizik, doğa felsefesi ve geometriden geldiğini söylese de Şîrâzî'nin burhan açısından söyledikleri, bilebildiğim kadarıyla, İslâm bilimi tarihinde, en azından bu seviyede, daha önce dile getirilmemişti. Şîrâzî'ye hem Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun hem de İsrâkî felsefenin bir mensubu olması, matematik yönelimi için sağlam bir temel vermiş olabilir. Ancak hem Anadolu hem de İran'daki etkisi, bu coğrafyada yaşayan kelimci ve İbn Sînâcî düşünürlerin tepkisini çekmiş olmalıdır. Şîrâzî'nin bu düşüncelerinin, İcî yanında, öğrencisi Şemseddin Buhârî (XIV. yüzyılın ilk yarısı) tarafından da eleştirilmesi dikkate şayandır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Buhârî'nin bu eleştirileri, Şîrâzî'nin *Hikmetü'l-'ayn'* yazdığı *Ta'likât*'ını derç ettiği *Şerh*'inde dile getirmesidir:

و لم يبحث عن الرياضي إلا عن نبد من الهيئة لما قاله صاحب المشارع والمطارحات من أن أكثره بيتني على الأمور الموهومة والإعتبارات الذهنية. والمهم هو البحث عن أعيان الموجودات، ولهذا لم يبلغ الشيخ الرئيس في العلم الرياضي كما بالغ في الإلهي والطبيعي.

[Necmeddin Kâtibî, eserinde] matematik ilimler hakkında, ilm-i heyetten bir nebze hariçinde hiç bahsetmedi. Zira *el-Meşârî' ve'l-mutârahât* yazarının [Sühreverdî] dediği gibi, bu ilimin çoğu mevhum kavramlara ve zihni itibarlara dayanır; hâlbuki önemli olan var olanların mahiyetini (a'yânü'l-mevcûdât) araştırmaktır. Bu nedenle Şeyhu'r-Reis matematik ilimlerde, doğa felsefesi ve metafizikte olduğu gibi fazla eser kaleme almadı.<sup>13</sup>

11 Kutbüddin Şîrâzî, *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2145, 1b-2a.

12 Şîrâzî, *Nihâyetü'l-idrâk*, 1b.

13 Şemseddin Muhammed b. Mubârekşâh Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, nşr. Cafer Zâhidî (Meşhed 1974), 29.

Görüldüğü üzere, Şemseddin Buhârî, dolaylı eleştirisinde çift yönlü bir yöntem takip eder; hem Şîrâzî'nin kendine uygun bir zemin gördüğü, İsrâkiliğin kurucusu Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) görüşlerine başvurur hem de felsefi düşüncenin sembol ismi İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) atıf yapar. Öyleyse, Buhârî'nin de işaret ettiği gibi, sorunun kökeninde bulunan İbn Sînâ'nın hem matematik nesnelere ontolojisi, dolayısıyla hakikat ve itibarat ayırımına hem de matematiksel bilginin meşruiyeti ile doğa felsefesiyle ilişkisi hakkındaki görüşlerine kısaca bir göz atmakta yarar var.

## II. İbn Sînâcılığın Mirası

İbn Sînâ'ya göre *felsefe*, kısaca, *belirli bir tarz bilgiyi elde etme ve bu bilgiye göre eyleme* olarak tanımlanabilir. Daha başka bir deyişle, felsefe, insanın, nefsinin sahip bulunduğu teorik (*nazarî*) yetiyi, eşyanın gerçekliğine (*hakâ'iku'l-eşyâ*) ilişkin *doğruyu* (*hak*) bilerek ve pratik (*amelî*) yetiyi de bu *doğruya* uygun iyiyi (*hayr*) eyleyerek olgunlaştırması (*tekmîl*), böylece sürekli bir mutluluğa (*sa'âdet*) erişmesidir. Kadim felsefi bilginin, holistik karakteri içerisinde anlam kazanan *moral* merkezli bu tanımlanması, bir yönüyle, kadim teoloji ve kozmoloji yanında, her ikisiyle de ilişkisi bulunan nefis teorisiyle de bağlantılıdır ve ilkece insan nefsinin, kozmik seyahati sırasında, sahip olduğu *potentialini* (*kuvve*), doğru ve iyi yönünde *actualize* (*fiil*) etmesi, dolayısıyla *entelechiyasına* (*kemâl*) ulaşarak *kendini gerçekleştirir*.<sup>14</sup>

Bu sistemde merkezî iki terim *doğru bilgi* (*hak, hakikat, ilm*) ve *iyi davranış* (*hayr*) olduğundan, İbn Sînâ, hayatı boyunca kaleme aldığı pek çok eserinde *doğru bilgiyi* üretecek beşerî mekanizmayı tasvir etmeye çalıştı. Bu mekanizma konumuz açısından, kısaca, şöyle özetlenebilir.<sup>15</sup> Bilginin kognitif tahlili neticesinde nefsin bilgi üreten güçleri belirli bir sıralamaya tabi tutulur; bu sıralamaya göre, *beşerî akıl*, doğa ile temas kurmak için hem dış-duyuları hem de iç-duyuları devreye sokar. *Kuvve-i mutesarrifenin* (işlemci güç) dışarıdan gelen *tekil suretleri* depolayan *hayal* ile yine dışarıdan gelen *tekil anlamları* depolayan *hafıza* üzerindeki vasl (terkib) ve fasl (tahlil) işlemlerini, *vâhimenin* kontrol etmesi sonucu ortaya çıkan *mütehayyile*, *akıl*ın kont-

14 Geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-Medhal, el-Mantık, eş-Şifâ*, nşr. Ebu'l-Kanavati, Mahmud el-Hudayri ve Fuad el-Ahvani (Kahire, 1952), 14 ve *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, nşr. Ebu'l-Kanavati ve Said Zaid (Kahire, 1960), 3-4. Yaygın tanımın öz bir ifadesi olarak bkz. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-mekâsîd*, nşr. Mahmud Fâhûrî vd. (Beyrut, 1998), 3. Tanımın içeriği ve amacının genel hikmet kitapları içerisindeki tasavvuru için bkz. Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, 25-29.

15 İbn Sînâ, nefsin iç ve dış kuvvelerini, değişik eserlerinde farklı biçimlerde adlandırır ve tahlil eder. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs, min Kitabi's-Şifâ*, nşr. Hasanzade el-Amulî (Kum, 1375), özellikle 228-266 ve *en-Necât*, nşr. Muhammed Takî Peju (Tahran, 1376), 339-349. Burada, daha çok, esasta farklı olmayan, İbn Sînâcılıkla kabul gören bir terminolojiyle özet verilmiş; bu özet için de Esîrüddin Ebherî'nin *Hidâyetu'l-hikme'si* ("Hidâyetu'l-hikme", *Dirâset fi felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye, 2003, 432-433) ile Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn'ı* (Necmeddin Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, nşr. Abbas Sadri, Tahran, 1384, 147-150) kullanılmıştır.



rol etmesi sonucu ortaya çıkan *müfekkirenin* inşa ettiği *hakikat* karşısında, çarpıtılmış bir dış-gerçekliği üretir. Bu nedenle aklın, *cism-i mahsus* olan *mevcuda* ilişkin *burhanî bilgi (ilm)* üretebilmesi için, sürecin iç ve dış duyulardan, yani *aşağıdan* gelen yönüne karşın bir de *yukarıdan* yani *mahiyet* ve *illetleri* saf hâliyle ihtiva eden *akl-i faalden* gelen bir yönünün bulunması gerekir.<sup>16</sup> *Faal akıl*, böylece, *mütehayyilenin* neden olduğu bozulmayı giderir; faal aklın feyzi sayesinde akıl, makulü, mevhumdan ayırarak sahih bir tasavvur üretilmesini sağlar. Bu nedenle faal aklın kontrol ettiği bu süreçte, *eşyanın hakikatini* bilmek hem mümkündür hem de böyle bir bilgide *mütehayyilenin etkisi* yoktur.

Kısaca özetlenen bu sistemde, *vâhime* yetisinin merkezî bir yeri vardır; çünkü Mu'tezilî kelimaların, ontolojilerinin ve doğa felsefelerinin dayandığı *en-küçük-parça* (monad, cüzün-la-yetecezze, cevher-i ferd) anlayışını temellendirmek için Euklides'in *Elementler*'inin sorunlu teorilerini devreye sokarak matematiksel/geometrik bilginin *kesinliğini* ve *ikna gücü yüksek* delillerini kendi amaçları için kullanmaları, İbn Sînâ'yı, *matematiksel nesnelerin ontolojisini* ve *matematiksel bilginin meşruyetini* yeniden ele almaya zorladı.<sup>17</sup> İbn Sînâ bu nedenle *bilginin kognitif yapısını* gözden geçirdi ve *nefs teorisi* bağlamında, insanın bilgi üretme gücünü ve aşamalarını sıkı bir incelemeye tabi tuttu. Doğaya ilişkin bilginin *hissî (duyusal)* özelliğini vurgulayarak, *doğal cisme (el-cismu't-tabî'î)* aynı zamanda *el-cismu'l-mahsûs* adını verdi. İbn Sînâcılar, süreç içinde, doğal cisimden ayırmak için ayrı isimlendirdikleri *matematiksel cismi (el-cismu't-talîmî/riyâzî)*, doğal cismin *kategorik* yapısında gömülü bulunan *nice-lik* özelliğinden soyutlama yoluyla elde edilse dahi, saf soyut hâlini, insanın *vâhime* gücünün ürettiği ve temsil ettiği bir yapı olarak gördüler ve *el-cismu'l-mevhûm* (ya da *vehmî*) olarak adlandırdılar. *Cism-i mahsûs* ve *cism-i mevhûm* ayrımı hem matematik nesnelerin ontolojisine yeni bir zemin getirdi hem de matematiğin doğaya tatbikini sınırladı; böylece doğa filozofu, *cism-i tabî'ide* mevcut bulunduğu oranda, yani *nicelik* kategorisinin imkân verdiği oranda, *cisim-i talîmîyi* dikkate alabilirdi; *hissî* olandan tamamen bağımsız *vâhimede* temsil edildiği biçimiyle *vehmî* matematik nesnelerin ve ilişkilerinin özellikleri, kendi içlerinde maddeyi içermediklerinden dolayı bir kesinlik taşıyıcılar da, doğa dünyasına ilişkin *gerçekliği* ve *süreçleri* tasvir etmede *illeti* veremediklerinden *aklî* olanı da veremezlerdi. Böylece *cism-i hissî (el-cismu'l-mahsûs)* ve *cism-i vehmînin (el-cismu'l-mevhûm)* ötesinde, deyiş yerindeyse, ikisini bir araya

16 Faal aklın en önemli sıfatının "bilgi veren" (vâhibu'l-ilm) olması bu nedenledir. Bkz. Kutbüddin Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nuranî ve Mehdi Muhakkık (Tahran, 1380), 13. İbn Sînâ, *faal aklın insan nefesine nispetini, güneşin göze nispetine benzetir*; İbn Sînâ, *en-Nefs*, 321-326.

17 Örnek olarak bkz. Marwan Rashed, "Natural Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Pere Adamson ve Richard C. Taylor (Cambridge, 2005), 287-307.

getiren, *cism-i aklî* (*el-cismu'l-ma'kûl*) vardı ve her iki cisimden daha doğru bir biçimde *burhân-i limmîyi* verebilirdi.<sup>18</sup>

Bu çerçevede, İbn Sînâ sisteminde, matematiksel nesnelere ile doğa felsefesi ilişkisine biraz daha ayrıntılı bakılabilir: İbn Sînâ'ya göre, matematik nesnelere, zihinde/vâhîmede muayyen bir maddeye bitiştirilmeksizin düşünülebilir; ancak dış-dünyada var olmak için herhangi bir tür maddeye bitişmeleri gerekir. "Herhangi bir tür", çünkü geometrik nesnelere doğası muayyen bir maddeyi zorunlu kılmaz; bu nedenle geometrinin konusu tür (nev) bakımından belirli değildir; böyle oldukları için de hiçbir geometrik nesnenin konusu, tanımına dâhil olmaz.<sup>19</sup> Doğal nesnelere ise hem zihinde hem de dış-dünyada türce kendilerine özgü muayyen bir maddeye sahiptir; bu nedenle de tanımlarına, kendilerine özgü muayyen madde de dâhil edilir.<sup>20</sup> Bu çerçevede, matematik nesnelere maddeden soyutlanmış olduklarından, bu tür nesnelere kendilerine konu alan ilimlere intizaî ilimler (soyut ilimler) adı verilir. Matematik bu soyutlamayı, *tanımla* (hadd) yapar. Tanımla varlık kazanan geometrik nesnelere, maddeden soyutlanmış biçimde, vâhîmede sürekli bilfiil (actual) dururlar; bilkuvvelik ise maddi var olanların arazıdır.<sup>21</sup>

Vâhîmede sürekli bilfiil (actual) duran geometrik nesnelere pür geometri (*el-hendesetu's-sırfe*)<sup>22</sup> inceler; dolayısıyla pür geometrinin konusu pür nicelik cinsinin bir türü olan pür miktar/büyüküktür (magnitute, boyutluluk). Eğer matematikçi, miktarı/büyüküğü doğa felsefesinin konusu olan *cism-i mahsûsun* bir arazi olması cihetinden inceler;<sup>23</sup> başka bir deyişle *cism-i mahsûsa* yalnızca sahip olduğu nicelik cihetinden bakarsa artık pür bir matematik yapmaz; astronomi, optik vb. gibi doğa felsefesiyle aynı konuyu paylaşan ama inceleme ciheti farklı olan karışık bilimlerden birini yapmış olur.<sup>24</sup> Bu nedenle denebilir ki, pür geometrinin nesnelere vâhîmede, soyut ve muayyen bir maddeye ilişmemiş ve harekettenden uzak iken, astronomi gibi ilimler, bu soyut niceliklerin/büyüküklerin muayyen bir maddeye ilişmiş doğal hâllerile ilgilenir.<sup>25</sup> İşte bu nedendir ki, konuları aynı olmakla birlikte, astronomi, rasat (his) ve geometriye (vehm) dayanarak, matematik cihetinden feleklerin *şu heyet* ve *şu ahval* üzere olduğunu söyler; doğa felsefesi ise feleklerin, *niçin şu heyet* ve *şu ahval* üzere olduğunu açıklar. Kısaca, astronomi, matematiğe

18 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İki bilgi arasında: İnni ile limmî burhan ve astronomi bilimi örneğinde doğa felsefesi ile matematik bilimleri arasındaki ilişki sorunu" (yayımlanacak makale).

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Burhân, eş-Şifâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 129.

20 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Burhân*, 123.

21 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Burhân*, 118.

22 İbn Sînâ, *es-Simâ'ü't-tabî'î, et-Tabî'iyât, eş-Şifâ*, nşr. Said Zaid (Kum, 1405), 41.

23 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 22.

24 İbn Sînâ, *es-Simâ'ü't-tabî'î*, 41-42.

25 İbn Sînâ, *es-Simâ'ü't-tabî'î*, 42, 45.

dayanan yönüyle burhân-i innîyi, doğa felsefesine dayanan yönüyle de burhân-i limmîyi birlikte bir araya getirir.<sup>26</sup> Bunun anlamı, pür matematik inşalar, *doğa felsefesi olmaksızın, yalnız başına*, doğa hakkında burhanları illeti içermediğinden yakını bilgi veremezler; vermeye çalışsalar da, teklif edecekleri bilgi vakıya mutabık olamayacağından sadık olmaz.

## II. Paradigmadan Perspektife

İbn Sînâ'nın hem *hakikat* hem de bu hakikatin *bilgisinin* elde edilmesindeki beşerî kognitif yapının yeri konusundaki düşünceleri, özellikle “eşyanın hakikatini bilme” iddiası yine bizzat kendisi tarafından soru konusu kıldı.<sup>27</sup> Yine de konuyla ilgili temel içeriğini koruyan İbn Sînâcı bu tutum, *mevhum* ve *muhayyelîn makul* nezdindeki bu ikinciliği, denildiği üzere, esas itibarıyla, Mu'tezilî kelamcılara karşı geliştirilmiş olsa da, matematiksel nesnelere doğasını ve matematiksel bilginin meşruiyetini tartışmalı kıldığı için Platoncu çizgide seyreden matematikçiler tarafından şiddetle eleştirildi. Daha İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Heysem (ö. 429/1039),<sup>28</sup> mantık-kıyasa dayalı *burhan* kavramını Aristotelesçi Meşşâî felsefenin aleyhine hendeseyi de kuşatacak bir biçimde genişletmeye çalıştı ve bu amacı için, ne yazık ki günümüze gelmeyen, *Makâle fi enne'l-burhân ma'nân vâhid, ve innemâ yusta'mel sînâ'iyyen fi'l-umûri'l-hendesiyye ve kelâmiyyen fi'l-umûri't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye* adlı bir eser kaleme aldı.<sup>29</sup> Eserin başlığının imlediği gibi, İbn Heysem, geometrik burhanı, sînâî (yapısalcı, constructive) kabul ederken, Meşşâî felsefeninkini kalamî (dîsel) olarak görmektedir. Benzer sürecin, İbn Sînâ sonrası matematikçiler arasında da sürdüğü söylenebilir; bu nedenle İbn Sînâ'nın ilk eleştirmenleri arasında Ömer Hayyâm (ö. 525/1131) ve *el-İşârat ve't-tenbîhât*'a eleştirel bir *Hâşiye* kaleme alan matematikçi-astronom Şerefeddin Mes'ûdî'nin (ö. 609/1213) bulunması tesadüf olmasa gerekir.<sup>30</sup>

Ancak, ilk defa olarak İşrâkî ontoloji, kaynağını Ebü'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*'sinde<sup>31</sup> bulan, tüm Evren'i geometrik bir

26 İbn Sînâ, *es-Simâ'ü't-tabî'i*, 42-43. Nasîrüddin Tûsî, *et-Tezkire fi ilmi'l-hey'e*, c. I, nşr. F. J. Ragep (New York, 1993). Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, “İki bilgi arasında:...”

27 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1983), 34, 35, 82: “Eşyanın hakikatini idrak beşerin gücünün üstündedir. Eşyaya ilişkin özelliklerin (havâs), gerekliklerin (levâzım) ve ilineklerin (avâriz) ve nedenlerin (esbâb) bilinmesi mümkün iken, hakikî ayrımı (el-faslu'l-hakikî) bilmek mümkün değildir.” “İnsan kesinlikle eşyanın hakikatini bilemez; çünkü eşyayı bilmesinin kaynağı duyudur...”

28 Tarihte bir ya da ki İbn Heysem'in yaşayıp yaşamadığı tartışması için bkz. Abdelhamid I. Sabra, “One Ibn al-Haytham or Two? An Exercise in Reading the Bio-Bibliographical Sources”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 12 (1998): s. 1-50. Kişisel kanaatimiz, üç dönemli bir zihni gelişim sürecine sahip tek bir İbn Heysem'in olduğudur.

29 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rıdâ (Beyrut, t.y.), 556.

30 Şerefeddin Mes'ûdî, *Kitâbü'ş-Şükûk fi'l-İşârat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4851, 1a-121a.

31 Ebü'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, c. III (Haydarabad, 1357), 196-209.

tarzda (*imtidâd, extentio*) tasavvur ettiğinden, matematikçiler için nesnelere ve bu nesnelere ilişkin bilgilerini içinde güvenle inşa edebilecekleri bir zemin sağladı. Kutbüddin Şîrâzî'nin, yukarıda işaret edildiği üzere, matematiksel bilgiye doğa felsefesi ve metafizikten daha üstün bir yer vermesi, onun perspektif olarak İsrâkî felsefeyi benimsemesiyle yakından ilgilidir.<sup>32</sup> İsrâkîler, aynı zamanda, İbn Sînâcılığın epistemolojisine de alternatif geliştirmeye çalıştılar ve elde edilmesinde *faal aklın* merkezî rol oynadığı *yakinî bilgi* için yeni bir yol önerdiler. Bu teklife göre, insanın eşya ile *doğrudan temasında* ısrar ederek, nefse ait iç ve dış duyuların, akıl ile mevcut arasından *kaldırılmasını* (*keşf*) teklif ettiler. “Yakinî bilgi, doğrudan temasla elde edilir, burhanla değil” derken, doğrudan temasın (i'yân), ‘aklı’ gözün (ayn), dış-dünyadaki var olana (vucûd-i aynî) –göz (ayn) kökünün her iki terimde ortak olduğuna dikkat edilmelidir– aracısız değmekle gerçekleşmesini kastettiler. Bu nedenle, hem dış ve iç duyuların hem de dilin *sınırlı imkânlarıyla temsil edilen hakikat* (ehl-i hakikat) anlayışı yerine, aklın *arındırılmış gerçeklikle*, nur ile temasını istediler (ehl-i tecrîd). Bu nedenle İsrâkî yöntemi, *el-keşf ve'l-ı'yân* diye adlandırıp *el-bahs ve'l-burhân* yöntemi dedikleri Meşşâî tarzın karşısında konuşlandırdılar.<sup>33</sup> Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, “eşyanın hakikati”nin bilinmesi (*ma'rifet*) konusunda, Meşşâî yöntemin iptal edilmesi değil, sınırlarının olduğunun vurgulanmasıdır. Bu nedenle bir İsrâkî, aynı zamanda belirli bir sınıra kadar iyi bir Meşşâî olmak zorundadır; ancak bir seviyeden sonra İsrak tarafına geçebilir.<sup>34</sup>

Kelamcılar ise muhtelif bilme tarzlarının formel karakterinden daha çok ilkelere kaynağını önemsediler ve İbn Sînâcı metafizik zemini *temizledikten* sonra her bir disiplinin mevcuda ilişkin ürettiği nazari bilginin teknik içeriğini benimsemekte zorlanmadılar. Buna göre, önemli olan doğa felsefesinin ya da metafiziğin ya da ilahiyatın teknik içeriği değildir sadece, Gazâlî'nin *Mi'yârü'l-ilm*'de belirlediği gibi, öncüllerdir/ilkelerdir ve bunlara göre tadil edilen teknik içeriktir.<sup>35</sup> Kelamcılar, öte yandan, Gazâlî (ö. 505/1111), özellikle Fahreddin Râzî'yle, faal akıl teorisini ve kozmolojik bağlantısını iptal ederek, *bilgide* İbn Sînâcı *nefs teorisini* benimsediler; ancak, kognitif yapıyı nefse içkin, bir tür biyotik-mekanik güçler olarak yorumladılar.<sup>36</sup> Dolayısıyla İbn Sînâcı metafizik-kozmojiyle bağlantısı kopartılan nefis

32 Kutbüddin Şîrâzî'nin, Şehrezûrî'den (ö. 697/1297-8) sonra Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) en temel, dolayısıyla İsrâkîliğin ana metni *Hikmetü'l-İsrâkî*' şerh etmesi, yine Sühreverdî'nin eserleriyle ilgilenen İbn Kemmûne'den (ö. 683/1284) faydalanması bu açıdan dikkate değerdir. Bkz. Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad* (Leiden-Boston, 2006), 28-35.

33 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâkî*, 24.

34 Geniş bilgi için bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâkî*, 2-5, 8, 11, 13-14, 21-26.

35 Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut, 1990), 27.

36 Bu durumun en güzel örneği, Adudüddin İcî gibi kelamcılarının Meşşâî tarzda kaleme aldıkları ahlâk risalelerinde görülür. Bu risalelerde nefsin kuvvetleri, kozmik bağlantıları dikkate alınmaksızın yalnızca nefsin kendi iç fonksiyonları olarak değerlendirilir. Örnek olarak bkz. *al-Ahlâku'l-Adudiyye* [*er-Risâletu'ş-Şâhiyye fî ilmi'l-ahlâk*], Ragıp Paşa 1428/28. İcî'nin öğrencisi Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *Şerh'i* için bkz. Hasan Hüsnü Paşa 744.

teorisi, kendi imkânlarıyla yetinmek zorundaydı; bu nedenle kelamcılar, hem yukarıda temas edildiği hem de aşağıda görüleceği üzere, *mahsus-mevhum-makul* sürecini benimsediler ve *hakikate ilişkin bilginin, hissî, vehmî ve akli* bir sentezin ürünü olduğunu iddia ettiler.<sup>37</sup> Bu ürün, *hakikati olduğu gibi, mutlak* anlamda bilmek değil, insanın kognitif imkânlarının sınırları içerisinde *sınırlı-mukayyet* bilmektir. Bizatihi bilmenin kendisi hem *yöntem* hem de *içerik* olarak sabit değildi, değişebilirildi; bu nedenle de insan nefsi mevcudu bilmede *farklı yöntemler* geliştirebilirdi. İşte bu kabuller nedeniyle kelamcılar, dinî en temel teolojik önerme, *kâdir-i muhtâr, bir, kişi-Tanrı* anlayışı temelinde, insanın mevcudu, mahsus, mevhum ve makul karışımı içerisinde, *sınırlı* bilebileceğini, bu bilginin insanî karakterli olduğunu ve değişebileceğini kabul ettiler.

Yalnızca İşrâkiler ve kelamcılar değil, arifler dahi, İbn Sînâci bilginin, iddia edildiğinin aksine, mevcuda ilişkin bilginin, dış ve iç duyuların (mevhum ve muhayyel) süzgecinden geçerek gelenin, akılda temsil edilmesinden ibaret olduğunu, dolayısıyla, bu özellikteki beşerî bilginin, mevcuda mutabakatının sorunlu olacağını, *faal akıl*n bile bu mutabakatı sağlamak için yeterli gelmeyeceğini; eşyanın hakikatini bilmek için başka yöntemlere sahip olunulması gerektiğini ileri sürdüler. Nitekim, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Sadreddin Konevî (ö. 672/1274), İbn Sînâ'nın "Eşyanın hakikatini idrak beşerin gücünün üstündedir." ve "İnsan kesinlikle eşyanın hakikatini bilemez; çünkü eşyayı bilmesinin kaynağı duydur." cümlelerini<sup>38</sup> doğrudan alıntılıyarak, aynı yüzyıldaki İbn Sînâci sistemin muhyisi Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1273) ile mektuplaşmalarında, Meşşâî sisteme karşı kullanmıştır.<sup>39</sup> Ancak bu konudaki en açıklayıcı satırları, şemseddin Buhârî, İbn Sînâci bir metin olan Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 675/1276) *Hikmetü'l-ayn*'ına yazdığı *şerh*'te dile getirmiştir. Buna göre, on dördüncü yüzyılda söz konusu yapının kozmolojik ve epistemolojik ilişkilerini de dikkate alarak, *ilmu'l-yakîni* hedefleyen hukemanın, *bi'l-fiil akıl* ile makulâtı müşahede ettiği *el-aklu'l-mustefâd* mertebesine,<sup>40</sup> ehl-i zevk ve riyazatın kullandığı iki mertebe daha eklenir: Birincisi, *el-mufâriku'l-mufidde* bulunduğu biçimleriyle makulâtı müşahede etmenin mümkün olduğu *aynu'l-yakîn* ve ikincisi, beşerî nefsin, *el-mufârika* aklen ulaştığı ve zatı ile ruhen birleştiği *hakku'l-yakîn* mertebesi.

Benzer yaklaşım Taşköprülüzâde'nin aynı esere on beşinci yüzyılda (şehid Ali Paşa 1547), Münecceimbaşı'nın ise on yedinci yüzyılda (Ayasofya 2891) yazdığı şerhlerle devam etmiştir.

37 Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 29-33. Gazâlî'nin terimleri ile el-hâkimu'l-hissî, el-hâkimu'l-vehmî ve el-hâkimu'l-akli.

38 Bkz. dipnot 28.

39 Sadreddin Konevî, *al-Murasalat bayna Sadr al-din al-Qunawi wa-Nasir al-Din al-Tusi*, nşr. Gudrun Schubert ve Franz Steiner (Stuttgart, Beyrut, 1995), özellikle 52-53.

40 İbn Sînâ, *Fi isbâti'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura (Beyrut, 1968), 43-44. Bu akıl aynı zamanda, *el-aklu'l-kullî, el-nefsu'l-kullî ve nefsu'l-âlem* olarak da adlandırılır.

Bilgide kemâl, ancak bu iki mertebeden birisine ulaşarak elde edilir. Bu analizin sonucu açıktır: Arifler, hikemî/felsefî bilginin ötesine geçme imkânına sahiptirler.<sup>41</sup>

Yukarıda kısaca özetlenen, matematikçiler, kalamcılar, İşrâkîler ve ariflerin ayrıca Eb'ül-Berekât Bağdâdî gibi bağımsız filozofların tarihî süreçteki bu eleştirileri yanında, on üçüncü yüzyılda Merâğa Matematik-Astronomi Okulu çevresinde şekillenmeye başlayan yeni astronomi çalışmaları sonucunda, hem teolojik hem kozmolojik hem de nefis teorisi bağlamındaki holistik karakterini kaybetmeye yüz tutan İbn Sînâcı sistem, özellikle *eşyanın gerçekliğine ilişkin bilginin doğruluğu* ile bu doğruya uygun *iyiliğin bir tür metafizik ve kozmik garantörü olan faal aklın (active intellect)* sistemdeki rolünü ve fonksiyonunu yitirmesiyle, doğruyu ve iyiyi veren biricik *yol/yöntem* olmaktan çıkarak, yollardan bir yol, yöntemlerden bir yöntem hâlini almıştır. Kanımızca, on üçüncü yüzyıldan itibaren, entelektüel tarihte vuku bulan en önemli değişim, *hakikatin teklifi* yanında *yöntemlerin çokluğu* anlayışının benimsenmesi, *mutlak hakikati* elde ettiğini iddia eden *öğreti* tarzındaki *paradigmatik, doktriner* ve *öğreti* tarzı felsefe ve düşünce sistemlerinden,<sup>42</sup> *hakikatin bir yönünü* elde ettiğini kabul eden ve diğer yollara da hak veren, *perspektif/bakış açısı* merkezli felsefe ve düşünce tarzına evrilmedir.<sup>43</sup> Böylece, *varlıkça tek* olmakla birlikte, *idrakçe çok* olan bir *doğru* ve *iyi* anlayışı ortaya çıkmış; *ontik* zeminde *tek-yüzlü-hakikatin, bilgi* açısından *çok-yüzlü* olduğu kabul edilmiştir.

Doğruya ilişkin bu yeni yaklaşım, mevcut muhtelif felsefî okullar arasındaki gerginliği hafiflettiği gibi, hem dinî hem riyazî hem de felsefî alanlarda aynı derecede uzman çok yönlü bilge adların yetişmesine de neden olmuştur.<sup>44</sup> Öte yandan bilginin, *yönteme* göre kazandığı bu *itibarî değer*, *öğreti* tarzındaki sistemler arasındaki çatışmayı gidermesi, ontolojide *sert-hakikat*, epistemolojide ise *keskin-inanç* anlayışlarını törpülemesi yanında, yöntemler arasında her bir yöntemin kendini

41 Bu tahlil için bkz. Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, 26.

42 Sistemdeki *tam bilgi (el-ilmu't-tâm)* ve doğası için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 20. *Nedene (sebeb, illet)* ilişkin bilginin değişmezliği için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 15, 23, 25. Sistemin *kapalılık* özelliğini gösteren, İbn Sînâ'nın, unsurî (corperal) ve esirî (celestial) tüm cismanî âlemin bilgisi için sekiz yüz ilke tespit ettiği iddiası ile ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, "Risâle fi'l-ecrâmî'l-ulviyye", *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tab'iyyât* içinde, nşr. Hasan Âsî (Beyrut, 1986), 46.

43 Aristotelesçi-İbn Sînâcı felsefede de *doğrunun* elde edilmesinde farklı yollar mümkündür; ancak, söz konusu doğru, hiyerarşiktir ve *kesin bilgiyi* veren mutlak doğru ancak burhanî bilgi (*episteme*) ile idrak edilir. Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Posterior Analytics*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey, 1995), I.13. On üçüncü yüzyılda belirlemeye başlayan *yöntemlerin çokluğu* yaklaşımı ise, doğru'da hiyerarşik bir yapıyı zorunlu kılmaz.

44 En güzel örneklerden biri Nasîrüddin Tûsî'dir. Bkz. Abdelhamid I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25 (1987): 223-243. Aynı yayın için bkz. Abdelhamid I. Sabra, *Optics, Astronomy and Logic* (Variorum, 1994) ve Abdelhamid I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Tradition, Transmission, Transformations* içinde, ed. F. Jamil Ragep ve Sally P. Ragep (Leiden, 1996), 3-27.

merkeze almasına bağlı olarak bir *hiyerarşı* yaratılmasına da neden olmuştur. Nitekim, on beşinci yüzyılda herhangi bir sorun tartışılırken “kelam açısından (min kibelî ilmi'l-kelâm)”, “felsefe açısından (min kibelî ilmi'l-hikme)”; “kelam ve felsefe açısından (min kibelî ilmi'l-kelâm ve'l-hikme)” ya da Molla Lutfi (ö. 900/1494) ile Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) öğrencisi Müeyyedzâde'nin (ö. 922/1516) herhangi bir kavramı tartışırken, “felsefenin ilkelerine göre (alâ usûli'l-felâsife)” ya da “kelamın ilkelerine göre (alâ usûli'l-kelâm)” deyişlerine sıkça rastlanılması bu süreci gösterir.<sup>45</sup> Öyle ki bu süreç hem bu yüzyılda, ama özellikle on altıncı yüzyılda, İbn Kemal (ö. 940/1534) ve Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) eserlerinde görüleceği üzere bir *düşünme tarzı* ve *yazma üslubuna* dönüşecektir.<sup>46</sup>

Yine de bu *yaklaşımın* teorik bir çerçevesi, on beşinci yüzyılın başından Seyyid Şerîf'in tasnifinde müşahede edilebilir: Seyyid Şerîf, Kutbüddin Râzî'nin, Sirâceddin Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr*'ına yazdığı *Şerh*'e kaleme aldığı *Hâşiyey'de*, en nihayetinde *mutluluğu* veren bilginin elde edilmesinde izlenen *yöntemleri* bir sınıflandırmaya tabi tutar. Ona göre, *bilginin* esas itibarıyla amacı *saadettir*; sadete ulaşabilmek için ise hem *mebdei* (geliş) hem de *meadı* (dönüş) bilmek gerekir. Ancak tüm bu faaliyetlerin *nihai amacı* Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır; bu özellikleri haiz bilgiyi elde etmenin ise *iki yöntemi* vardır: Biri *nazar diğeri keşftir*. Kendi içinde ikiye ayrılan nazarda, düşünür bir *vahyi* esas olarak *nazarda* bulunuyorsa *kelamcı/mütekelim*; bir vahyi esas almadan *nazarda* bulunuyorsa *Meşşâi'İbn Sînâcıdır*. Nazar gibi yine kendi içinde ikiye ayrılan keşfte de bir düşünür, bir vahyi esas olarak keşfte bulunuyorsa *arif/sufi*; bir vahyi dikkate almadan keşfte bulunuyor ise *İşrâkidir*.<sup>47</sup> Kadim gelenekte “vahyi esas almaktan” kasıt, “Tanrı'yı ve tanrısal olan diğerkonuları vahyolunmuş metindeki gibi kabul edip *ondan-sonra felsefe yapmaktır*.” Söz konusu vahyî çerçeve, on üçüncü yüzyıldan sonra, ortak uzlaşılan konu olan Tanrı'nın varlığı ve birliği yanında, Tanrı'nın *muhtar* olması, yani *özgür iradesiyle* iş görmesi konusu etrafında yoğunlaşmıştır. Elbette böyle bir kabulün, teolojiden kozmolojiye, oradan da metafiziğe ve fiziğe sirayet eden pek çok yönü vardır.<sup>48</sup>

45 Örnek olarak bkz. *Mecmû'a min resâ'il havâşî mevâli'r-Rûm fi bahsi'l-cihet min kibelî'l-kelâm ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350; *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilu alâ esile mu'allaka bi'l-ulûmi's-şettâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802, Müeyyedzâde'nin ifadesi için bkz. 220b.

46 Bu dönemde eser yazan âlimler, felsefe ve kelama ilişkin sorunları tartışırken, çözümleri, genellikle, “filozoflara göre”, “kelamcılara göre”, hatta “ariflere göre” şeklinde tasnif ederlerdi. Örnek olarak bkz. Taşköprülüzâde, *Risâle fi tefsîr sûreti'l-ihlas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 9277, 74b-82a. Bu konuda, temsili yüksek bir örnek olarak bkz. Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkik mezâhibi's-sûfiyye ve'l-mutekellimin ve'l-hukemâi'l-mutekaddimin* (Tahran, 1980).

47 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyey alâ şerhi'l-Metâli'*, Milli Kütüphane 507, 10b-11a.

48 Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhi*, c. III, nşr. Ahmed Hicazi Sakka (Beyrut, 1987), 107-118; Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet 1927. Söz konusu ayrışma popüler kitaplara dahi yansımıştır. Örnek olarak bkz. Nevî Efendi, *Netâyicü'l-fünûn*, nşr. Ömer Tolgay (İstanbul, 1995).

### III. Seyyid Şerîf'in Harmanı

On beşinci yüzyılın ikinci yarısında Kâfiyeci'nin, *hakikat* ve *itibar* kavramları çerçevesinde, makul, mevhum ve muhayyel ile doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti hakkında söyledikleri, yukarıdaki sunumun gösterdiği üzere, İbn Sînâ'ya kadar geri giden bir arka plana sahiptir. Ancak, Kâfiyeci'ye yukarıdaki cümleleri söyleme cesareti veren, hem saf matematiksel astronomi eleştirisinden matematiksel entitelerin ve bunlara dayalı matematiksel bilginin meşruiyetini sorgulayan İcî'yi hem de saf matematiksel bir eğilim gösteren Kadızâde'yi (ö. 844/1440'dan sonra) eleştirerek<sup>49</sup> doğa felsefesi ile matematik arasındaki tartışmayı, on beşinci yüzyılın ilk yarısında, kendine kadar gelen düşünceleri de dikkate alarak bir çözüme kavuşturan Seyyid Şerîf'tir. Seyyid Şerîf, bu iş için, öncelikle matematiksel entitelerin ontolojisine İcî'nin *Mevâkıf*'ta getirdiği eleştirileri, *Şerh*'inde yanıtlar:

وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها. وإن سلم كونها أموراً وهمية، فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية. ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية أحكام صادقة بلا شبهة. ومن أنكرونها يقينية، فقد كابر. وكذا الحال في المباحث الهندسية، يعلمها من يراؤها. فإن قيل: لا كمال في معرفته أحوال الموهومات. قلنا: إن الموهومات قد تكون عارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة. فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع. وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية. ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور براهين علم الهيئة من الحساب والهندسة.

Denir ki: Varlıklarına/Var olduklarına burhanlar, ilgili yerlerde verilmiştir. Vehmî şeyler oldukları kabul edilse dahi, bu durum (onlara ilişkin) yargıların (ahkâm) yakini olmasını engellemez. İtibarî şeylerden olan birliklerden mürekkep sayının ahkâmının, hiç şüphesiz, doğru olduğunu görmez misin?! Yakini olduklarını kim inkâr ederse tekebbür etmiş olur. Hendesî konularda da benzer durum söz konusudur. Bu ilmi icra edenler bunu bilirler. Denirse ki, vehmî ahvalin bilgisi insanı kemale eriştirmez. Deriz ki, vehmî şeyler, dış dünyadaki var olanlara, nefsu'l-emrde ârızdır. Bu nedenle var olanlar (a'yân) için gerçekliğe (vâkıa) uygun (mutâbık) hükümler hâsıl olur. Vehmî şeylerin ahkâmıyla, var olan şeylerin durumlarına (ahvâl) ilişkin akıl yürütülür/delil getirilir (istidlâl). Bunların hiçbiri, ilm-i hey'etin hesap ve hendeseden gelen burhanları hakkında bilinç sahibi olan hiç kimseye kapalı değildir.<sup>50</sup>

Seyyid Şerîf, astronomide matematiksel entitelerle inşa edilen matematiksel modellerin ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin yapısı üzerinde İcî'nin ikinci metnini verdikten sonra, "söyledikleri budur" diyerek, lafzen, bir küre üzerinde astronomik koordinatları tasvir ederek yerleştirir ve akabinde şöyle der:

49 Taşköprülüzâde, *el-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul, 1985), 16.

50 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, 185.



فهذه وأمثالها وإن لم تكن موجودة في الخارج، لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الأمر، كما تشهد به الفطرة السليمة، وليست من التخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال، وجبال الباقوت، والإنسان ذي الرأسين. وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات. وينكشف بما أحكام الأفلاك والأرض، وما فيها من دقائق الحكمة. وعجائب الفطرة، بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا: «ربنا ما خلقت هذا باطلا.» وهذه فائدة جلييلة تحت تلك الألفاظ، يجب أن يعتنى بشأنها، ولا يلتفت إلى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك. والله المستعان على كل حال.

Bu ve benzerleri, selim bir fitrata sahip bir kişinin görebileceği gibi, dış-dünyada mevcut olmasa da, nefsu'l-emrde bulunana mutabık, sahih bir tahayyül olarak mütehayyel mevhum şeylerdir (kavramlardır). Bunlar, iki başlı insan, yakuttan dağ, hortlağın dışı gibi fasit mütehayyemat değildir. Bu tür kavramlarla, aletlerle gözlemlenen (marsûd) ve algılananlara (mahsûs) uygun olarak, hız, yavaşlama ve yöndeki hareketin ahvali sistematik bir biçime sokulur (düzenlenir). Bunlarla, feleklerin ve yeryüzünün ahvali ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratılışın harikuladeliği keşfedilir. Öyle ki, onları yaratan Mubdi'nin azametini anlayan hayretle şöyle der: "Ey Rabbimiz bunları boş yere yaratmadın." Söylenenler, bu lafızların altında saklı duran en değerli hissedir ve bu nedenle değer verilmeyi hak ediyorlar. Bu tür şeyleri yalnızca saf bir tarafgirlikle küçümseyen kişiye ise itibar edilmemelidir. Her hâlükârda Tanrı yardımcımızdır.<sup>51</sup>

Seyyid şerif'in cümleleri pek çok açıdan ele alınıp incelenebilir; ancak konumuz açısından şu vurgularına dikkat edilmelidir: Matematik entiteler ve modeller, *vehmi* olsa, başka bir deyişle *dış-dünyada mevcut olmasa* da, en azından *yargıları* (ahkâm) dış-dünyadaki olgu ve olaylara *uygundur* (mutâbık); bu nedenle de, olgu ve olaylar hakkında verdikleri bilgi *yakinidir*. Kaldı ki, söz konusu matematik modeller, dış-dünyada göze konu olacak şekilde (aynî olarak) var olmasa da, *nefsu'l-emr* açısından vardır.

Semer kand Matematik-Astronomi Okulu'nun bir üyesi olarak, hem hocası Kadızâde'nin hem Seyyid şerif'in hem de daha önceki düşünürlerin fikirlerinden haberdar olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474), *şerhu't-Tecrid*'de, konuyu terim düzeyinde daha da açık kılar. Nokta ve yüzey gibi kavramların haricî varlığı olup olmadığı tartışmasıyla ilgili Fahreddin Râzi'nin *el-Mulahhas* eserine atıf yaparak: "İmam, birliğin, noktanın ve ilişkilerin (izafât) dış-dünyada var olan şeyler/kavramlar olmasını reddetti" der ve ekler:

51 Cürcânî, *şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, 432.

أقول: إن البديهية لا تفرق في ذلك بين الأمور الموجودة في الخارج والإعتبارية الموجودة في نفس الأمر؛ فكما جاز في الاعتباري ان يشغل كل المحل، لا بطريق السريان؛ جاز في الخارجي أيضا ذلك. /.../ لأننا نقول: لو سلمنا أنها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة، بل من الاعتباريات التي في نفس الامر؛ ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد إن لم يكن كالعنى يحدث في الشخص بعد إن لم يكن.

Derim ki, apaçaktır ki, bu konuda, hariçte (dış-dünyada) var olan şeyler ile nefsu'l-emrde var olan itibarlar arasında ayırım yoktur; itibarî olan da, tıpkı hariçte olanda olduğu gibi, yerin (mahall) tümünü, yayılım yoluyla olmasa da (sereyan), kaplaması mümkündür. /.../ Çünkü biz şunu deriz: Bu tür şeyleri itibarî kabul etsek bile, bunlar pür itibarî (el-i'tibariyyâtu'l-mahza) değil, tersine nefsu'l-emrin içinde olan itibarattır. Öyle ki, bu tür itibarîlerde, tıpkı bir kişide daha önce körlük yok iken daha sonra meydana gelmesi gibi, daha önce olmayan bir şey daha sonra var olan olarak tasavvur edilebilir.<sup>52</sup>

Ali Kuşçu'nun ifadelerinde, artık sorun yalnızca, matematik kavram ve modellerin dış-dünyadaki olgu ve olaylara mutabakatından kaynaklanan bir doğruluk (sıdkıyyet) sorunu değildir; bunun yanında *nefsu'l-emr*, matematiksel nesne ve modellerin hem varlığını hem de doğaya ilişkin matematiksel bilginin kesinliğini garantiye alan ontolojik bağımsız bir kategori olarak öne çıkmış durumdadır. Nitekim, Ali Kuşçu gibi hemen hemen aynı sorunu tartışırken Muslihuddin Lârî (ö. 979/1571), *Risâle fi meseleti tenâhi'l-eb'âd* adlı risalesinde, sorunu geometrik figürlerle ele aldıktan sonra, şöyle der:

فإن قيل: المقدمات التي حررتها بأسرها، وقررتها عن آخرها أحكام وهمية لا يعتد بها، ولا يوثق عليها في بيان أحوال الأعيان الموجودة. قلنا: الأحكام الوهمية في المحسوسات صادقة؛ وقد يلزم الأعيان الموجودة بحسب نفس الأمر أمور وهمية تستحيل انفكاكها عنها.

Denir ki: Verdiğin ve ayrıntılı incelediğin tüm öncüller, vehmî ahkâmıdır; dış-dünyada var olanların (el-a'yânü'l-mevcûde) ahvalini açıklamak için kullanılamaz ve güvenilmezdir.

Deriz ki: Duyulur olanlardaki (mahsûsât) vehmî yargılar (ahkâm), doğrudur (sâdık). Bazen dışta bulunan şeylere, nefsu'l-emr açısından vehmî durumlar ilişir ve bu durumların, o şeylerden ayrılması imkânsızdır.<sup>53</sup>

Şimdiye değin metinlerle birlikte incelediğimiz süreç, matematiksel nesnelere ontolojisi ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti açısından, şöyle özetlenebilir: İbn Sînâcılığın formüle ettiği şekliyle, maddenin kategorik yapısından soyutlanarak elde edilse de, zihninde maddeye bitişik olmayan pür matematik nes-

52 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid* (Kum, t.y.), 139.

53 Muslihuddin Lârî, *Risâle fi meseleti tenâhi'l-eb'âd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 791, 86a.

neler vehmî/tahayyüldir. Bu nesnelere hareketle, astronomide olduğu gibi, elde edilen matematik modeller ise vehmî olduklarından, doğa hakkında *tek başlarına* yakinî bilgi veremezler (bu demektir ki *tek başlarına* yakinî olmayan bilgi verebilirler). Öyleyse burada, *hakikat* açısından (*bi-hasebi'l-hakika*) ve *zihin/itibar* açısından (*bi-hasebi'l-zihn/-i'tibâr*) deyişleri, iki ayrı ontolojik ve epistemolojik kategori olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik mantık diliyle konuşulursa sorunun sıklet merkezi, Kâfiyeci'nin eserinin adının imlediği gibi, bir önermede *konu* ile *yüklem* arasındaki *nisbetin* doğasıdır. Nisbetin vücudî mi zihnî mi olduğunun tayin ve tespiti, önermenin verdiği bilginin doğasını da belirler. Klasik anlayışta, nisbetin yalnızca zihnî (*bi-hasebi'z-zihn*) olması, dolayısıyla sadece tasdik/yargıda ortaya çıkması, vakıanın *nasıl* olduğunu gösterse de *niçin* öyle olduğunu vermez; bunu, ancak hem zihnî hem de vücudî olan ve doğa felsefesinden gelen limmî delil belirler; böylece konu ile yüklem arasındaki nisbetin, limmî delil üzerinden tespiti, hakikat cihetinden (*bi-hasebi'l-hakika*) gerçekleşmiş olur. Tam bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Matematik bir model, mantıkî bir önerme olarak kabul edilirse ait olduğv vakıaya mutabakatı ne tür bir bilgi durumu yaratır? Bilindiği üzere, klasik gelenekte bir tasdik vakıaya mutabık olması *doğruluk* (*sıdkıyyet*); vakıanın tasdike mutabakatı ise *hakikat* diye adlandırılır. Bu açıdan, zihnî (vehmî ve muhayyel) matematik nesnelere ve bu nesnelere kurulan yapılar birer tasdik gibi düşünülürse, eğer matematik modeller vakıaya mutabık ise doğrulukları (*sıdkıyyetleri*) vardır ve bu nedenle vakıaya mutabık *doğru bilgi* verebilirler. Ancak, matematik modeller hakikat cihetinden (*bi-hasebi'l-hakika*), dış-dünyada var olmadıklarından *hakikati* ifade etmezler. Başka bir deyişle, *yakinilik*, *gerçekliğe mutabık* olması gerektiğinden, itibarî olanlardan (*bi-hasebi'l-i'tibâr/i'z-zihnî*) değil, var olanlardan (*bi-hasebi'l-hakika/i'l-hâricî*) kaynaklanır; bu nedenle, matematik modeller, *bi-hasebi'l-i'tibâr* cihetinden *hakikati* değil, *sıdkıyyeti* verecektir. Şimdiye değin denilenleri bir temsil ile açıklamaya çalışalım: “Suya konulan kaşık kırıktır.” önermesi, *sıdkıyyet* açısından, yani önermenin vakıaya mutabakatı açısından, ilk elde, doğrudur; ancak hakikat açısından önermeye bakıldığında kaşık kırık değildir, yalnızca kırık görünür. Optikteki matematiksel kırılma teorisi, önermede ifade edilen *görüneni* açıklayabilir ve düzeltebilir; ancak, hakikat açısından “kaşık kırık değildir” yargısı, öyle olduğundan, hiçbir zaman tashih edilmez, edilemez.

On beşinci yüzyılda, şimdiye kadarki tespitlerimize göre, Seyyid Şerif ile başlayan bu süreçte, bir önerme olarak matematik modellerin, vehmî dahi kabul edilseler vakıa hakkında doğru bilgi verebilecekleri ilkesi yanında, hem Seyyid Şerif'in hem de Ali Kuşçu'nun, on altıncı yüzyılda da Muslihuddin Lâri'nin metinlerinde görüldüğü üzere, matematiksel nesnelere de varlıklarının, yeni bağımsız bir ontolojik-e-

pistemolojik ilke ile garanti altına alınması gerekiyordu. İşte *nefsu'l-emr* kategorisi bu ihtiyacı gidermek için kullanıldı. Öyleyse, on beşinci yüzyılda, sorunu çözmek için, yukarıda hâkim paradigma İbn Sînâcılıkta özetlenen gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan sorunlar için eski kavramların tekrar ele alınması ve yeniden tanımlanması gerekiyordu. Zihnî varlık (*el-vucûdu'z-zihnî*) ve *nefsu'l-emr* başta olmak üzere pek çok kavramın, on dördüncü, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda sıkı tartışmaların konusu olması bu nedenden dolayıdır.

#### IV. Arayış İçin Yeni Kavramlar ve Nefsu'l-Emr

Yukarıda işaret edildiği üzere, söz konusu gelişmeler, özellikle *yakinî bilginin* bir *garantörü* olarak *faal aklın* sistemdeki rolünün zayıflaması neticesinde, hem *bilginin* (ilm) tanımında kullanılan *zihnî varlık*ın yeniden ele alınmasını zorunlu kıldı, hem de akabinde faal aklın rolünü daha geniş bir perspektifte üstlenecek *nefsu'l-emr* kavramını öne çıkarttı. Bilindiği üzere İbn Sînâcî gelenekte bilgi/ilim, kısaca, “şey’in suretinin akılda hâsıl olması” şeklinde tanımlanır. Bu tanımdaki anahtar terim ‘suret’, *mahiyet* demektir ve hissi-zihnî-aklî sürecin akl-i faal ile ittisaliyle tamamlanır; ortaya çıkan hâsılaya da *zihnî varlık* (el-vucûdu'z-zihnî) denir; bu da bilgidir. Öte yandan zihnî varlık, İbn Sînâcî tanımı içerisinde faal akılla irtibatından dolayı ilk dönem kelimacılar tarafından red edilmekle birlikte, Fahreddin Râzî’den itibaren felsefi-kelamî tartışmaların da merkezî kavramlarından oldu. Bunun yanında faal aklın sistemdeki yerinin zayıflaması neticesinde, yeniden tanımlanması gerektiğinden, özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda üzerinde en çok durulan konu ve kavram hâlini aldı ve hakkında onlarca eser yazıldı. Bu eserler, *zihnî varlık* yanında *haricî varlık* ve *nefsu'l-emr* kavramlarını da içerir. Seyyid Şerîf, Ali Kuşçu ile İstanbul çevresine mensup pek çok düşünür, Sadreddin Deştakî (ö. 949/1542) ve öğrencileri ile Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) ve öğrencileri konuyu ele alan metinler yazdılar; on altıncı yüzyıla sarkan bu tartışmalar İbn Kemal ile Taşköprülüzâde’yi konuyu bağımsız kitaplarda incelemeye yöneltti. Bu tartışmalar, *nefsu'l-emr* kavramıyla birleşerek matematik bilginin meşruiyeti tartışmalarına da etkide bulundu.<sup>54</sup>

İşaret edildiği üzere, konumuzla ilgili en önemli kavram *nefsu'l-emr*dir. Kavramın İbn Sînâ’ya kadar geri giden bir tarihi olmasına karşın bir *terim* olarak ne zaman

54 Abbas Muhammed Hasan Süleyman, “İşkâliyyetu'l-vucûdi'z-zihnî fi felsefeti'l-İslâmiyye”, *Dirâset fi felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, s. 148-190. Zihnî varlık ve haricî varlık sorununun ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Abdülcabbar el-Rifâi, *Mebâdiu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, c. I (Beyrut, 2005), 277-315. Tarihi bağlam ve problematik açıdan bir incelemesi için bkz. Murteza Muteharrî, *Buhûs muvesse'a fi şerhi'l-Manzûme*, c. I, çev. Abdülcabbar el-Rifâi (Tahran, 1420), 203-213.

yükseldiği, en azından benim için, açık değildir. Ancak bu konuda Nasîrüddin Tûsî bir başlangıç noktası olarak düşünülebilir.<sup>55</sup> Nitekim, Allâme Hillî (ö. 726/1325), hocası Tûsî'nin *Tecrîdu'l-itikâd*'ına kaleme aldığı *Keşfü'l-murâd* adlı şerhte şöyle der:

وسألته عن معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر؛ والمعقول في نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما ههنا. فقال: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صورة أو حكم ثابت في الذهن، مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

Bir gün kendisine “Zihni yargılarda doğruluk nefsu'l-emrde bulunanlara mutabakatı itibarıyla; nefsu'l-emrde makul olmak ise ya zihni ya da harici sübuttur.” cümlesinin anlamını sordum. Her ikisini de men etti ve şöyle dedi: “Nefsu'l-emrden murad, faal akıldır. Dolayısıyla zihinde sabit tüm suret ve yargılar, faal akılda nakşedilmiş suretlere mutabık ise doğru (sâdık), değilse yanlıştır (kâzib).”<sup>56</sup>

*Nefsu'l-emr* hem değişik okullar hem de muhtelif düşünürlerce farklı biçimlerde tanımlanmıştır; bu nedenle dakik bir tercümesini tespit etmek zordur; Tanrı'nın ilmi, ilahî ilim, ilk akıl, faal akıl, düşünce uzayı ya da evrensel küme gibi çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Nitekim on dördüncü yüzyılda Davud Kayserî (ö. 751/1350), *Matla'u husûsî'l-kelim fi me'ânî Fusûsî'l-hikem* adlı eserinde *nefsu'l-emr* teriminin farklı anlamlarına işaret eder.<sup>57</sup> Seyyid Şerîf, kendi kelamî kurgusu çerçevesinde terimi tekrar gündeme taşır ve konu hakkında birkaç bağımsız risale kaleme alır; onun bu konudaki risaleleri daha sonraki tartışmaları da belirleyecektir.<sup>58</sup> Denebilir ki, *nefsu'l-emr* terimi Seyyid Şerîf eliyle, on beşinci ve on altıncı yüzyılın en önemli terimlerinden biri hâline gelmiştir. Bu yüzyıllarda yaşamış, Ali Kuşçu, Hoca-zâde (ö. 893/1488), Deşteki, Devvânî, İbn Kemal ve Taşköprülüzâde gibi hemen hemen her düşünür bu konuda metin kaleme almıştır. Burada, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında, İstanbul'da yaşamış, Ali Tûsî'nin (ö. 887/1482) konuyla ilgili tanımları, bir fikir edinmek adına, verilecektir:

55 Tûsî'nin bizzat kendi, gelenekte daha sonra *Risâle fi nefsi'l-emr* olarak da adlandırılan, *Risâle fi'l-akli'l-kull* (veya *i'l-mufârik*) adlı bir risale kaleme aldı. Bu risale üzerine, başta, çağdaşı Şemseddin Kîşî olmak üzere, daha sonra, Devvânî gibi önemli adlar tarafından şerhler yazıldı. Söz konusu risale ile şerhleri ve *nefsu'l-emr* kavramı ile ilgili diğer metinler tarafımızdan yayımlanmak üzere, hazırlanmaktadır.

56 Allâme Hillî, *Keşfü'l-murâd*, nşr. Hasan Hasanzade el-Amulî (Kum, 1425), 104.

57 Dâvûd Kayserî, *er-Resâ'il*, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri, 1997), 47.

58 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Risâle fi tahkik nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 902, 3b-4a. Recep Duran, başta Seyyid Şerîf ve Gelenbevi'ninki olmak üzere, *nefsu'l-emr*le ilgili bazı risaleleri ve metinleri neşretmiş ve konunun önemine ve içeriğine, daha çok mantık bilimi açısından dikkatleri çekmiştir. Ancak bu neşirler ve dikkatler, *nefsu'l-emr* kavramının tarihi bağlamı, ortaya çıkış nedenleri, gelişimi, fonksiyonu ve matematik bilimleriyle olan ilişkisi hakkında fazla bir bilgi içermezler.

أَنَّ نفس الأمر معناه نفس الشيء في حد ذاته، على أن الأمر هو الشيء نفسه.

فإذا قلنا: «الشيء كذا في نفس الأمر، كان معناه أنه كذا في حد ذاته. ومعنى كونه كذا في حد ذاته، أن هذا الحكم له ليس باعتبار المعنى، وفرض الفرض. بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض، فهذا الحكم ثابت له، سواء كان الشيء موجودا في الخارج أو في الذهن. وأما كون الشيء كذا في الخارج، فمعناه أنه كذا في وجوده الخارجي، أي وجوده الأصلي كما عرفت.

فنفس الأمر تتناول الخارج والذهن، لكنها أعم من الخارج مطلقا إذ كل ما هو في الخارج، فهو في نفس الأمر قطعاً دون العكس، وأعم من الذهن من وجه. إذ قد يكون الشيء في نفس الأمر لا في الذهن، بأن يكون في الخارج ولا يحصل في ذهن. وقد يكون في الذهن لا في نفس الأمر، كالكواذب. فالأشياء الغير الموجودة في الخارج، تكون في نفس الأمر متصفة بالصفات. ولكن لما لم يكن لها تحقق إلا في الذهن، فاتصافها أيضا في الذهن.

Nefsu'l-emrin anlamı, bir şeyin zatı bakımından kendi demektir ki, emr bir şeyin kendi anlamına gelir.

“Bir şey nefsu'l-emrde şöyledir” dediğimizde, anlamı “o şey zatı bakımından öyledir” demektir. “Bir şeyin zatı bakımından öyle olması” ise, “ona ilişkin bir yargının, mutabirin itibarıyla [zihni] ve varsayanın (fârid) varsayımıyla olmaması” demektir. Tersine, her türlü itibar ve varsayımı düşünmekten vazgeçtiğimizde dahi, söz konusu yargı onun için sabit olmaya devam eder; ister bu şey hariçte ister zihinde olsun. “Bir şeyin, hariçte şöyle olması” demek, hariç varlığında şöyledir demektir; yani aslı varlığında...

Nefsu'l-emr hem hariçiyi hem de zihniyi kuşatır. Fakat hariçten mutlak anlamda daha geneldir. Buna göre hariçte olan her şey kesinlikle nefsu'l-emrdedir de; ancak tersi doğru değildir (her nefsu'l-emrde olan hariçte bulunmaz). Zihinden ise min vech/bir yönden daha geneldir; çünkü bir şey nefsu'l-emrde olur, ama zihninde olmayabilir; yani hariçte bulunabilir ancak henüz zihinde hâsıl olmayabilir. Ya da zihinde olabilir; nefsu'l-emrde olmaz, yanlış önemeler gibi... Hariçte mevcut olmayan şeyler, nefsu'l-emrde bazı sıfatlarla sıfatlanmış (muttasıf) olabilirler; ancak yalnızca zihinde tahakkuk ettiklerinden o sıfatlarla nitelenmeleri de zihindedir.<sup>59</sup>

Ali Tûsî'nin ifadelerinden, nefsu'l-emrin en önemli özelliğinin, insan zihninden bağımsız olması, ama aynı zamanda insan zihnini de kuşatması olduğu anlaşılıyor. Dış-dünyada var olan her şey nefsu'l-emrde de mevcuttur, ancak tersi doğru değildir. Zihni yapılar için ise durum biraz farklıdır: çünkü nefsu'l-emrde olan bir şey zihinde bulunmayabilir, bu yargının tersi de doğrudur. Örnek olarak “Beş sayısı çifttir” dendiğinde, bu yargı zihni olsa da, nefsu'l-emr'de bulunmaz. Bu özelliklere sahip nefsu'l-emr'in bir üyesi hakkındaki bir yargı, insan onu düşünmekten vazgeçse

59 Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Rıza Saade (Beirut, 1980), 231.

dahi var olmaya devam eder. Nitekim, on sekizinci yüzyılda yaşamış Tehânevî “Bir şey, *nefsu'l-emr*'de mevcuttur” önermesinin iki anlama geldiğini söyler:

وقد يقال: معنى كونه موجودا في نفس الأمر أنّ وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي أو لم يكن، فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الأمر بكلا المعنيين، والعلوم الإصطلاحية المتعلقة بالفرض الإنتزاعي موجودة في نفس الأمر بالمعنى الثاني دون الأول.

Denmiştir ki bir şeyin, *nefsu'l-emr*de mevcut olmasının anlamı: O şeyin var olması, (i) ister soyutlayıcı varsayımına bağlı olsun, (ii) ister olmasın, ihtirâi varsayımına bağlı değildir. Hakikî ilimler, *nefsu'l-emr*de her iki anlamıyla mevcuttur; soyutlayıcı varsayımına bağlı istilâhî ilimler ise *nefsu'l-emr*de ikinci anlamıyla mevcuttur, birinci anlamıyla değil.<sup>60</sup>

Tehânevî, ifadeleri biraz muğlak da olsa, bu cümleleriyle haricî gerçekliği yani doğayı inceleyen ilimler ile matematik gibi soyut entiteleri konu alan ilimleri birbirinden ayırmaya çalışır; ayrıca *nefsu'l-emr*in, zihnin ürettiği yanlış varsayımları dışarıda bırakarak her iki alanın doğru önermelerini içerdikini belirtir.

Yukarıda verilen metinler ışığında, *nefsu'l-emr*in haricî (hakikat) ve zihnî uzayda bulunan tüm doğru yargıları içerdikini ve kendisinin de bu özellikleriyle, *hakikî gerçekliği* oluşturan nesnel (objektif) bir dünya olduğu söylenebilir.<sup>61</sup> Bu noktayı tebarüz ettirmek ve daha iyi anlamak için, şimdiye değin verilen metinler ve bilgiler ile burada zikretmediğimiz diğer kaynaklardan hareketle *nefsu'l-emr* terimi için şöyle bir çerçeve çizilebilir: Her şeyden önce, *nefsu'l-emr* kavramının bir terim olarak tarihî gelişimi, farklı okullarda ve değişik düşünürlerde kazandığı çeşitli anlamlar başka bir araştırmamızın konusudur.<sup>62</sup> Ancak, bu makalede, matematiksel nesnelere doğası ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti açısından astronomi biliminde kullanılan matematiksel modellerin ontolojik statüsü ve bu modellerin epistemolojik değeri çerçevesinde *nefsu'l-emr* kavramı aşığıdaki biçimde özetlenebilir:

Mevcut, ikiye ayrılır: Birincisi aklın ihtirâi varsayımla (farz) tasavvur ettiği ve varsayım etkinliğinin (el-aklu'l-farazî) dışında gerçekliği (tahakkuk) bulunmayan mahiyetlerdir. Bu mahiyetler, ihtirâi olduklarından, varsayım etkinliği içinde *varlık* elbisesi giyebilirler; ancak bu tür mahiyetlere dayanılarak gerçekliğe ilişkin bilgi üretilemez, ilmî yargıda bulunulamaz. Başka bir deyişle, farazî mahiyetler, belirli bir hakikate sahip bulunmadıklarından hakikî mevcudu araştıran hakikî ilimlere konu olamazlar.

60 Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, c. II, nşr. Refik el-Acem vd. (Beyrut, 1992), 1720. Tehânevî, eski (kudema) mantıkçıların *nefsu'l-emr* ile *haric* arasında ayırım yapmadıkına da işaret eder.

61 Bu açıklamalardan, ilk bakışta, *nefsu'l-emr*in, haricî ve zihnî dünyayı kuşatan, Popperci anlamda, objektif *üçüncü bir dünya* olduğu düşünülebilir.

62 Bu konuda tespit ettiğimiz mevcut tüm metinlerin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesini içeren bir çalışma tarafımızdan yürütölmektedir.

İkincisi, ihtirâî anlamda varsayma etkinliği dışında gerçekliği (tahakkuk) bulunan mahiyetlerdir. Bu mahiyetler, varsayma etkinliği olsa da olmasa da var olmalarını sürdürürler. Bu mahiyetler *varlık* elbisesini giyerler; bu nedenle *vucûd-ı hakikî*, *mevcûd-ı hakikî* ya da *nefsu'l-emr* diye adlandırılırlar. Hakikî mahiyetler de ikiye ayrılırlar: Ya müdrikenin/meşairin dışında mevcut olan, tahakkuk eden a'yân-ı mevcûde, yani vucûd-ı hâricî ya da müdrikede/meşairde mevcut olan, tahakkuk eden hakikî niseb ve izafetler gibi, yani vucûd-i zihnî...

Birinci mahiyet ile ikinci mahiyet arasındaki en önemli *ayrım*, *hakikat olma* yani ister haricî ister zihnî *tahakkuk etmedir*. Başka bir deyişle, birinci mahiyetin *mutabık* olduğu mütehakkik bir nesne yok iken, ikincinin mutabık bulunduğu mütehakkik ve müteayyin bir nesnesi vardır.

Burada sorulabilecek en önemli soru, farazî ile zihnî mahiyetlerin her ikisinin de müdrike/meşair'de var olduğu dolayısıyla aralarındaki farkın ne olduğudur? Farazî mahiyet, zemininde aklın ihtirâî etkinliğinin yer aldığı, üzerlerine yargıda bulunulamayan, dolayısıyla bilgi vermeyen mahza itibarlardır; bu nedenle de farz ve itibar etkinliği sürdüğü müddetçe varlık elbisesi giyebilirler. Zihnî varlık ise, zeminde aklın intizaî etkinliğinin bulunduğu, en güzel örnekleri niseb ve izafetlerde görülen, a'yân-ı mevcûdenin bir tür aynası, gölgesi ya da dili olan, dolayısıyla hakikî bilginin türediği mahiyetlerdir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, farazî mahiyetin mutabık olduğu mütehakkik bir nesne yok iken, zihnî varlığın mutabık bulunduğu mütehakkik ve müteayyin bir nesnesi vardır. İşte bu nedenle, zihnî varlık, mevcûd-ı hakikî'nin aksamındandır; başka bir deyişle *nefsu'l-emr*de mevcuttur.

Bu açıklamalardan hâsıl olan iki şeye işaret etmekte fayda var: Birincisi *hâric* terimi iki anlama gelir; farazînin dışında yani *hakikî olan* ve zihnînin dışında yani *dış-dünyada bulunan*... İkincisi ise, bu anlayışta, yalnızca dış-dünyada bulunan anlamında haricî olan değil, zihnî de hakikî-olma değeri taşır. Bu nedenle, *nefsu'l-emr* terimi, dış-dünya anlamındaki *hâric*den daha geneldir; çünkü haricte tahakkuk eden her şey *nefsu'l-emr*de de tahakkuk eder; ancak tersi doğru değildir; çünkü zihnî olan her şey mahiyet itibarıyla dış-dünya anlamındaki haricte bulunmayabilir; böylece zihinde tahakkuk eden her şeyin *nefsu'l-emr*de de tahakkuk ettiği söylenebilir; ancak zihnî var olan olarak, haricî var olan olarak değil...

*Mutabık olma* terimi açısından *nefsu'l-emr*in anlamına bakıldığında başka bir sorun ile karşılaşırız: Doğru (sâdık) önermeler ile yanlış (kâzib) önermeler arasındaki fark nedir? Çünkü doğru önerme, haricte *mutabık* olan, yanlış önerme ise olmayan demektir. Başka bir deyişle, *mutabık* terimi sorunlu ise, önermelerdeki doğruluğa ve yanlışlığa hangi ölçüt ile karar vereceğiz? Bu sorunun çözümü, *hâric*



kelimesinin mısdağının iyi anlaşılmasına bağlıdır. “Doğru, hariçte mutabıkı olan önermedir; yanlış ise hariçte mutabıkı bulunmayan önermedir.” cümlesindeki *hariç*, aklın ihtiraî varsayımının (mevcûd-i farazî) dışı/harici anlamındadır; zihnin (vucûd-i zihni) mukabili olan, dış-dünya (vucûd-i hârici) anlamındaki *hariç* anlamında değil. Öyleyse, her önermenin vucûd-ı hârici (vucûd-ı hakikî) ya da vucûd-ı zihni açısından bir mutabıkı vardır, dolayısıyla mevcûd-i farazî'nin dışı anlamında bir hariç mevcuttur. Kısaca, *hâricin* bir anlamı, ihtiraî akli farazîden hariç –*genel* anlamda– yani hakikî mevcut demektir; işte bu anlamdaki hariç, vucûd-i zihninin mukabili olan hariçten –özel anlamda– daha kuşatıcıdır. Bu sonuca göre, bir yargının/haberin, özel anlamda harice mutabık olmaması, genel anlamda mutabık olmamasını gerektirmez. Dolayısıyla matematik modellerin özel anlamda, yani zihnin harici anlamında bir mutabıkları bulunmasa da, genel anlamda yani vucûd-ı hakikî'de mutabıkları vardır.

Şimdiye değin dile getirilenleri bir örnekle temsil etmeye çalışalım: Dış-dünyada bulunan dairemsi şekillerden intiza yoluyla elde edilen formel/ideal daire, dış-dünya anlamında hariçte var olmasa da, vucûd-ı zihni olarak mevcûd-ı hakikî olduğundan *nefsu'l-emrde* mevcuttur; bir mahiyet olarak insan tarafından bir kez üretildikten [varsayıldıktan ve itibar edildikten] sonra var olması varsayanın varsayma, itibar edenin de itibar etme etkinliğine bağlı değildir; bu etkinlik ortadan kalktığında da, sürekli bilfiil durumda olduğundan, var olmaya devam eder. Bu mahiyetler arasında ya da bu mahiyetler üzerinden üretilen bilgiler [niseb ve izâfât] de benzer biçimde, *nefsu'l-emrde* mevcuttur. İnsan aklının ihtira yoluyla yarattığı şeyler ise, var olmalarını, varsayan ve itibar eden insanın varsayma ve itibar etme etkinliğini sürdürmesine borçludur; bu etkinlik bittiğinde, zihni anlamda bizzat bilfiilik kazanmadıklarından, varlık sahnesinden de çekilirler. Örnek olarak kanatlı uçan bir insan, ihtiraî bir akli mevcûd-ı farazîdir; insanın vâhimesi ve mütehayyilesi varsayma etkinliğini sürdürdüğüçe, söz konusu resim varlığını zihni anlamda sürdürür; ancak etkinlik bittiğinde bilfiillik kazanmadığından varlıktan çekilir.

## V. Matematiksel Dakiklik ve Doğa Felsefesi

Şimdiye değin incelenen gelişmeler neticesinde, matematiksel nesnelerin varlığının gerçeklikle ilişkisi ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti *bir nebze* garanti altına alındıktan sonra, *matematiksel kesinliğin* artırılması; bunun için de algoritmanın ve yeni hesap tekniklerinin geliştirilmesi gerekiyordu. Nitekim on beşinci yüzyılda matematik teknikleri bu yönde ilerlemiş ve kalkülatif matematik gelişmiştir. Ancak tam bu noktada matematiksel bilginin meşruiyeti ve matema-

tiksel ifadelerin doğaya uygulanması sürecini belirleyen başka bir anlayışa da işaret edilmesi gerekir. Bu anlayış şu şekilde özetlenebilir:

Vahyedilmiş kitaptaki (*el-kitâbu't-tenzîlî*), yani Kur'an-ı Kerim'deki bir hükmün, feraiz, tereke hesabı, arazi ölçümü vb. uygulamalarda görüldüğü üzere, *daha doğru* tatbiki nasıl matematik bilimler ile sağlanıyorsa; başka bir deyişle Tanrı'nın bir *em-rinin* ya da *nehinin* anlaşılması ve uygulanması için nasıl matematik bilimler aracı oluyorsa yaratılmış kitabın (*el-kitâbu't-tekvînî*), yani evren'in bilgisi için de benzer *aracı* rolü oynayabilir. Dolayısıyla matematik Tanrı'nın *yarattığı kitabı* daha doğru anlamak için kullanılabilir. Bu fikre, uygulamalı geometri (misâha) ile mimarideki uygulamalar, hissî örnekler düzeyinde dikkate değer katkıda bulunmuştur.<sup>63</sup>

Böyle bir gelişme için matematiğin, Pitagorasçı mistisizmden temizlenmesi, formel-sembolik bir dilin geliştirilmesi gerekiyordu. Harizmî hesap-cebir-misaha çizgisinin bu dil için elverişli olduğu söylenebilir. Nitekim on üçüncü yüzyılda, İbn Fellûs diye tanınan İsmâil Mardîni (ö. 637/1240) örneğinde görüldüğü üzere, Hanefî fakihleri, hesap-cebir ve misahayı yalnızca kalkülatif bir araç olarak görüyorlardı; öyle ki, sayılar teorisini (ilmu'l-aded) bile, sayı mistisizmini dikkate almadan yeniden üretmişlerdi.<sup>64</sup>

On dördüncü yüzyılda başlayan, Endülüs kökenli İbnü'l-Bennâ (ö. 721/1321) okulunun gelişmiş algoritmik hesabı, cebirsel notasyon ve sembol sistemi ile kesirler ve üsler hesabındaki nümerik ilerlemeler,<sup>65</sup> yüzyılın sonunda Kalesâdi (ö. 891/1486) ve İbn Gâzî'nin (ö. 919/1513) eserleriyle Mısır'a ulaştı ve on beşinci yüzyılda İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412),<sup>66</sup> İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1447) ve Sıbtü'l-Mardîni (ö. 912/1506) elinde hem Hint (el-hisâbu'l-Hindî) hem de altmışlı tabanlı (el-hisâbu's-sittîni) algoritmik hesap yaygınlaştırıldı.<sup>67</sup> Mısırlı Şafîi fakihler, selefleri Hanefî fakihlerini takip ederek, cebri bile yaygın bir biçimde fıkha taşıdılar. Öyle ki bu yüzyılda, astronomide geometrik-kinematik modellerle pek uğraşmayan Mısır'daki astronomlar daha çok nümerik analizlerle yetinerek Mısır-Memlûk bölgesinde kalkülatif bir astronomi geliştirdiler.<sup>68</sup>

Diğer taraftan Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun yarattığı ortamda Türkistan-İran-Anadolu yayında matematik bilimler son derece gelişti. Başta okulun kurucu ismi, Nasîrüddin Tûsî, Kutbüddin Şîrâzî, İbnü'l-Havvâm (ö. 724/1324),

63 İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ fi ilm el-misâha* (İstanbul, 2005).

64 Sonja Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem* 4/9 (1988): 467-483.

65 İbnü'l-Bennâ, *Ref'u'l-hicâb an vucûh a'mâli'l-hisâb*, nşr. Muhammed Ebellâg (Fas, 1994), 19-38, 43-44, 77-90.

66 İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", *DİA*, XXI, 62-65.62-65.

67 İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530-534.

68 David A. King, "The Astronomy of the Mamluks", *Isis* 74 (1983), 531-555.

Nizâmeddin Nisâbüri (ö. 730/1329), Kemâleddin Fârisî (ö. 718/1319), Cemâleddin Türkistânî (ö. 712/1312'de sağ) gibi pek çok isim bu sürece katkıda bulundu. İşte bütün bu birikim, Semerkand Matematik-Astronomi Okulunda kalkülatif matematiğin gelişmesini, daha dakik hesap tekniklerinin yaratılmasını mümkün kıldı.

On beşinci yüzyıldaki *matematikselsel dakiklik* arayışı, özellikle okulun en önemli matematikçisi Cemşid Kâşî'yi (ö. 832/1429), ondalık kesirler hesabını yeniden icat etmeye ve dört temel aritmetik işlemi uygulayacak biçimde geliştirmeye;  $\pi$  (pi) sayısını Arkhimedes'ten sonra yeniden ele alarak on altıncı basamağa kadar tespit etmeye; Sinus<sup>10</sup>'yi cebirsel tekniklerle daha dakik hesaplamaya yöneltti.<sup>69</sup> Nitekim J. P. Hogendijk "  $\pi$  sayısının belirlenmesinde ve tüm kalkülatif matematikte, Kâşî bir öncüdür." der.<sup>70</sup> Onun bu çalışmalarına Uluğ Bey (ö. 853/1449), Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu<sup>71</sup> eserleriyle katkıda bulundular.

Bu yönelime, daha İlhanlılar'dan itibaren İran ve Anadolu'da gelişmeye başlayan ve on beşinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da, imparatorluğun mali işleri için kurulan muhasebe bürosunun mensuplarının, özellikle Hayreddin Halîl (XV. yüzyılın ikinci yarısı) ve Hacı Atmaca (899/1493-1494'de sağ) ile en önemli eserlerini veren pür pratik karakterdeki muhasebe matematiği, uygun bir zemin oluşturdu.<sup>72</sup>

Semerkand Matematik-Astronomi Okulu'nun bu kalkülatif temelli matematikselsel dakiklik anlayışı, İstanbul'da üretilecek eserlerle sürdürülecek ve on altıncı yüzyılın başında Mîrim Çelebi (ö. 931/1525) ve ikinci yarısında da Takıyyüddin Râsîd (ö. 993/1585) eliyle zirveye ulaştırılacaktır. Takıyyüddin'in matematikselsel dakikliği sağlamak için ondalık kesirler hesabını üslü ve köklü niceliklere uygulaması, mekanik saati daha dakik nicelik tespit etmek için kullanması, ondalık kesirlerle *zîc* ve trigonometrik değerler tabloları hazırlaması ve bunlara uygun astronomik gözlem aletleri icat etmesi hep bu arayış ve birikimin sonucudur.<sup>73</sup>

Şimdiye değin zikredilen gelişmeler yalnızca pratik sonuçlar vermekle kalmadı; özellikle bu gelişmelerin neticesinde, on beşinci yüzyılda, Mısır-Euklides-Aristote-

69 Cemşid Kâşî, *Miftâhu'l-hüsbâb*, nşr. Nadir Nablusî (Dimeşek, 1977); Jan. P. Hogendijk ve B. A. Rosenfeld, "Risâle fi istihrac cejb derece vahide: A mathematical treatise written in the Samarqand observatory of Ulugh Beg", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 15 (2003): 25-65.

70 Jan. P. Hogendijk, "al-Kashi's determination of  $\pi$  to 16 decimals in an old manuscript", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 18 (2008/2009): 73-152.

71 Ali Kuşçu, *el-Muhammediyye fi'l-hisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.

72 İhsan Fazlıoğlu, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İeriği Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 17 (2010): 165-178. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 1/1 (Bahar 2003): 345-367.

73 İhsan Fazlıoğlu, "Taqi al-Din Rasid", *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, II, 1122-1123.

leşçi sayı tanımı terk edilerek, kökleri çok açık olmasa da –en azından XIV. yüzyılın başlarına, Cemâleddin Türkistânî'nin *el-Alâ'iyye fi'l-hisâb* adlı eserine kadar geri gider<sup>74</sup> ve köklerini Arap dil bilimcilerinin tanımında bulur– yeni bir sayı tanımı benimsendi. Cemşid Kâşî'nin, *Miftâhu'l-hüssâb*'ında merkeze aldığı bu tanım,<sup>75</sup> Mehmed Şah Fenârî'nin (ö. 839/1435) *Enmüzece*'inde tekrar edildi;<sup>76</sup> Ali Kuşçu *el-Muhammediyye fi'l-hisab* adlı ders kitabına yerleştirdi.<sup>77</sup> Bu tanım, özellikle *bir* üzerinde metafizik ve teolojik oynamalara imkân vermeyen bir tanımdır ve sayıyı, yalnızca, *sayma eyleminin* sonucu olarak görür. Böyle bir sayı tanımı Hermetik-Pitagoryen sayı mistisizmini de dışarıda bıraktığından şöyle bir soru sorulabilir: Öyleyse, on beşinci yüzyıldaki matematik zihniyetinin *moral* zemini ne idi? Kanaatimizce, bu yüzyıldaki matematiksel yönelimin moral zemini, Platoncu bir matematik anlayışına dayan *matematiksel hümanizmdir*.<sup>78</sup>

Yukarıda özetlendiği şekliyle, on beşinci yüzyılda matematiksel hümanizmin gelişmesi karşısında, doğa felsefesinin durumu oldukça farklıdır; çünkü Meşşâî, İsrâkî ve kelmî doğa felsefeleri, yine yukarıda işaret edilen perspektif yaklaşımı nedeniyle, çoğu kez yan yana, hatta bazen iç içe ele alınmıştır. On beşinci yüzyılın başında, Bursa'da daha çok irfanî ve kelmî açıdan eleştirel bir şekilde atıf yapılan Meşşâî doğa felsefesi, dönemin en önemli ilim merkezi, Semerkand Matematik-Astronomi Okulu'nda dahi ikincildir; çünkü kelmî doğa felsefesi, hem Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerhu'l-Mekâsîd* hem de Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında görüldüğü üzere entelektüel çevrelerde daha baskın hâldedir.

Cemşid Kâşî'nin yüzden fazla matematikçinin faaliyette bulunduğu işaret ettiği Semerkand Okulu, Meşşâî felsefe konusunda ise büyük oranda Esirüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Hidâyetu'l-hikme*'si ile Mevlânâzâde Herevî'nin (XV. yüzyılın ilk yarısı) buna yazdığı *Şerh*'le yetinir. Öte yandan bir bütün olarak on beşinci yüzyıla bakıldığında, Esirüddin Ebherî'nin eseri yanında Necmeddin Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'ı üzerinde çalışma yapmakla yetinildiği görülür. Elbette bu durum, yüzyılın hem kelmî hem de matematik karakteri ile ilgilidir. Nitekim İstanbul'da daha çok kelmî bir perspektife sahip Osmanlı entelektüelleri, İbn Sînâcı sistemi bir *bütün*

74 Cemaleddin Türkistânî, *el-Alâ'iyye fi'l-mesâilî'l-hisâbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2729. Taşköprülüzâde, Muhammed b. Hasan Esterâbâdî'nin (ö. 686/1287), bu tanımı, *el-Vâfiye fi şerhi'l-Kâfiye fi'n-nahv* adlı eserinde Arap dilcilerine (*erbâbu'l-Arabîyye*) nispet ettiğini belirtir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Mecmû'a*, Berlin Staatsbibliothek Sprenger 1823, 2b.

75 Kâşî, *Miftâhu'l-hüssâb*, 47; Cemşid Kâşî, *Miftâhu'l-hüssâb*, nşr. Ahmed Said Demirdaş ve Muhammed Hamdi al-Hıfni el-Şehy (Kahire, t.y.), 44.

76 Mehmed Şah Fenârî, *Enmüzece'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 482. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İthâf'tan Enmüzece'ye Fetihden Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-* (Bursa, 2010), s. 131-163.

77 Ali Kuşçu, *el-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.

78 Bu deyişi, Jamil Ragep'e borçluyum.

olarak dikkate almıyor; ancak muhtelif konularda bu sahadaki birikiminden faydalanıyorlardı. Bu açıdan, örnek olarak, Fatih Sultan Mehmed'in emriyle hem Hocazâde'nin hem de Ali Tûsî'nin birer *tehâfüt* yazması ve İbn Sînâ ile Gazâlî gerginliğini, elbette aradaki yüzyılların tecrübelerini de dikkate alarak yeniden formüle etmeleri önemlidir. Yine de bu dönemde İbn Sînâcı doğa felsefesine ilişkin önemli çalışma ve tartışmalar Semerkand-İran-İstanbul hattında üretildi: Seyyid Şerîf, Mevlânâzâde Herevî, Sadreddin Deşteki, Celâleddin Devvânî, Hocazâde, Hatibzâde (ö. 901/1495), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Ebû İshak Neyrizî (ö. 884/1479) gibi pek çok isim bu çalışmalara katkıda bulundu. Özellikle, İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed'in ve oğlu Sultan II. Bayezid'in sarayında yapılan kozmoloji-astronomi tartışmalarında hem Meşşâî doğa felsefesinin iddiaları hem de matematik nesnelere ontolojisi ve matematiksel bilginin meşruiyeti tekrar tekrar ele alındı.<sup>79</sup>

On beşinci yüzyıla, matematik-doğa felsefesi gerginliği açısından bakıldığında, matematiksel hümanizmin baskın olduğu Semerkand Matematik-Astronomi Okulu mensupları arasında bile tek sesliliğin hâkim olduğu söylenemez. Örnek olarak, Cemşid Kâşî, Kadızâde, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu daha çok saf bir matematiksel yaklaşımı benimserken; Fethullah Şirvânî (ö. 891/1486), Abdülâlî Bircendi (ö. 935/1528'de sağ) gibi takipçiler Meşşâî doğa felsefesine daha çok önem verdiler. Teftâzânî, Seyyid Şerîf ve öğrencileri ise büyük oranda, kelimî doğa felsefesine yaslandılar. Öte yandan Abdurrahman Câmî (ö.898/1492) hem kelimî hem de Meşşâî doğa felsefesini irfan açısından eleştirirken, Ali Kuşçu yer yer İsrâkî tezlerden beslenerek, hem Meşşâî hem de Eş'arî-kelimî görüşleri tenkit etti. Öyle ki, Ali Kuşçu, Meşşâî metafizik ve fiziğin astronomi biliminden tasfiyesini bile savundu,<sup>80</sup> öğrencisi Gulâm Sinan (ö. 911/1506), Kuşçu'nun yaklaşımını tercih etti;<sup>81</sup> torunu Mîrim Çelebi ise özellikle *Risâle fi kavsi'l-kuzah ve'l-hâle* adlı eserinde görüldüğü üzere, Meşşâî-kelimî doğa felsefesini tekrar işine kattı.<sup>82</sup>

Kanımızca, on beşinci yüzyılın sonu ile on altıncı yüzyılın ilk yarısında İran'da Deşteki ve öğrencilerinin İbn Sînâ felsefesine yönelmeleri, Semerkand ve İstanbul'daki tavra bir tepkidir; bu okulun temel tezi *felasifenin* yönteminin doğru bilgi verebileceğidir. Öte yandan, aynı yüzyılda, Devvânî'nin, felasife, kelim ve irfanın arasını bulmaya çalışan üst bir sistem arayışı bu gerginlikle alakalı olmalıdır. Söz konusu gerginlik, en iyi, varlık, mevzu, burhan gibi özel konularda karşılıklı kaleme

79 Bkz. *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilü alâ esile mu'allaka bi'l-ulûmi's-şettâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802 ve Hasan Hüsnî 600; Ebû İshak Neyrizî, *Takrîru'l-hakk fi'l-merkez*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2391.

80 Kuşçu, *Şerhu Tecridî'l-akâid*, 186-187. Ayrıca metnin tahlili için bkz. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy...", 49-71.

81 Gulâm Sinan, *Fethu'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'e*, Carullah 1504, 2b.

82 Mîrim Çelebi, *Risâle fi kavsi'l-kuzah ve'l-hâle*, Feyzullah 2179/4, Mehmed Nuri 163/2.

alınan risalelerde ve muhtelif konulardaki eserler üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde görülür. Örnek olarak, İstanbul'da, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında pek çok Osmanlı âlimi arasında muhtelif felsefî-ilmî konularda karşılıklı telif edilen metinler ile Nasîrüddin Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilmi'l-hey'e* adlı eseri üzerine kaleme alınan şerhlerde bu durum müşahede edilebilir.<sup>83</sup>

## Sonuç Yerine

Şimdiye değin söylenenler şu şekilde özetlenebilir: XV. yüzyıldan önce, saf matematik nesnelere ve onlardan hareketle inşa edilen matematik modeller vehmî/tahayyüli yapılar; hakikat cihetinden (*bi-hasebi'l-hakika*) dış-dünyada mevcut değildir; ancak zihni açıdan (*bi-hasebi'l-i'tibâr*) eğer matematik yapılar birer dilsel önerme gibi düşünülürse yargıları vakıya mutabıktır; dolayısıyla, vakıya ilişkin doğru (sâdık) bilgi verebilirler. Ancak *innî* (*quia*) olan bu bilgi, olgu'ya (fact) aittir, nedeni (cause) vermez; eğer doğa felsefesinden hakikat cihetini, yani *limmî* (*reasoned fact/propter quid*) yönü de dikkate alırlarsa verdikleri bilgi, burhanî (demonstrative knowledge) hâle gelir. On beşinci yüzyıldan itibaren ise hem matematik nesnelere hem de onlardan hareketle inşa edilen matematik modeller, *nefsu'l-emr* açısından mevcuttur (*bi-hasebi nefsi'l-emr*); ayrıca, zihin açısından da (*bi-hasebi'l-i'tibâr*) vakıya ilişkin doğru (sâdık) bilgi üretirler. Başka bir deyişle, matematik modeller, haricî (*hakikat*) olmasalar da, *nefsu'l-emr*de bulduklarından hem *hakikî*dirler hem de gerçeklik hakkında *sadık* bilgi verirler. İşte bu süreç, kanaatimizce, Ali Kuşçu'yu, Aristotelesçi-İbn Sînâci doğa felsefesinin ilkelerine ihtiyaç duymaksızın, matematik modellerin, doğa hakkında doğru bilgi verebileceği düşüncesine taşımıştır. Öte yandan on beşinci yüzyılda, artık, ister haricî ister zihni olsun her türlü *hakikat*in, faal akıl sistemindeki etkisini kaybettiğinden, hissi-vehmî-aklı sürecin bir ürünü olduğu baskın görüş hâline gelmiştir. Bu nedenle, matematiksel bilgi, doğa hakkında, en az doğa felsefesi kadar, doğru bilgi verebilir. Bu nedenle, matematiksel bilginin kesinliği için elden geldiğince *matematiksel dakiklik* artırılmalıdır. Matematiksel hümanizmanın bu hedefi, on beşinci yüzyıldaki matematiksel ilerlemelerin altında yatan en önemli nedendir.

Hiç şüphesiz, tarihsel açıdan, matematik ve doğa felsefesi ilişkisi ile matematiksel nesnelere ontolojisi ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyeti çetrefilli bir konudur. On altıncı ve on yedinci yüzyıl Batı Avrupa'sındaki konuyla ilişkin gelişmeler dikkate alındığında kastımız daha iyi anlaşılacaktır.<sup>84</sup> Nitekim, Descartes'in

83 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2644; Fethullah Şirvânî, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 847; Abdülalî Bircendî, *Şerhu't-Tezkire*, Rağıp Paşa 922.

84 Geniş bir çalışma için bkz. Rivka Feldhay, "The use and abuse of mathematical entities: Galileo and the Jesuits revisited", *The Cambridge Companion to Galileo* içinde (Cambridge 2006), 80-145.

*matematiksels hakikat arayışı ve matematiksel doğruluğu Tanrı'ya bağlama teşebbüsü bu arayışın sonucudur.*<sup>85</sup> Kısaca, Newton'un abidevi eserinin adına bakmak bile, bu sürecin ne anlama geldiği noktasında ciddi bir fikir verebilir: *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri (Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica)*.

On beşinci yüzyılda Türkistan-İran-İstanbul hattından vuku bulan gelişmeler, Batı Avrupa'dakine benzer bir süreci başlatmamışsa da, en azından bu tartışma, matematiksel hümanizm ve İşrâkî gelenekten beslenen Ali Kuşçu'yu, doğaya ilişkin matematiksel bilginin inşasında, Meşşâî doğa felsefesine ve metafiziğine ihtiyaç duyulmayacağı noktasına taşımış;<sup>86</sup> kısaca, daha sonra Batı Avrupa'da karşılık bulacak, matematik ilkelere dayalı yeni bir doğa felsefesinin ihtiyacını ihsas ettirmiştir.<sup>87</sup>

## Kaynakça

### Birincil Kaynaklar

#### Yazmalar

Bircendi, Abdülâlî, *Şerhu't-Tezkire*, Rağıp Paşa 922.

Cürçânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, Milli Kütüphane 507.

—, *Risâle fi tahkik nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric*, Bahkesir İl Halk Kütüphanesi 902, 3b-4a.

—, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2644.

Fenârî, Mehmed Şah, *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 482.

Gulâm Sinân, *Fethu'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'e*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1504.

Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet 1927.

İcî, Adudüddin, *el-Ahlâku'l-Adudiyye [er-Risâletu's-şâhiyye fi ilmi'l-ahlâk]*, Rağıp Paşa 1428/28.

İzârî, Molla, *Ecvibetu'l-itirâdâti'l-Fâdil Mevlânâ Lutfî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2829.

Kâfiyecî, Mehmed, *Kitâb fi'n-niseb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1906m.

Kirmânî, Şemseddin, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsni Paşa 744.

Kuşçu, Ali, *el-Muhammediyye fi'l-hisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.

Lârî, Muslihuddin, *Risâle fi meseleti tenâhi'l-eb'âd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 791.

Mecmua, *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilu alâ esile mu'allaka bi'l-ulûmi's-şettâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802; Hasan Hüsni 600.

Mecmûa, *Mecmûa min resâil havâşi mevâlî'r-Rûm fi bahsi'l-çihet min kabeli'l-çelâm ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350.

Mes'ûdi, Şerefeddin, *Kitâbü's-Şükûk fi'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4851.

Mirim Çelebi, *Risâle fi kavsi'l-kuzah ve'l-hâle*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 2179/4; Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nuri 163/2.

Müneccimbaşı, Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2891.

Neyrizî, Ebû İshak, *Takrîru'l-hakk fi'l-merkez*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2391.

85 Gray Hatfield, "Reason, Nature, and God in Descartes", *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes* içinde, ed. Stephen Voss (New York, 1993), 259-287.

86 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 186-187. Ayrıca metnin tahlili için bkz. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy...", 49-71.

87 F. Jamil Ragep, "Copernicus and His Predecessors: Some Historical Remarks", *History of Science*, 45 (2007): 68-81.

- Şirâzi, Kutbüddin, *Nihâyetü'l-idrâk fi dirâyeti'l-eflâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2145.
- Şirvânî, Fethullah, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 847.
- Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1547.
- , *Risâle fi tefsir sûreti'l-ihlas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 9277, yaprak 74b-82a.
- , *Mecmûa*, Berlin Staatsbibliothek Sprenger 1823.
- Türkistânî, Cemaleddin, *el-Alâ'iyye fi'l-mesâilî'l-hisâbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2729.

### Matbu Metinler

- Ali Tûsi, *Tehâfütü-felâsife*, nşr. Rıza Saade, Beyrut, 1980.
- Aristoteles, *Posterior Analytics*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey, 1995
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, I-III, Haydarabad, 1357.
- Buhârî, Şemseddin Muhammed b. Mubârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, nşr. Cafer Zâhidi, Meşhed 1974.
- Câmî, Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkik mezâhibi's-süfiyye ve'l-mutekellimîn ve'l-hukemâi'l-mutekaddimîn*, Tahran, 1980.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkif*, nşr. Abdurrahman Ameyre, c. II, Beyrut, 1997.
- Ebherî, Esîrüddin, "Hidâyetü'l-hikme", *Dirâset fi felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye, 2003, 432-433.
- Gazâlî, Mi'yârü'l-ilm, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1990.
- Hillî, Allâme, *Keşfü'l-murâd*, nşr. Hasan Hasanzade el-Amulî, Kum, 1425
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Ridâ, Beyrut, t.y.
- İbn Sinâ, *Fi isbâti'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura, Beyrut, 1968.
- , *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, nşr. Ebu'l-Kanavatî ve Said Zaid, Kahire, 1960.
- , *Kitâbü'l-Burhân, eş-Şifâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1954
- , *el-Medhal, el-Mantuk, eş-Şifâ*, nşr. Ebu'l-Kanavatî, Mahmud el-Hudayri ve Fuad el-Ahvani, Kahire, 1952.
- , *en-Necât*, nşr. Muhammed Takî Peju, Tahran, 1376.
- , *en-Nefs, min Kitabi's-Şifâ*, nşr. Hasanzade el-Amulî, Kum, 1375.
- , "Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye", *Tis'u resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât*, içinde, nşr. Hasan Âsi, Beyrut, 1986.
- , *es-Simâ'u't-tabî'i, et-Tabî'iyyât, eş-Şifâ*, nşr. Said Zaid, Kum, 1405.
- , *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1983.
- İbnü'l-Bennâ, *Ref'u'l-hicâb an vucûh a'mâlî'l-hisâb*, nşr. Muhammed Ebellâg, Fas, 1994.
- İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-mekâsîd*, nşr. Mahmud Fâhûri vd., Beyrut, 1998.
- İcî, Adudüddin, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm*, Beyrut, t.y.
- Kâşî, Cemşid, *Miftâhu'l-hüssâb*, nşr. Nadir Nablusi, Dimeşk, 1977
- , *Miftâhu'l-hüssâb*, nşr. Ahmed Said Demirdaş ve Muhammed Hamdi al-Hıfni el-Şehy, Kahire, t.y.
- Kâtîbî, Necmeddin, *Hikmetü'l-ayn*, nşr. Abbas Sadri, Tahran, 1384.
- Kayserî, Davûd, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayserî, 1997.
- Konevî, Sadreddin, *al-Murasalat bayna Sadr al-din al-Qunawi wa-Nasir al-Din al-Tusi*, nşr. Gudrun Schubert ve Franz Steiner, Stuttgart, Beyrut, 1995
- Kuşçu, Ali, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, Kum, t.y.
- Mağnisâvî, Mahmud, *Muğni't-tullâb: şerh metn İsbâgüci*, nşr. İsam b. Muhezzeb el-Sabûi, Dimeşk, 2009.
- Nevî Efendi, *Netâyicü'l-fünûn*, nşr. Ömer Tolgay, İstanbul, 1995.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metalibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhi*, I-IX, nşr. Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut, 1987.
- Şirâzi, Kutbüddin, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, Abdullah Nurani ve Mehdi Muhakkik, Tahran, 1380.
- Taşköprülüzâde, *el-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1985
- Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem vd., c. II, Beyrut, 1992.
- Tûsi, Nasîrüddin, *et-Tezkire fi ilmi'l-hey'e*, nşr. F. J. Ragep, c. I, New York, 1993.



## İkincil Kaynaklar

### Kitaplar

- Fazlıoğlu, İhsan, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ fî ilm el-misâha*, İstanbul, 2005.
- Muteharrî, Murteza, *Buhûs muvessa fi şerhi'l-manzûme*, çev. Abdülcabbar el-Rifâi, c. I, Tahrân, 1420, 203-213.
- Pourjavady, Reza ve Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, Leiden-Boston, 2006.
- el-Rifâi, Abdülcabbar, *Mebâdiu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, c. I, Beyrut, 2005.
- Sabra, Abdelhamid I., *Optics, Astronomy and Logic*, Variorum, 1994.
- Toomer, G. J., *Ptolemy's Almagest*, Londra, 1984.

### Makaleler

- Brentjes, Sonja, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem* 4/9 (1988): 467-483.
- Duran, Recep, "Gelenbevi'nin Nefsu'l-Emr Karşısındaki Tavır", *Felsefe Dünyası*, 1 (1991): 45-47.
- , "Nefsu'l-Emr Risaleleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi* 14 (1992): 97-106.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematığının Teknik İçeriği Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 17 (2010): 165-178.
- , "İbn el-Benna", *DİA*, XX, 530-534.
- , "İbnü'l-Hâim", *DİA*, XXI, 62-65.
- , "İki bilgi arasında: İnni ile limmi burhan ve astronomi bilimi örneğinde doğa felsefesi ile matematik bilimler arasındaki ilişki sorunu", yayımlanacak makale.
- , "İthâf'tan Enmûzec'e Fetihden Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenâri Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa, 2010, 131-163.
- , "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *TALİD* 1/1 (Bahar 2003): 345-367.
- , "Tağî al-Din Rasîd", *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, II, 1122-1123.
- Feldhay, Rivka, "The use and abuse of mathematical entities: Galileo and the Jesuits revisited", *The Cambridge Companion to Galileo* içinde, Cambridge 2006, 80-145.
- Hatfield, Gray, "Reason, Nature, and God in Descartes", *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes* içinde, ed. Stephen Voss, New York, 1993, 259-287.
- Hogendijk, Jan. P., "al-Kashi's determination of  $\pi$  to 16 decimals in an old manuscript", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, XVIII (2008/2009), s. 73-152.
- Hogendijk, Jan. P. ve Rosenfeld, B.A., "Risâle fi istihrâc ceyb derece vâhide: A mathematical treatise written in the Samarqand observatory of Ulugh Beg", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 15 (2003): 25-65.
- King, David A., "The Astronomy of the Mamluks", *Isis* 74 (1983): 531-555.
- Ragep, F. Jamil, "Copernicus and His Predecessors: Some Historical Remarks", *History of Science*, 45 (2007): 68-81.
- , "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris* 16 (2001): 49-64+66-71.
- Rashed, Marwan, "Natural Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Pere Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge 2005, 287-307. Türkçe çeviri: Cüneyt Kaya, çev., *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2005, 317-338.
- Sabra, Abdelhamid I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25 (1987): 223-243.
- , "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Tradition, Transmission, Transformations* içinde, ed. F. Jamil Ragep ve Sally P. Ragep, Leiden, 1996.
- , "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1-42.
- , "One Ibn al-Haytham or Two? An Exercise in Reading the Bio-Bibliographical Sources", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 12 (1998): 1-50.
- Süleyman, Abbas Muhammed Hasan, "İşkâliyyetu'l-vucûdi'z-zihni fi felsefeti'l-İslâmiyye", *Dirâset fi felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, 2003, 148-190.