

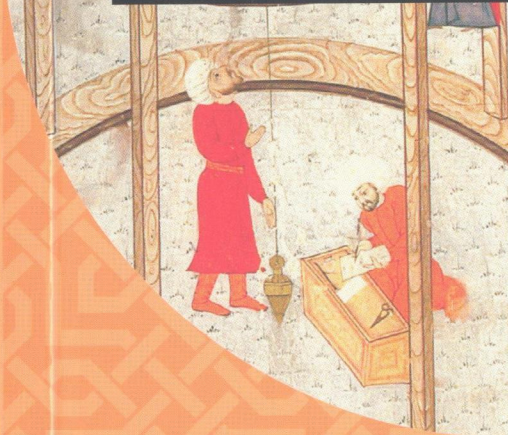
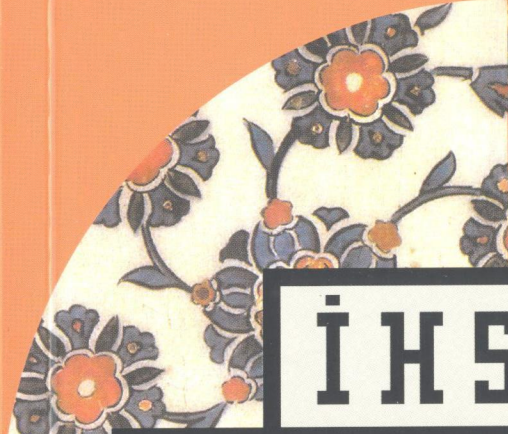
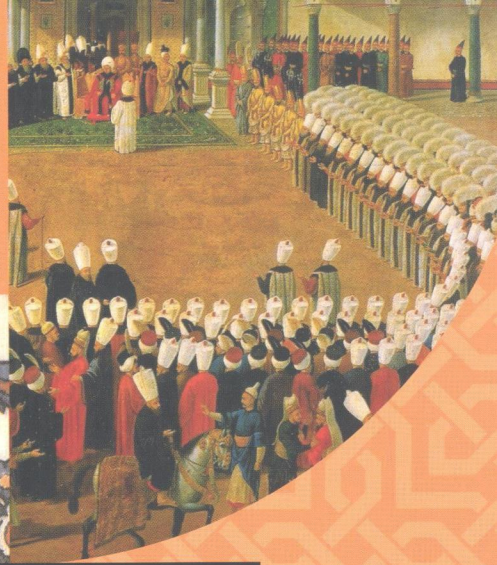
İHSAN FAZLIOĞLU

Derin Yapı

İHSAN FAZLIOĞLU

Derin Yapı

İslâm-Türk Felsefe-Bilim
Tarihinin Kavram Çerçevesi



Derin Yapı

İhsan Fazlıoğlu

Papersense Yayınları

Altunizade Mah. Kısıklı Cad. Aköz İş Merkezi No:14 B Blok D: 6

Üsküdar 34662 İstanbul

Tel: (0216) 474 46 49 Faks: (0216) 651 86 53

papersense.com / bilgi@papersense.com

İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı / Felsefe-Bilim Yazıları**Derin Yapı**

Yayın koordinatörü: Erkan Şimşek

Proje editörü: Muhammed Yetim

Sayfa tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin

1. Baskı: Haziran 2015

ISBN: 978-605-160-858-7

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Yayıncılık Sertifika No: 29281

Baskı ve Cilt

Sena Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi E Blok K: 6

Zeytinburnu - İstanbul

Matbaa Sertifika No: 12064

Yayın Hakları

© Eserin işlenmiş hakları,

Libronet Bilgi Hizmetleri ve Yazılım San.Tic. Ltd. Şti'ne aittir.

İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Derin Yapı

İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin
Kavram Çerçevesi

İhsan Fazlıoğlu

Felsefe-Bilim Yazıları



İhsan Fazlıoğlu

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. 1966 yılında Ankara’da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nü bitirdi (1989). Ürdün Üniversitesi’nde (Amman) ve Arap Bilim Tarihi Enstitüsü’nde (Halep) bilim ve matematik tarihi üzerinde araştırmalar yaptı (1990-1992). Yüksek lisans çalışmasını İ.Ü. Bilim Tarihi Bölümü’nde (1993); doktorasını İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde tamamladı (1998). Oklahoma Üniversitesi’nde (ABD) sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı (2001-2002). 2005 yılında doçent oldu. McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü’nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu, proje danışmanlığı yaptı ve kıdemli araştırmacı olarak çalıştı (2008-2011). Fazlıoğlu hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir (2011-...). Fazlıoğlu, felsefe-bilim tarihi ile matematik tarihi ve felsefesi üzerine yoğunlaşmakta, özellikle bu yapıların İslam-Anadolu Selçuklu-Osmanlı-Türk medeniyet tarihi içerisindeki gelişmelerini yazma kaynaklara dayanarak incelemekte ve yayınlar yapmaktadır.

*İlköğretmenlerim
Babam İbrahim Fazlıoğlu ve
Annem Rahmetli Gülbeyaz Fatma Fazlıoğlu'na*

Kısaltmalar

haz.: Hazırlayan

trc.: Tercüme eden

thk.: Tahkik eden

nşr.: Neşreden

ed.: Editör

t.y.: Tarih yok

S.: Sayı

bkz.: bakınız

vb.: ve başka

MEB: Millî Eğitim Bakanlığı

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

İçindekiler

Takdim	13
Osmanlı Felsefe-Bilim Dünyasının Arka Planı:	
Semerkant Matematik-Astronomi Okulu	15
<i>Birinci Bölüm: Semerkant</i>	
<i>Matematik-Astronomi Okulu</i>	17
I. Giriş: Siyasî Arka Plan	17
II. Herat ile Semerkant: Farklı İki Dünya	18
1. Herat: Din ile Sanat	19
2. Semerkant: Platoncu Riyâziyât	21
III. Riyâzî Hikmetin Dergâhı:	
Semerkant Uluğ Bey Medresesi	24
1. İnşa ve Tarihî Seyir	27
2. Yola Çıkanlar: Riyâziyyûn	27
3. Yolda Okunanlar: Dersler	29
IV. Riyâzî Hikmetin Mabedi:	
Semerkant Rasathanesi	31
1. Kuruluş ve Serüven	34
2. Gökyüzünün Resmi: Zîc-i Uluğ Bey	36
V. Uluğ Bey'e Eşlik Edenler	38
VI. Riyâzî İlimler: Kişiler ve Eserler	41
VII. Timurluların Etkisi: Sükûnete Yolculuk	43
VIII. Çerçeveyi İnşa Eden Üç Adam:	
Taftazânî, Kadızâde ve Seyyid Şerîf	46
1. Sa'duddin Mes'ûd Taftazânî: Herat	48
2. Kadızâde: Semerkant	50
3. Seyyid Şerîf Cürcânî:	62
Herat + Semerkant = İstanbul	

İkinci Bölüm: Kadızâde'nin Talebesi Olarak

Fethullah Şirvanî	65
I. Fethullah Şirvanî: Hayatı ve Eserleri	65
II. Tasvir ve İcâzet: Nüshalar, Tenkitli Metin ve Çeviri	72
1. Metin	73
2. Çeviri	76
III. Muhteva, Yorum ve Sorun	82
1. Teknik içerik	82
2. Tasviri Mümkün Kılanlar	85
3. Erdemli Genç - Örnek İnsan	89
4. Seyfu'l-munâzırin: Münazaracıların Kılıcı	89
5. Dersler, Kitaplar, Yöntemler	91
a. Hendese ve Hesap	93
b. İlm-i Felek ve Hey'et	95
6. Yeni Sorular, Yeni Sorunlar	103

Hakikat İle İtibar: Dış Dünya'nın Bilgisinin

Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve

Matematik Açısından Bir İnceleme-	117
I. Sorunun Kökleri: Hakikat ve İtibar	119
II. İbn Sînâcılığın Mirası	127
II. Paradigmadan Perspektife	132
III. Seyyid Şerîf'in Harmanı	140
IV. Arayış İçin Yeni Kavramlar ve Nefsu'l-Emr	147
V. Matematiksel Dakiklik ve Doğa Felsefesi	156
Sonuç Yerine	163

Seyyid Şerîf'in Nefsu'l-Emr Nazariyesi ve Matematik

Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği

I. Sorun: Çerçeve ve Yöntem	175
-----------------------------	-----

II. Sorun: İzdüşümler	176
III. Sorun: Köken	181
IV. Sorun: Arka plan	185
V. Sorun: Seyyid Şerîf'in Nazariyesi ve Tatbiki	188
1. <i>Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn</i> 'de Seyyid Şerîf'in nefsu'l-emr, hâriç ve zihin nazariyesi:	189
2. Şerhu'l-Mevâkıf'taki İcî eleştirisi ya da nazariyenin tatbiki:	191
VI. Sorun: İlmî Önergelerin Varlıkça Tasnifi	193
VII. Ekler	196

Faâl Akıl Ölüncel!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (İnvisible) ile Zâhirî (Visible)

İlişkisinin Yeniden Yorumlanması	219
I. Sorunun Çerçevesi: Gerçeklik ile Temsiller	220
II. Tarihî Bağlamda Örnekleme	223
III. Gerçeklik Kürelerinde Değişim:	
Kozmoloji-Astronomi ve Optik	225
IV. Sonuç	236
V. Ekler	241

İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması:

‘İlmü’d-Dunyâ ve İlmü’d-Dîn	257
a. Tespit	257
b. Yanlı/ş Hükümler ve Tashihler	259
c. Teklif	266

Müellif Dizini	273
Eser Dizini	281

TAKDİM

İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinde ortaya çıkmış Kelâmî, Meşşâî, İshrâkî ve İrfânî bakış-açıların kendilerini *uygunluk, tutarlılık, uyumluluk* ve *eleştirel dayanıklılık* açısından sürekli bir *yeniden yapılandırma* (*restoration, reconstruction*) ve bir *yeniden biçimlendirme* (*reformation*) içinde tuttukları söylenebilir. Bu tutuş, tarihî süreç içinde İslâm felsefe-bilim tarihinin *derin* yapısında dikkate değer dönüşümlerin yaşanmasının, değişik alanlarda hem *yöntem* hem de *içerik* ile ilgili yenilikler meydana gelmesinin en önemli nedenidir. Söz konusu süreç, en doğru bir biçimde Kelâmî, Meşşâî, İshrâkî ve İrfânî bakış açılarının *yeniden yapılandırma* ve *yeniden biçimlendirme* eylemlerinde açığa çıkan ıstılahlar ile mefhûmlar düzeyindeki dönüşümler ile süreklilikler üzerinden okunabilir.

Bu çalışmada muhtelif zaman dilimlerinde kaleme alınan makalelerde söz konusu *okuma*, İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinde *hakikat* ile *itibâr* ilişkisinin yeniden yorumlanması neticesinde ortaya çıkan sonuçlar üzerinden yapılmaya çalışıldı. Çünkü *hakikat* ile *itibâr*ın her yeni yorumu, ikisinin arasındaki ilişkiden neşet eden *bilginin* de içeriğini belirler. Bu nedenle felsefe-bilim çalışmalarında, *tahkîk* ve *tedkîk* kadar *mahsûsun makûle* çevrilmesi demek olan gerçekliğin bilgisinin (*marifet*) de dikkate alınması gerekir. İşte bu *aşkın bilişsellik* ile irtibatlı *özel, tümel* ve *kesin* bilgi anlayışının sorgulanması, beşerî bilginin kurucu parçalarının yani gerçeklikten gelen unsur (*hakikat*) ile insanın aklî ve zihnî

yapısının kattığı unsurun (*itibâr*) yeniden ele alınması ve değerlendirilmesi demektir.

Söz konusu değerlendirme en iyi matematiksel nesnelerin ontolojisi ve matematiksel bilginin doğaya ilişkin meşrûiyeti konusundaki araştırmalar ile özellikle astronomi alanında kullanılan matematik modellerin ontolojik statüsü ve epistemolojik değerleri konusundaki tartışmalarda gözlemlenebilir. Tüm bu araştırma, tartışma ve değerlendirme süreci, derin yapıda yeni kavramların ve yargıların ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Özellikle *haricî* ve *zihnî* yargılar yanında *mevhûm* nesneler ile bu nesnelere ilişkin *mukadder* yargıların bilgi değerlerinin zemini olarak *nefsu'l-emr* uzayının icadı, bahse konu olan derin yapıdaki *yeniden yapılandırma* ve *yeniden biçimlendirme* için temsil değeri yüksek en önemli örneklerden biridir.

Çalışmalarda dikkat çekilen gelişmeler ve değişimler yalnızca nazarî çerçevede kalmadı, *Merağa* Matematik-Astronomi Okulu'ndan itibaren felsefe-bilim çalışmalarının derin yapısına da sindi. Bu okulun da bir üyesi olan Kutbuddin Şirâzî'nin, *Tebriz*'de kurup başına geçtiği *Şenb-i Gazan* Matematik-Astronomi Okulu'ndaki yeni gelişmeler ve yaklaşımlar, yalnızca Doğu İslâm dünyasını değil, aynı zamanda hem Bizans'ı hem de Batı İslâm dünyasını etkiledi. O kadar ki, söz konusu etkiler, *Semer kant* Matematik-Astronomi Okulu'nda, "daha fazla matematiksel dakiklik ve kesinlik" anlayışını doğurdu; okulun önemli mensuplarından Ali Kuşçu, en azından astronomi bilimi için yeni bir fizik talebi bile dile getirdi. Bu çizgiyi takip eden Takiyuddin Râsîd, *İstanbul*'da matematiksel dakiklik ve kesinliğin artırılması için yeni matematik teknikler ile yeni âletler icat etti. Tüm bu değişim ve oluşumlar neticesinde, İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinde klasik *doktriner felsefe-bilim* anlayışının derin-yapısının dönüştürülerek *perspektif felsefe-bilim* anlayışına geçildiği söylenebilir.

İhsan Fazlıoğlu

OSMANLI FELSEFE-BİLİM DÜNYASININ ARKA PLANI: SEMERKANT MATEMATİK-ASTRONOMİ OKULU*

Bir medeniyette üretilmiş felsefe-bilim dizgesinin içerisinde hayat bulduğu zihniyeti idrak etmek, o dizgenin örüldüğü bağlamı mümkün kılan maddî ortamın imkânları ile dünya görüşünün anlam çanağını ve dünya tasavvurunun resim yumağını, unsurlarına geri giderek tahlil etmekten geçer. Zihniyetin oluşumunda her zaman *gizli değişkenlerin* olabileceğini göz önünde bulundurmak, dolayısıyla *indirgemeci* ve *çatışmacı* bir bakış açısından kaçınmak kayıt ve şartıyla Osmanlı Devleti'nde teşekkül eden felsefe-bilim zihniyetinin maddî ve tarihî kaynaklarına geri gitmek, siyasî yapıların farklılığına karşın, Daru'l-İslâm'da ulemânın taşıdığı ilmî sürekliliği, bu ilmî süreklilik içinde varlık kazanmış müşterek vicdan ve müteal bilinci tezâhür ettirmek için olmazsa olmaz bir koşuldur. Bu nedenle farklı siyasî hâkimiyetlerin görünüşte parçaladığı İslâm coğrafyasının derinliklerinde akan vicdanî (anlam dünyası) ve ilmî (resim dünyası) aynîlik, İslâm medeniyetinde ortaya çıkan

* Bu makale ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 14, İstanbul 2003/1, 1-66. İngilizcesi için bkz: "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science", *Journal for the History of Arabic Science*, XIV/1-2, 2008, 3-68.

felsefe-bilim dizgesinin çerçevesini bir arada tutmuş ve tarihî sürekliliğini sağlamıştır.

Osmanlı felsefe-bilim dizgesi, doğal devamı olduğu Daru'l-İslâm'ın bütün renkleriyle bir terkididir. Terkid bir *kilim* gibi kabul edilecek olur ise, bu kilimin tarihî derinliklerden gelen ipliklerini, bu iplikleri bir arada tutan ilmiklerini tek tek incelemek; bu kilimin örüldüğü mekânların muhtevasını ve ören insanların menâkıbını doğru tayin ve tespit etmek kilimin bütünlüğünü idrak için vazgeçilemez bir koşuldur. Ancak bütün bunlardan daha önemli olan kilimin karşımızda durduğu biçimde örülmesini mümkün kılan, başka bir deyişle kilimin kendisine göre örüldüğü, dolayısıyla *öyle bir kilim olma* özelliğini kazandığı *kavram çanağını*, tarihî bağlamı içinde anlamaya çalışmaktır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, yukarıda özetle işaret edilen ilkeler dikkate alınarak, Osmanlı felsefe-bilim dizgesinin/kiliminin önemli bir ayağı/ipliği olan Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun kavram çanağı, maddî ortamı ile tarihî bağlamı içinde tasvir edilmeye çalışılmış; bu kavram çanağını inşa eden filozof-bilim adamlarının zihniyetleri tahlil edilmiş ve bu zihniyetin Osmanlı ülkesine kimler tarafından ve hangi yollar kullanılarak aktarıldığı incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun önemli bir üyesi olan Fethullah Şirvanî'nin *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserinde kaydettiği Semerkant Medresesi'ndeki bir *ders tasvîri* ile hocası Kadızâde'den aldığı *icâzetnâmenin* tenkitli metni ve çevirisi verilmiş; daha sonra birinci bölümde çizilen çerçeve dikkate alınarak değerlendirilmiş ve bu metnin Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun bilinen tarihi için yol açtığı yeni sorunlara/sorulara işaret edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: SEMERKANT MATEMATİK-ASTRONOMİ OKULU

I. Giriş: Siyasî Arka Plan

Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde Aksak Timur (ö. 807/1405) tarafından kurulan Timurlular Devleti, XIV. yüzyılın sonundan (771/1370) XVI. yüzyılın başlarına değin (913/1507) hüküm sürdü. 799/1396'da Horasan genel valiliğine getirilen Timur'un küçük oğlu Şahruh (ö. 850/1447), babasının ölümünden sonra ortaya çıkan karışıklıkları bir nebze giderdi ve 811/1409'da Semerkant'ı ele geçirdi. Herat'ta yaşayan ve başkent olarak bu şehri kullanan Şahruh, Maveraünnehir'den Kaşgar'a kadar olan bölgeyi oğlu Muğîsuddin Uluğ Bey (19 Cemaziyelevvel 796 - 10 Ramazan 853 / 22 Mart 1394 - 27 Ekim 1449) eliyle yönetti. Böylece Timur'un başkenti Semerkant bir başkent olarak değil, bir merkez olarak varlığını sürdürdü. Babası Şahruh'un ölümünden sonra iki yıl daha hükümdarlık yapabilen Uluğ Bey ise oğlu Abdullâtif (ö. 854/1450) tarafından öldürüldü. Kısa süren karışıklıklardan sonra Ebû Sa'îd b. Muhammed b. Miranşah (ö. 873/1469) 855/1451'de Semerkant'ı ele geçirdi. Akkoyunlu Hasan Bey tarafından katledilmesinden sonra Ebû Sa'îd'in oğulları ve torunları tarafından yönetilen Semerkant başkentli Timurlu Devleti 906/1500-1501'de Özbek hanları ve beyleri tarafından ortadan kaldırıldı. Semerkant'taki siyasî, ilmî ve diğer kültürel birikim ise Hüseyin Baykara'nın (ö. 912/1506) 873/1469 tarihinde kurduğu ve ölümüne kadar otuz yedi yıl hükmettiği Herat başkentli Timur Devleti'ne aktarıldı. Hüseyin Baykara'nın ölümünden hemen sonra, 913/1507'de, Herat merkezli bu devlet de Özbek kökenli Şeybanîler tarafından ortadan kaldırılınca Timurlular devleti tarihten silinmiş oldu.¹

¹ Timurlular Devleti'nin kuruluşu, gelişmesi ve yıkılışı için genel olarak bkz. Hans R. Roemer, "Timurlular", *MEB İslâm Ansiklopedisi*,

II. Herat ile Semerkant: Farklı İki Dünya

Timur, başkenti Semerkant olan devletini, anlam çanağını İslâm'ın belirlediği,² Türk-Moğol-Fars unsurlarının terkiinden oluşan bir *yapı* olarak inşa etti. Timur'un kendi geleneğine mensubiyetini önemsediğine dair pek çok tarihî örnek vermek mümkündür: 799/1397'den sonra Yesi'ye giderek Hoca Ahmed Yesevî'nin kabrini ziyaret etmesi ve iki yılda tamamlanacak büyük bir imaretin inşasını buyurması;³ bütün siyasî-askerî gücü elinde tutmasına karşın kadim siyasî kültürdeki ilahî/seçilmiş/kozmik aile anlayışına bağlı olarak kendisini *han* değil *uluğ bey* ilân etmesi ve ölünceye kadar Moğol-Tumanay oğlu Kaydu Han neslinden gelen Çağatay Hanedanı'na mensup Ügedey Han'ın soyundan Suyurgatmış'ı han olarak tanınması...⁴ Ancak kendisinden son-

XIII/I, İstanbul 1974, 346-370; Beatrice F. Manz, "Timurids", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, X, Leiden-Brill 1999, 513-516; Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, trc. İsmail Aka, Ankara 1997 (Aynı eserin diğer bir çevirisi için bkz. *Uluğ Bey ve Zamanı*, trc. Akdes Nimet Tahiroğlu, İstanbul 1930); İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991; İsmail Aka, *Mirza Şahrub ve Zamanı*, Ankara 1994; Timur'un ve devletinin yükselişi için ilk elden bir kaynak olarak bkz. İbn Arabşâh, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed ed-Dımeşkî (ö. 854/1450), *'Acâibu'l-makdûr fi nevâib Teymur*, thk. Ahmed Faiz el-Humsî, Beyrut 1986.

² Geniş bilgi için bkz. *Tüzükât-i Timurîn ve Cengiz Yasası*, haz. Alemdar Yalçın, İstanbul 1974. İbn Arabşâh, Timur'un ve diğer Orta Asya devletlerinin Cengiz Han yasasını benimsemeleri ile aynı dönemde ulemâ arasında bu konuda ortaya çıkan tartışmalara işaret eder; bkz. İbn Arabşâh, *'Acâibu'l-makdûr*, 455.

³ Aka, *Timur ve Devleti*, 116-117.

⁴ Timur, ilahî-seçilmiş-kozmik-aile anlayışına birçok konuda bağlı kalmıştır. Nitekim Taşköprülüzâde'nin ifadesine göre Seyyid Şerîf ile Taftazânî arasındaki münazarada Seyyid Şerîf'i tercih eden Timur, "İlmî açıdan aynı seviyede olsanız da Seyyid Şerîf'in *nesebî şerefi* vardır" demiştir. bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâ-*

ra her bir unsurun bu terkipteki ağırlığı ve yorumu ile her bir unsura gösterilen hassasiyet hâkim siyasî iradeye göre değişmiştir.

1. Herat: Din ile Sanat

Kendisine Herat'ı başkent edinen Şahruh, babasının Türk-Moğol hassasiyetlerini nazar-ı dikkate almadı; bu nedenle Çağatay geleneğini yansıtan hiçbir ünvan kullanmadı ve yalnızca *bahadır* ünvanıyla yetindi. 813/1411'de resmî Türk-Moğol örfî yasalarını kısmen terk eden Şahruh, İslâm dünyasında yürüttüğü siyasî mücadelede faydalanmak üzere *sultan* ile *halife* terimlerini benimsedi.⁵ Devletteki görevleri ehil ve yetenekli isimlere vererek istikrarı sağlayan irfânî tabiatlı Şahruh, Herat ve çevresini Ehl-i Sünnet çizgisindeki dinî ilimlerin merkezi hâline getirdi. Şahruh'un sıkı Sünnî siyaseti köklerini, büyük oranda döneminde yeniden depreşen Şîî dinî ve ictimâî hareketlerinde bulur. Şahruh'un bu siyasetini nazarî seviyede Herat'ta kurduğu medreselerde görev yapan Sünnî ulemâ yürütürken; halk nezdindeki temsilcileri de Nakşibendîlik olmuştur. Ancak XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başındaki İran'da başlayan Safevî hareketinde görüleceği üzere, hem şehirleştirilemeyen hem de yanlarına gidilip içlerine girilmeyen göçebeler Şîîlik cereyanından korunamamıştır.

Timur ile Şahruh döneminde Maverâünnehir ile Horasan bölgelerinde Ehl-i Sünnet çizgisinin Hanefî ve Şâfiî yorumu hâkim olmakla birlikte pek çok bölgede Şîîlik, özellikle Oni-

niyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985, 43.

⁵ Maria E. Subtelny - Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sünnî Revival under Shah Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, S. 115/2, 1995, 211.

kiimamlık (İsnâ‘aşeriye) ile İsmailîlik yaygındı. Öte yandan tarihî kaynakların da işaret ettiği gibi, hem siyasî iktidar hem de halk arasında Sünnîlik ile Şîîlik arasında gidiş-gelişlerin olduğu bir kararsızlık mevcuttu.⁶ Bu *kararsız* ortam yeni din ve mezheb yorumlarının yeşermesi için uygun bir zemin oluşturunuyordu. Çünkü şehirleşme ve okuma yazma oranı düşük olan konar-göçer topluluklarda zayıf dinî hassasiyetler nedeniyle bazı gulat tarikatların, ifrat batınî yorumların karşılık bulduğu açıktır. Nitekim bu tarihlerde Fazlullah Esterabadî’nin Yahudi kabalist ile hermetik geleneklerden etkilenecek kurduğu hurufilik dini de bu zemini kullanarak gelişmiştir. Fazlullah, Timur tarafından takibata alınmış, oğlu Miranşah tarafından da öldürülmüştür. Bu baskıların daha şiddetli sürdüğü Şahruh döneminde, Şahruh’a 23 Rebiülahir 830/21 Şubat 1432’de Herat’ta Fazlullah’ın müritlerinden Ahmed-i Lur adlı bir militan tarafından suikast girişiminde bulunulmuştur.⁷

Herat bir yandan Şahruh’un hem doğasından hem de yukarıda dile getirilen ortamdan kaynaklanan nedenlerle güttüğü siyasetin bir neticesi olarak dinî ilimlerin merkezi hâline geldi; öte yandan da oğlu Baysungur’un (ö. 837/1433) şiir, hat, tehzib, minyatür, cilt ve resme ilgi duyması nedeniyle bir edebiyat ve sanat şehri hâlini aldı. Öyle ki tarihte hem hat ve resimde *Baysungurî* denilen bir üslup oluştu hem de yanında çalışan bütün sanatkârlar *Baysungurî* nisbesiyle tanındı.

Kısaca, Herat’ta Timurluların kültür hayatının temelleri her ne kadar Timur devrinde atılmış ise de özellikle Şahruh

⁶ Örnek olarak Hüseyin Baykara, Herat’ta iktidarı ele geçirincede hutbeyi on iki imam adına okutmak istemiş; bundan, Ali Şir Nevâî başta olmak üzere devletin ileri gelen isimleri tarafından ikna edilerek vazgeçmiştir.

⁷ Aka, *Mirza Şahruh*, 208-209.

ile oğlu Baysungur'un düzenli ve sürekli siyaseti neticesinde hem medreseler ve kütüphaneler hem de bu mekânlarda tedris edilen dinî ilimler ile edebiyat ve sanat oldukça gelişmiş; bu sürekliliğin sonucunda bütün İslâm medeniyetinde etkili olan pek çok âlim, şâir, musikişinas, hattat ve sanatçı yetişmiştir. Şüphesiz bu isimlerin en önemlileri ve ileri gelenleri arasında, aşağıda işaret edileceği üzere bir müddet Semerkant'ta da bulunup Kadızâde'den ders alan Ali Şir Nevâî ile Abdurrahman Câmî'nin özel bir yeri vardır. Herat'ın birikimi, 873/1469 tarihinde başlayan Hüseyin Baykara döneminde, Ali Şir Nevâî'nin⁸ de katkılarıyla, 913/1507'de Herat-Timur Devleti yıkılıncaya kadar devam etti.⁹

2. Semerkant: Platoncu Riyâziyât

Dedesi Timur'un başkenti Semerkant'ı kendine merkez seçen Uluğ Bey ise babası Şahruh'un tersine Türk-Moğol yasalarına ve Cengiz Han törelerine bağlı kaldı ve Moğol geleneklerine istinad ederek hüküm sürdü. Herat'taki dinî ve irfânî yönelime karşın Uluğ Bey, Semerkant'ta ta'limî-riyâzî ilimleri öne çıkarttı. Elbette bu cümle, Uluğ Bey'in başta dinî ilimler olmak üzere edebiyat, sanat ve mimarî gibi sahaları himaye etmediği anlamına gelmemektedir; ancak denilmek istenen, aşağıda üzerinde etraflıca durulacağı üzere, anadamarı ta'limî-riyâzî ilimlerin oluşturduğudur.¹⁰ Öte yandan

⁸ Âgâh Sırrı Levent, *Ali Şir Nevâî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, I, Ankara 1965.

⁹ Herat için bkz. Recep Uslu, *Herat Tarihi*, İstanbul 1997; Recep Uslu, "Herat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998, 215-218.

¹⁰ Nitekim Cemşîd Kâşî, babasına gönderdiği ikinci mektubunda Uluğ Bey'in *Kur'ân-ı Kerim*'in neredeyse tamamını ezberlediğini, tefsirlerin çoğunu bildiğini, kendisinin de âyetler hakkında müfessirlerin deyişlerinden iktibaslar ederek yorumlarda bulunduğunu, dil ve edebî ilimler ile mantık biliminde behre sahibi olduğunu, bâhusus her gün

Uluğ Bey ile kardeşi Baysungur arasında, diğer birçok konuda olduğu gibi, edebî tercihlerde de birtakım farklar mevcuttu. Örnek olarak Baysungur, Emir Hüsrevî'nin *Hamse*'sini beğenirken Uluğ Bey Nizâmî'nin *Hamse*'sini tercih ederdi. Bu ve benzeri birçok konuda iki kardeşin sıkça tartıştığı tarihî kaynaklarda zikredilmektedir.¹¹

Uluğ Bey'in bu riyâzî-felsefî yönelimi ve Semerkant'ı riyâzî ilimlerin merkezi hâline getirmesi, Cemşîd Kâşî'nin babasına yazdığı iki mektupta da işaret ettiği üzere, yalnızca çocukluğunda Merâğa Rasathanesi'ni ziyaret etmesi neticesinde kendisinde hâsıl olan etkiye indirgenemez. Elbette her türlü medenî faaliyetin siyasî, iktisadî, askerî, ictimai ve hatta ticarî nedenleri mevcuttur; dolayısıyla tarihî bir olayı tek bir nedene indirgeyerek belirli çatışma çerçeveleri içerisinde açıklamak doğruyu tespit için yeterli değildir. Ancak her tarihî olayın nisbî olarak zemininde yer alan ve varlığa gelmesini sağlayan temel ilke ya da ilkeler mevcuttur. Bu gerekçelerle, Semerkant'ın bu rengi alması, başta *tarihî ortam* olmak üzere diğer pek çok neden yanında, bizzat Uluğ Bey'in *ferdî yönelimi* ile *kişisel meşrebiyle* de ilgilidir.

Tarihî ortama bakıldığında Maverâünnehir ve Horasan bölgeleri İslâm medeniyetine mensubiyetleri bakımından yaklaşık 700 yıllık bir geçmişe sahiptir.¹² Özellikle Merâğa Matema-

hâfızlar huzurunda tecvid kaidelerine uygun olarak iki cüz okuduğunu belirtir; bkz. Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkant'taki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasuddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1985, 77.

¹¹ Devletşah, *Tezkiretu's-Şu'arâ*, trc. Necati Lugal, İstanbul 1977, 295-296.

¹² İslâm felsefe-bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri, üzerinde konuşulan coğrafyanın sahip olduğu felsefe-bilim birikiminin İslâm medeniyetine mensubiyeti açısından kaç yaşında olduğunun sorulmasıdır. Bu soruya, örnek olarak, Moğol ve Timur siyasî hâkimiyetinin vücut bulduğu coğrafya için –ki 700 yıllık bir İslâm coğrafyasıdır– sorulduğunda verilecek yanıt ile Osmanlı Devleti'nin yeşerdiği coğrafya için –ki

tik-Astronomi Okulu'nun izleri, nisbeten zayıf olsa da, devam etmektedir; çünkü Nasîruddin Tûsî ile Kutbuddin Şîrâzî'nin etkileri öğrencileri aracılığıyla sürdürülmektedir. Kısaca ortam, oranı bilkuvve yüksek bilfiil düşük olsa da, tarihî geçmişi nedeniyle böyle bir teşebbüse imkân verecek şartları muhtevîdir.¹³ Öte yandan Uluğ Bey'in meşrebi, ilmî-felsefî kaygısı ve

ortalama olarak yaklaşık 100 ila 150 yıllık bir İslâm coğrafyasıdır-sorulduğunda verilecek yanıt farklı olacaktır. Bu nedenlerle, yine örnek olarak, Osmanlı Devleti'nin fetih öncesi dönemi ile Timurlular dönemi arasında felsefe-bilim üretimi açısından bir karşılaştırma yapılması, bilkuvve tarihî birikim açısından bakıldığında bile, rahatlıkla abesle iştigal olarak görülebilir. Çünkü Timurlular coğrafyasında yapılması gereken, zaten mevcut olan mahallî ve ferdî üretime merkezî ve kollektif bir özellik kazandırmak, himaye etmek ve yönlendirmek iken, Osmanlı coğrafyasında yapılması gereken *icad etmektir, yaratmaktır*. Osmanlı Devleti'nin kadim İslâm coğrafyasında istikrarlı bir hâkimiyet kurması ise –bilindiği üzere– Yavuz Sultan Selim ile yani XVI. yüzyılın ilk yarısında başlar. Öte yandan Osmanlı Devleti, İslâm medeniyetinin felsefe-bilim *ambarı* olan Maverâünnehir ile Horasan ve İran bölgelerindeki birikimden, âlim ve eser dışında, maddî olarak hiçbir zaman, kelimenin tam anlamıyla, istifade edememiştir. Bunun yanında dâru'l-İslâm'daki farklı siyasî hâkimiyetlerin bulunduğu coğrafyaları ayrı birer dünya sanmak birçok mahzuru muhtevîdir. Çünkü siyasî hâkimiyetin farklılığına karşın dâru'l-İslâm'da bir ortak taban mevcuttur ve bu ortak tabanı birbirine bağlayan müteal bir akıl, müşterek bir şuur ve bu ikisinde kök salan ortak bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru vardır. Kelimenin en geniş anlamıyla bu “ortaklık” ulemâ sınıfı tarafından inşa edilmiş, korunmuş ve sürdürülmüştür.

¹³ Maverâünnehir ile Horasan bölgelerindeki bazı şehirler İslâm öncesinde de belirli bir medenî birikime sahipti. Örnek olarak, Çin seyyahı Suan' Tsan, VII. yüzyılda Semerkant'ta beş yaşından itibaren küçük çocuklara *yazı yazma* ve *hesap yapma*'nın öğretildiğine ve bu çocukların yetişkin çağa geldiklerinde kervanlara verilerek ticarî işleri öğrenmelerinin sağlandığına işaret etmektedir; bkz. Kishimjan Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi ve Ulum el-Evail (Matematik-Astronomi ve Tıp)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2001, 37.

bakış açısı ta'limî-riyâzîdir. Uluğ Bey'in meşrebi konusundaki en doğru bilgileri çalışma arkadaşı Cemşîd Kâşî'nin babasına yazdığı iki mektubu ile Fethullah Şirvanî'nin bu çalışmada incelenen metni ve diğer tarihî kaynaklar vermektedir.¹⁴ Uluğ Bey'in bu yönelimindeki en önemli ortağı ise hocası ve Semerkant Medresesi başmüderrisi Kadızâde'dir. Kadızâde'nin çalışmaları ve günümüze gelen eserleri bu *meşrebî yakınlığı ve ortaklığı* gözler önüne sermektedir. Öyleyse konunun aydınlatılması için yanıtlanması gereken soru "*Bursalı Musa Kadızâde kimdir?*" sorusudur. Bu soruyu yanıtlayabilmek için ise diğer iki önemli ismin, Sa'duddin Taftazânî ile Seyyid Şerîf'in kim olduklarını dikkate almak gerekmektedir (Semerkant'ın Platoncu riyâziyât rengi için aşağıya, Semerkant Rasathanesi ve Kadızâde kısımlarına bkz.)

III. Riyâzî Hikmetin Dergâhı: Semerkant Uluğ Bey Medresesi

Maveraünnehir ve Horasan bölgeleri, ilk medresele-
rin ortaya çıktığı yer kabul edilir.¹⁵ Nitekim Naci Maruf,
457/1064'te başlanıp 459/1066'da tamamlanan Bağdat Ni-
zamiye Medresesi'nden 165 yıl önce, Maveraünnehir ve Ho-
rasan'da pek çok medrese bulunduğunu belirtir.¹⁶ Barthold
ise, özellikle, Budizm ve Maniheizm gibi diğer dinlerle yürü-
tülen mücadeleler neticesinde ilk medreselerin Doğu İslâm

¹⁴ Örnek olarak bkz. Muhammed Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân: Nâ-
mehâ-i Giyâsuddin Kâşî be Pedereş*, Tahran 1996; Sayılı, *Uluğ Bey*.

¹⁵ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 6. Ayrıca bkz. Aydın Sayılı, *Higher
Education in Medieval Islam: The Madrasa*, Annales de l'Univer-
sité d'Ankara (Ankara Üniversitesi Yıllığı), II, Ankara 1948, 73-74.
(Türkçe tercümesi için bkz. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğ-
retim: Medrese*, trc. Recep Duran, 2002.)

¹⁶ Naci Maruf, *Medâris kable'n-Nizâmiyye*, Bağdad 1393/1973, 8;
Naci Maruf, *'Ulemâu'n-Nizâmiyyât*, Bağdad 1393/1973, 56.

dünyasında Amu Derya Irmağı'nın Belh kıyıları civarında kurulduğunu ileri sürer.¹⁷ Söz konusu tartışmalar, seyri ne olursa olsun, bu bölgelerin İslâm medeniyet tarihinde eğitim kurumları açısından güçlü bir geçmişe sahip olduğunu gösterir. Bu çerçevede resmî bir devlet kurumu olarak X. yüzyılda Karahanlılar devrinde başlayan medrese inşa faaliyeti Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Harezmsahlar dönemlerinde devam etti. Kısaca Moğol istilasına kadar, X-XII. yüzyıllar arasında, Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde pek çok medrese yapıldı; nesiller arası bilgi aktarımını sağlayan eğitim ve öğretim belirli bir istikrara kavuştu.

Moğol istilâsıyla büyük bir yıkıma uğrayan bölgede tüm medenî kurumlar gibi mevcut medreseler de nasibini aldı. Moğol yıkımını hissedebilmek için şu tek bir örnek yeterli olacaktır: 617/1220'deki Moğol istilâsına kadar Belh'te 400 medrese varken Moğollarla beraber hepsi yok oldu.¹⁸ İlhanlılar zamanında ciddi bir imar faaliyeti başlamasına; buna bağlı olarak pek çok medrese inşa edilmesine karşın açılan yaraların uzun bir süre kolay kolay kapatılamadığı görülmektedir. Nitekim ünlü seyyah İbn Batuta, Buhara'yı 733/1333'de ziyaret ettiğinde camilerin, medreselerin ve pazarların hâlâ harabe hâlinde olduğunu; benzer şekilde Belh ile Merv'in de hâlâ yıkık bir durumda bulunduğunu belirtir.¹⁹ Bölgede İlhanlıların yerini alan Kert Hanedanlığı

¹⁷ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 7.

¹⁸ A.K. Mirbabayev, "The Islamic Lands and Their Culture, *History of Civilization of Central Asia*, IV, Unesco 2000, 38.

¹⁹ İbn Batuta, *Rihlet İbn Batuta*, I, thk. Ali el-Muntasır el-Kettanî, Beyrut 1985, 408, 425. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990) adlı eserinde Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde bulunan şehirlerin Moğol istilâsı öncesi durumu ile Moğolların bu şehirlere karşı giriştiği mezâlim ve istilâ sonrası bulundukları vaziyet konusunda ayrıntılı bilgiler verir.

Herat başta olmak üzere muhtelif şehirlerde nisbî bir imar faaliyeti yürüttü ve çeşitli medreseler inşa etti. 782/1381'de Herat'ı alıp Kert Hanedanı'na son veren Timur ve sonrasında imar faaliyetleri devam etti; Timurlular yeni müesseseler inşa etmenin yanı sıra Kert kurumlarını kullanmayı da sürdürdü.²⁰

Timur, fethettiği topraklardaki bütün yıkıcılığına karşın kendi ülkesinde, özellikle başkenti Semerkant ile Herat ve Buhara gibi önemli merkezlerde diğer medenî kurumlar yanında pek çok medrese inşa ettirdi. Timur'un hemen hemen her şehirde bir külliye yapması;²¹ kendinden sonra gelen hükümdarlar ile mirzalar, hanımlar, vezirler, beyler ve ileri gelen diğer kişilerin de bu tavrını sürdürmesi neticesinde Semerkant, Herat ve Buhara üçgeninde yeni bir merkezî ilim çevresi yükselmeye başladı. Kishimjan Eshenkulova mevcut araştırmalardan hareketle Timurluların Maverâünnehir'de 50, Horasan'da 10 ve diğer bölgelerde 9 olmak üzere 69 medrese kurduğunu tespit eder; ancak mevcut tarihî kaynaklardan elde edilen bu rakamın, bazı karineler ışığında, gerçek sayıdan düşük olduğunu belirtir.²² Bu medreselerden, aşağıda incelenecek olan Semerkant Uluğ Bey Medresesi yanında, Şahrüh'un Ehl-i Sünnet inancını pekiştirmek ve yaymak için Herat'ta kurduğu ve pek çok ilmî tartışmanın yapıldığı medrese (tamamlanışı: 813/1410) son derece önemlidir. Öte yandan Semerkant Şehri yanında Uluğ Bey'in Buhara'da yaptırdığı sanat değeri çok yüksek medrese (tamamlanışı: 820/1417) ise Orta-Asya medreselerinin mimarî özellikleri bakımından ana örneği hâlini almıştır. Kemer ve duvarları astronomi

²⁰ Uslu, "Herat", 215-218.

²¹ *Tüzükât-ı Timurin*, 111.

²² Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 49-81.

şekilleriyle süslenmiş bu medresede, K. Eshenkulova'nın belirlediğine göre, Ali Kuşçu bir süre müderrislik yapmıştır.²³ 1841-1842'de medreseyi ziyaret eden Rus seyyahı N. Khanykov medresenin tam kapasite faal olduğunu ve hizmet verdiğini belirtmektedir.²⁴

1. İnşa ve Tarihî Seyir

Timurlular devrinde Semerkant'ta kurulan ve yalnızca İslâm medeniyetinde değil, bütün bir felsefe-bilim tarihinde önemli bir yeri olan medrese, hiç şüphesiz Semerkant Uluğ Bey Medresesi'dir. Semerkant'ın merkezinde yer alan medresenin inşaatına 820/1417'de başlandı ve 823/1420'de tamamlandı. Medrese içi süslemeler geometrik şekillerle yapıldı. Devletşah, Semerkant Medresesi'nin estetik değerinin çok yüksek olduğunu; içerisinde yüz öğrencinin okuduğunu özellikle vurgular.²⁵ Medrese uzun yıllar eğitim-öğretim faaliyetini sürdürdü. Ancak XVIII. yüzyılın başlarında çıkan olaylarda Semerkant Kalesi'ni işgal eden isyancılar kaleden yüksek olan medresenin üst kısmını yıktılar. Bu yüzyılın ortalarına kadar da medrese *hububat ambarı* olarak kullanıldı. XIX. yüzyılda Emir Haydar (1799-1825) zamanında tekrar tedris faaliyetine başlanılan medrese her ne kadar aslından oldukça farklılaşmış ise de kısmen günümüze kadar ulaşmıştır.²⁶

2. Yola Çıkanlar: Riyâziyyûn

XIX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar yürütülen çalışmaların tespitlerine göre, Semerkant Medresesi'nde

²³ Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 78.

²⁴ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 104.

²⁵ Devletşah, *Tezkiretu's-şu'arâ*, III, 429.

²⁶ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 103-105.

ders veren müderrisler bizzat Uluğ Bey'in kendisi tarafından imtihan edilir; başarılı olanlar tedris heyetine katılırdı.²⁷ Nitekim medresenin ilk müderrisi bu göreve bizzat tâlip olan ve böyle bir sınavı geçen Mevlânâ Muhammed Hafî'dir. İlginç bir şekilde kaynaklar, Uluğ Bey ile Kadızâde hâricindeki 90 müderristen hiçbirisinin Hafî tarafından verilen ilk açılış dersini anlayamadıklarını özellikle vurgular.²⁸ Cemşîd Kâşî babasına yazdığı birinci mektupta, medresede Kadızâde, Mevlânâ Ebu'l-Feth ile Mevlânâ Muhammed Hafî adlı müderrislerin ders verdiğini söyler;²⁹ kaynaklar ayrıca Uluğ Bey'in bizzat kendisinin de medresede ders verdiğini kaydederler. Öte yandan Kadızâde, Uluğ Bey'in özel hocası olması yanında Semerkant Medresesi'ndeki müderrislerin de reisi;³⁰ başka bir deyişle medresenin başmüderrisiydi.³¹

²⁷ Bu bilgi Fethullah Şirvanî'yi doğruluyor; bkz. Bu çalışmanın ikinci bölümü.

²⁸ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 105. Hafî, bu dersle diğer müderrislere olan üstünlüğü kanıtlamak ve bunu da sultana tecrübî olarak göstermek istemiştir.

²⁹ Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân*, 41-42.

³⁰ Taşköprülüzâde, *eş-Şekāiku'n-Nu'māniyye*, 16.

³¹ Cemşîd Kâşî, babasına yazdığı ilk mektupta, Semerkant'ta önceleri en önemli matematikçi-astronomun Mevlânâ Muhammed Hafî'nin olduğunu –dolayısıyla bu nedenle medresenin ilk müderrisi olarak atandığını– sonra Kadızâde'nin çalışarak onu geçtiğini –dolayısıyla onun yerine medreseye başmüderris tayin edildiğini–; kendisinin de Semerkant'a gelmesiyle Kadızâde'yi aştığını açık bir şekilde söyler (Bkz. Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân*, 42-43; Bâkirî, “A Newly Found Letter of Al-Kāshî on Scientific Life in Samarkand” *Historia Mathematica*, S. 24, 1997, 246). Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta şudur: Tarihî kaynakların ve ortaya koydukları eserlerin de şahadet ettiği gibi, niçin Cemşîd Kâşî daha üstün olmasına karşın hem Sultan Uluğ Bey'in özel hocalığını hem de medrese başmüderrisliğini Kadızâde yürütmeye devam etmiştir. Bunun nedeni Sultan ile Kadızâde arasındaki meşreb yakınlığı olabilir mi? Çünkü Cemşîd Kâşî bir *hasib* olarak ünlenmiştir; *hendesî* bir hikmeti benimseyip benimsediği de açık değildir.

Uluğ Bey haftanın bazı günlerinde medresedeki derslere katılır; sultan geldiğinde müderrisler ve âlimler de medresedeki derslerde hazır bulunurdu.³² Derse katıldığında özellikle *riyâzî ilimler* üzerinde ders verilmesini isteyen Uluğ Bey, hem müderrisler hem de öğrencilerle, Cemşîd Kâşî'nin deyişiyle *tavsîfi imkânsız*³³ tartışmalara girerdi; kısaca kükümdar ile müderris ve öğrenciler arasında pek çok ilmî mübâheseler olurdu.³⁴

Semer kant Medresesi'nin kadrosunda, aşağıda işaret edileceği üzere, pek çok isim vardı; ancak bu isimler arasında özellikle riyâzî ilimlerde Cemşîd Kâşî, Kadızâde, Ali Kuşçu, Seyyid Münecim ve bizzat Uluğ Bey dikkati çeken kişilerdir. Öte yandan bu medresede ders veren veya alan, kısaca bir şekilde medreseyle ilişki kuran Mu'înud-din Kâşânî, Mansur Kâşânî, Ali Şir Nevâî, Abdurrahman Câmî, Fethullah Şîrvânî, Abdulalî Bircendî gibi pek çok isim mevcuttur.³⁵

3. Yolda Okunanlar: Dersler

Timurlular devrindeki medreselerin öğretim kadrosu ve bu kadronun hiyerarşik yapısı, öğrenci anlayışı ve sistemi,

³² Bu bilgi Fethullah Şîrvânî'yi doğruluyor; bkz. Bu çalışmanın ikinci bölümü.

³³ Sayılı, *Uluğ Bey*, 78, 91.

³⁴ Bu bilgi Fethullah Şîrvânî'yi doğruluyor; bkz. Bu çalışmanın ikinci bölümü.

³⁵ Bu isimler için bkz. Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 113-124; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, 2. baskı, Ankara 1988, 265-268 (Bu eserin Arapça tercümesi için bkz. *el-Merâsîdu'l-felekiyye fi'l-âlemi'l-İslâmî*, trc. Abdullah el-Omer, Kuveyt 1995); Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 87-90.

müfredat programı yani okutulan dersler ile kitaplar hakkında çok fazla bilgi yoktur. Timurlular devrinde yaşayan ve faâl olan âlimlerin hayat hikâyelerinden hareketle oluşturulan çerçeveler ise oldukça eksiktir. Bütün bu sorunlara, bir de, hem yönetici zümrenin hem de müderrislerin şahsî tercihleri eklendiğinde mesele daha karmaşık bir hâl almaktadır. Örnek olarak, tabakat kitapları ile tarih kitapları, Herat ve çevresinde bulunan medreselerdeki dinî tedrisat hakkında daha çok bilgi verirken, riyâzî eğitim hakkında genel değerlendirmeler yaparlar. Semerkant Uluğ Bey Medresesi hakkında ise tam tersi bir durum söz konusudur; çünkü kaynaklar buradaki riyâzî okumalar üzerinde dururken, dinî ve edebî çalışmalar hakkında hemen hemen hiçbir işarete bulunmazlar. Örnek olarak Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından Sultan II. Bâyezîd'in maiyetinden alınıp kendi ülkesine getirtilen ünlü kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin biyografisinde, Keş Medresesi ile Buhara ve Herat'taki medreselerde daha çok ilm-i kıraat ve hadis okuttuğu zikredilir.³⁶ Öte yandan Ali Şir Nevâî'nin zamanımıza gelen 886/1481-82 Çağatayca vakfiyesi³⁷ ile Hoca Ubeydullah Ahrâr'ın vakfiyeleri ve Kayinî adlı âlimin icazetnamesinde vurgu daha çok dinî ilimler sahasındadır.³⁸

³⁶ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, 552-553.

³⁷ Maria Eva Subtelny, "The Vaqfiya of Mir Ali Şir Navâ'î as Apologia", *Journal of Turkish Studies*, XV, 1991, 257-286.

³⁸ Ali Şir Nevaî'nin vakfiyesi ile Hoca Ubeydullah Ahrâr'ın vakfiyeleri ve Kayinî'nin icazetnamesi gibi kaynakları değerlendirerek bir makale yazan Subtelny ve Khalidov'a bkz. "The Curriculum...", 210-236.

IV. Riyâzî Hikmetin Mabedi: Semerkant Rasathanesi

Cemşîd Kâşî babasına yazdığı mektuplarda Sultan Uluğ Bey'in Nasîruddin Tûsî'nin 657/1259'da kurduğu Merâğa Rasathanesi'ni küçük yaşlarda iken ziyaret ettiğini ve bu ziyaretin sultan üzerine ciddi bir etkide bulunduğunu dile getirerek, Semerkant Rasathanesi'nin bu etki neticesinde kurulduğunu ima eder.³⁹ Kanımızca, yukarıda izah edildiği üzere, Uluğ Bey'in böyle bir rasathane kurması, meşrebiyle son derece ilgilidir; bundan dolayıdır ki kadim dönemde riyâzî ilimlerle ilgilenmenin doğal sonucu rasathane kurmaktır.⁴⁰ Zira kadim ilim anlayışında riyâzî dil ayüstü âleme aittir; çünkü esîrden mürekkep, nefis ve akıl sahibi, dairevî harekette bulunan, dolayısıyla ayaltı dünyanın tersine dört unsurdan oluşmadığı ve doğrusal hareket etmediği için, oluş ve bozuluştan uzak olan *sâbit* ayüstü âlemdeki süreç, ancak ve ancak, kendisi de aklî olan riyâzî dille okunabilir –ki ayüstü âlem insan türünde akla karşılık gelmektedir–. Mezopotamya, özellikle Sümer-Babil-Keldanî felsefe-bilim mirasında astronominin matematiksel oluşunun –ki Mezopotamya'da bu matematik *hesap-cebir*, Yunan'da ise daha çok *hendese* olarak tezahür etmiştir– nedeni büyük oranda budur ve aynı neden, Yunan'da ayaltı dünya yani *tabiat/doğanın*, oluş ve bozuluş âlemi olması sebebiyle, matematiksel bir dille okunamasının da gerekçesidir.⁴¹ Nitekim kadim fel-

³⁹ Sayılı, *Uluğ Bey*, 80.

⁴⁰ İslâm medeniyetindeki rasathaneler hakkında genel bilgi için bkz. Aydın Sayılı, "Rasathane", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, IX, İstanbul 1964, 627-632. Geniş bilgi için ise bkz. Sayılı, *The Observatory in Islam*.

⁴¹ Ayaltı dünyanın dili de mantıktır; çünkü *şeylikte* tezâhür edenin/ değişenin yanında değişmez olanı, mahiyeti araştırır.

sefe-bilim anlayışında ilimlerin *yüksek-orta-aşağı* şeklinde tasnif edilmesi, bir açıdan, varlık/kozmojinin bu üçlü bölümlenmesine dayanır: Ayaltı dünya yani tabiat, kozmolojide *mekân* olarak *en aşağıda* bulunduğu için doğa bilimleri ‘*ulûm-i ednâ*; ayüstü âlem ise ay feleği ile atlas feleği *arasında* yani *ortada* olduğu için matematik ilimleri ‘*ulûm-i evsat*; atlas feleğinin *üstü* yani kozmosun bittiği yerden *ötesi*, *en yüksek* Tanrısal alan olduğu için ilâhiyat bilimleri ‘*ulûm-i a‘lâ* (yahut ‘*âliye*) olarak adlandırılır.⁴² İşte yukarıda sıralanan nedenlerden dolayı kadim dönemde riyâzî bir dünya tasavvuru ister istemez, ayüstü dünyayı gözlemlemek için rasathane kurulmasını şart koşar.⁴³ Öte yandan yine kadim

⁴² Ayüstü âlem ile ayaltı dünya kavramsallaştırması kadim dönem bilginin anlayışını oldukça yoğun bir biçimde belirlemiştir; çünkü konu bir ilim dalının cihet-i vahdet-i zâtiyesidir ve her bir ilim dalı kendisine konu edindiği “ne-ise-ne”nin araz-ı zâtiyesini inceler. Bu çerçevede, örnek olarak, ilm-i mûsikî’nin riyâzî ilimlerden kabul edilmesinin nedeni, ses ile tel arasındaki niceliksel oranla ilgili olduğu kadar, ayüstü âleme ait ne-ise-nelerin çıkardığı seslerin tespiti ve taklidi olarak da görülebilir. Benzer şekilde kendisine büyük oranda “ışık”ı konu edinen ilm-i menâzır (optik) da riyâzî, hatta hendesi bir ilim dalı olarak görülmüştür. Bunun en önemli nedeni ışığın kaynağının ayüstü âlemde bulunan Güneş’in olmasıdır. Sonuçta ayüstü âlemde kaynaklanan herşey ayaltı dünyaya inse de riyâzî dille konuşulabilir bir mâhiyet arz eder.

⁴³ Bu nedenlerle kadim dönemde *bir rasathane niçin kurulur* sorusunun yanıtı *bir rasathane niçin yıkılır* sorusunun da yanıtıdır. Dolayısıyla modern bilim ve rasathane anlayışıyla kayıtlanmış zihinler bu noktayı idrakte zorlanabilirler. Çünkü İslâm ve diğer medeniyetlerde hemen hemen bütün rasathaneler belirli durum ve şartlar ortadan kalkınca ya bizzat yıkılmış ya da yıkılmaya terk edilmiştir. Bundan dolayı *belirli durum ve şartları* anlamak rasathanelerin niçin kurulduğunu ve niçin yıkıldığını anlamak için zorunludur. Hiç şüphesiz *belirli durum ve şartlar* köklerini kadim kozmoloji anlayışında bulur. Bu çerçevede rasathaneyi Eflatuncu/riyâzî hikmetin konuşulduğu ve ayüstü dünya ile irtibat kurulduğu –cami/mescid gibi– bir *mabed* olarak görmek mümkündür. Öte yandan riyâzî hikmete bağlı kalarak astroloji yani ayüstü âlemin

varlık-kozmoloji idrakine bağlı olarak akıllı, faâl ayüstünün (ecrâm-ı ‘ulviyenin) pasif ayaltına (ecsâm-i süfliyeye) etkisini tayin ve tespit etmek de (astroloji) yine bu âlemin *dilini* bilmeyi gerektirir. Çünkü meteoroloji biliminde olduğu gibi geleceğe ilişkin olacakları önceden bilmek –ki bu olacaklar ayüstü âleme bağlıdır– ve buna uygun tedbir almak da astronomi yani ayüstü âlemin dilini bilmeyi zorunlu kılar.⁴⁴ Bu çerçevede tarihî kaynaklar Uluğ Bey ile kendisi gibi astronomiye düşkün olan oğlu Abdullâtîf’in aralarının bir tâlî‘ (astrolojik öngörü) nedeniyle açıldığını; bu tâlî‘e göre birinin diğerini ortadan kaldıracığını tespit ettiklerini, dolayısıyla birbirlerini ortadan kaldırmak için fırsat kolladıklarını; neticede Abdullâtîf’in babasını katlederek yok ettiğini kaydederek.⁴⁵ Dolayısıyla rasathanenin kuruluşunda

matematiksel dille resmedilen konumları ile ilişkilerinin ayaltı yani fizike/doğaya etkilerinin ne olabileceğini tayin ve tespitle, bu tayin ve tespitten hareketle geleceği öngörmek şeklinde özetlenebilecek tavrın devletlerin bürokrasileri ve fetih politikalarıyla olan ilişkilerini belirlemek son derece önemlidir. Son olarak, rasathane sözkonusu olduğunda hatırdı tutulması gereken en önemli noktalardan biri de şudur: Kadim kozmolojide, akıl ve nefis sahibi, faal ve ayaltı dünyayı belirleyen ayüstü âlemin *sâkinleri* bir bütün olarak kendilerine has özel bir hayat sürme biçimine sahiptirler. Bu hayatı rasathane yoluyla gözlemlemek (rasad etmek) onların *mahremiyetine* halel getireceğinden kızmalarına ve ayaltı dünyaya *gazap* etmelerine neden olabilir; bu gazap da ayaltı dünyada kötü (uğursuz) olayların meydana gelmesine sebebiyet verebilir.

⁴⁴ Bu nedenlerle kadim dönemde astroloji, askerî bilim olarak proje sahibi sultanlar ve fatih komutanlar için son derece önemli bir disiplindir. Geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Selçuklu Döneminde Anadolu’da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-“, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2014, 125-174. Nitekim kaynaklarda verilen bilgiler Aksak Timur’un da bir rasathane kurma *niyeti* taşıdığını gösteriyor; bkz. Sayılı, *Observatory*, 260.

⁴⁵ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 124; Sayılı, *Observatory*, 277-278. Süheyl Ünver, “Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis: Ali Kuşçi

bu tür astrolojik sâikler de katkıda bulunmuş olabilir. Öte yandan Cemşîd Kâşî'nin mektuplarında dile getirdiği gibi, Semerkant Medresesi'nde yürütülen astronomi eğitimi ile başta zîc'ler ve teorik çalışmalar olmak üzere o dönemdeki astronomi eserleri hakkında yapılan tartışmalar da böyle bir rasathanenin kuruluşunda etkili olmuştur.⁴⁶ Özellikle bizzat Cemşîd Kâşî, her iki mektubunda da rasathanenin kurulması ve rasat aletleri hakkında bilgi verip eleştirilerde bulunurken bu hususa dikkat çekmektedir.⁴⁷

1. Kuruluş ve Serüven

Semerkant Rasathanesi'nin kuruluşu hakkında kaynaklar oldukça farklı tarihler ileri sürerler. Kronolojik tertip dikkate alındığında bu tarihlerden ilki Abdurrezzak Semerkandî ile Hâfız Ebrû'nun verdikleri 823/1420 tarihidir. Sayılı, bunu kaynaklarda genel kabul gören bir tarih olarak benimser.⁴⁸ Bazı müellifler rasathanenin inşasına medreseden dört sene sonra başlanıldığını ileri sürer. Medrese 820-823/1417-1420 yılları arasında yapılmıştır; dolayısıyla rasathanenin inşasına medrese inşaatının bitiş tarihi esas alınırsa 827/1424 tarihinde, başlangıç tarihi esas alınırsa 824/1421'de tarihinde başlanılmış olmalıdır.⁴⁹ Bakirî ise, rasathanenin 825/1422 veya 827/1424'te tamamlandığını; Cemşîd Kâşî'nin rasat işlerini 832/1429'daki vefatına kadar beş ile yedi sene yürüttüğünü, Zîc'in de 841/1437'de tamam-

Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Risaleleri*, II, haz. İsmail Kara, İstanbul 1995, 217.

⁴⁶ Sayılı, *Observatory*, 272.

⁴⁷ Sayılı, *Uluğ Bey*, 76, 80-81.

⁴⁸ Sayılı, *Observatory*, 271.

⁴⁹ Ebu'l-Kasım Kurbanî, *Kâşî-nâme: Tahkik der ahvâl ve âsâr-ı Giyasuddin Cemşîd Kâşânî riyâziyân-i bozorg-i İranî*, Tahran 1350, 8.

landığını söyler.⁵⁰ Uluğ Bey'in muâsırı astronom Ruknuddin Amulî ise, rasathanenin inşasına 830/1427'de başladığını; rasat faaliyetlerinin de otuz yıl sürdüğünü kaydeder.⁵¹ Konuyla ilgili klâsik kaynaklar incelendiğinde rasathanenin kuruluşunun Uluğ Bey'in idaresinde ve Cemşîd Kâşî'nin nezaretinde tamamlandığının vurgulandığı görülür.⁵² Ayrıca kaynaklar rasathanenin ölünceye değin Uluğ Bey tarafından bilfiil idare edildiğine; ancak ona vekâleten rasat faaliyetlerinin önce Cemşîd Kâşî; onun vefatının akabinde Kadızâde, onun vefatının ardından da Ali Kuşçu tarafından yürütüldüğüne bâhusus işaret ederler.⁵³ Yalnızca Devletşah, Cemşîd Kâşî ile Kadızâde'nin çalışmaları bitirmeden ölmele-ri üzerine, işi Uluğ Bey'in tamamladığını söyler; dolayısıyla Ali Kuşçu'yu iş başında bulunan bir isim olarak zikretmez.⁵⁴ Öte yandan hemen hemen tüm kaynaklar rasathanedeki faaliyetlerin otuz yıl sürdüğünü belirtir.⁵⁵

Cemşîd Kâşî, babasına yazdığı her iki mektubunda, Medrese ile Uluğ Bey'in çevresinde bulunan müderrisler hakkında bilgi verirken hem rasathanenin binasından hem de aletlerin inşasından ayrıntılı olarak bahseder.⁵⁶ Cemşîd Kâşî'nin

⁵⁰ Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân*, 10.

⁵¹ Sayılı, *Observatory*, 270.

⁵² Mirhond, Rasathanenin Cemşîd Kâşî ile Muinuddin Kâşî nezaretinde kurulduğunu söyler; bkz. Muhammed b. Hanşâh Mirhond, *Târîhu ravzatî's-safâ fî sûreti'l-enbiyâ ve'l-muluk ve'l-hulefâ*, VI, Tahran 1960, 231-232.

⁵³ Ebû Tâhir Semerkandî, *Zîc*'in Ali Kuşçu tarafından tamamlandığını özellikle belirtir; bkz. Ebû Tâhir Semerkandî, *Samariya*, haz. İraj Afşar, Tahran 1965, 45-46.

⁵⁴ Devletşah, *Tezkiretu'ş-Şu'arâ*, 428-429.

⁵⁵ Uluğ Bey'in ölümünden sonra rasathane oğlu Abdullâtîf'in astronomiye ilgisi nedeniyle devam etse de süreç içinde ortadan kalktı.

⁵⁶ Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân*, 41-42; Sayılı, *Uluğ Bey*, 88.

ifadeleri hem medresenin tamamlandığını ve tedris faaliyetini yürüttüğünü hem de rasathane ve rasat aletlerinin ise henüz yapılmakta olduğunu gösterir. Bütün bu çıkarsamalar rasathanenin inşasının ya medresenin inşasının bitmesinden sonra ya da biraz önce başladığına işaret eder. Aynı zamanda rasathanenin inşaatının bitiriliş tarihinin ise kesin olarak medresenin bitiriliş tarihinden sonra olduğunu ortaya koyar. Çünkü rasathane inşaatının medrese ile ya da ondan bir süre sonra başlayıp daha uzun sürdüğü düşünülebilir. Her hâlükârda medresenin inşasının başlangıç tarihi 820/1417 esas alınır, rasathanenin inşasının başlangıç tarihi olarak 824/1421; bitiş tarihi 823/1420 esas alınır, rasathanenin inşasının başlangıç tarihi olarak 827/1424 tarihi verilebilir.⁵⁷

2. Gökyüzünün Resmi: Zîc-i Uluğ Bey

Semer kant Matematik-Astronomi Okulu'nun ortak ürünü olan ve hem rasathanedeki gözlemlerden hem de medresedeki nazarî tartışmalardan hareketle hazırlanan *Zîc-i Uluğ Bey* hiç şüphesiz felsefe-bilim tarihinin en önemli eserlerinden biridir. Eserin ilk önce Farsça hazırlandığı, daha sonra Arapça ve Türkçeye tercüme edildiği kabul edilir; ancak Sayılı, Sarton'a katılarak, *Zîc*'in ilk hâlinin Türkçe veya Arapça olabileceği üzerinde durur.⁵⁸ Dört makaleden oluşan *Zîc*'in birinci makalesi "Takvim ve Tarihler Üzerine", ikinci makalesi "Vakitler Üzerine", üçüncü makalesi "Yıldızların Konumları Üzerine", son makalesi ise "Astroloji Üzerine" başlıklarını taşır.

Zîc-i Uluğ Bey'in 841/1437'de tamamlandığı kabul edilir; çünkü *Zîc*'de gezegenlerin pozisyonlarını belirten cet-

⁵⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sayılı, *Observatory*, 270-271. Ayrıca bkz. Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 125-126.

⁵⁸ Sayılı, *Observatory*, 272.

veller 841/1437 tarihinden itibaren başlatılır. Nitekim Ali Kuşçu da *Risâle der 'ilm-i hey'e* adlı eserinde gezegenlere ait cetvellerin başlangıç tarihini 841/1437 olarak verir.⁵⁹ Barthold da *Zîc*'in 841/1437 tarihinde tamamlandığı görüşüne katılır; ancak üzerindeki çalışmaların Uluğ Bey'in ölüm tarihi olan 853/1449'a kadar sürdüğünü, ölümüyle de tamamlandığını söyler. Ancak Barthold'a göre *Zîc*'de dikkati çeken ilginç bir nokta da hicrî takvim ile Çin takvimi karşılaştırılırken Şan-Ven Devri'nin başlangıcı olarak 8 Şevval 847 Salı / 28 Ocak 1444 tarihinin verilmesidir.⁶⁰ Ebû Tâhir Semerkandî de, genel kabule uyarak *Zîc*'in 841/1449'da tamamlandığını belirtir.⁶¹

Zîc'e, hiç şüphesiz, başta Uluğ Bey olmak üzere hem medresede hem de rasathanede çalışan birçok âlimin katkısı vardır. Ancak Uluğ Bey, esere yazdığı mukaddimede üç kişinin adını özellikle zikreder: Cemşîd Kâşî, Kadızâde ve “*faziletli oğlum*” ve “*sırdaşım*” dediği Ali Kuşçu. Bu üç ismin rasathanede bulunmaları ve sırayla rasat faaliyetlerine nezaret etmeleri hususunda yukarıda gerekli bilgiler, tartışmalı noktalara işaret edilerek verilmişti. Ancak bu konuda dikkati çeken en önemli nokta, Ali Kuşçu'nun, kaleme aldığı *Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey* adlı eserinde yanlışları tamamen Uluğ Bey'e nispet etmesidir.⁶² Bu durum, *Zîc*'in hazırlanması ve

⁵⁹ Ali Kuşçu, *Risâle der 'ilm-i hey'e*, Tahran t.y. (taş baskı), 27.

⁶⁰ Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 116-117. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Sayılı, *Observatory*, 271-272.

⁶¹ Ebû Tâhir Semerkandî, *Samariya*, s. 46.

⁶² Tofigh Haydarzâdeh, *Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2001, 7. Haydarzâdeh tezinde bu sorunu ayrıntılı bir şekilde tartışır ve örneklerle çeşitli yorumlarda bulunur (44-49). Ancak Haydarzâdeh'nin bu yorumundaki en önemli sorunu, Kadızâde'nin ölüm tarihini, diğer pek çok araştırmacı gibi, Hamid Dilgan'a dayanarak 1840/1436 olarak kabul etmesidir; bkz.

hazırlayanlar cihetinden, aşağıda ele alınacak önemli sorunlar doğurmaktadır.

Zîc-i Uluğ Bey, felsefe-bilim tarihinde üzerine en çok şerh yazılan ve en çok çalışılan eserlerden biridir. Ali Kuşçu'nun *Şerh*'i, hiç şüphesiz, bu şerhler içinde en dikkate değeridir. Bunun yanında Ali Kuşçu'nun torunu Mîrim Çelebi'nin (ö. 931/1525) *Dustûru'l-'amel li-tashîhi'l-cedvel*'i; Abdulâlî Bircendi'nin *Şerh-i cedîd-i sultânî*'si ile diğer şerhleri, hâşiye-leri, ihtisarları, yeni tertibleri, Arapça ve Türkçe tercümeleri ciddi bir yekün tutmaktadır.⁶³

V. Uluğ Bey'e Eşlik Edenler

Yukarıda işaret edildiği üzere 137 yıl süren Timurlular Devleti'nin hüküm sürdüğü coğrafyanın İslâm medeniyeti açısından yaşı yaklaşık yedi yüzyıldır. Dolayısıyla değişen siyasî hâkimiyete karşın ortak taban her türlü medenî faaliyetini yürütmekte, ilmî süreklilik devam etmektedir. Öte yandan Timur hızla fethettiği bölgelerdeki âlimleri zorla Semerkant'a getirmiştir.⁶⁴ Mesud Taftazânî ile Seyyid Şerîf başta olmak üzere İbnu'l-Cezerî, Sirâcuddin Muhammed Halebî ve İbn Arabşah bu isimlerden bazılarıdır. Bütün yıkıcılığına karşın âlimlere gösterdiği hürmet ve ihtimam bazı âlimlerin kendi istekleriyle de Timur'un etrafında toplandı-

Hamid Dilgan, "Qadizâde al-Rûmî", *Dictionary of Scientific Biography*, XI, 1980, 227. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu tarihin doğru olmadığı üzerinde durulacaktır.

⁶³ *Zîc-i Uluğ Bey*'in felsefe-bilim tarihi içerisindeki yeri için bkz. Salim Ayduz, "Uluğ Bey Zici'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi", *Bilig*, S. 25, Bahar 2003, 139-172. Ayrıca bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, İstanbul 1997, 414-420.

⁶⁴ Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Misbâh*'ın mukaddimesinde bunu açıkça dile getirir, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan nr. 287, yaprak 1b.

ğını göstermektedir.⁶⁵ Taftazânî ile Seyyid Şerîf'in münazaraları başta olmak üzere Timur'un meclisinde yapılan ilmî tartışmalar da ulemâ arasında meşhurdur; öyleki Simavna-kadısoğlu Şeyh Bedruddin bile Şiraz'da bu tür bir münazarada, İbnu'l-Cezerî'nin isteği üzerine, münazırlar arasında muhakemede bulunmuştur.⁶⁶

Mevcut ortamın tarihî imkânları yanında Timur ve takipçilerinin özel gayretleriyle fethedilen topraklardan getirilen ve ülke içerisinde açılan eğitim kurumlarında yetişen çok sayıdaki isim ile kurulan pek çok kütüphaneye beraber Maverâünnehir ile Horasan bölgesi XIV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başlarına kadar İslâm dünyasının en velûd ilmî bölgesi hâline gelmiştir.⁶⁷ Bunun sonucunda başta Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun, özellikle de Nasîruddin Tûsî ile Kutbuddin Şîrâzî'nin riyâzî-felsefî, İbn Sînâ'nın hikmet ve Fahrüddin Râzî'nin kelâm mirasını tevarüs eden bu bölge ulemâsı Seyyid Şerîf ve Taftazânî arasındaki gerginlik noktasını yaşatarak Celâluddin Devvânî, Abdurrahman Câmî, Ali Şîr Nevâî, Ubeydullah Ahrar, Hoca Pârsâ gibi pek çok isim yetiştirmiştir.

Ulemânın Timur Devleti'ndeki yerleşimi, yukarıda işaret edilen, Herat ile Semerkant ayırımına uygun olarak cereyan etti; bir kısım ulemâ yalnızca Herat'ı bir kısmı ise yalnızca Semerkant'ı tercih ederken diğer bir kısmı her iki şehrin temsil ettiği zihniyeti kendi benimsediği bir üst dilde birleştirmeye çalıştı. Semerkant'ta Timur, Seyyid Şerîf'i öne çıkarırken, Uluğ Bey Kadızâde'yi tercih etti; Şahrûh ise Herat'ta Taftazânî'yi benimsedi.

⁶⁵ İbn Arabşâh, Timur'un âlimlere olan saygısını ve ilgisini özellikle vurgular; bkz. İbn Arabşâh, *'Acâibu'l-makdûr*, 454-455.

⁶⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 51-52.

⁶⁷ Nizamuddin Şamî, *Zafer-nâme*, trc. Necati Lugal, Ankara 1987, 289, 342-343; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 43-44.

Başta Cemşîd Kâşî'nin iki mektubu olmak üzere hemen hemen tüm kaynaklar, Uluğ Bey zamanında Semerkant'ta bulunan âlimlerin çokluğuna işaret ederler.⁶⁸ Özellikle riyâzî ilimlerde uzman olan âlimlerin çokluğuna vurgu özel bir dikkat ister. Nitekim Cemşîd Kâşî, Semerkant'ta ileri gelen altmış-yetmiş matematikçi olduğunu özellikle belirtir ve bu âlimlerin seviyeleri ile çalışmaları hakkında yer yer ayrıntılı bilgiler verir.⁶⁹ Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun birinci ve ikinci kuşak ilim adamlarına bakıldığında, kaynakların işaret ettiği bu durum bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar: Musa Kadızâde, Cemşîd Kâşî, Muînuddin Kâşânî, oğlu Mansur Kâşânî, Ali Kuşçu, Fethullah Şîrvânî, Seyyid Münecim, Abdulalî Bircendî gibi.⁷⁰

⁶⁸ Sayılı, *Uluğ Bey*, 76, 78, 82, 91.

⁶⁹ Sayılı, *Uluğ Bey*, 78.

⁷⁰ Timurlular devri ulemâsı ve ürettikleri eserler için bkz. Hondmir, *Târîhu habîbu's-siyer fî ahbârî efrâdî'l-beşer*, IV, Tahran 1983, 34-38. Ayrıca bkz. Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 87-90, 103-114, 130-142. Eshenkulova'nın çalışmasında bazı âlimlere yanlışlıkla nisbet edilen eserler; bazı eserlerin dilleri ile diğer bazı eserlerin muhtevaları hakkında verilen bilgiler tashihe muhtaçtır. Örnek olarak Bircendî'ye nisbet edilen ve adının ikinci bölümü anlamsız bir şekilde verilen *Tezkire al-ahbab fî beyan al-attalâb* (?) (s. 111) muhtemelen Kemâluddin Farisî'nin *Tezkiretu'l-ehbâb fî beyânî't-tuhab* adlı sayılar teorisiyle ilgili ve *Esâsü'l-kavâ'id fî usûli'l-fevâ'id* isimli eserinin zeyli olarak verilen bir çalışmasıdır (nşr. Mustafa Mevaldî, Kahire 1994). İkinci olarak Kadızâde'ye nispet edilen *Şerhu't-Tezkireti'n-Nasîriyye fî'l-hey'e* (s. 131) Bircendî'nin bir *Şerh*'inin nüshasıdır. Öte yandan yine Kadızâde'ye nispet edilen *er-Risâletü's-salâhiyye fî'l-kavâ'idî'l-hisâbiyye*'nin (s. 108) ona ait olamayacağı tarafımızdan gösterilmiştir; bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Musa (Kadızâde)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1999, 255-258; İhsan Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rumî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul 2001, 98-100. Diğer bir örnek eser diline verilebilir: Bircendî'nin *Tezkire Şerhi Farsça* değil (s. 138) Arapçadır.

VI. Riyâzî İlimler: Kişiler ve Eserler

Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde riyâzî ilimlerin köklü bir geçmişinin olduğu tarihî bir gerçektir. Nasîruddin Tûsî'nin kurduğu Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nda yetişen isimlerin, özellikle Kutbuddin Şîrâzî'nin başta Kemâluddin Fârisî olmak üzere önemli öğrencilerinin, İbnu'l-Havvam, Cemâluddin Türkistanî, İmâduddin Kâşî, İzzuddin Zencanî gibi pek çok ismin anılan bölgelere gidip gelen öğrencileri, riyâzî ilimlerdeki canlılığı koruyorlardı. Nitekim ilk tahsilini Bursa'da yapan Kadızâde, riyâzî ilimlerde ilerlemek istemesi üzerine hocası Molla Fenârî'nin yönlendirmesiyle bu bölgeye gelmiş; kısaca Kadızâde *yerini* bulduğu için bu bölgeye bir nevi göç etmiştir.⁷¹

Yukarıda da işaret edildiği üzere Cemşîd Kâşî, babasına yazdığı her iki mektupta da bu duruma işaret ederek Semerkant'ta ileri gelen altmış-yetmiş matematikçi olduğunu vurgular; bu matematikçilerin çalışmaları hakkında bilgiler verir. Özellikle mektupları yazdığı sırada bazı matematikçilerin Secâvendî'nin *et-Tecnîs fi'l-hisâb*'ı, diğer bazılarının Şemsuddin Semerkandî'nin *Eşkâlu't-te'sîs*'i, bir kısım astronomun da Mahmud Çağminî'nin *el-Mulahhas fi'l-hey'e*'si üzerinde çalışmakta olduklarını belirtir.⁷² Semerkant'ta riyâzî ilimlerin bu derece gelişmesi elbette, yukarıda da belirtildiği gibi, bizzat Uluğ Bey'in meşrebi ve bu ilimlere karşı gösterdiği teveccühten kaynaklanmaktadır. Nitekim Cemşîd Kâşî, Uluğ Bey'in riyâzî ilimlerde maharet kazandığını ve kendisini geliştirdiğini özellikle vurgular.⁷³ Yine Cemşîd

⁷¹ Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 14-17. Bir ihtimal olarak Kadızâde'nin Ankara Savaşı'ndan sonra Semerkant'a götürülen âlimlerden biri olduğu düşünülebilir.

⁷² Sayılı, *Uluğ Bey*, 78.

⁷³ Sayılı, *Uluğ Bey*, 77, 86. Bu bilgi Fethullah Şirvanî'yi doğruluyor; bkz. Bu çalışmanın ikinci bölümü.

Kâşî'nin ifade ettiği üzere, Uluğ Bey, Medrese'deki derslere haftada birkaç gün katılırdı ve katıldığında müderrislerin riyâzî bilimler hakkında ders vermesini isterdi.⁷⁴ Bunun da ötesinde Uluğ Bey bizzat Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fi'l-hey'e* ve Kutbuddin Şîrâzî'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye fi'l-hey'e* adlı kitapları üzerinde ders verirdi.⁷⁵

Semer kant Medresesi'nde riyâzî ilimlerde, araştırmaya konu olan, üzerinde durulan ve ders kitabı olarak okutulan eserler hakkında Cemşîd Kâşî önemli bilgiler verir. Bu bilgilerde dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bakış açısının *riyâzî*, daha da önemlisi *hendesî* ağırlıkta olmasıdır. Yukarıda işaret edilen eserler yanında Nasîruddin Tûsî'nin, dolayısıyla Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun çalışmaları, özellikle, daha sonraki asırlarda *mutevassitât* adını alan kitaplar önemli bir yere sahiptirler.⁷⁶ Cemşîd Kâşî'nin verdiği bilgilerden Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'si ve Batlamyus'un *el-Macestî*'si ile Nasîruddin Tûsî'nin bu iki eser üzerine yazdığı *Tahrîrler* yanında Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun ortak bir üretimi olan *Zîc-i İlhanî*; Nasîruddin Tûsî'nin ünlü eseri *et-Tezkire fi'l-hey'e*'ye Nizâmuddin Nisaburî ile Seyyid Şerîf'in kaleme aldığı önemli *Şerhler* ve Kutbuddin Şîrâzî'nin

⁷⁴ Sayılı, *Uluğ Bey*, 77-78.

⁷⁵ Sayılı, *Uluğ Bey*, aynı yer.

⁷⁶ *Mutevassitât* terimi için bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 294-297. Bu terimin içeriğinde dikkat edilmesi gereken en önemli noktalar şöyle sıralanabilir: 1- Bu eserler Euklides'in *Kitabu'l-usûl'u* ile Batlamyus'un *el-Macestî* adlı eseri arasında okutulduklarından *mutevassitât=ara eserler* adını almışlardır. 2- Yaklaşık olarak on beş eserden oluşan *mutevassitât*'ın yalnızca bir tanesi Musaoğullarına (Benû Mûsâ) aittir; diğer bütün eserler İskenderiye Okulu'nda üretilmiştir. 3- Bütün bu eserlerin, –Bağdad çevirileri ve telifleri değil– Nasîruddin Tûsî'nin üzerlerine yazdığı *Tahrîrler*'i dikkate alınmıştır. 4- Eserlerin tümü hendesî-ta'limî felsefeye aittir; başka bir deyişle *mutevassitât*, hendesî-ta'limî felsefe, yani Eflatuncu felsefenin giriş kitapları olarak görülebilirler.

et-Tuhfe'si yanında *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflak*'i; ilginç bir şekilde Ebu'r-Reyhan Bîrûnî'nin *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'si Semerkant Medresesi'nde okunmuştur.⁷⁷

VII. Timurluların Etkisi: Sükûnete Yolculuk

Felsefe-bilim tarihi boyunca bilgi hem maddî hem de manevî güvenliğin sağlandığı şehri yani sükûneti tercih etmiştir.⁷⁸ Bu nedenlerle Uluğ Bey'in ölümünden sonra Semerkant'ta, Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra da Herat'ta nazarî-ilmî faaliyetler kesintiye uğramıştır. Özellikle Uluğ Bey'in ölümüyle Semerkant Medresesi ile Rasathanesi'nde üretilen riyâzî-ta'limî bilgi, bu bilgiyi taşıyan âlimlerin bölgeden muhtelif coğrafyalara göç etmesiyle yayılmış; bunun sonucunda İslâm coğrafyasının, başta Osmanlı Devleti olmak üzere Hindistan ve Mısır gibi pek çok bölgesinde etkili olmuştur. Şah İsmail'in İran bölgesindeki hâkimiyetiyle Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ikinci ve üçüncü kuşak öğrencilerini de saran bu yayılış, ortak tabanı paylaşan diğer coğrafyalarda kolayca karşılık bulmuştur. Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun âlimleri ile ürünlerinin etkisi kalıcı ve uzun süreli olmuş; yalnızca İslâm medeniyetinde değil, Batı Avrupa ile Hindistan'daki gayri müslim felsefe-bilim çevrelerinde de iz bırakmıştır. Özellikle, Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ortak ürünü olan *Zîc-i Uluğ Bey* İslâm-Osmanlı, Hint ve Çin ile Avrupa'ya tesir etmiştir.

⁷⁷ Sayılı, *Uluğ Bey*, 82-83. Bu güçlü astronomi eğitimi Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ürettiği altmış üç astronomi eserinde açıkça görülür; bkz. Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 130-142.

⁷⁸ Bu konuda bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklu Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)", *Cogito*, S. 29, Güz 2001, 152-153.

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun etki yolları, muhtasar ve müfîd bir tarzda şöyle dile getirilebilir: 1- Muhtelif coğrafyalardan Semerkant'a öğrenci gitmesi, tahsilini tamamladıktan sonra geldiği coğrafyaya dönmesi ve oradaki medreselerde ders vererek nesilleri yetiştirmeye başlaması. 2- Uluğ Bey'in ölümünden sonra ve Şah İsmail'in hâkimiyeti esnasında çıkan karışıklıklar yüzünden âlimlerin davet veya sorumluluk duyguları nedeniyle Osmanlı Devleti başta olmak üzere, çevre ülkelere sığınmaları. 3- Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'na mensup âlimlerin riyâzî ilimler sahasında telif ettikleri eserlerin dünyanın dört bir yanına yayılması. Osmanlı Devleti sözkonusu olduğunda birinci maddeye, Alâuddin Ali Koçhisarî ve Fenârîzâde Ali Çelebi (ö. 903/1498) örnek olarak verilebilir.⁷⁹ İkinci madde yani ulemânın Osmanlı devletine sığınması nisbeten sürekli bir hadise olmuş ve uzun yıllar devam etmiştir. Bu maddeye riyâzî ilimlerde verilebilecek en iyi örnekler hiç şüphesiz Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî ve ikinci kuşaktan Abdulalî Bircendî'dir.⁸⁰ Üçüncü maddeye verilebilecek en iyi örnek ise biza-tihi bir bütün olarak felsefe-bilim faaliyetlerinin Semerkant

⁷⁹ Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 105-106, 181-185.

⁸⁰ Bu konuda geniş bir çalışma için bkz. Tofigh Haydarzâdeh, "İranlı âlimlerin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevî Döneminin Sonuna Kadar)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları II*, İstanbul 1998, 211-242. Yazarın makele boyunca kullandığı *İranlı* kavramsallaştırması, araştırmaya konu olan dönem için oldukça sorunludur ve modern ideolojik bir bakış açısını yansıtır. Öte yandan yazar bazı önemli Osmanlı âlimlerini, hiç ilgisi olmamasına karşın *İranlı* göstermek için özel gayret sarf eder. Örnek olarak bkz. Mîrim Çelebi, s. 222 (nr. 13). Yine makalesinin başlığına uygun olmamasına rağmen yazar, eğitim amaçlı olarak *İran* bölgesinde bulunmuş, daha sonra ülkesine dönmüş bazı Osmanlı ilim adamlarını da *İranlı* sayar; bkz. s. 218-219 vb. Son olarak yazar, *İranlı* kavramsallaştırmasının içerisine girmesine karşın bazı önemli âlimleri, nedensiz bir biçimde, verdiği isim listesinin dışında bırakır.

sonrası tarihidir: Başta Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ortak ürünü *Zîc-i Uluğ Bey* olmak üzere Cemşîd Kâşî, Kadızâde, Seyyid Münecim, Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî ve Abdulalî Bircendî gibi isimlerin kaleme aldıkları matematik ve astronomi ürünleri bütün bir İslâm coğrafyası ile Avrupa, Hint ve Çin bölgelerinde etkili olmuştur.

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun diğer önemli bir etkisi, klâsik İslâm felsefe-bilim eserlerinin kütüphanelerde toplanması ve müstensihler tarafından yeniden üretimi, dolayısıyla çoğaltılmasıyla bu eserlerin âlimlerin hareketi neticesinde İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerine aktarılmasıdır. Nitekim Şahrûh'un Herat'ta, Uluğ Bey'in Semerkant'ta kurduğu kütüphaneler yanında Baysungur'un ve Ali Şir Nevâî'nin yine Herat'ta kurduğu kütüphaneler, İslâm medeniyetinde sahip oldukları eserler açısından son derece önemlidirler.⁸¹ Bu eserlerin bir kısmı ortaya çıkan karmaşa ortamını terk eden âlimler tarafından gittikleri coğrafyalara aktarılmıştır.⁸²

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun etkisine felsefe-bilim tarihinden pek çok örnek vermek mümkündür. Konunun ne kadar geniş olduğunun ihsâs ettirilmesi maksadıyla bu çalışmada iki önemli örnek zikredilecektir. Sultan II. Bâyezîd döneminde Şiraz'dan İstanbul'a gelen Celâluddin Devvânî'nin öğrencilerinden Hasan ed-Dihlevî, *Risâle-i mir'âtiyye* adlı Farsça optik eserinde Frengistan

⁸¹Bkz. Subtelny-Khalidov, "The Curriculum...", 213; Uslu, *Herat Tarihi*, 41. Ayrıca Timurlular devri kütüphaneleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Humayun Ferruh, *Kitab ve Kitabhânehâ-yi İran*, Tahran 1965.

⁸² Örnek olarak bugün Askerî Müze'de muhafaza edilen pek çok eser (*Askerî Müze Yazma Eserler Kataloğu*, İstanbul ts.) ile İstanbul'daki değişik yazma kütüphanelerinde bulunan bazı eserler İstanbul'a bu şekilde aktarılmış; daha sonra bizzat Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine istinsah yoluyla yeniden üretilmişlerdir.

(Avrupa) âlimlerince izah edilmesi için Horasan'a gönderilen bir aynanın optik özelliklerinden bahsetmektedir.⁸³ Bu durum Maverâünnehir ve Horasan bölgesinin ilmî seviyesinin yaygın bir coğrafyada bilindiğini göstermektedir. İkinci örnek ise başta Nasîruddin Tûsî ile Ali Kuşçu olmak üzere, Merâğa ve Semerkant matematik-astronomi okullarının astronomiyle ilgili eserlerinin Sanskritçeye tercüme edilmesi ve Hintli âlimlerin Aristoteles-Batlamyus astronomisinin Nasîruddin Tûsî - Ali Kuşçu versiyonunu bu eserlerden devşirmesidir. Özellikle Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fî 'ilmî'l-hey'e* ve Ali Kuşçu'nun *Risâle der 'ilm-i hey'e* adlı eserleri ile Abdulalî Bircendî'nin *et-Tezkire*'nin Nasîruddin Tûsî'nin '*Tûsî-couple*' denilen yeni modelini içeren en önemli kısmı olan on birinci bölümüne yazdığı ve İbn Heysem ve Kutbuddin Şîrâzî gibi önemli isimlerin görüşlerini ele aldığı *Şerh*'i Sanskritçeye tercüme edilmiş ve incelenmiştir.⁸⁴

VIII. Çerçeveyi İnşa Eden Üç Adam: Taftazânî, Kadızâde ve Seyyid Şerîf

Osmanlı medreselerinde carî olan *müfredat programla-*
rına bakıldığında çerçevesi siyasî otorite tarafından belirlenen değişmez nitelikte bir müfredat programının olduğunu söylemek oldukça zordur. Bunun yerine tarihî süreç içinde

⁸³ Eserin iki versiyonu vardır. Birinci versiyonu için bkz. Ayasofya nr. 2463; ikinci versiyonu için bkz. İstanbul Üniversitesi, Farsça Yazmalar, nr. 946. Ayrıca bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, 129-130.

⁸⁴ David E. Pingree, "Indian Reception of Muslim Versions of Ptolemaic Astronomoy", *Tradition, Transmission, Transformation*, ed. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, Steven Livesey, Leiden 1996, 471-485. Ayrıca bkz. David E. Pingree, "Islamic Astronomy in Sanskrit", *Journal for the History of Arabic Science*, 1978/2, 315-330; Takanori Kusuba - David E. Pingree, *Arabic Astronomy in Sanskrit: Al-Birjandî on Tadhkira*, II, Brill 2002, Bölüm 11.

ulemâ tarafından oluşturulan, ilim kamuoyu tarafından belirlenen, mevcut siyasî otoritelerin yönelimlerini de dikkate alarak itikadî, fikhî ve meşrebî *ayarlar* yapılabilen *gevşek* bir müfredatın bulunduğu görülür.⁸⁵ Bu müfredat programları arasında XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransız hükümetinin isteği üzerine bir Osmanlı müderrisi tarafından kaleme alınan *Kevâkib-i seb'a* (yazımı: 1155/1741) adlı eserde, İbnu'l-Ekfanî'nin *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*'i⁸⁶ ile Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*⁸⁷ adlı eserlerindeki yöntem geliştirilerek medrese dersleri *başlangıç (iktisâr) - orta (iktisâd) - ileri (istiksâ)* şeklinde üç ana bölüme ayrılır, her bir bölüm de *aşağı-orta-yukarı* biçiminde üç alt kısma taksim edilir ve her bir kısımda okutulan eserlerin adları verilir. *Kevâkib-i seb'a*'daki bu bölümler ile yukarıdaki kabuller göz önünde bulundurularak Osmanlı dönemi medrese *müfredat* programları ile okunan ve okutulan eserlerin listelerine bakıldığında, lisanî ilimlerde Taftazânî, mantıkî-kelâmî ilimlerde Seyyid Şerîf ve hendesî-riyâzî ve felekî ilimlerde Kadızâde'nin adının, *büyük oranda*, öne çıktığı söylenebilir.⁸⁸ Kanımızca, aşağıda işaret edileceği üzere, Osmanlı medrese müfredatında görülen bu *resim*, büyük oranda ve bir yönüyle, Timurlular Devleti sahasında çizilmiş ve daha sonra Ali Kuşçu ile Fethullah Şirvanî eliyle İstanbul'a aktarılmıştır.

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Şükran Fazlıoğlu, "Nebî Efendizâde'nin *Kasîde fi el-kutub el-meşhûre fi el-ulûm*'una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitab Haritası", *Kutadgubilig*, S. 3, İstanbul 2003, 213.

⁸⁶ İbnu'l-Ekfanî, *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd*, thk. Mahmud Fahirî - Muhammed Kemal - Hüseyin es-Sıddık, Beyrut 1998.

⁸⁷ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, Beyrut 1985, I-III.

⁸⁸ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 67-108, 163-178; Ş. Fazlıoğlu, "Nebî Efendizâde'nin...", 191-221; Ş. Fazlıoğlu, "Manzume fi tertib el-kutub fi el-ulum ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Okutulan Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, I/1, Ocak 2003, 97-110.

1. Sa'duddin Mes'ûd Taftazânî: Herat

Adududdin Îcî (ö. 756/1355) ile Kutbuddin Râzî'nin (ö. 766/1364) talebesi olan, fıkıhta Hanefîliğe, itikadda Maturidîliğe *meyl eden* Sa'duddin Mes'ûd Taftazânî (ö. 792/1390),⁸⁹ birçok sahada eser kaleme almasına karşın Osmanlı medreselerinde daha çok *dilci, usûlcü* ve orta-seviyede bir *kelâmcı* olarak kabul gördü; çok üst seviyede talebesi olmadığından etkisi daha çok eserleri vasıtasıyla yayıldı. Riyâzî-ta'limî ve hikemî konularda hemen hemen hiçbir eseri bulunmayan Taftazânî, Timur tarafından tercih edilmedi. Yukarıda da işaret edildiği üzere Şahruh, Timur Devleti'nin başına geçince Semerkant'tan Herat'a taşıdığı başkentte 813/1410-1411'de büyük bir külliye inşa ettirdi ve Şîîliğe karşı Sünnî akideyi temsil eden ulemâyı buraya tayin etti. Devletin başında bulunan bir kişi olarak taşıdığı sorumluluk gereği daha farklı bir siyaset izleyen Şahruh, riyâzî-ta'limî ve hikemî ilimlerde üstün olan Seyyid Şerîf'e karşı lisanî ve dinî ilimlerde *baskın* olan Taftazânî'yi öne çıkardı. Öyle ki, Herat şeyhülislâmlık makamı uzun yıllar Taftazânî'nin çocukları ve torunları tarafından deruhde edildi.⁹⁰ Herat'taki bu ilmî zihniyet, daha sonra, Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevâî döneminde de devam etti. İlginç olan diğer bir husus, Taftazânî ve okulunun irfânî bilgiye, özellikle İbn Arabî'nin tasavvufî çizgisine yönelik sert tavrıdır. *Fusûsu'l-hikem*'e red-diye yazacak kadar vahdet-i vücûda karşı duran Taftazânî ve çizgisi, irfânî tabiatlı Şahruh tarafından, mevcut durum göz önünde bulundurularak korundu ve devlet, şeriata daha bağlı olan ve o devirde irfân-ı nazarî ile uğraşmayan Nakşi-

⁸⁹ Hayatı, eserleri ve yönelimleri için bkz. Claude Salamé'nin 'Giriş'i, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Claude Salamé, Dimeşk 1974, 6-36. Ayrıca bkz. C. A. Storey, "Taftazânî", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XII/I, 118-121.

⁹⁰ Subtelny-Khalidov, "The Curriculum...", 211, 213, 214.

bendîliği de bu nedenle diğer tasavvufî yaklaşımlara tercih etti. Yukarıda özetlenen çerçevede Taftazânî'nin Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerine bakılabilir:

a. *el-Mutavvel* (uzun-birinci şerh) ve *el-Muhtasar* (kısa-ikinci şerh): Sirâcuddin Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr es-Sekkâkî (ö. 626/1228) tarafından kaleme alınan *Miftâhu'l-'ulûm* adlı dil bilimleri eserinin Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman Kazvinî (ö. 739/1338) tarafından beyan ve meânîyi içeren üçüncü kısmının *Telhisu'l-miftâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân* ismiyle yapılan ihtisarına Taftazânî tarafından yazılan iki önemli şerhtir.⁹¹ Osmanlı medreselerinde revaçta olan ve Osmanlı âliminin dil anlayışını belirleyen bu iki eser yenileşme döneminde Abdunnâfi İsmet tarafından Türkçeye tercüme edildi.⁹² *Kevâkib-i seb'a* yazarı, iktisar rütbesinde *Telhis*'in, iktisad rütbesinde *Muhtasar*'ın, istiksa rütbesinde ise *Mutavvel*'in okutulduğunu belirtmektedir. Görüldüğü üzere beyan ve meânîde hemen hemen bütün bölüm ve alt kısımlarda Taftazânî'nin eserleri tedris edilmektedir.

b. *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-tenkih*: Sadruşşerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ûd Buhârî (ö. 747/1347) tarafından telif edilen *Tenkihü'l-usûl*'e yine kendisi tarafından yazılan *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkih* adlı şerhe Taftazânî'nin kaleme aldığı şerhtir. Taftazânî'nin bu şerhi rağbet gördü ve medreselerde okutulan en önemli kitaplar arasındaki yerini aldı; üzerine pek çok Osmanlı âlimi şerh yazdı.⁹³

c. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*: Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî es-Semerkindî'nin (ö. 537/1142) Ma-

⁹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, I, İstanbul 1941-1943, 473-479.

⁹² Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Nef'u'l-mu'avvel terceme-tu't-Telhis ve'l-Mutavvel*, I-II, trc. Abdunnâfi İsmet, Bosna-İstanbul 1289-1290/1872-1873.

⁹³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 496-499.

turidî akaidi çizgisinde kaleme aldığı *el-'Akaidu'n-Nesefîyye*'nin Taftazânî tarafından yapılan şerhidir.⁹⁴

d. *Şerhu'l-Makāsıd*: Taftazânî'nin kelâm sahasında kaleme aldığı *el-Makāsıd fî 'ilmi'l-kelâm* adlı metin ile bu metnin yine kendisi tarafından yapılan şerhidir.⁹⁵ Medreselerde Nesefî'nin *Metn-i 'Akāid*'i ile Taftazânî'nin *Şerh*'i iktisar rütbesinde, Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makāsıd*'ı ise iktisad rütbesinde okutulurdu.⁹⁶ Böylece *Şerhu'l-Makāsıd*'ın Osmanlı ulemâsının kelâmî felsefe-bilim tasavvurunun *orta-seviyede* oluşmasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.⁹⁷

2. Kadızâde: Semerkant

Salâhuddin Mûsâ b. Mehmed b. el-Kādî Mahmûd el-Burusevî er-Rûmî (ö. 13 Eylül 1440'tan sonra), Osmanlı Beyliği'nin başşehri Bursa'da yetişti; Molla Fenârî'den (ö. 834/1431) okudu; matematik ve astronomi tahsil etti. Teşekkül aşamasında bulunan Osmanlı-Türk ilmî hayatının seviyesiyle yetinmek istemeyen Kadızâde, Molla Fenârî'nin de teşvikiyle Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun mirası çerçevesinde aklî ve riyâzî ilimlerde nisbî bir şekilde canlılığı koruyan Maverâünnehir ile Horasan bölgelerine gitti.⁹⁸

⁹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1145-1149.

⁹⁵ *Makāsıd* şerhleri ve haşiyeleri için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1780-1781.

⁹⁶ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 72-73, 165.

⁹⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989.

⁹⁸ Nitekim bu tarihlerde teşekkül aşamasında olan Osmanlı medreselerindeki tedrisâtın zayıf olduğu, Bursa'yı ziyaret ettiği söylenen Seyyid Şerîf'e atfen rivayet edilir; bkz. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcanî*, İstanbul 1984, 89. Kadızâde'nin Semerkant'a Ankara Savaşı'ndan sonra götürüldüğü ihtimaline işaret için bkz: 71. dipnot.

811/1408-1409 tarihlerinde Şiraz'da görüldü; 814/1411-1412 tarihlerinde Semerkant'a ulaştı. Maverâünnehir'de Seyyid Şerîf'ten ders alan Kadızâde, onunla, *riyâzî yönelimi* dolayısıyla anlaşmazlığa düştü ve ders almayı bıraktı. Kendisi de matematikçi olmasına karşın, Kadızâde hakkında "*tabiatına riyâziyyât galip gelmiş*"⁹⁹ diyen Seyyid Şerîf'in ifadesinin anlamı, varolanın (mevcud) bilgisini elde etmede o dönemde cârî olan tabîî ve kelâmî yönteme karşı, Kadızâde'nin hendesî çizgideki riyâzî tavrı benimsediği anlamına gelmektedir. Nitekim riyâzî-hendesî alanda verdiği eserlere karşın, tabîî ve kelâmî sahada kayda değer bir eser telif etmemesi bu durumu açıkça gösterir.

Yukarıda işaret edildiği üzere Semerkant'ta Uluğ Bey ile tanışan Kadızâde, onun özel hocası oldu ve Semerkant Medresesi'ne başhoca tayin edildi. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Cemşîd Kâşî ölünce rasat işlerini yürütmekle görevlendirildi; vefat edince de yerine Ali Kuşçu getirildi.

Kadızâde, döneminde Fahrüddin Râzî kelâmî çizgisi ile Sadruddin Konevî vahdet-i vücûd tasavvufî çizgisini biraraya getiren Molla Fenârî üzerinden İslâm medeniyetinde canlı olan hem irfânî hem de burhanî yaklaşımlarla temas kurdu. Daha önce ilk Osmanlı müderrisi Dâvûd Kayserî'nin temsil ettiği tasavvufî-kelâmî yaklaşım da o dönem Osmanlı ilmî muhitlerinde canlılığını korumaktaydı.¹⁰⁰ Fakat Kadızâde meşrebi itibariyle, daha çok hendesî muhtevadaki riyâzî çizgiyi benimsedi; dolayısıyla zamanında bu çizginin en iyi temsil edildiğine inandığı Maverâünnehir bölgesine gitti.

⁹⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şekāiku'n-Nu'māniyye*, 16:

وقال السيد الشريف في حقه: «غلب علي طبعه الرياضيات»

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, 25-42. Aynı metin şurada da yayımlanmıştır: Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, 17-43.

Kanımızca kendisi de riyâzî yönelime sahip olan Uluğ Bey'in Kadızâde'ye teveccühünde, ikisi arasındaki bu meşrep yakınlığı önemli rol oynamıştır.

Kadızâde, Fethullah Şirvanî'nin de *Şerhu't-Tezkire fî 'il-mî'l-hey'e* adlı eserinde belirttiği gibi, öğrencilerini Osmanlı ülkesine gitmeye teşvik etti. Öğrencilerinden Ali Kuşçu, daha sonra İstanbul'a gelip Osmanlı ilim zihniyetinin belirleyici isimlerinden birisi oldu; Fethullah Şirvanî de Anadolu'ya gelerek, muhtelif bölgelerde bulunan medreselerde Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun birikimini aktardı. Kadızâde, esas itibarıyla Osmanlı coğrafyasında yaşamamasına ve ilmî faaliyetlerini bu topraklarda ortaya koymamasına karşın Taşköprülüzâde tarafından Osmanlı âlimlerinin en önemlilerinden sayılıp ikinci tabaka yani Sultan I. Murad dönemi âlimlerinden kabul edilmiştir. Kendisine verilen ayrıcalıklı yer, onun Osmanlı ilim hayatını hem öğrencileriyle maddî olarak hem de eserleriyle muhteva itibarıyla beslemesinden ve yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan muhtemelen Ali Kuşçu'nun belirlemesiyle, Kadızâde'nin *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* adlı eseri geometri sahasında, *Şerhu'l-Mulahhas fî'l-hey'e* isimli çalışması da astronomi alanında Osmanlı medreselerinin orta seviyede ders kitabı olmuştur.

Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 701/1302) *Eşkâlu't-te'sîs* adlı eserine *Tuhfetu'r-reîs fî şerhi Eşkâli't-te'sîs* adıyla 28 Cemaziyelevvel 815/9 Eylül 1412 tarihinde yazıp Uluğ Bey'e takdim ettiği bu *Şerh*,¹⁰¹ Kadızâ-

¹⁰¹ Ayasofya nr. 2743, 31 yaprak. Ayrıca bkz. *Eşkâlu't-te'sîs li's-Semerkandî Şerh Kadızâde Rûmî*, thk. Muhammed Suveysî, Tunis 1984. Kâtib Çelebi'nin kaydına göre Kadızâde, Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru usûli'l-hendese* adlı eserine bir *Hâşiye* kaleme almaya başlamış, ancak yedinci makaleye kadar gelebilmiştir.

de'nin teorik geometri açısından en önemli çalışmasıdır.¹⁰² Eser, geometri tarihini ilgilendiren teknik içeriği¹⁰³ bir yana, konuyla bağlantılı olarak, bazı önemli özellikleri muhtevîdir:

1- Osmanlı medreselerinde uzun yıllar *orta seviyeli* bir geometri ders kitabı olarak okutulmuş, çalışılmış ve üzerine pek çok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır.¹⁰⁴

2- İslâm medeniyetinde gelişmiş olan farklı geometri anlayışlarını içermektedir.

3- Euklides geometrik cebirinden bazı örnekler ihtiva ettiğiinden Osmanlı matematiğinde, geometrik nicelik (aded-i muttasıl) ile cebir ve aritmetik yapma geleneğinin devamlılığını sağlamıştır. Bu noktada Kadızâde'nin, mensup olduğu tarihî birikimi dikkate alarak, yaptığı bir *yorum*a dikkat çekmek gerekir: Kadızâde hesap ve cebir gibi bilimlerin de *hendes*e üzerine *kurulu* olduğunu söyler ve ekler: "Hendesî şekiller hendesî nicelik yani mikdâr/mekâdîr üzerine kuruludur; ancak mikdârın adede/sayıya nakli/aktarımı yani tercümesi çok kolaydır."¹⁰⁵ Bu cümle Kadızâde'nin esas itibarıyla, matematik tarihindeki gelişmelere dayalı olarak, mikdâr ile adedin birbirine tercümesini, Euklides'in Harizmî açısından yani adedî ve cebrî, Harizmî hesap ve cebrinin de Euklides açısından yani hendesî/mikdârî açıdan okunabileceğini kabul ettiğini gösterir.

4- Temel geometrik kavram ve teoremlerini vermesinin yanında, geometrik nazariye ve ispat anlayışını da özlü bir şekilde temsil etmiştir.

¹⁰²Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 105.

¹⁰³*Eşkâlû't-te'sîs*'in hendesî teknik içeriği hakkında yeni bir çalışma için bkz. Gregg de Young, "The Ashkal al-Ta'sîs of al-Samarqandî: A Translation and Study", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, XIV, Frankfurt 2001, 57-117.

¹⁰⁴Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 105; İzgi, I, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 275-284.

¹⁰⁵Kadızâde, *Şerhu Eşkâlî't-te'sîs*, 35-36.

5- Geometrik mantığı orta seviyede veren bir ders kitabı olarak Osmanlı'da ve diğer İslâm ülkelerinde yüzyıllar boyu okutulmuş ve ulemânın orta düzeyde temel geometrik formasyonunu belirlemiştir.

6- Ancak kanımızca eserin şimdiye kadar önemli bir özelliği dikkatlerden kaçmıştır. Aşağıda da ayrıntılı bir biçimde üzerinde durulacağı üzere, Kadızâde bir Platoncudur. Nitekim pek çok tarihî kaynak kendisini *Eflâtunu'z-zaman* olarak adlandırmaktadır. Bu çerçevede esere tekrar bakıldığında şu soru sorulabilir: Niçin başta Kadızâde olmak üzere, Cemşîd Kâşî'nin mektuplarına göre, Semerkant Medresesi'ndeki pek çok müderris, hendese sahasında daha önemli eserler dururken Şemsuddin Semerkandî'nin bu küçük eseriyle, aradan yüzyıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına karşın, uğraşmıştır?¹⁰⁶ Eserin adı *eşkâl* ve *te'sîs* gibi iki kelimeden mürekkeptir. Modern araştırmacılar eserin adını İngilizceye *Fundamental Propositions* yani *Temel Teoremler/Önermeler* şeklinde çevirmektedirler. Hiç şüphesiz, Euklides'in eserine nisbetle ne *temel geometrik teoremlerin* Semerkandî'nin seçtikleriyle sınırlı olduğu ne de seçilenlerin *en temel teoremler* olduğu söylenebilir.¹⁰⁷ Bu nedenlerle tekrar eserin adına bakılırsa *eşkâl*'in *şekl*'in çoğulu olduğu ve *teori* anlamına geldiği söylenebilir; ancak kadim Euklides geometrisi sentetik bir geometri olduğundan “istenen belirli şartlara uygun bir hendesî durumu varlığa getirmeye” *şekl* adı verilir.¹⁰⁸ Bu çerçevede *şekl* aynı zamanda *form*, *sûret*

¹⁰⁶De Young bu durumu *gizem* olarak adlandırmaktadır; bkz. De Young, “The Ashkal al-Ta'sis...”, 58.

¹⁰⁷De Young, Semerkandî'nin teoremlerini hangi ölçütün *temel* kıldığını, yanıtı olmayan bir soru olarak kendi kendine sorar; bkz. “The Ashkal al-Ta'sis...”, 61.

¹⁰⁸Geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Euclides Geometrisi ‘Süreklilik Aksiyomu’ Açısından Eleştirilebilir mi?”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 1, İstanbul 2002, 215-228.

anlamına da gelir; tıpkı mantıkta kıyas formlarına, sûretlerine *şekl* denmesi gibi. Öte yandan *te'sîs*, tek başına *temel* diye çevrilemez. Kanımızca burada *te'sîs* kelimesinin “kuruluş, tesis, müessese ve teşkilât” anlamlarını da dikkate alarak en doğru tercümesi *varolandır*. Nitekim Kadızâde *Şerh*'inin girişinde hendesenin hem *ilmî-nazarî-fikrî* hem de *amelî-tatbikî* tarafına beraberce şöyle işaret eder:

”فإن الهندسة، مع مائة مسائلها، وثيقة دلائلها، بحيث لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، علم يحتاج إليه الكلمة المتفكرون في خلق السماوات والأرض من الحكماء، والمهرة المتفتنون للفتيا من الفقهاء، ولا يستغني عنه العملة من أصحاب الديوان وأرباب دار القضاء، إذ لا يتيسر بدونه الارتقاء في مدارج السماء، والاحاطة بحال المسالك والممالك على بسيط الغبراء، ويتعسر على فاقده الإقامة على رعاية النصفة بين الشركاء في الانصاء /.../ غير أن فيه إجمالا يفتقر إلى مزيد [من] تفصيل، وأعمالا من تنبيه وتعليل، وإخلالا لطريقة من المنهج القويم والصراط المستقيم، أعني طريقة شيخ الصناعة، وإمام الجماعة، الأملعي السري، أقليدس الصوري...”

“Sorunlarının sağlam, kanıtlarının güvenilir olması ve hiç bir yanlışı içermemesi nedeniyle filozoflar, *göklerin ve yerin yaratılışı (hakikati) üzerinde düşünmek* ve fakihler (hukukçular) ictihadda bulunmak (fetva vermek) için hendeseye ihtiyaç duyarlar; divan mensupları ve kadılık görevlileri ondan yoksun kalamazlar. Nasıl muhtaç olmasın ve yoksun kalsınlar ki *hendesesiz semânın (ayüstü âlemin) merdivenlerine çıkmak*, yeryüzünde ülkelerin ve yolların hâlini kuşatmak kolay olmaz. Bu ilme sahip olmayanlar ortaklar arasında âdil paylaşımda bile bulunamazlar. /.../ Ancak [*Eşkâlu't-te'sîs*'te] ayrıntı mevcut değil; işlemler uyarıdan ve illetten yoksun; sağlam yöntem ve doğru yol çiğnenmiş. [Doğru yol derken] bu *bilginin Piri* ve [*riyazî-hendesî hikmet*] *cemaatinin Önderi* Euklides'in yolu ve yöntemini kastediyorum (...)”¹⁰⁹

¹⁰⁹Kadızâde, *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*, 31-32.

Neticede Şemsuddin Semerkandî'nin bu eserinin adı, Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'sinin de esas itibariyle Platon felsefesine bir giriş olarak yazıldığını göz önünde bulundurularak ve en azından Kadızâde'nin *Şerh*'ine uygun olarak, *Varolanın Temel Formları* şeklinde çevrilebilir. Böyle bir çeviri, eserin, bizzat yazarı tarafından işaret edilen amelî-tatbikî maksadı yanında, bir Platoncu felsefe içerdiğini de gösterir. Nitekim Şemsuddin Semerkandî'nin *Eşkâlu't-te'sîs* adlı eserinin en önemli özelliği, zaten, isminin de delâlet ettiği gibi varolanlar dünyasını (*te'sîs*) temsil ettiği düşünülen temel geometrik formları (*eşkâl*) incelemesidir. Bu çerçevede eser geometrik varlık tasavvuruna yani İslâm dünyasındaki şekliyle Platoncu felsefeye bir giriş olarak hazırlanmıştır. İşte bu nedenle, yani geometrik formlara dayalı bir evren tasavvuruna sahip olması nedeniyle Semerkant Medresesi'nde üzerinde durulmuş ve Kadızâde tarafından şerh edilmiştir. Müellif Semerkandî bu niyetini, yani *Eşkâlu't-te'sîs*'te belirlediği çerçeveyi *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* adlı eserinde kelâma uygulamış,¹¹⁰ daha sonra bu eseri *el-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif* adıyla şerh etmiştir. Bu çerçevede Semerkandî İslâm dünyasında *hendesî kelâm* denebilecek bir hareketin kurucusu olarak görülebilir.¹¹¹

Kadızâde, *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*'teki hendesî yaklaşımını en iyi bir biçimde, Harizmlî Mahmud b. Ömer Çağminî'nin

¹¹⁰Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa nr. 1688.

¹¹¹Burada kastedilen, hem Şemsuddin Semerkandî'nin hem de Kadızâde'nin eserlerinde çift gündem sahibi olmalarıdır. Hendesinin amelî-tatbikî hatta aklî yanını ihmal etmeden –ki hendesî/ta'limî hikmet dilini benimsemeyen kişiler için önemli olan budur– aynı zamanda, eşyanın hakikatini tespit etmek için bir hikmet yolu olduğunu benimsemek bu çift gündemin gizli/bâtınî olan yanıdır. Nitekim Semerkandî'nin kendisi de, risalesini *hisâbî ilimler* için bir giriş ve *alet* olarak kaleme aldığını, bunun da Euklides'in kitabından seçtiği ve hendesî burhanların üzerine inşa edildiği *temel teoremlere* dayandığını söyler; bkz. *Şerh*, 36.

(ö. yaklaşık 619/1221) dönemin astronomisinin genel bir özeti ve ders kitabı olarak hazırlanan *el-Mulahhas fi'l-hey'e* adlı eseri üzerine *Şerhu'l-Mulahhas fi 'ilmi'l-hey'e* isimli, 814/1412 yılında yazıp Uluğ Bey'e sunduğu *Şerh*'te serimledi.¹¹² Kadızâde'nin bu şerhi Osmanlı medreselerinde *orta seviyeli* astronomi ders kitabı olarak tadrîs edildi.¹¹³ Üzerine üçü meçhul, on bir Osmanlı astronomu tarafından hâşiyeler kaleme alınan eserin en tanınmış hâşiyesi, Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ikinci kuşak üyesi olan Abdülâlî Bircendî tarafından yazıldı ve Osmanlı medreselerinde *istiksâ* rütbesinde ders kitabı olarak okutuldu.¹¹⁴

Çağminî'nin tam adı *el-Mulahhas fi'l-hey'eti'l-basîta* olan eseri, İslâm medeniyetinde İbn Heysem'in *Hey'etu'l-âlem* ile Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı çalışmalarının bir benzeri niteliğindedir. Bu eserlerin en önemli özelliği, Batlamyusçu saf matematik astronominin (ilmu'l-felek) yanında, Aristoteles'in *De Caelo* ve *Metafizik*'inde ortaya koyduğu; Batlamyus'un da ömrünün son demlerinde *Planetary Hypotheses* adlı kitabında ilk örneklerini verdiği fizik muhtevalı astronomiyi (ilmu'l-hey'e, kozmografi) *beraberce* ele almalarıdır. Kadızâde, şerhinde, riyâzî-hendesî yönelimine uygun olarak, *Şerhu Eşkâlî't-te'sîs* adlı eserinde Semerkandî'yle yaptığı gibi, Çağminî'yle de bir hesaplasmaya girer. Bu çerçevede, şerhinin mukaddimesinde, Çağminî'nin cümlelerini kendi yaklaşımı çerçevesinde tahlil eder¹¹⁵:

¹¹² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1819.

¹¹³ Ayasofya nr. 2662, 71 yaprak, müellif nüshasından istinsah edilmiştir.

¹¹⁴ Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 370-392.

¹¹⁵ Arapça metindeki köşeli parantezde bulunan ibareler müellife, köşeli parantezi takip eden cümleler ise şârihe aittir.

” (İني ألفت هذا الكتاب) في بيان (هيئة) لبسائط الأجسام (العالم) وهو ما يعلم به الشيء غلب فيما يعلم به الصانع تعالى من الجواهر والأعراض، ويمكن أن يكون المراد بهيئة العالم علم الهيئة الذي يبحث فيه عن الأحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها؛ وإنما أطلقنا القول في البسائط السفلية لأن المتأخرين ومنهم المصنف تعرضوا لها مطلقاً، وإن لم يتعرض صاحب المحسني منها إلا لكرتي الأرض والماء معا تذكرة ما يتذكر به.¹¹⁶

Bu tahlile göre Kadızâde, müellifin “bu kitabı âlemin hey’etini açıklamak için telif ettim” cümlesini şerh ederken, *he’yet* kelimesini *cisimlerin öğeleri* olarak yorumlar ve *hey’et-i âlem* terkininin “ulvî (gök) ve süflî (yer) öğelerinin hâllerinin, nicelik, nitelik, durum ve hareket cihetiyle araştırılması” olduğunu belirtir. Ancak kendisinin, başta Çağ-minî olmak üzere muteahhirûn astronomların yaptığı gibi süflî basit varolanları mutlak olarak incelemeyi, aksine bu konudaki görüşlerini kısa tuttuğunu söyler. Çünkü Kadızâde’ye göre, astronomide, Batlamyus’un da yaptığı gibi süflî varolanlardan sadece yeryüzünün küre olma durumu incelenebilir. Zira süflî varolanlar konusundaki kanaatler müelliften müellife göre değişir (ama ayüstü âleme has riyâzî kanaatler değişmez); ayrıca astronominin nihaî hedefi *ecrâm-ı ulviyenin (ayüstü âlem)* incelenmesi olduğundan, fizik cisimlerle yani *ecsâm-ı süfliyeyle (ayaltı dünya: tabiat, doğa)* uğraşılması münasip değildir. Özellikle mürekkep cisimlerin, yeryüzünün küreliğini tahayyül etmeye yardımcı olmaları dışında, incelenmesinin astronomi ilmi çerçevesinde fazla bir faydası da yoktur.¹¹⁷

¹¹⁶ شرح الملخص للحفمي، إستانبول ١٢٩٠، ص. ٤.

Ayrıca bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3403, yaprak 2b-3b.

¹¹⁷ Bununla birlikte İslâm astronomi çalışmalarında Dünya’nın şekline dair, ayrı bir bölüm olarak *hey’etu’l-arz* başlığı göze çarpmaktadır. bkz. F. Jamil Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tusî’s Memoir on Astronomy*

Kadızâde bu düşüncesine, Çağminî'nin fikirlerini yorumlarken, sürekli vurgu yapar:

”(مقالتين) يبحث في أحدهما عن أحوال الأجرام العلوية وفي الأخرى عن أحوال البسائط السفلية، ولا يخفى وجه الحصر فيها.“¹¹⁸

“İki makaleden birincisinde ecrâm-i ulviyenin ahvâli (ayüstü âlem) ikincisinde ise süflî öğelerin (ayaltı dünyanın, yani doğanın elementlerinin) ahvâli araştırılır; ikincisindeki hasr yönü açıktır.”

Kadızâde, hem ayaltı dünyadaki cismin yapısını Platoncu biçimde yani hendesî olarak tanımlar ve ta'limî cisme teşbih eder hem de astronomi ilmi konusundaki vurgusunu sürdürür:

”(المقدمة في أقسام الأجسام) الطبيعة التي هي جواهر يمكن أن يفرض في كل منها خطوط ثلاثة تقاطع على زوايا قوائم.“¹¹⁹ وقد يطلق الجسم على مقدار يمكن أن يفرض فيه الخطوط المذكورة ويسمى جسما تعليميا (على الإجمال) إذ يباينا على التفصيل متعذر، ولأن تفصيل الأجرام العلوية هو المقصد الأقصى في هذا الفن فلا يناسب أن يذكر في المقدمة.“¹²⁰

“(Mukaddime cisimlerin kısımları hakkındadır). Cisimler yani doğa ki onlar ferdî cevherlerdir ve her birinde *dik açılarda kesişen üç çizgi* varsayılabılır. Cisim *mikdâra* (hendesî nicelik) da ıtlâk olunur ve onda da zikrolunan çizgiler varsayılır; bu takdirde ta'limî cisim (riyâzî cisim) olarak adlandırılır. (Bu hakkındaki genel olacaktır). Çünkü [ecsâm hakkında] ayrıntılı olması doğru olmaz; zira ecrâm-i ulviyenin ayrıntılı bilgisi bu ilmin en yüksek hedefidir; dolayısıyla mukaddime zikredilmesi uygun değildir.”

(*al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a*), I, New York 1993, 38.

¹¹⁸ شرح المنصوح للحفصاني، ص. 118.

¹¹⁹ قائمة.

¹²⁰ شرح المنصوح للحفصاني، ص. 120.

Platon'un *Timaios* diyalogundaki cisim tanımını benimseyecek kadar hendesî yaklaşıma sahip olan Kadızâde, döneminde, saf riyâzî değil de, İbn Heysemci çizgide, *tabîiyyûn* ile *riyâziyyûn*ün görüşlerinden mürekkep bir astronominin merkezî bir yer edinmesinden rahatsızlık duyuyordu.¹²¹ Özellikle Çağminî ile Nasîruddin Tûsî'nin eserlerinin temsil ettiği bu çizgi, Kadızâde'yi sıkıntıya sokmuş gözükmektedir. Çünkü *Şerhu'l-Mulahhas*'ının mukaddimesinde şu cümleleri serdedir:

”(...) وأنه في زماننا هذا قد اندرس مدارس العلوم الحقيقية ومعالم التعليم لا سيما الرياضي من بينها؛ فإن رياضة قد ظلت ناضبة الماء، ذاهبة الرواء، مصفرة النجوم والأزهار، ومعيرة الأرجاء والأقطار. قد اتخذ القوم ظهريا وظنوه شيئا فريا وطالبوه كالحجاري في الصحارى لا يهتدون إلى منازل سبيلا، ولا يجدون إلى جداوله مرشدا ودليلا. فقلت لهم معاشر الإخوان إني آمنت نارا في بوادي هذه الفنون، ابتكم منها بخير وقبس، لعلكم تصلحون.”¹²²

“Zamanımızda *hakîkate* ilişkin ilimlerin öğretildiği mekânlar/medreseler ile *ta'îme* (*mathemata*) ilişkin ikametgâhlar/izler, ama özellikle riyâzî olanın kökü kazındı. Riyâzî olanın suyu çekilmiş, tazeliği/zerafeti gitmiş, yıldızları ve çiçekleri solmuş, yurtları ve mahalleri terk edilmiştir. İnsanlar onu umursamadan/yüzeysel bir biçimde aldı ve onu bilinmeyen bir şey zannetti. Onu sahrada bir iz gibi gördüler: Menzillerine ulaştıracak bir yol, cedvellerinde rehber ve delil bulamadılar. Onlara dedim ki: Kardeşlerim! Ben bu riyâzî ilimlerin vadilerinde bir ateş gördüm; niçin ondan bir haber getirmez, bir tutam almazsınız; umulur ki kurtulursunuz”.¹²³

¹²¹ Bkz. İbnu'l-Ekfanî, *a.g.e.*, 80.

¹²² شرح الملخص للحفص، ص. ۳-۲

¹²³ Ayrıca bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3403, yaprak 1b.

Kadızâde'nin bu cümleleri anlamca oldukça açıktır. Çünkü eserin kendisi için telif edildiği Uluğ Bey ta'limî-meşrep ve bulunduğu şehir/medrese, döneminde riyâzî-ta'limî ilimlerin merkezidir. Öyleyse kastedilen, genel olarak yaşanan coğrafyadaki mevcut medreselerde riyâzî (Kadızâde için hendesî) tavrın ortadan kalktığı, en azından fazla önemsenmediğidir. Bu cümleler durumun ta'limî-meşrep Uluğ Bey'e bir şikâyeti olarak da görülebilirler. Nitekim Kadızâde Uluğ Bey'e “*Muğîs = İmdada koşan*” lakabını verir ve onu “*Muğîsu'l-mille ve'l-hak ve'd-dîn = Millet, hakkın ve dinin imdadına koşan*”¹²⁴ ve “*Muğîsu'l-hak ve'd-dunyâ ve'd-dîn = Hakkın, dünyanın ve dinin imdadına koşan*”¹²⁵ diye nitelendirir. Bu niteleme mecazen “riyâzî hikmeti bulunduğu durumdan kurtarmak için imdada koşan” biçiminde düşünülebilir. Hem *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*'i hem de *Şerhu'l-Mulahhas*'ı Semerkant'a ulaştığı 815/1412 tarihlerinde yazıp Uluğ Bey'e sunduğu hatırlanırsa, Kadızâde'nin Semerkant'a bu zihniyetle geldiği, Uluğ Bey'le meşrebî cihetten kaynaştığı ve onu *kurtuluşa* davet ettiği açığa kavuşur.

Daha önceki bir çalışmamızda da belirttiğimiz üzere, Kadızâde'nin bu yaklaşımı, İbn Heysemci terkinin tabîî tarafının, öğrencisi Ali Kuşçu tarafından *Şerhu't-Tecrîd fî 'ilmi'l-kelâm* ile *el-Fethiyye fî 'ilmi'l-hey'e* adlı kitaplarında tasfiye edilmeye çalışıldığı göz önünde bulundurulursa daha iyi anlaşılır. Nitekim Ali Kuşçu, kendi eseri *el-Fethiyye* ile hocası Kadızâde'nin *Şerhu'l-Mulahhas*'ını beraberce Osmanlı medreselerinin müfredatına yerleştirmiştir; bunun nedeni bu iki eserin birbirini tamamlamasıdır.¹²⁶

¹²⁴Kadızâde, *Şerhu'l-Mulahhas*, 4.

¹²⁵Kadızâde, *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*, 33.

¹²⁶Kadızâde'nin hayatı, eserleri ve fikirleri için ayrıca bkz. İ. Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rumî”, 98-100; İ. Fazlıoğlu, “Musa (Kadızâde)”, 255-258. Ayrıca bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 14-17; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, İstanbul

3. Seyyid Şerîf Cürçânî: Herat + Semerkant = İstanbul

Seyyid Şerîf Cürçânî olarak tanınan Ali b. Muhammed, Taftazânî gibi Kutbuddin Râzî'den, daha sonra Kahire'de onun öğrencisi Mübarek Şah ile Ekmeluddin Bâbertî'den (ö. 786/1384) ders aldı. Herat, Şam, Anadolu-Aksaray ve Kahire'deki on yıla yakın tahsilinin akabinde Anadolu-Bursa ve Şiraz'a gitti. Timur, Şiraz'ı alınca *zorla* Semerkant'a gönderildi (789/1387). Timur'un ölümüne (807/1405) kadar Semerkant'ta kaldı; burada başta Taftazânî olmak üzere Timur'un etrafında bulunan Maverâünnehir ulemâsıyla birçok ilmî münazarada bulundu. On sekiz yıllık Semerkant ikametinde hem çok önemli eserler yazdı hem de yüzlerce öğrenci yetiştirdi. Timur'un ölümünden sonra tekrar Şiraz'a döndü; burada da 6 Rebülahir 816 / 7 Temmuz 1413 tarihinde ölünceye değin telif ve tedrisle uğraştı.¹²⁷

Seyyid Şerîf, İbn Haldûn Mağrib'de, ders arkadaşı Molla Fenârî Osmanlı ülkesinde Bursa'da, rakibi Taftazânî Turan ve İran'da meşhur birer âlim iken hayat sürmüş bir isimdir. Çağdaşları belirli sahalarda öne çıkarken kendisi hem aklî hem de naklî ilimlerde neredeyse aynı seviyede varlık göstermiş bir bilgidir. Öyle ki, eserleri ve öğrencileri aracılığıyla oluşturduğu *ilmî çerçeve / paradigma*, Osmanlı ül-

1334-1343, 291; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, IV, İstanbul 1308-1311, 520; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifin*, II, İstanbul 1951-1955, 480; Dilgan, "Qadizâde al-Rûmî"; Salih Zeki, *Asâr-ı bâkiye*, I, İstanbul 1329, 133-139, 186-190; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 275-285, 370-388; Ramazan Şeşen - Cevat İzgi - Cemil Akpınar - İhsan Fazlıoğlu (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, İstanbul 1997, 5-21; Ramazan Şeşen - Cevat İzgi (edit. Ekmeleddin İhsanoğlu), *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, İstanbul 1999, 3-18.

¹²⁷ Seyyid Şerîf'in hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri ile bu bilgilerin klasik kaynaklardaki karşılıkları için bkz. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî*.

kesi ile Turan ve İran'da beş yüz yıl hemen hemen rakipsiz var olmuştur.¹²⁸ Bu çerçeve içinde kendisi *Seyyid ü Sened* lakabıyla anılmış; çağının önemli isimleri tarafından kendisine *Ustâdu'l-beşer ve'l-'aklu'l-hâdî 'aşer* ünvanı verilmiştir. Tam bu noktada Seyyid Şerîf'i *biricik ve ayrıcalıklı* kılan noktanın ne olduğu sorulabilir.

Kanımızca Seyyid Şerîf'in inşa ettiği *çerçevenin* en önemli özelliği, İslâm medeniyetinde hakikati tahsil etmek için uzun bir tarihî süreç içerisinde geliştirilmiş *kelâmî, tabîî, riyâzî ve irfânî* hikmete imkân ve hayat hakkı tanıyan bir yapıda olmasıdır.¹²⁹ Bu yapı temelinde Seyyid Şerîf, Merâğa Matematik-Astronomi Okulu ile Semerkant Matematik-Astronomi Okulu arasında *köprü* olmuş; böylece İslâm medeniyetinde ilmî-hikemî sürekliliği sağlamıştır. Nitekim Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun kurucu ismi Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*'si ile aynı okulun çok önemli mensubu Kutbuddin Şîrâzî'nin *et-Tuhfetu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e*'sine; bunların yanında İbn Heysemci ilm-i hey'et anlayışını sürdüren Mahmud Çağminî'nin *el-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'eti'l-basîta* ile Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'sine hacimli-seviyeli-önemli şerhler ve hâşiyeler yazması XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başındaki İslâm dünyasındaki ilmî/hikemî çalışmaları tetiklemiştir. Öte yandan Seyyid Şerîf'in bütün bir felsefe-bilim tarihinin gelmiş-geçmiş en güçlü matematikçisi ve astronomlarından biri olan Cemşîd Kâşî ile mubâhese edecek kadar riyâzî/hikemî ilim-

¹²⁸Bu tespitin en güzel örneği XV. yüzyıldan itibaren verilen icâzet-nâmelerde Seyyid Şerîf'in en önemli halkalardan birisi olmasında görülür.

¹²⁹Tam bu noktada Seyyid Şerîf'in Şeyh Bahâuddin Nakşibendî'nin (ö. 791/1389) ileri gelen halifelerinden Hoca Alâuddin Attâr el-Buhârî'ye (ö. 802/1400) mensub bir Nakşî olduğu hatırlanmalıdır. Kendisi bu zattan bizzat tasavvuf dersleri almış ve onun huzurunda irfânî zevki tatmıştır.

lerde uzman olması dikkate değerdir.¹³⁰ Bunların yanında Necmuddin Kazvinî'nin *eş-Şemsiyye fi'l-mantık* adlı eseri üzerine hocası Kutbuddin Râzî'nin yazdığı *Tahrîru'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye fi şerhi's-Şemsiyye* isimli şerhe kaleme aldığı *Hâşiye*;¹³¹ Sirâcuddin Mahmûd el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metali'ü'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserine yine hocası Kutbuddin Râzî'nin yazdığı *Şerh*'e kaleme aldığı *Hâşiye*¹³² gibi eserleri hikemî/kelâmî mantık sahasında Osmanlı Ülkesi ile Turan ve İran'da baş eserler hâlini almıştır. Ayrıca dil ve dinî ilimler ile kelâm sahasında kaleme aldığı metin, şerh ve hâşiyeler de İslâm dünyasında yaygın bir tesir bırakmıştır.

Timurluların ilmî zihniyeti, *çerçeve içi metafizik birliğe* karşın Herat ile Semerkant, başka bir deyişle Taftazânî ile Kadızâde arasında bölünmüştür. Her iki şehri ve ismi, dolayısıyla bu iki şehrin ve ismin temsil ettiği ilmî/hikemî zihniyeti *belli belirsiz içten kuşatan ve bir arada tutan* Seyyid Şerîf olmuştur. Bu ilmî zihniyet, muhtevası ve eserleriyle birlikte Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî ve diğer okul mensubu isimler tarafından İstanbul'a aktarılmış; Osmanlılar hiyerarşik bir üslûpla Ali Kuşçu eliyle hem Taftazânî'ye hem de Kadızâde'ye yer veren bir *terkib* inşa etmiş; bu *terkib*-de her bir unsura belirli kademelerde yer verilmiş; ancak kuşatıcı isim olarak Seyyid Şerîf ile eseri *Şerhu'l-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*'ı merkezî bir yer edinmiştir. Seyyid Şerîf'in Semerkant'ta 807/1404 tarihinde yazdığı bu *Şerh* Osmanlı medreselerinde *ileri (istiksâ)* rütbesinde okutulan bir eserdir; bundan dolayı Osmanlı ulemâsının *üst seviyede* kelâmî felsefe-bilim zihniyetini belirleyen en önemli metindir. Nitekim kırka yakın Osmanlı bilgini Seyyid Şerîf *Şerh*'i üzerine

¹³⁰Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 223.

¹³¹Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1063.

¹³²Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1716.

hâşiyeler kaleme almıştır.¹³³ *Şerh*, bugün dahî klâsik kelâmî felsefe-bilim zihniyetini en iyi temsil eden bir eser olarak kabuledilebilir.¹³⁴

İKİNCİ BÖLÜM: KADIZÂDE’NİN TALEBESİ OLARAK FETHULLAH ŞİRVANÎ

Bu bölümde Kadızâde’nin talebesi ve Semerkant Matematik-Astronomi Okulu’nun bir üyesi olan, daha sonra sahip bulunduğu birikimi hocasının tavsiyesine uyarak Osmanlı ülkesine aktaran Fethullah Şirvanî’nin hayatı ve eserleri hakkında, ayrıntılara girmeden, ancak aşağıda incelenecek ders tasviri ile Kadızâde’den aldığı icâzetin içeriğini anlayabilecek oranda, bilgi sunulacak; akabinde ders tasvirini içeren metin ile icâzetnâmenin tenkitli metni ve Türkçe çevirisi verilecek; hem tasvir hem de icâzetnâmenin içeriği felsefe-bilim tarihi açısından yorumlanarak konuyla ilgili şimdiye kadar geçerli olan mevcut bilgilerle karşılaştırılacak; ve en nihayet tasvir ile icâzetin Semerkant Matematik-Astronomi Okulu’nun tarihi ile ilgili ortaya koyduğu yeni sorular ve sorunlar dile getirilecektir.

I. Fethullah Şirvanî: Hayatı ve Eserleri

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu’nun bir temsilcisi olarak bu okulun teorik astronomi sahasındaki çalışmaları, yazdığı eserlerle sürdüren astronom, matematikçi ve müderris Fethullah b. Ebî Yezîd b. Abdilazîz b. İbrâhîm

¹³³ *el-Mevâkıf*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, II, 1891-1894.

¹³⁴ *Mevâkıf* metni, Seyyid Şerif *Şerh*’i ile Hasan Çelebi ve Siyalkûtî *Hâşiyeler*’i için bkz. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut 1998, I-VIII.

eş-Şaberanî eş-Şirvanî eş-Şemahî, Osmanlı ülkesinde, özellikle Anadolu'da riyâzî/matematik bilimlerini, Semerkant Okulu çizgisinde yaygınlaştıran ve pek çok öğrenci yetiştiren bir bilgidir.

Bugün Azerbeycan sınırları içerisinde kalan Şirvan'ın Şemahî Kasabası'nda 820/1417 civarında doğdu. İlk eğitimini babasından aldı; akabinde Serahs ve Tus'ta tahsilini sürdürdü. Tus'ta Şiî âlimi Seyyid Ebû Tâlib'den Seyyid Şerîf'in *Şerhu't-tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserini okudu. 839/1435 yılı ortalarında Semerkant'a gitti ve Semerkant Medresesi'nde Kadızâde'den matematik, astronomi, kelâm ve dil bilimlerini tahsil ederek 15 Rebiülahir 844/13 Eylül 1440'ta icazet aldı. Medresedeki tahsili esnasında, Semerkant Rasathanesi'nde, başta gözlemler olmak üzere, yapılan astronomik faaliyetlere katılmış olmalıdır. Kadızâde'den okuduğu eserler arasında bulunan Nizâmuddîn Nisaburî'nin *Şerhu't-tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*'si, hem Semerkant Medresesi'nde hem de Fethullah Şirvanî'nin eğitiminde *et-Tezkire*'nin önemli bir yer işgal ettiğini gösterir. Semerkant'ta bulunduğu esnada, ayrıca, Şâfiî fıkına dair Cemâluddîn Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebilî'nin *el-Envâr li-a'mâli'l-ebrâr* adlı eserini şerh ederek Ulug Bey'e sundu.

Semerkant'taki beş yıllık tahsilinden sonra Şirvan'a döndü (844/1440). Bir süre burada bulunan medreselerde ders verdikten sonra hocası Kadızâde'nin tavsiyesine uyarak Sultan II. Murad devrinin (1421-1451) sonlarında Anadolu'ya geldi. Kastamonu'da Candaroğlu İsmail Bey'den iltifat gördüğünden bu şehirdeki medreselerde ders vermeye başladı. Özellikle hocası Kadızâde'nin matematik ve astronomi eserleri ile *et-Tezkire*'yi öğrencilerine okuttu. Hem İran-Türkistan'da hem de Anadolu'da pek çok öğrencisi arasında Muh-

yiddin Mehmed b. İbrâhîm en-Niksarî¹³⁵ ile Kemâluddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvanî de bulunmaktadır.¹³⁶

Fethullah Şirvanî, 857/1453'de Bursa'ya gelerek tefsirle ilgili bir eserini Osmanlı sadrazamı Çandarlı Halil Paşa'ya ithaf etti. Yine bu tarihlerde Fatih Sultan Mehmed'e *Mecelle fi'l-mûsikî* adlı eserini sundu. Ancak İstanbul'un fethinden sonra değişen siyasî hava içerisinde Halil Paşa idam edilince hâmişini kaybeden Fethullah Şirvanî Kastamonu'ya geri döndü. Fethullah Şirvanî bu olaydan sonra Kadızâde'nin *Şerhu'l-Mulahhas fi 'ilmi'l-hey'e'ye el-Ferâid ve'l-fevâid* adlı bir hâşiye yazıp Fatih Sultan Mehmed'e sunarak Osmanlı sarayına yaklaşmak istedi ancak başarılı olamadı.

870/1465 yılında hacca gitmek üzere yola çıktı; Irak'a uğradı; bu bölgedeki medreselerde tedrisatta bulundu. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra Mekke'de kaldı (871/1467) ve dersler verdi. Dönüşte Kahire'ye uğradı. Buradaki ilmî faaliyetlerinden sonra İstanbul'a geldi. İstanbul'da daha çok telif ve tedrisle uğraştı. İstanbul'da umduğu ilgiyi bulamayan Fethullah Şirvanî 883/1478'de memleketi Şirvan'a döndü. Safer 891 / Şubat 1486'da Şemahî'de vefat etti.

Dinî ve aklî bilimler yanında edebiyat ve dil bilimlerinde de uzman olan ve eserler veren Fethullah Şirvanî, özellikle matematik ve astronomi sahasındaki Semerkant Okulu'nun birikimini Ali Kuşçu ile birlikte Anadolu ve İstanbul'a aktaran ve yayılmasını sağlayan bir âlimdir. Eserlerinin bir kıs-

¹³⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 16, 108, 386.

¹³⁶ Mes'ûd-i Rûmî olarak da tanınan Kemâluddîn Mes'ûd eş-Şirvanî (öl. 905/1499) Herat'ta Gevherşad Medresesi'nde (tamamlanışı: 837/1434) tedriste bulundu. Mantık ve kelâm sahasında devrinin önemli âlimlerinden olan Mes'ûd, vakfiyye şartı gereği Horasan âlimlerinin ileri gelenlerinin müderrislik yaptığı Giyasiyye Medresesi'nde de ders verdi. Bu derslere Ali Şir Nevaî ve Herat âlimleri ile ileri gelenleri katılırdı. Bkz. Hondmir, *Târîhu habibu's-siyer*, III, 13; *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 66.

mını Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bâyezîd gibi sultanlara veya Çandarlı Halil Paşa gibi ileri gelen Osmanlı devlet adamlarına sundu. Fethullah Şirvanî dil, edebiyat ve tefsir, usûl-i fıkıh sahalalarında altı eser kaleme aldı. Kelâm sahasında ise daha önce hocası Kadızâde'den okuduğu *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelam* üzerine üç ayrı çalışma yaptı; özellikle bu eserin Seyyid Şerîf'in *Şerh*'ine yazdığı hacimli *Hâşiye* dikkate değerdir. Mes'ûd Taftazânî'nin *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelâm* adlı eserine yazdığı *Şerh* de hem dönemin ilim dili olan mantığa hem de kelâmî sorunlara olan ilgisinin devam ettiğini gösterir. Bu eserlerin metafizik, matematik, astronomi ve fizik gibi sahaları içeren çalışmalar olduğu düşünülürse, Fethullah Şirvanî'nin bu konulardaki teorik ve metafizik anlayışını tespit için önemli oldukları söylenebilir.

Fethullah Şirvanî, döneminde matematik bilimlerinin bir alt dalı kabul edilen mûsikî sahasında *Mecelle fi'l-mûsikî* adlı önemli bir eser yazdı ve Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etti. Eser, Grek filozoflarının konuyla ilgili fikirleri yanında ünlü İslâm mûsikî teorisyenleri Safiyuddin Urmevî ve Abdulkadir Merâğî ile İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî gibi filozofların düşüncelerinden faydalanılarak geniş bir tarihî perspektif içinde yazılmıştır.¹³⁷

Fethullah Şirvanî'nin diğer bir çalışması geometri sahasındadır. Hocası Kadızâde'nin Şemsuddin Semerkandî'nin *Eşkâlu't-te'sis*'ine yazdığı *Şerh*'e bir *Hâşiye* kaleme aldı. Bu hâşiye muhtemelen Kadızâde'nin derslerinde verdiği şifâhî bilgileri de içermekteydi. Ancak zamanımıza herhangi bir nüshası ulaşmadığından eserin içeriğine dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

¹³⁷Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed nr. 3449'da bulunan nüshası Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılarak yayımlanmıştır: Frankfurt 1986.

Fethullah Şirvânî'nin teorik astronomi konusundaki ilk önemli çalışması yine hocası Kadızâde'nin Mahmud Çağ-minî'nin *el-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'eti'l-basîta* adlı eserine yazdığı *Şerh*'e kaleme aldığı *Hâşiye*'dir. Kaynaklarda ve kataloglarda farklı adlarla kaydedilen bu *Hâşiye*'nin doğru ve tam adı *el-Ferâid ve'l-fevâid fî tavzîhi Şerhi'l-Mulahhas*'tır. Fethullah Şirvanî'nin bu eseri İslâm astronomi tarihi açısından son derece önemlidir. Çünkü yazar şerhin güç kısımlarını açıklamak için hem başka şerhlerden istifade etmiş hem de Semerkant Medresesi'nde Kadızâde'den konuyla ilgili dinlediği ders notlarından faydalanmıştır. Nitekim *el-Ferâid*'in önsözünde yazar eseri için ilk notları Semerkant'ta iken almaya başladığını, eserini tamamlama aşamasında iken Anadolu'ya doğru yola çıktığını, 878/1473 yılında müsveddelerini kitap hâline getirerek İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed'e sunduğunu bizzat belirtir. Henüz incelenmeyen eser ilmü'l-hey'enin temel sorunlarını başta Kadızâde olmak üzere Semerkant Okulu zaviyesinden ele almaktadır.¹³⁸

Fethullah Şirvanî'nin teorik astronomi konusunda en dikkate değer eseri hiç şüphesiz Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e* adlı önemli eserine yazdığı *Şerh*'tir. Daha öğrenciliğinin ilk yıllarında Tus'ta Seyyid Şerîf'in bu esere yazdığı *Şerh*'i okuyan, Semerkant'ta Nisaburî'nin *Şerh*'ini hocası Kadızâde'den beş yıl içerisinde okuyan, dinleyen ve inceleyen Fethullah Şirvânî, hem öğrenciliğinde hem de öğretmenliğinde bu esere önemli bir yer vermiştir. Nitekim esere yazdığı *Şerh*'in önsözünde eserin hayatındaki yeri ve önemine işaret eder. Böyle bir *Şerh*'i de astronomi sahasında ders verdiği ileri seviyedeki öğrencilerin ihtiyaçlarını gözeterek kaleme aldığını özellikle vurgular. 3 Ramazan 879 / 11 Ocak 1475'te tamamladığı eserinde kendinden önceki

¹³⁸ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed nr. 3294.

şerhlerden istifade ettiği gibi, hocası Kadızâde'nin ders notlarından ve kendi tecrübelerinden de faydalanır.¹³⁹

Fethullah Şirvanî bu eserinde, aşağıda inceleneceği üzere, Semerkant Medresesi'nde hocası Kadızâde, Uluğ Bey ve başta kendisi olmak üzere öğrenciler arasında Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'sinin bir teoremi hakkında yapılan tartışmalarla ilgili önemli bilgiler verir. Ayrıca Kadızâde'den aldığı icâzetin bir sûretini kaydeder. Eserde astronominin yardımcı dalı olarak geometri ve optik üzerinde geniş bir şekilde durulur. Özellikle fizik kısmında ilm-i menâzır konusunu geniş bir şekilde ele alır ve verdiği bilgilerin bir risale şeklinde düşünülebileceğini belirtir.¹⁴⁰ İncelemesinde başta İbn Heysem ile Kemûluddin Fârisî olmak üzere Nazzâm, İbn Sînâ, Kutbuddin Şîrâzî, Seyyid Şerîf, İşrakî okul gibi İslâm medeniyetindeki ilm-i menâzıra ait hemen hemen bütün birikime eser ve müellif isimlerini zikrederek göndermelerde bulunmakta, ayrıca Batlamyus'a atıf yapmakta, yeri geldiğinde kendi kanaatlerini de zikretmektedir.¹⁴¹ Fizikçiler (*tabî'ıyyûn*) ile matematikçiler (*riyâziyyûn*) ve ilm-i menâzırcıların (*nâzirûn*) görüşlerini geniş olarak ele alan Fethullah Şirvanî'nin metni, İbn Heysem - Kemûluddin Fârisî'nin ilm-i menâzır çizgisinin, VIII/XIV. yüzyıldan sonra Semerkant Matematik-Astronomi Okulu eliyle, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere, İslâm dünyasında tamamen hâkim olduğunu gösterir. Bu durum, aynı zamanda, bu çizginin, astronomiye de tam anlamıyla uygulanması manasına gelir. Henüz teknik tahlili

¹³⁹Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed nr. 3314; Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim, nr. 847; Kitabhane-i Merkez-i Danişgah-ı Tahran, Kitabhane-i Mişkat nr. 493.

¹⁴⁰Kitabhane-i Merkez-i Danişgah-ı Tahran, Kitabhane-i Mişkat, nr. 493, yaprak 23a-42a.

¹⁴¹Kitabhane-i Merkez-i Danişgah-ı Tahran, Kitabhane-i Mişkat, nr. 493, yaprak 28b, 29a.

yapılmayan metindeki Fethullah Şirvanî'nin üslûbu kendisinin, İbn Heysem ile takipçisi Kemâluddîn Fârisî'nin ilim tarihinde, fizik ile geometrik yaklaşımları birleştirerek gerçekleştirdikleri devrimin farkında bulunduğunu; ayrıca bu devrimin Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda sıkı tartışmalara konu olduğunu gösterir.

Fethullah Şirvanî *Şerh*'inde Nasîruddîn Tûsî'nin ortaya koyduğu ilmü'l-hey'e sistemini ayrıntılı şekilde ele alır, geometrik temellendirmelerini yapar, başta Türk takvimi olmak üzere eski takvim sistemleri hakkında geniş bilgi verir. Bu bilgilerini verirken hem eserin daha önceki şerhlerinden faydalanır hem de Semerkant Okulu'nun bu konudaki yaklaşımını kendi görüşleriyle mezc ederek ortaya koyar. İlmü'l-hey'e anlayışını büyük oranda İbn Heysem'in riyâzî ve tabiî çizgisinin beraberce ele alındığı sistemi dâhilinde yürütür; çağdaşı ve yine Semerkant'ta yetişen Ali Kuşçu gibi Aristotelesçi fizik ve metafizik ilkeleri astronomi biliminden temizlemeye çalışmaz.

Fethullah Şirvanî, Semerkant Okulu'nun temsil ettiği teorik astronomi çalışmalarını okulun yöntemleri ve sorunları çerçevesinde devam ettirmiş; konularına ayrıntılarda katkılarda bulunmuş ve temsil ettiği zihniyeti başta Anadolu olmak üzere Osmanlı ülkesinin değişik yerlerinde eğitim-öğretim ve eser telifleriyle yaygınlaştırmıştır. Fethullah Şirvanî'nin Semerkant Okulu'nun astronomisine bulunduğu teknik katkılar araştırmayı bekleyen konular arasındadır.¹⁴²

¹⁴²Fethullah Şirvanî hakkında yazılmış en iyi biyografi için bkz. Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvanî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, İstanbul 1995, 463-466. Ayrıca bkz. Şemsuddin Muhammed es-Sehavî, *ed-Dav'u'l-lâmi' fi ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, Kahire 1353-1355, 340; VI, 166-167; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 15-16, 107-108, 273; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 36, 67, 443, II, 1819, 1893; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'ârifîn*, I, 815; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 392; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen*

II. Tasvir ve İcâzet: Nüshalar, Tenkitli Metin ve Çeviri

Fethullah Şirvanî'nin Semerkant Medresesi'ndeki bir ders tasvirini içeren metni ile icâzetnâmesi, daha önce de dile getirildiği üzere, onun *Şerhu't-tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*'si içerisinde yer almaktadır. Bu çalışmada *Şerhu't-tezkire*'nin zamanımıza ulaşan üç nüshasından hareketle söz konusu tasvir ile icâzetin tenkitli metni hazırlanmış; farklar ile satır altında veya üstünde ya da hâmişlerde bulunan yazılar dipnotlarda belirtilmiş; imlâ ve terkimde modern Arapça esas alınmış, ancak bunlara dipnotlarda işaret edilmemiş; tarafımızdan yapılan ekler ise [] içerisinde gösterilmiştir. Sözkonusu üç nüsha ile tasvir ve icâzeti içeren yaprakları şöyledir:

1- Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet, nr. 3314. Talikle 368 yaprak, 23 satır. Müellif hayatta iken müellif nüshasından istinsah edilmiştir.¹⁴³ Tenkitli metinde 'ح' harfiyle gösterilmiştir Çalışmaya konu olan tasvir ile icâzet 15b-17a yaprakları arasındadır.

2- Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 847. Talikle 212 yaprak, 21 satır. Müellifin öldüğü yıl müellif nüshasından istinsah edilmiştir.¹⁴⁴ Tenkitli metinde 'و' harfiyle gösterilmiştir. Çalışmaya konu olan tasvir ile icâzet 14b-16a yaprakları arasındadır.

Litteratur, II, Leiden 1937-1949, 255, 269, 279, *Supplement*, II, 290; E. Neubauer, "Neuerscheinungen zur Arabischen Musik", *Macallat Tarih al-ulum al-Arabiyya wa al-Islamiyya*, I, Frankfurt 1984, 290-296; F. J. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tusî's Memoir on Astronomy* I, 62-63; *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 42-45 (no. 16); Ramazan Şeşen - Gülcan Gündüz - M. Serdar Bekar (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), *Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi*, İstanbul 2003, 15-17.

¹⁴³ *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 45.

¹⁴⁴ *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, aynı yer.

3- Kitabhane-i Merkez-i Danişgâh-ı Tahran, Kitabhane-i Mişkât, nr. 493. Talikle 242 yaprak, 25 satır. İstinsah tarihi mevcut değildir. Tenkitli metinde 'ت' harfi ile gösterilmiştir. Çalışmaya konu olan tasvir ile icazet 11a-12a yaprakları arasındadır.

Elde edilen tenkitli metin Türkçe deyiş dikkate alınarak çevrilmiş; metinde geçen mekân, şahıs ve eser adlarına, okuyucunun konuyu daha rahat takip edebilmesi için, dipnotlarda işaret edilmiştir.

1. Metin

¹⁴⁵/وكت من السامعين لشرح النظام على شيخي وأستاذي قاضي زاده الرومي -ذلك الإمام الذي لم يسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدوار- بسمرقند عند قراءة بعض أعالي¹⁴⁶ مجلسه الشريف معروفا بالذكاء والعلاء في مدرسته؛ وإليها¹⁴⁷ السلطان بن السلطان ألغ بيك كوركان بعد إن كنت قرأت شرح السيد الشهاب الثاقب على السيد الأيّد أبي طالب بمشهد الإمام على الرضا رضي الله عنهم أجمعين. فقال السلطان ذلك الفيلسوف يوما -وقد حضر مجلس الدرس، وكان يحضره في أسبوع يوما أو يومين، ووصل الدرس هذا¹⁴⁸ المحل:- "لم قال: الكائنة¹⁴⁹ في سطح، وما الفائدة بالتقييد¹⁵⁰ به." فبادر أحد المدرسين¹⁵¹ في مدرسته -وكان يحضرون¹⁵² مع حضوره- إلى الجواب وقال: «لأن إقليدس برهن في كتابه على أن الخطوط المتوازية لا تكون إلا في سطح واحد.» وكت يومئذ فارغا بتوفيق الله تعالى من مطالعة اثنتي عشرة¹⁵³/مقالة وحلها

¹⁴⁵ ٤١ب(د)؛ ١١أ(ت)؛ ٥١ب(ح).

¹⁴⁶ وهو عوجه شهاب الدين -فوق الجملة في -د-.

¹⁴⁷ وإليها: إليه في -ت-.

¹⁴⁸ هذا: هذا الدرس. والدرس: مشطوبة في -ت-.

¹⁴⁹ ٦١أ(ح).

¹⁵⁰ بالتقييد: في التقييد في -د-.

¹⁵¹ وهو مولانا علاء الشامي -فوق الجملة في -د-.

¹⁵² يحضرون: يحضرونه في -د-.

¹⁵³ ١١ب(ت).

من ذلك الكتاب^{١٥٤} مستحضرا لها، ولم يطلع على حال ذلك أحد إذ كنت أطلعه في أيام العطلة متخفيا، فوقفت على خطائه ورجحه بالغيث. وكان الظن أن السلطان أيضا اطلع عليه، إذ كان مستحضرا لذلك الكتاب بل لسائر فنون الرياضي أصوله وفروعه. لكنني لم أبادر إلى تحفظه والرد عليه كي يتقرر^{١٥٥} خطأؤه في الأسماع^{١٥٦} إذ كان من ديدن السلطان ودأبه أن يعود إلى التفتيش ثانيا أو ثالثا، وكأنه في ذلك^{١٥٧} كان ممحنا بنفسه لمن في مدرسته بعد أن كان عيّن لامتحان طلبتها المرتبين^{١٥٨} أعالي وأواسط وأداني لبعض المدرسين خمسين ولبعضهم أربعين جماعة غيرهم من عدول الأفاضل وفحول الأمثال كان الحيف عندهم فيمن يدين كالكفر في الدين.

فلما أفاض القارئ بعد مكث في قراءة تعريف السطوح المتوازية أض^{١٥٩} السلطان إلى الفتش فعاد المحيب إلى ما بادر إليه أولا. فقلت حيثذ^{١٦٠}: «بل الأمر في ذلك الكتاب على خلاف ما قلت». فاشترأب^{١٦١} السلطان لي، وطأطأ^{١٦٢} القاري رأسه إذ هو كان بيني وبين السلطان على سمت شعاع البصر قريبا منه ومن الأستاذ، وكان^{١٦٣} يقعدون على زوايا مثلث كل ضلع من أضلاعه ذراع تقريبا. فقال: «كيف ذلك؟» قلت: «قال إقليدس في تاسع^{١٦٤} الحادية عشرة من كتابه^{١٦٥}: "الخطوط المتوازية لخط وإن لم يكن جميعا في سطح فهي متوازية، ثم برهن عليه." فتوجه إلى الأستاذ مصدقا لي وستحنا المقالي فوق مرتين، ثم توجه هكذا إلى كل من ارتضاه من قاعد أو قائم؛ فإن كثيرا من فحول العلماء الملازمين له كانوا يوم حضوره قائمين بين يديه. وكان المحيب ساعثن مطاطي^{١٦٦} الرأس ناكسة. فلما فرغ السلطان من ذلك الفعل الجميل رفع هو رأسه فقال: «لعل ما قال إقليدس في تلك المقالة هو أن كل زاويتين توازت أضلاعهما النظائر،

١٥٤. الكتاب: الكتاب في -د-.

١٥٥. يتقرر: يتفرد في -ت-.

١٥٦. الأسماع: الأسماء في -ت، ح-.

١٥٧. (د).

١٥٨. المرتبين: الا المرتبين - الا مشطوبين في -ت-.

١٥٩. أض: أي صار - تحت الجملة - في -ت-.

١٦٠. حيثذ: ح - في -ت-.

١٦١. فاشترأب: فاشترأب في -د، ح-.

١٦٢. وطأطأ: وطأمن في -د، ت، ح-.

١٦٣. وكان: وكانوا في -د-.

١٦٤. تاسع: فوق الجملة في -د-.

١٦٥. كتابه: كتاب في -ت، ح-.

١٦٦. مطاطي: مطاطي في -ح-.

و لم يكن الجميع في سطح فنيهما متساويان، لا ما نقلناه¹⁶⁷، قلت: «هذا الشكل يلي ذلك ويتلوّه» فأعاد السلطان جيله، فحاء¹⁶⁸ إنحله على أبلغ وجه، فختتم السلطان الكلام¹⁶⁹ على الإقحام فقام. وكان ذلك اليوم آخر أيام التحصيل من الأسبوع، فعمل في ذلك الأسبوع القارئ من القراءة ونصفي لها مكانه، فابتدأت في أول الأسبوع التالي لذلك الأسبوع من تعريف السطح¹⁷⁰/التوازيه. فعرض الموزول¹⁷¹ كثيرا ثم جلا إلى هرات وتوارى الفصح¹⁷² أكثر من شهر ثم خرج فظهر الجاية.

ورأيت وجه الأستاذ حين أفضته قد تورد كالورد في أول تقفحه إذ كان في رأسه على ما سمعت شيء من الباطل دعوى معالة ذلك الجباب. وكان من شأن الأطلون وأرسطاطاليس وطلطوس وإقليدس أن يستحقوا من ذلك لو¹⁷³ كان¹⁷⁴ لم الإياب. فقال بعد خروج السلطان ورجوعه من الشيع متعصا على تبسم طليخ: «أفلا قد طالعت أنت المحسمات أيضا من كتاب إقليدس». قلت: «دع¹⁷⁵ مجلس الأستاذ، لكن بقيت معالفة ثلاث مقالات، ولا أجد نسخة» فأمر الفترج من غلمانه باحضار نسخته، فاستنسخت منها البقية وأتممت مطالعة ذلك الكتاب¹⁷⁶/بمسئد الله تعالى وكتبته في آخر نسختي حالي المحب في حاله.

وأما قراءة الشرح فكنت فيها على ما اختاره الأستاذ البرهان لأجل السلطان من قليل قليل في زمان طويل فيما تقصت طولا زادت بأضعافه عرضا وما يسرت كما كثرت بأمناله كجها؛ وعت بتيسر الله تعالى في خمس سنين تقريبا، وتم بتعلمها تحصيل العلوم قراءة وحاسا ومطالعة. وحينئذ¹⁷⁷ ورد الوالد -أورده الله تعالى جنات النعيم في مقام كريم- بحرقند برسل¹⁷⁸ من قبل ملك الشروان -جواه الله الرحمن جواه أهل المرفان- في طلعي، فأجازني السلطان في الإياب -

167. فحاء: فحاء في -ت- و «ه» فوق الجملة في -ج-.

168. الكلام: فوق الجملة في -ج-.

169. ١١-ح).

170. وهو حوجه شهاب الدين فوق الجملة في -د-.

171. هو مولانا علاء (ق) فوق الجملة في -د-.

172. لو: أو في -ت-.

173. كان: كانوا في -د-.

174. عين: عين في -ت-.

175. هب(د).

176. حينئذ: ح في -ت-.

177. برسل: برسل في -د-.

والأستاذ فيه- في^{١٧٨} العلوم^{١٧٩} بالكتاب؛ وها أنا أذكره تتركها وأجعله فيها تمسكا. قال:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي^{١٨٠} جرى عادته على فتح الأبواب العلم لأهله بعد ما جدّ وجدّ في سلوك خرق^{١٨١} طريقه وسهله، والصلوة على النبي الأمي الذي أمر بطلبه ولو كان بالصين، وعلى آله وأصحابه رجوم الجهل ونجوم اليقين. وبعد،

فإن ممن امتثل هذا الأمر لتحصيله وارثك مشاق الشقة في تقويمه وتعديله الشاب الفاضل بل الذي في مضمار الأفاضل فاضل زبدة الفضلاء وقدة الأذكياء مولنا فتح الله ابن المولى النبي الفرضي الفقيه أبي يزيد الشابراني الشرواني -يسر الله آماله وأصلح أحواله- فإنه سافر لاكتسابه من الجانب الغربي نحو الشرقي^{١٨٢} وجاب النجد والغور وخرق الطود والخرق حتى نزل بمحروسة سمرقند لدينا، وقرأ شرح التذكرة علينا وسمع كل ما جرى من ذلك الزمان إلى هذا الآوان في مجلس مدارستنا مع الأصحاب أولى البصائر والألباب. فانتظم في سلك الأعالي من المولى ذوي الفضائل والمعالى؛ وكان له قلب أو ألقى سمع، وهو شهيد؛ فتنبه على كل رمزه^{١٨٣} وإن كانت من مكان^{١٨٤} بعيد حتى بلغ منتهى السؤل^{١٨٥} والأمل^{١٨٦} /بسماعه شرح المختصر في علمي^{١٨٧} الأصول والجدل؛ وحقق مقاصد الحكماء وعقائد علماء الإسلام بالإصغاء إلى شرح المواقف في صناعة^{١٨٨} الكلام، ومهر في سائر الفنون ومهر واشتهر بين الأكابر صيته وانتشر، فلما انتهى أمره إلى هذا الأمد وجاء والده ليرجع به إلى ذلك البلد، فإن العود أحمد والوالد أحق بالولد، استجازني فأجبت وأجزت أن يروي عني جميع ما سمع مني بل جميع ما صَحَّ عنده، أنه يجوز روايته

178 في: وفي في -ح-.

179 ٢١(أ)ت.

180 الذي: فوق الجملة في -د-.

181 خرق: خزن في -د- /خزن في -ح-.

182 الشرقي: الشرق في -د-.

183 رمزه: رمزة في -د، ح-.

184 مكان: كان في -ت، ح-.

185 السؤل: السؤال في -د-.

186 ٧١(ج)ح.

187 علمي: علم في -ت، د-.

188 صناعة: في الهامش في -د-.

لي،^{١٨٩} وأوصيته بالديانة والتقوى خصوصا في الرواية والفتوى، عصمنا الله وإياه عن الخطأ والزلل في القول والعمل. وأنا الفقير إلى الله الغني موسى بن محمد بن محمود المدعو بقاضي زادة الرومي [أجزته] تحريرا في أواسط ربيع الآخر سنة أربع وأربعين ومائتين.

2. Çeviri

İmam Ali Rıza'nın türbesinde¹⁹¹ Seyyid Ebû Tâlib'den¹⁹² Seyyid'in¹⁹³ *Şerh*'ini¹⁹⁴ okuduktan sonra Sultan Uluğ Bey Gürkan'ın da geldiği, medresesinin¹⁹⁵ yüce meclisinde, zeki ve üstün kişilikleriyle tanınan ulu insanların okuduğu Semerkant'ta,¹⁹⁶ felek felek olalı çağların eşini benzerini görmediği hocam ve şeyhim Kadızâde Rûmî'den (Tanrı hepsinden râzı olsun) *Şerh-i Nizâm*'ı¹⁹⁷ dinleyen kişilerden birisiydim. Bir gün filozof Sultan –ki o gün derse katılmıştı; haftada bir ya da iki gün derse katılıyordu ve o gün ders bu konuya gelmişti–¹⁹⁸ şöyle sordu: “Niçin «*satıhta kâindir*» dedi? Onu [satıhla] kayıtlamasının anlamı nedir?” Medrese’de görevli müderrislerinden birisi¹⁹⁹ –ki Sultan derse katılınca müder-

¹⁸⁹ لي: فوق الجملة في -ح-.

¹⁹⁰ (د)٦١.

¹⁹¹ Bu türbe (meşhed) Tus Şehri'ndedir.

¹⁹² Devrin tanınmış Şîî âlimi.

¹⁹³ Seyyid Şerîf Cürcanî.

¹⁹⁴ *Şerhu't-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*.

¹⁹⁵ Uluğ Bey'in kurduğu ve Kadızâde'nin başta Uluğ Bey'e olmak üzere çevresindeki diğer bilginlere ders verdiği medrese.

¹⁹⁶ Fethullah Şirvanî Semerkant'a 839 yılı başı / 1435 yılı ortası ulaşmıştır.

¹⁹⁷ Nizâmuddin Nisaburi'nin *Şerhu't-Tezkireti'n-Nasîriyye fî'l-hey'e* adlı eseri.

¹⁹⁸ Fethullah Şirvanî'nin sözkonusu ettiği “paralellik” konusudur.

¹⁹⁹ Damad İbrahim Paşa nüshasında adı Mevlânâ Alâuddin eş-Şâî

risler de gelirdi– cevaba yeltendi ve “Çünkü Euklides, kitabında²⁰⁰ paralel doğruların yalnızca tek bir yüzeyde (satihta) olacağını kanıtlamıştır” dedi. O günlerde –Yüce Tanrı’nın yardımıyla– söz konusu kitabın on iki makalesini incelemeyi ve çözümlerini özümseyerek/belleyerek bitirmiştım. Kitabı tatil günlerinde gizlice incelediğimden kimse bu durumunun farkında değildi. Bu nedenle o müderrisin yanlışlığını ve boşa konuştuğunu fark ettim. Anlaşılan Sultan da bu kitaba vâkıftı; zaten kendisi hem bu kitabı hem de bütün matematik bilimlerin ilkelerini (*usûl*) ve ayrıntılarını (*furû*) özümsemişti. Ancak müderrisin yanlışının hatırdan kalması için hemen onu yanlışlamaya ve soruyu yanıtlamaya kalkışmadım. Çünkü ikinci ve üçüncü kez sorgulaması Sultan’ın adet ve alışkanlıklarındandı. Bu yöntemle sanki o ilk, orta ve ileri şeklinde tertip edilmiş öğrencileri sınamak için bazılarına elli, bazılarına kırk kişinin verildiği seçkin ve eşsiz müderrislerin –ki onların nezdinde, borçlu oldukları kişilere zulüm dinden çıkmak gibi ağır bir şeydi– tayin edilmesinden sonra medresesinde bulunan müderrisleri bizzat kendisi imtihan ediyordu.

Kâri²⁰¹ paralel yüzeylerin tanımını okumada uzun zaman harcadıktan sonra susunca sultan sorgulamaya döndü; soruyu yanıtlayan ise ilk söylediğini tekrar etti. İşte tam o zaman dedim ki: “Tam tersine, kitapta dile getirilen senin dediğinden farklıdır.” Sultan beni görmek için başını uzattı; sultana ve hocaya –ki her bir kenarı yaklaşık bir zirâ‘ olan bir üçgenin köşeleri üzerine oturuyorlardı– yakın bir şekilde

olarak verilmektedir. Semerkant Medresesi’nin kadrosu içerisinde ismi geçen müderrisleridir.

²⁰⁰ Euklides’in *el-Usûl fi’l-hendese* adlı eseri. Medresede okutulan versiyonu muhtemelen Nasîruddin Tûsî’nin *Tahrîr*’idir.

²⁰¹ Damad İbrahim Paşa nüshasında kâri’nin adı Hoca Şihâbuddin olarak verilmektedir.

benim ile sultanın arasında göz hizasında duran kâri' ise başını eğdi. Sultan "Peki nasıl?" diye sordu. Şöyle yanıtladım: "Euklides kitabının onbirinci bölümünün dokuzuncu teoreminde «Bir doğruya paralel doğruların hepsi aynı yüzeyde olmasalar bile paraleldirler» der ve sonra bunu ispatlar." Sultan beni doğrulayarak ve söylediklerimden hoşnut kalarak birkaç defa hocaya döndü; daha sonra oturan veya ayakta duranlardan kendisine muvâfakat eden herkese baktı; ki ona eşlik eden seçkin bilginlerin çoğu, kendisi medreseye geldiği gün huzurunda hazır bulunurdu. Bu olaylar cereyan ederken cevap verenin başı zavallı bir şekilde öne eğikti. Sultan bu güzel hareketini tamamladıktan sonra başını kaldırdı ve şöyle dedi: "Belki de Euklides'in bu makalede dediği şudur: «İki açının her birisinin karşılıklı kenarları paraleldir; böylece bir yüzeyde bulunanların tümü eşit olmazlar»; senin naklettiğin değil." Şöyle yanıt verdim: "Bu teori onu takip eder ve peşisıra gelir." Sultan nazik davranışını tekrarladı; çünkü en güzel şekilde ikna olmuştu. Konuşmayı ikna olmuş bir biçimde bitiren sultan kalktı (ve gitti). O gün haftanın son ders günüydü; hafta sonunda kâri' görevinden azledildi ve yerine ben atandım. Sonraki haftanın ilk ders gününde okumaya paralel yüzeylerin tanımından başladım. Görevinden azledilen kâri'e²⁰² gelince: Oldukça ağır hastalandı ve Herat'a göç etti; cevap veren (mucîb)²⁰³ ise bir aydan fazla bir süre ortalıkta görünmedi; daha sonra tekrar ortaya çıktı.

Kâri'i delille susturmam esnasında hocanın yüzünün gül gibi kızardığını gördüm; çünkü duyduğuma göre kafasında karşı tarafın bâtil iddiasından bazı emareler mevcuttu. İmkânları bulunduğu takdirde böyle bir hatadan dönmek Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Euklides'in şanıındandı.

²⁰²Hoca Şihâbuddin.

²⁰³Mevlânâ Alâuddin Şâşî.

Sultan çıktıktan ve onu uğurlayıp döndükten sonra hoca, hoş bir tebessümle ve hayretle sordu: “Sen Euklides’in kitabının mücessemât (uzay geometrisi) kısmını da inceledin mi?” Şöyle yanıt verdim: “Üstadımın meclisindekileri inceledim; ancak geriye üç makalenin mütalâası/inceleme si kaldı; çünkü [uygun] bir nüsha bulamadım.” Ders meclisini hazırlayan görevli hizmetçilerinden birine kendi nüshasını getirmesini emretti; ben de o nüshadan diğer makaleleri istinsah ettim ve kitabın incelemesini Yüce Tanrı’nın yardımıyla tamamladım; nüshamın sonuna da bu garip hâlimi yazdım.

Şerh’in²⁰⁴ okunmasına gelince, Hoca Burhan’ın (Kadızâde’nin) sultan için uzun zaman içerisinde azar azar [okunmak] için seçtiği yöntemi izledim; ki bu yöntemde okuma, zamanca kısaldı ancak derinlikçe katbekat arttı; bu nedenle verilen anlamlı örnekler çoğaldığından kolaylaştı ve Yüce Tanrı’nın yardımıyla yaklaşık beş sene içerisinde tamamlandı. Neticede Şerh’in okunmasının tamamlanmasıyla ilimlerin tahsîli, okuma (*kırâaten*), dinleme (*simâ’en*) ve inceleme (*mütâlâaten*) yöntemleri açısından bitmiş oldu. Bu sırada babam –Yüce Tanrı onu cennetinde yüce makamlara ulaştırsın– beni almak için Şirvan Meliki’nin –Esirgeyen Tanrı onu irfân ehli gibi mükâfatlandırınsın– elçileriyle birlikte Semerkant’a vardı. Sultan gidişime izin verdi; hoca da ilimlerde icâzet... İşte şimdi ben bu icâzeti teberrüken zikrediyor ve yazılı bir senet kılıyorum. Şöyle dedi:

Rahman Rahîm olan Allah’ın adıyla. Hamd, ilim kapılarını, ovalarını ve patikalarını kat etme tavrında ciddi davranan ehline açan Allâh’adır. Salât ise “Çin’de bile olsa ilmin talebi”ni emreden ümmî Nebî’ye ve cehaleti recmeden ve yakîni (kesin bilgiyi) ortaya çıkaran ailesine ve ashâbına olsun.

²⁰⁴Nizâmuddin Nisaburî’nin *Şerhu’t-Tezkireti’n-Nasîriyye fi’l-hey’e* adlı eseri.

Tahsili için bu durumu kendisine örnek alanlardan ve bilgisini kuvvetlendirmek ve iyileştirmek için tüm zorlukları göğüsleyenlerden erdemli genç, bunun da ötesinde erdemli-lerin arasında en erdemlisi, örnek insan, asil soylu Mevlânâ Fethullah İbnu'l-Mevlâ el-Faradî el-Fakih Ebî Yezid el-Şa-beranî el-Şirvanî –Tanrı emellerine ulaşmayı kolaylaştırsın ve durumlarını düzeltsin– ilim elde edebilmek için batıdan doğuya doğru yolculuk etti. Semerkant Şehri'ne, bize gelene dek Necd'i, Gur'u baştan başa dolaştı; yüksek dağları aştı. *Tezkire Şerhi*'ni²⁰⁵ bize okudu; o zamandan bu zamana ders meclislerimizde cereyan eden her şeyi akıl ve gönül sahibi insanlarla beraber dinledi. Sonuçta erdem ve şeref sahibi kişilerin en yücelerinin arasına katıldı. Bütün gönlüyle dinledi; kulak verdi; tanık oldu. *Şerhu'l-Muhtasar fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'i dinleyerek ümit ve dileğinin nihayetine (*munteha's-su'l ve'l-emel*) ulaşınca ya değin kapalı olsa da bütün remizlere dikkatini verdi.²⁰⁶ Hukemânın maksadını ve İslâm âlimlerinin akâidini kelâm ilminde *Şerhu'l-Mevakıf*'a kulak kesilerek tahkik etti.²⁰⁷ Diğer ilim dallarında da usta oldu; ışık saçtı; büyükler arasında bilinir oldu; şöhreti yayıldı. Tahsilini tamamlayınca babası onu Şirvan'a geri götürmek

²⁰⁵ Nizamuddin Nisaburî'nin *Şerhu't-Tezkireti'n-Nasîriyye fi'l-hey'e'si*.

²⁰⁶ İbn Hacıb diye tanınan Cemâluddin Osman b. Ömer (ö. 646/1249) fıkıh usûlüne dair *Muntehâ's-su'l ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı bir eser kaleme almış; daha sonra bu eserini ihtisar ederek ismini *Muhtasaru'l-Muntehâ* koymuştur. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (öl. 756/1355) de bu muhtasar üzerine bir *Şerh* yazmıştır. Kadızâde icâzetnâmesinde eserin asıl adında bulunan kelimeleri kullanarak îham sanatı yapmakta, böylece okuyucuya eserin ilk adını da hatırlatmaktadır; bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1853.

²⁰⁷ Adududdin İcî'nin kelâm sahasında kaleme aldığı esere Seyyid Şerîf'in yazdığı *Şerh*; bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1891-1894.

için geldi; dönmesi gerekti; çünkü baba, oğlu üzerine daha çok hakka sahiptir. Benden icâzet istedi; ben de isteğini yanıtladım. Benden duyduğu/öğrendiği, hatta nezdinde doğru olan her şeyi bana nisbet ederek rivayet etmesine icâzet verdim; kısaca o, benden rivayete icâzetlidir. Özellikle rivayet ve fetva konusunda dindarlık ve takva üzere davranmasını kendisine öğütledim. Tanrı bizi ve onu söz ile eylemde yanıltan ve yanılmaktan korusun. Ben, Tanrı'ya muhtaç Kadızâde er-Rûmî diye tanınan Mûsâ b. Muhammed b. Mahmûd 844 senesinin Rebiülahir ayının ortalarında telif olarak bu icâzeti yazdım.²⁰⁸

III. Muhteva, Yorum ve Sorun

İslâm felsefe-bilim tarihinde medrese içerisindeki eğitim-öğretim faaliyetlerini içeriden anlatan, resmeden metinler oldukça azdır. Fethullah Şirvanî'nin *Şerhu't-tezkire fî 'ilmi'l-hey'e* adlı eserinde bulunan, medresedeki tartışmalı bir ders anını tasvir eden ve Kadızâde'nin Fethullah Şirvanî'ye verdiği icazeti içeren bu metnin ihtiva ettiği malûmât, çalışmanın birinci bölümünde verilen Semerkant Uluğ Bey Medresesi ile ilgili pek çok tarihî bilgimizi desteklemekte, zenginleştirmekte, ayrıca yeni bazı soru ve sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenlerle metnin içerdiği malûmât, aşağıda, daha önce sahip olduğumuz bilgilerle de karşılaştırılarak ayrıntılı bir biçimde yorumlanacaktır.

1. Teknik içerik

Fethullah Şirvanî, metninde tartışmalı bir dersi tasvir eder; ancak ne yazık ki tartışmanın konusu hakkında ayrıntılı bilgi verilmez. Bu tartışma şu şekilde özetlenebilir: Uluğ

²⁰⁸ Metnin Arapçası ile Türkçesini gözden geçiren Mahmud Kaya Bey'e teşekkür ederim.

Bey ile etrafındaki ve medresede görevli bütün müderrislerin katıldığı, Kadızâde'nin nezaretindeki bir derste Nizâmud-din Nisaburî'nin *Şerhu't-Tezkire* adlı eseri incelenmektedir. Kârî', Nasîruddin Tûsî tarafından kaleme alınan *et-Tezkire*'nin metninin *hendesiyyât* başlıklı birinci faslında bulunan paralel doğrular tanımını okumaktadır –nitekim Fethullah Şirvanî de tartışmayı kendi eseri *Şerhu't-Tezkire*'de bu cümleyi şerh ederken zikretmektedir–:

”والخطوط المستقيمة الكائنة في سطح مستو التي لا تتلاقى وإن أخرجت في الجهتين إلى غير نهاية هي المتوازية.“

Her iki yönde sınırsız bir biçimde uzatılsa dahi keşismeyen bir yüzeyde bulunan doğrulara *paralel doğrular* denir.²⁰⁹

Uluğ Bey, bu cümledeki “*el-kâine fî sathin = bir yüzeyde bulunan*” ibaresini ele alır ve doğruların yüzeyde bulunmasının ne anlama geldiğini, başka bir deyişle doğruların sıfatı olarak *yüzeyin* şart koşulmasının nedenini ve anlamını sorar. Mecliste bulunan Alâuddin Şaşı, bu soruyu Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'sinin Nasîruddin Tûsî *Tahrîr*'ine atıf yaparak “Çünkü bizzat Euklides'in kendisi paralel doğruların tek bir yüzeyde olabileceğini kanıtladığını” söyleyerek yanıtlar. Böylece Şaşı, *yüzey* kaydının paralel doğruların yalnızca tek bir yüzeyde bulunması zorunluluğunu dile getirmek için kullanıldığını, “*el-kâine fî sathin = bir yüzeyde bulunan*” ifadesinin anlamının bu olduğunu ileri sürer. Yanlış olduğundan dolayı yanıtta memnun kalmayan Uluğ Bey sorusunu tekrar yineler; Şaşı de fikrinde ısrar edince Fethullah Şirvanî ileri atılarak, Şaşı'nın dediğinin tam tersinin doğru olduğunu söyler. Bunun üzerine Uluğ Bey, Fethullah

²⁰⁹ F. J. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tusî's Memoir on Astronomy*, I, 94, 95. Ayrıca bkz. III. Ahmed nr. 3314, yaprak 15b; Damat İbrahim, nr. 847, yaprak 14b; Kitabhane-i Mişkât nr. 493, yaprak 11a.

Şirvanî'den düşüncesini temellendirmesini ister. Fethullah Şirvanî *Tahrîru'l-usûl*'e atıf yaparak "Euklides'in paralellik için *tek bir yüzey* kaydı koymadığını, tam tersine birbirine paralel olan doğruların *aynı bir yüzeyde olmasalar dahi* paralel olmaya devam edeceklerini" ispatladığını belirtir. Uluğ Bey, Fethullah Şirvanî'nin Euklides'e nisbet ettiği cümleyi, "iki açının her birinin karşılıklı kenarları paraleldir; böylece bir yüzeyde bulunanların tümü eşit olmazlar" şeklinde yorumlayarak itiraz edince Fethullah Şirvanî bu yorumun da bir teori olarak Euklides tarafından ispatlandığını söyleyerek karşılık verir.

Euklides'in *Elemanlar*'ının Thomas L. Heath tarafından yayınlanan modern neşrine bakılırsa –ki bu bölüm Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîr*'iyle aynı numaraları taşır– Alâuddin Şaşı'nın, Uluğ Bey'in sorusunu XI. kitabının 9. teorisine atıf yaparak yanıtlamaya çalıştığı görülür. Ancak, Fethullah Şirvanî'nin de doğru olarak işaret ettiği gibi, Euklides bu teoremden Şaşı'nın dediğinin tam tersini söylemektedir. Uluğ Bey 9. teoriyi farklı bir şekilde yorumlayıp şaşırtmak istediğinde, Fethullah Şirvanî yine doğru olarak bu yorumun XI. kitabın 10. teoreminde ispatlandığını belirtir.²¹⁰

Ne yazık ki Fethullah Şirvanî, konuyla ilgili daha fazla ayrıntılı bilgi vermez. Ancak felsefe-bilim tarihinde paralellik tartışmasının çok önemli olduğu, daima gündemdeki yerini koruduğu ve en nihayet Euklides dışı geometrilerin bu sorun etrafında varlık kazandığı hatırlanırsa²¹¹ Se-

²¹⁰Thomas L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, III, New York 1956, 290-292.

²¹¹Bu konunun İslâm matematik tarihindeki yeri için bkz. Halil Çavuş, *Nazariyyetu'l-mutevâziyât fi'l-hendesetü'l-İslâmiyye*, Tunus 1988; B. A. Rosenfeld - A. P. Youshevitch, *Nazariyyetu'l-butûti'l-mutevâziye fi'l-masâdirü'l-'Arabiyye*, trc. Sami Şelhub - Necib Abdurrahman, Halep 1989. Ayrıca bkz. L. Faber, *Foundations of Euclidean and Non-Euclidean Geometry*, New York 1983.

merkant Matematik-Astronomi Okulu'nda bu konuda yapılmış tartışmalar son derece önem kazanır. Fethullah Şirvanî, bu tartışmaları, istinsah ettiği *Tahrîru'l-usûl* nüshasının sonunda kaydettiğini söyler; ancak bu nüsha şimdilik elimizde değildir. Ayrıca Fethullah Şirvanî'nin hocası Kadızâde'nin *Şerhu'l-Eşkâl*'ine yazdığı *Hâşiye* de kayıp olduğundan, bu konudaki düşüncelerini öğrenmek zordur. Ancak Semerkant Okulu mensupları ile Osmanlı matematikçilerinin hendese çalışmaları bu sorun çerçevesinde incelenmelidir; çünkü hem Semerkant'taki derslerde hazır bulunanlar hem de bu okul mensuplarından ders alanlar ya da onların kullandığı nüshaları görenler bu tartışmaları kaydetmiş olabilirler.

2. Tasviri Mümkün Kılanlar

Metnin medresedeki tartışmalı ders kısmını içeren satırları incelendiğinde Fethullah Şirvanî'nin öncelikle, Semerkant Medresesi'ne gelmeden önceki eğitim-öğretim faaliyetine ışık tutacak malûmât verdiği görülür. Tus Şehri'nde, İmam Ali Rıza'nın türbesinde ders veren dönemin tanınmış Şîî âlimi Seyyid Ebû Tâlib'den Seyyid Şerîf'in *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı astronomi eserini okuduğunu özel olarak belirtmesi dikkate şayandır. Bu nokta, Semerkant Medresesi'ne gelmeden önce kendisinin riyâzî ilimlerde belirli bir seviyeye ulaştığının göstergesidir. Nitekim Kadızâde verdiği icâzette Fethullah Şirvanî için *el-Farazî* ve *el-Fakîh* nisbelerini kullanmaktadır; bu nisbeler Fethullah Şirvanî'nin fakih olarak tanındığını; özellikle hesabî bir içerik taşıyan ilm-i ferâiz sahasında mesafe katettiğini gösterir. Öte yandan Fethullah Şirvanî bir öğrenci olarak düşünüldüğünde, kaynakların Kadızâde'nin medresede *müderrisler ile ileri gelen öğrencilere* ders verdiği konusunda içerdikleri bilgileri doğrular mahiyettedir. Bu durum medresede Kadızâde'nin

yetişkin öğrencilerle yani ilim tahsilinde belirli bir seviyeye gelmiş, mesafe katetmiş kişilerle ders yaptığını gösterir.

Fethullah Şirvanî, Semerkant Medresesi'nde, Cemşîd Kâşî'nin babasına yazdığı her iki mektupta da yaptığı gibi, esas olarak iki ismi öne çıkartır: Kadızâde ile Uluğ Bey. Ancak Cemşîd Kâşî'nin tersine Fethullah Şirvanî, Kadızâde'yi daha çok önemser. Gerçekten de Fethullah Şirvanî'nin, bazen birinci tekil şahıs iyelik ekiyle, kullandığı *Üstad* ile *Şeyh* terimleri yanında, Kadızâde için sarf ettiği *felek felek olalı çağların eşini benzerini görmediği* nitelemesi dikkati çekmektedir; fakat *el-burhân* yani *aklî-kıyasî bilgi* sıfatı Fethullah Şirvanî'nin Kadızâde'ye bakışının doruğudur. Bu noktada, Cemşîd Kâşî ile Kadızâde arasında, bulundukları makam itibarıyla bir çekişmenin olabileceği uyarısı doğrudur; çünkü neticede Fethullah Şirvanî, Kadızâde'nin öğrencisidir. Ancak, Fethullah Şirvanî, her ne kadar hocası Kadızâde'yi Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Euklides'e benzetse de, satır aralarında, yaptığı itiraz ve yorumla onun dahi yanlışını, en azından konuyla ilgili tereddütlerini tashih ettiğini ima etmektedir. Elbette Fethullah Şirvanî'nin hem bu cümlelerinde hem de tartışmayla ilgili diğer ifadelerinde *kendisine yönelik bir övgü* ve hatta *kendisini üstün görme* tavrı sezilmektedir. Benzer durum Cemşîd Kâşî'nin her iki mektubunda da görülebilir; o da Semerkant'ta Uluğ Bey'in etrafında bulunan âlimler arasında kendisinin en iyi olduğunu açıkça söyler; ama buna karşın Uluğ Bey'i övdüğü gibi Kadızâde'yi pek de kendisiyle mukayeseye yaklaşmadığı diğer müderrislerden ayırır ve hem insanlığına hem de diğer bilginler arasındaki üstünlüğüne işaret eder. Bu durum, Cemşîd Kâşî ile Kadızâde arasında bir çekişme olduğunu göstermektedir; nitekim Cemşîd Kâşî ilk mektubunda Semerkant'ta en önemli astronomi âliminin Mevlânâ Muhammed Hafî olduğunu, akabinde Kadızâde'nin çok çalışarak onu geçtiğini, daha

sonra kendisinin Semerkant'a gelerek Kadızâde'yi aştığını söylemektedir.²¹² Ancak Cemşîd Kâşî'nin Bîrûnî'nin ünlü astronomi kitabı *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'si konusunda verdiği bilgiler Kadızâde'yi yer yer zor duruma düşürmek, özellikle Uluğ Bey nezdindeki itibarını sarsmak istediğini açıkça gösteriyor.²¹³ Bütün bu kayıtlara karşın Cemşîd Kâşî'nin Kadızâde'ye özel bir yer tahsis etmesi ilmi, Uluğ Bey nezdindeki itibarı, dolayısıyla sultanın özel hocası ve medresenin başmüderrisi olması yanında, kendisinin Şiraz'da sonra da Herat'ta Şahrûh'un yanında bulunurken Kadızâde'nin tavsiyesi üzerine Uluğ Bey tarafından 824/1421'de Semerkant'a davet edilmesiyle de ilgili olmalıdır. Öte yandan Fethullah Şirvanî'nin anlatımı, Kadızâde'nin, kendisinin düşünceleriyle çelişen öğrencileriyle bile yakından ilgilendiğini ve ilmî ihtiyaçlarını karşıladığını göstermektedir.

Fethullah Şirvanî'nin metninde öne çıkardığı ikinci isim Uluğ Bey'dir. Uluğ Bey'den doğrudan *fevlosof sultan* diye bahseden Fethullah Şirvanî'nin hem sultanın ilmî seviyesi hem de medrese ile olan ilgisi hakkında verdiği bilgiler, başta Cemşîd Kâşî'nin mektuplarındakiler olmak üzere, tarihî kaynaklarla ittifak halindedir. Bu bilgilere göre, Cemşîd Kâşî'nin de mektuplarında dile getirdiği gibi, Uluğ Bey haftada bir ya da iki gün derse katılıyor; onunla beraber bütün müderrisler de derse geliyor ve derse katıldığı zaman riyâzî ilimlerin tedris edilmesini istiyordu. Fethullah Şirvanî, Cemşîd Kâşî'nin de mektuplarında ifade ettiği üzere, Uluğ Bey'in başta *Tahrîru usûli'l-hendese* olmak üzere bütün riyâzî ilimlerde uzman olduğunu açık bir biçimde vurgular; bu vurgu Cemşîd Kâşî'nin ifadeleriyle birleştirildiğinde, Uluğ Bey'i âlim değil yalnızca ilmi koruyan bir hükümdar gibi görmek

²¹² Bakirî, *Ez Semerkand be Kâşân*, 41-42; Sayılı, *Uluğ Bey*, 90.

²¹³ Sayılı, *Uluğ Bey*, 81-82.

isteyen araştırmacıları²¹⁴ tashih eder. Ayrıca metinden Uluğ Bey medreseye geldiğinde yalnızca müderrislerin değil, idarî erkâna mensup kişilerin de kendisine refakat ettiği ve ders meclisinde müderrislerin otururken idarî erkânın ayakta durduğu anlaşılmaktadır.

Fethullah Şirvanî, metin içinde adlarını doğrudan veremese de, iki kişiden daha bahsetmektedir: Metni okuyan (kâri') kişi ile Uluğ Bey'in sorusuna cevap veren kişi. Fethullah Şirvanî'nin *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*'sinin Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa nüshasında, büyük bir ihtimalle bu tartışmada bulunmuş bir kişi tarafından, metinde ad verilmeksizin geçen bu isimler satır aralarında iki kez kaydedilmiştir. Bu kayıtlardan kâri'nin Hoca Şihâbuddin adlı *yetişkin* bir müderris olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁵ Uluğ Bey'in sorusunu yanıtlayan isim ise medresedeki müderris kadrosunda adı geçen, kaynaklardaki bilgilerden de nisbeten önemli bir isim olduğu anlaşılan Alâuddin eş-Şaşı'dır.²¹⁶ Fethullah Şirvanî'nin bu isimleri açık olarak vermemesi, kendisinin onlarla şahsî bir sorununun olmadığını gösterir.

Son olarak, Fethullah Şirvanî'nin Cemşîd Kâşî'den niçin bahsetmediği akla gelebilir; ancak Cemşîd Kâşî'nin 832/1429 tarihinde vefat ettiği ve Fethullah Şirvanî'nin de Semerkant'a 839/1435 yılı ortalarında geldiği hatırlanırsa, Fethullah Şirvanî'nin Cemşîd Kâşî'yi hiç tanımadığı bile söylenebilir.

²¹⁴bkz. E. S. Kennedy, "Ulugh Beg as Scientist," *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, Ashgate, 1998, chapter 10.

²¹⁵Yaptığımız araştırmalar sonucunda Hoca Şihâbuddin'in kimliği konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

²¹⁶Bkz. Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 89; ayrıca bkz. Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, 100, 10 numaralı dipnot.

3. Erdemli Genç - Örnek İnsan

Kadızâde'ye çok özel bir yer tahsis eden Fethullah Şirvanî, hocası tarafından da benzer şekilde bir muameleye mazhar olur. Nitekim tartışmadan hemen sonra, kendisi farklı düşünse de, Kadızâde öğrencisinin konuyla ilgili kitap ihtiyacını bizzat kendi özel nüshasını vererek giderir. Öte yandan verdiği icâzette Fethullah Şirvanî'yi *erdemli genç* ve *örnek insan* şeklinde nitelendirir. Fethullah Şirvanî'nin ilim tahsili için katlandığı zorluklara işaret eden Kadızâde, Semerkant'a ulaştıktan sonra öğrencisinin nasıl bir ciddiyetle çalıştığını, mesafe katettiğini ve yetiştğini dile getirir. Kadızâde'nin icâzette kullandığı "*Benden duyduğunuz/öğrendiği, hatta nezdinde doğru olan her şeyi bana nisbet ederek rivayet etmesine izin verdim*" demesi öğrencisine olan güvenini göstermesi açısından son derece önemlidir. Ancak her şeye karşın bir hoca olarak öğrencisine bilgi aktarımında *dürüstlük ve sorumluluk* ilkesine uymasını da öğütlemiştir.

4. Seyfu'l-munâzırin: Münazaracıların Kılıcı

Fethullah Şirvanî'nin, Uluğ Bey'in dersteki sorgulama tavrıyla ilgili olarak verdiği malûmât Cemşîd Kâşî'nin her iki mektubunda kaydettiği bilgilerle uyushmaktadır. Buna göre, Uluğ Bey ilmî konularda idare-i maslahatı kabul etmez; öğrenciler ile bütün ilim dallarında karşılıklı münazara girer ve tartışır; bir ilmî mesele açık seçik bir şekilde çözüme kavuşturulmadan, nezaket gereği kabul edilmesini uygun görmezdi. Ayrıca kendisi yanlış bir soruyu/sorunu ortaya atar, samimi olmayan bir tarzda cevap veren kişiyi, sorunu yeni baştan ele alarak mahcup ederdi.²¹⁷ Yalnızca

²¹⁷Sayılı, *Uluğ Bey*, 76, 78, 82, 91.

riyâzî değil dinî ve edebî ilimlerde de aynı üslûbu izlerdi.²¹⁸ Kısaca, Cemşîd Kâşî'nin ifadesiyle Uluğ Bey *tavsifi imkânsız bir münazaracı ve münakaşacı* idi.²¹⁹ Bu çerçevede, metne göre, Uluğ Bey, sorduğu soruya verilen cevabın yanlış olduğunu anlamasına karşın sorusunu tekrar yöneltti; Fethullah Şirvanî'nin yanıtındaki seviyeyi, kendisine ikinci bir soru yönelterek tarttı; akabinde ise farklı bir yorumla Fethullah Şirvanî'yi yanıltmak isteyerek bilgisindeki bilinç içeriğini ölçtü. Her bir durumda da, en azından davranış, jest ve mimikleriyle, memnuniyetini ders meclisinde bulunanlara gösterdi. Bu çerçevede, Fethullah Şirvanî'nin Uluğ Bey'in *sorgulamaya* ilişkin tavrını açıklarken verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Bu bilgilere göre medresede öğrenciler, *ilk*, *orta* ve *ileri* şeklinde bölümlenmiş ve her bir bölüm öğrencileri için bir müderris tayin edilmişti. Metinden anlaşıldığı kadarıyla her bir bölüm içinde farklı sayılarda pek çok öğrenci öbeği olabiliyor ve her bir öbek bir müderris tarafından idare ediliyordu. Öte yandan Uluğ Bey'in sorgulama eylemini müderrisleri *imtihan etme* olarak yorumlayan Fethullah Şirvanî'nin ifadesi, Cemşîd Kâşî'nin mektuplarında medresede görev alan müderrislere yönelik sıkı *sınama* sürecine ilişkin verdiği bilgilerle uyushmaktadır. Bu çerçevede müderrislerin kendilerine sağlanan ilmî ve idarî imkânlarla yönelik tavırlarını yorumlarken Fethullah Şirvanî'nin kullandığı benzetme, müderrislerin ilmî ciddiyet ve sorumluluk anlayışını en güzel bir biçimde dile getirir: Müderrisler görevlerini yerine getirmemeyi Uluğ Bey'e karşı yapılmış *zulüm* olarak görüyor ve bu zulmü *dinden çıkmak* gibi ağır bir davranış olarak değerlendiriyorlardı.

²¹⁸Devletşah, *Tezkiretu'ş-şu'arâ*, III, 428.

²¹⁹Sayılı, *Uluğ Bey*, 91.

5. Dersler, Kitaplar, Yöntemler

Kadim felsefe-bilim anlayışının çerçevesini iyice belirlemeden, bugün için birer *bilim dalı* olan çeşitli alanların *niçin okunduğu* ya da *niçin okunmadığı* sorularına verilecek yanıtlar boşlukta kalacaktır. Bu çalışmanın konusu, bu soruları yanıtlamak olmadığından ayrıntılara girmeden şu noktaya işaret edilmekle yetinilecektir: Kadim felsefe-bilim anlayışında tabîî, riyâzî veya kelâmî yaklaşımlardan hangisi merkeze alınırsa müfredat ona göre ayarlanır; öncelik ve sonralık ona göre düzenlenirdi. Bu ilke çerçevesinde, başta Cemşîd Kâşî'nin iki mektubu ile Fethullah Şirvanî'nin bu çalışmada incelenen metni olmak üzere tarihî kaynakların verdiği malûmâtlar biraraya getirildiğinde Semerkant Medresesi'nde, kanımızca, hemen hemen tüm *alanlar* okutuluyordu; bilgi üretimi de yalnızca riyâzî ilimlerle sınırlı değildi. Bu durumun en güzel delili Semerkant Medresesi'nde okuyan ve orada yetişen Ali Kuşçu ile Fethullah Şirvanî gibi isimlerin telif ettiği eserlerdir. Öte yandan, dile getirilen kabule karşın, Semerkant Medresesi'nde ana yönelim ve meşrep riyâzî yaklaşımdır. Nitekim medresede öğrenci iken bu yaklaşımdan rahatsız olan Ebû Sa'îd Evbihî, *ilim hususunda uğradığı hayal kırıklığı* nedeniyle medreseyi terk ederek ülkenin idarî ve siyasî işlerinde büyük nüfuz sahibi olan Nakşibendî şeyhi Hoca Ubeydullah Ahrar'ın yanına Herat'a gitmiş; Semerkant Medresesi'ndeki kitaplarını dahi –ki muhtemelen riyâzî kitaplardır– arkadaşlarına bırakmıştır.²²⁰ Kısaca söylemek gerekirse, Herat Medresesi ile Semerkant Medresesi arasındaki ilişkilerde, karşılıklı gidiş gelişler yanında, bir medreseden diğerine *kaçmak* da sıkça görülen bir olaydı.

Bu açıklamalar ışığında Fethullah Şirvanî'nin metnine bakıldığında müfredat çerçevesinde şu manzarayla karşıla-

²²⁰Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi*, 56.

şılır: Fethullah Şirvanî, Semerkant'a gelmeden Tus'ta bulunan İmam Ali Rıza türbesinde Şiî âlim Seyyid Ebû Tâlib'den Seyyid Şerîf'in *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserini; Semerkant Medresesi'nde ise Nizâmuddin Nisaburî'nin *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* isimli çalışmasını hocasıyla beraber okumuştur. Tartışmada verilen bilgiler ışığında Fethullah Şirvanî, Euklides'in *Usûlu'l-hendese ve'l-hisâb*'ının Nasîruddin Tûsî *Tahrîr*'ini hem hocası Kadızâde ile hem de bizzat kendisi mütalâa etmiştir. İcâzette ise Kadızâde, Fethullah Şirvanî'ye pek çok konuda metin okuttuğunu vurgular; ama özellikle usûl-i fıkıhta Adududdin İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'i ile kelâmda Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını, astronomide ise Nizâmuddin Nisaburî'nin *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*'sini zikreder.

Fethullah Şirvanî medresede derslerin nasıl yapıldığı konusunda da bazı ipuçları vermektedir: Kadızâde'nin huzurunda, müderrislerin ve ileri seviyedeki öğrencilerin katıldığı ders meclisinde bir *kârî*' metni yavaş yavaş okuyor ve karşılıklı açıklama ve tartışmalarla konu inceleniyor. Kadim gelenekteki hoca-metin-öğrenci denklemi arasındaki ilişkiyi, burada, *kârî*' sağlıyor. Fethullah Şirvanî, bu yöntemle metin okumanın zaman aldığını, ancak yapılan açıklamalar ile tartışmalar ve getirilen ayrıntılı örneklerle konuya derinlemesine nüfuz edildiğini hiçbir yoruma mahal bırakmadan söyler. Nitekim bu yöntemle Nizamuddin Nisaburî'nin *Şerhu't-Tezkire fi ilmi'l-hey'e* adlı eserini beş yıl içerisinde okuduğunu, bu okumada da kendisinin *kârî*' olduğunu belirtmektedir. Fethullah Şirvanî'nin verdiği bilgiye göre medresede bir metnin tahsilinin bitmesi için o metnin *okunması* (*kırâat*), *dinlenmesi* (*simâ'a*) ve *incelenmesi* (*mutâlâ'a*) safhalarının tamamlanması gerekir.

Semerkant Medresesi'ndeki müfredat hakkında Fethullah Şirvanî'nin metni çerçevesinde verilen bilgiler ile okul

mensuplarının telif ettikleri eserlerden ve başta Cemşîd Kâşî'nin iki mektubu ile diğer tarihî kaynaklardan derlenen malûmât yorumlandığında, XV. yüzyılın ilk yarısındaki İslâm medeniyetinde, Semerkant örneğinde, felsefe-bilim faaliyetleri ile bu faaliyetlerin seviyesi ve zihniyeti açısından ortaya çıkan manzara riyâzî ve diğer ilimler açısından şu şekilde yorumlanabilir:

a. Hendese ve Hesap

Yukarıda zikredilen tüm kaynakların ittifak ettiği üzere Semerkant Medresesi'nde hendese sahasında ana metin Şemsuddin Semerkandî'nin *Eşkâlu't-te'sîs*'i ile Euklides'in *Usûlu'l-hendese*'sinin Nasîruddin Tûsî *Tahrîr*'idir. Nitekim Kadızâde *Eşkâl*'e, yukarıda dendiği üzere, 28 Cemaziyelevvel 815 / 9 Eylül 1412'de tamamladığı bir *Şerh* yazmış, Fethullah Şirvanî de bu şerhe bir *Hâşiye* kaleme almıştır. Sehavî, Seyyid Şerîf Cürcanî'nin de *Eşkâl*'e bir *Hâşiye* kaleme aldığını belirtir; ancak bunun hangi şerhe hâşiye olduğunu söylemez.²²¹ Böyle bir *Hâşiye* yazması Seyyid Şerîf'in, astronomide olduğu gibi, Semerkant Medresesi'nin ilgilendiği hendese kitaplarıyla hemhal olması açısından da önemlidir. Kadızâde'nin şerhi, ana metni de içerdiğinden dolayı daha sonra pek çok Semerkant Matematik-Astronomi Okulu mensubu tarafından üzerine hâşiye yazılmıştır. Bu hâşiyelerden özellikle Kadızâde'nin öğrencilerinininkiler dikkate değerdirler; çünkü bizzat Kadızâde'nin medresedeki tedrisinden izler taşırlar.²²² Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru usûli'l-hendese* adlı eseri, Fethullah Şirvanî'nin de dile getirdiği gibi, Semerkant Medresesi'nde incelenen en önemli metindir.²²³ Bu

²²¹ Sehavî, *ed-Dav'ul-lâmi'*, V, 329.

²²² İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 283-284.

²²³ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 285-294.

açından Seyyid Şerîf'in bu esere bir *Hâşiye* kaleme alması son derece anlamlıdır.²²⁴ Semerkant Matematik-Astronomi Okulu mensuplarının telif ettikleri eserlerde Nasîruddin Tûsî'nin bu eserinin izlerini her zaman görmek mümkündür.

Hendese sahasında Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun dikkatle ele aldığı diğer bir eser Apollonius'un konikleri inceleyen *Kitâbu'l-mahrûtât*'ıdır. Nitekim Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru Kitâbı Afulunyus fi'l-mahrûtât fi 'il-mi'l-hendese*,²²⁵ Ebu'l-Huseyn Abdülmelik b. Muhammed'in *Tesaffuhu Kitâbı Afulunyus fi'l-mahrûtât*²²⁶ ve Mahmûd b. Kâsım b. el-Fazl el-İsfehanî'nin *Kitâbu telhîsu'l-mahrûtât fi'l-hendese*²²⁷ adlı eserleri tedris edilen kitaplar arasında yer almaktadır. Bu tedris neticesinde Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun önemli üyelerinden Mu'înu'l-müneccim el-Kâşânî olarak tanınan Abdurrezzak b. Muhammed 840/1436-37 yılında Buhara'da *el-Eşkâl elletî yuhtâc ileyhâ fi teshîli fehmi kitâbi Telhîsi'l-mahrûtât fi'l-hendese*²²⁸ ve yine aynı okulun ileri gelen üyelerinden Seyyid Münecim 837/1433 tarihinde Uluğ Bey için Farsça *Risâle-i şekl-i muğ-nî ve zillî*²²⁹ adlı eserleri kaleme alabilmişlerdir.²³⁰

Semerkant Medresesi'nde genel anlamda hesap sahasında [hisâb-i hindî, hisâb-i hevâî, hisâb-i sittînî, ilm-i misâha

²²⁴Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 139; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa nr. 127.

²²⁵Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3023.

²²⁶Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3025/3, yaprak 29b-43a.

²²⁷Askeri Müze Kütüphanesi 3022/1 yaprak 1b-74b.

²²⁸Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3022/2, yaprak 75b-251a, müellif nüshası.

²²⁹Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1362.

²³⁰Bu eserler için bkz. İ. Fazlıoğlu, "Hendese: Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998, 199-208.

ve hisâb-i mechûlât (cebiri, dört orantılı sayı, çift yanlı hesap vb.)) incelenen temel eser, Cemşîd Kâşî'nin bildirdiğine göre, Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun bir mensubu olan Nizâmuddin Nisaburî'nin *eş-Semsiyye fi'l-hisâb*'ıdır.²³¹ Bu eser üzerine Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ikinci kuşak üyesi olan Abdulalî Bircendî bir *Şerh* kaleme almıştır.²³² Öte yandan Cemşîd Kâşî'nin kaleme aldığı felsefe-bilim tarihinin en önemli hesap kitaplarından birisi olan *Miftâhu'l-hisâb* adlı eserinde adlarını zikrettiği Nasîruddin Tûsî'nin öğrencisi İbnu'l-Havvam, Kemâluddin Fârisî ile İmâduddin Kâşî gibi matematikçilerin eserleri de okul mensupları arasında mütedâvil olmalıdır.²³³

b. İlm-i Felek ve Hey'et

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda mütedavil olan astronomi eserleri büyük oranda Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun mensubu iki büyük âlimin ismi etrafında yoğunlaşmaktadır: Batlamyus'un *el-Macestî*'sinin Nasîruddin Tûsî *Tahrîr*'i; yine Nasîruddin Tûsî'nin Batlamyus sistemini tashih ettiği, astronomi tarihindeki en önemli eserlerden birisi kabul edilen *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*'si ile öğrencisi Kutbuddin Şîrâzî'nin Anadolu'da iken kaleme aldığı ve Batlamyusçu olmayan astronomi modelleri arayışı içerisine girdiği *et-Tuhfetu's-şâhiyye fi 'ilmi'l-hey'e* ile

²³¹İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 233-234.

²³²Bkz. İ. Fazlıoğlu, "Abdulalî Bircendî", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, 33-34.

²³³Bu eserler için bkz. İ. Fazlıoğlu, "Hesap: Osmanlılar'da Hesap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, 244-257; "Osmanlılar'da Hesab-ı Hevâî", 257-260; "Osmanlılar'da Hesab-ı Hindî", 262-265; "Osmanlılar'da Hesab-ı Sittinî", 266-268; "Hesap Yöntemleri: A- Hesab-ı A'dad-i Erbaat Mütenasibe, 268-269, B- Hesab-ı Hataeyn, 269-271, C- Hesab-ı Tahlil ve Teaküs, 271. Ayrıca bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 234-237.

Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk adlı iki muhalled eseri. Öte yandan, Ebû Bekr Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Harakî'nin (ö. 536/1141'den sonra) *et-Tabsıra fî'l-hey'e* ve *Muntehe'l-idrâk fî tekâsimi'l-eflâk* adlı eserleri gibi İbn Heysemci ilm-i hey'et ile Merâğa Matematik-Astronomi Okulu arasında bir *köprü* olan Şerefuddin Ebû Ali Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağminî el-Harizmî'nin (ö. yaklaşık 619/1221) *el-Mulahhas fî 'ilmi'l-heyeti'l-basîta* adlı muhtasar eseri de Semerkant Okulu'na mensup astronomlar tarafından en çok işlenen eserler olmuştur.

Bu çerçevede bakıldığında Kadızâde, Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru'l-Macestî'sine* Nizâmuddin Nisaburî'nin kaleme aldığı *Ta'biru't-Tahrîr* adlı şerhe bir hâşiye kaleme almış;²³⁴ Semerkant Okulu'nun ikinci kuşak üyesi Abdulalî Bircendî ise doğrudan Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîr*'ine hacimli bir *Şerh* yazmıştır.²³⁵ Kutbuddin Şîrâzî'nin eserleri ise, Cemşîd Kâşî'nin her iki mektubunda vurguladığı gibi, sıkı bir incelemeye tabi tutulmakla beraber üzerlerine şerh kaleme alınmamıştır; Sehavî'nin Seyyid Şerîf'e nisbet ettiği *Hâşiye* yanında,²³⁶ daha sonra yalnızca Ali Kuşçu *et-Tuhfe* üzerine yarım kalan bir şerh kaleme almaya başlamıştır.²³⁷

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun üzerinde en çok durduğu, mensuplarının okuduğu, öğrencilere okutduğu, tartıştığı, şerh ettiği ve İslâm felsefe-bilim sistemi içerisindeki astronominin merkezine yerleştirdiği iki kitaptan birisi olan Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire'si* hem Cemşîd Kâşî'nin hem de Fethullah Şirvanî'nin üzerinde en çok dur-

²³⁴Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1595.

²³⁵*Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 109; İhsan Fazlıoğlu, "Abdulalî Bircendî".

²³⁶Sehavî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, V, 329.

²³⁷Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 3643.

duğu eserdir. Nizamuddin Nisaburî'nin *Tavzîhu't-Tezkire* adlı şerhinin Semerkant Medresesi'nde ders kitabı olduğu Fethullah Şirvanî'nin metninden açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan yaygın olarak kullanılan diğer bir şerh, Seyyid Şerîf'in Şiraz'da 811/1408'de kaleme aldığı *Şerhu't-Tezkire*'sidir.²³⁸ Fethullah Şirvanî, Semerkant'a gelmeden önce bu eseri Tus'ta okuduğuna göre Seyyid Şerîf'in şerhi geniş bir coğrafyada kullanılmıştır; nitekim Cemşid Kâşî de mektuplarında sık sık Nisaburî ile Seyyid Şerîf şerhlerini anmaktadır.²³⁹ Bu nedenlerle Fethullah Şirvanî hem öğrenci iken okuduğu Nizamuddin Nisaburî ile Seyyid Şerîf şerhlerinden hem de Semerkant Medresesi'nde Kadızâde'den aldığı bilgiler ve kendi tecrübelerinden hareketle *et-Tezkire*'ye, yukarıda üzerinde durulduğu üzere, hacimli ve önemli bir şerh yazmış; okulunun ikinci kuşak üyesi Abdulalî Bircendî ise aynı eser üzerine daha sonraları, 913/1508'de geniş ve önemli bir şerh kaleme almıştır.²⁴⁰ *et-Tezkire* ile üzerine yazılan onlarca şerhin ve bütün bu eserlerin nüshalarının yaygınlığı yanında G. Postel'in İstanbul'a seyahatleri esnasında bu esere gösterdiği ilgi son dönemde araştırmacıları *et-Tezkire* ile Copernicus arasındaki ilişkileri araştırmaya kadar götürmüştür.²⁴¹ Öte yandan, yukarıda işaret edildiği üzere, *et-Tezkire*'ye

²³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 391; Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa nr. 325.

²³⁹ Sayılı, *Uluğ Bey*, 82.

²⁴⁰ Rağıp Paşa Ktp. nr. 922; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 392.

²⁴¹ *et-Tezkire* için bkz. F. J. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tusî's Memoir on Astronomy*, I, 24-88; F. Jamil Ragep, "Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context", *Science in Context*, S. 14 (1/2), Cambridge 2001, 145-163; F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy -An Aspect of Islamic Influence on Science-, *Osiris*, S. 16, 2001, 49-71. George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Platenory Theories during the Golden Age of Islam*, New York 1994, 282-284.

Hindistan'da Sanskritçe konuşan dünya özel bir ilgi göstermiş ve eseri Sankritçeye tercüme etmiştir.²⁴²

İslâm felsefe-bilim tarihinde astronomi sahasında en fazla işlenen, okunan, şerh edilen ve Semerkant Matematik-Astronomi Okulu mensuplarının üzerinde en çok çalıştığı eser, hiç şüphesiz, Çağminî'nin *el-Mulabhas fî 'ilmi'l-heyeti'l-basîta* adlı muhtasar kitabıdır. Bu eserin astronomi tarihi içerisindeki yeri, muhtevası ve önemi üzerinde yukarıda Kadızâde kısmında geniş olarak durulmuştu. Burada belirtilmesi gereken ilk nokta, eserin üzerine Kadızâde'den önce ve sonra ileri gelen astronomlar tarafından onu aşkın şerhin kaleme alınmış olmasıdır.²⁴³ Bu şerhlerden önemli bir tanesi Seyyid Şerîf'indir.²⁴⁴ Kadızâde ise şerhini 814/1412'de kaleme alıp Uluğ Bey'e sunmuştur.²⁴⁵ Kadızâde şerhi, özellikle Osmanlı astronomi tarihinde, ders kitabı olmasından dolayı çokça işlenmiş, üzerine hâşiyeler yazılmış, belirli kısımları üzerinde özel çalışmalar yapılmış ve Türkçe ile Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu hâşiyelerden birisi Fethullah Şirvanî tarafından yazılıp 878/1473'te Fatih'e sunulmuştur.²⁴⁶ Semerkant Okulu'nun ikinci kuşak temsilcisi olan ve Şah İsmail iktidarından sonra Osmanlı Ülkesi'ne sığınan Abdulâlî Bircendî'nin aynı *Şerh*'e kaleme aldığı *Hâşiye* de Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.²⁴⁷ *Kevâ-kib-i seb'a*, *iktisâdın* orta rütbesinde okunan *Şerh*'in Bir-

²⁴²Kusuba - Pingree, *Arabic Astronomy in Sanskrit*, II.

²⁴³İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 389-391.

²⁴⁴Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1819; Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsni Paşa nr. 1294/2.

²⁴⁵Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud nr. 5685.

²⁴⁶Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed nr. 3294.

²⁴⁷Yusuf Ağa nr. 308/3.

cendî *Hâşiyesi* ile birlikte okutulduğunda *istiksâ* rütbesine yaklaştığını belirtmektedir.²⁴⁸

Astronomi sahasında Semerkant Medresesi'nde ders kitabı olarak okutulan ve üzerinde çalışılan eserler elbette bunlarla sınırlı değildir. Semerkant Okulu'nun, Cemşîd Kâşî, Kadızâde, Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî ve Abdulalî Bircendî gibi isimlerin astronomi sahasında kaleme aldıkları eserlerinde daha pek çok isimle karşılaşmaktadır. Bu isimlerden en çok dikkati çekenler eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ ile Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun önemli bir üyesi olan Müeyyiduddin Urdî'dir (öl. 664/1266).²⁴⁹ Ancak en ilginç husus, Cemşîd Kâşî'nin mektuplarında işaret ettiği gibi, Gazneliler sahasında çalışmış olan Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'nin *Kitâbu'l-kânûnî'l-Mes'ûdî fî 'ilmi'n-nucûm* adlı eserinin de Semerkant'ta araştırmaya konu olmasıdır.²⁵⁰ Öte yandan *Zîc* olarak Semerkant'ta, bâhusus Cemşîd Kâşî'nin çalışmalarında görüldüğü üzere, Nasîruddin Tûsî'nin başkanlığında Merâğa'da hazırlanan *Zîc-i İlhânî* incelenmiştir.

Yukarıda işaret edildiği üzere Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda ana yönelim riyâzî olmasına karşın, her medresede olduğu gibi, değişik sahalarda pek çok eser okunmuştur. Fethullah Şirvânî'nin icâzeti bu konuda yoruma mahal bırakmayacak kadar açık işaretler taşımaktadır. Her ne kadar Kadızâde icâzette yalnızca Adududdin İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'i ile Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*ını zikretse de bu eser isimleri daha fazla olmalıdır. Bu iki eserden üzerinde en çok durul-

²⁴⁸ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 381-388.

²⁴⁹ *The Astronomical Work of Mu'ayyad al-Din al-'Urdî, A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy, Kitab al-Hay'ah*, thk. George Saliba, Beyrut 1990.

²⁵⁰ Askeri Müze Kütüphanesi nr. 87.

ması gereken şüphesiz Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*ıdır. Kadızâde'nin, bir ara öğrencisi de olduğu Seyyid Şerîf'in bu eserinin muhtelif fikirlerine tenkit yazdığı, ancak bunları temize çekmeye vakit bulamadığı bilinmektedir. Fethullah Şirvanî ise, yukarıda dile getirildiği üzere, bu eser üzerine üç ayrı çalışma yapmıştır. Semerkant Okulu'nun diğer mensuplarından bazılarının da *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine çalışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, kısaca, Seyyid Şerîf'in kelâmî-fikrî çerçevesinin riyâzî-felsefî bir bakış açısına imkân sağlamasıdır.

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun müfredâtı ile ilgili buraya kadar verilen bilgiler topluca ele alındığında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

1- İslâm medeniyetinde tarihî süreç içinde, siyasî iktidarların değişmesine karşın ulemânın yüklendiği bir *ilmî süreklilik* söz konusudur. Bu durum siyasî zaman ile kültürel zamanın aynı tasnife tâbi tutulamayacağını açıkça göstermektedir. Söz konusu ilmî süreklilik İslâm medeniyetindeki hem dünya görüşü hem de dünya tasavvuru kavramlarındaki sürekliliğin de temelini oluşturmaktadır.

2- İslâm medeniyetinde “ilmî süreklilik”i büyük oranda XIII. yüzyıl ve sonrasında yazılan eserler sağlamıştır. Bu eserler yine büyük oranda Fahrüddin Râzî tarafından kurulmaya başlanan Nasîruddin Tûsî, Necmüddin Kazvinî, Sirâcuddin Urmevî ve Kutbuddin Râzî tarafından geliştirilen *mantıkî-kelâmî* terminoloji ile İbn Sînâcî tefekkür anlayışının *mantıkî-hikemî* kavramlarına dayanmaktadır.

3- İslâm medeniyetinde XIII. yüzyıldan sonra *sayımın kullanımını* esas alan *hisabî* anlayış ile *mikdârın kullanımını* esas alan *hendesî* anlayış yerleşmiş ve birbirine tercüme edilecek esnekliği tam anlamıyla edinmiştir.

4- İslâm medeniyetinde, Semerkant örneğindeki astronomide görüldüğü üzere, temel ilmî yaklaşım İbn Heysemci anlayış-

tır. Tabîî ve riyâzî çizgileri birleştiren bu anlayış Harakî ile Çağ-minî üzerinden Nasîruddin Tûsî'ye ulaşmış, onun *et-Tezkire*'si ile Kutbuddin Şîrâzî'nin *et-Tuhfe* ve *Nihâyetu'l-idrâk*'i İbn Heysemci *'ilm-i hey'*et-i *'âlem* anlayışını zirveye taşımıştır. Kadızâde ile özellikle öğrencisi Ali Kuşçu'nun Aristotelesçi fizik ilkelerini astronomiden temizleme çalışmaları, İbn Heysemci terkipte, özellikle Semerkant ve Osmanlı astronomisinde, ortaya çıkan önemli sorunların kaynağı olmuştur.²⁵¹

²⁵¹F. J. Ragep, "Freeing Astronomy...". Yeri gelmiş iken çağdaş araştırmacılar Muhammed Abid el-Cabirî'nin İbn Heysem ile ilgili bir önyargısına işaret etmek istiyoruz: "İbn Heysem'in görüşleri ve bilimsel metodolojisi Arap Kültürü'nde karşılık görmemiş ve hiç bir ses getirmemiştir. Dolayısıyla Arap Aklı'nın oluşumunda da en ufak etkisi söz konusu değildir." (bkz. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 2001, 397) ve "Evet, İbn Heysem Arap Kültürü içinde gerçekten bir yabancıydı ve bu kültürü kesinlikle etkileyememişti" (s. 398). İslâm felsefe-bilim mirasını, *muhteva* itibariyle hiç bir *köklü yenilik* getirmemiş, tersine Yunan felsefe-bilim birikimini *basit bir şekilde tekrarlamış*, yalnızca *ideolojik kullanımında* değişiklik göstermiş şeklinde tanımlayan Cabirî, (*Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul 2000, 9) *gazeteci-aydın* tavrına uygun olarak İslâm felsefe-bilim mirasını, "İslâm köktencilliğini tasfiye etmek" ve "İslâm kültürünü sekülerleştirmek" biçiminde iki maddede özetlediği *kendi ideolojik amacına uygun olarak kullanmak* için tahrif ve tahrip ederek çağdaş dönemde en çarpıtılmış okumayı gerçekleştirmektedir. Bu nedenlerle, Sosyalist Arap milliyetçiliği ile bundan neşet eden Türk ve Fars amansız düşmanlığında köklerini bulan kendi ideolojik projesine uygun olarak eserlerin içine girmenin gerekli olmadığına inanmakta -çünkü ona göre bu eserlerde *muhteva* itibariyle bir yenilik yoktur- yalnızca ideolojik kullanımı tespit için *dibâceleri* okumakla yetinmekte; *cehalet* kişiye *cesaret* verdiğinden İslâm felsefe-bilim tarihinde karşılığı olmayan yargılarda bulunmaktadır. İslâm felsefe-bilim tarihinde, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bir *İbn Heysem okulu* vardır ve bu, Türk ile Fars ve hatta Arap âlimlerce yazılan eserlerin *dibâceleri*ni okumakla değil içlerine girmekle tespit edilebilecek bir keyfiyettir. Yalnızca, Yunan ve Helenistik mirasta ne *muhteva* ne de kelime olarak tam bir karşılığı olmayan *hey'e* kavramının İslâm felsefe-bilim mirasındaki yerinin tayin ve tespiti bile Cabirî'nin ırkçılıkla malûl bakış açısının doğru olmadığı

5- Platoncu riyâzî hikmet ile bu hikmetin dili hendese, Semerkant Okulu'nun, Kadızâde eliyle, ana yaklaşımı hâlini almış, daha sonra bu yaklaşım Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvanî eliyle İstanbul'a taşınmıştır. Unutulmamalıdır ki kadim astronominin dili de büyük oranda hendesîdir.

6- Teorik astronomi konusunda Semerkant Okulu'nun ana metinleri Çağminî'nin *el-Mulahhas*'ı, Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire*'si ve Kutbuddin Şîrâzî'nin *et-Tuhfe*'si ile *Nihayetu'l-idrâk*'idir. Bu eserlerden özellikle *et-Tezkire* İslâm klasik '*ilm-i hey*'et-i '*âlem* anlayışının da zirve eseri olarak kabul edilebilir.

7- Semerkant Matematik-Astronomi Okulu, Merâğa matematik-astronomi birikimi üzerinde kendisini konumlandırmış ve bu birikimi geliştirmiştir. Hem çerçeve hem de bu çerçeveyi taşıyan eserler büyük oranda Merâğa Okulu'na mensup isimler tarafından üretilmiştir.

8- Daha önce işaret edildiği üzere Merâğa ile Semerkant arasında köprü isim, ilginç bir şekilde, ünlü kelâmcı Seyyid Şerîf'tir. Onun hem kelâmî anlayışının tabîi, riyâzî ve irfânî hikmete imkân tanınması hem de bizzat kendisinin *el-Mulahhas*'a, *et-Tezkire*'ye, *et-Tuhfe*'ye ve *Usûlu'l-hendese*'ye hacimli-seviyeli-önemli şerhler ve hâşiyeler yazması XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başındaki İslâm dünyasındaki ilmî çalışmaları tetiklemiştir.

9- Yukarıda dile getirildiği gibi Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun bu ilmî zihniyeti, muhtevası ve eserleriyle birlikte Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî, geç bir tarihte Abdulalî Bircendî ve diğer okul mensubu isimler tarafından İstanbul'a aktarılmış; İstanbul, Semerkant ile Herat'ı, kısaca Taftazânî ile Kadızâde'yi Ali Kuşçu eliyle terki ederek kendisine temel almıştır. Bu terkipte her bir unsura belirli kademelerde yer verilmiş; ancak kuşatıcı isim olarak

ğını gösterecektir.

Seyyid Şerîf ile eseri *Şerhu'l-Mevâkıf fî 'ilm'il-kelâm*'ı merkezî bir yer edinmiştir. Böylece İstanbul'da, Timurluların, Herat ile Semerkant, başka bir deyişle Taftazânî ile Kadızâde arasında bölünen ilmî/hikemî zihniyeti *belli belirsiz* değil, ama sıkı bir şekilde Seyyid Şerîf tarafından içten kuşatılmış ve bir arada tutulmuştur.

6. Yeni Sorular, Yeni Sorunlar

Kadızâde'nin, öğrencisi Fethullah Şirvanî'ye verdiği icâzetnâme 15 Rebiülahir 844 / 13 Eylül 1440 tarihini taşır. Bu durum hem Kadızâde hem de Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun tarihi ile ilgili bazı yeni sorular tevli'd eder. Bu sorunlar ve muhtemel bazı yanıt teklifleri şu şekilde sıralanabilir;

1- Kaynaklar Kadızâde'nin ölümü için pek çok farklı tarih verirler; bu tarihler 814/1412 ile 840/1436 arasında değişir.²⁵² Ancak icâzetnâme Kadızâde'nin en azından 15 Rebiülahir 844 / 13 Eylül 1440 tarihlerinde hayatta olduğunun kesin delilidir. Bu tarihten sonra bir süre daha yaşadığı da düşünülebilir.

2- Kaynaklar Semerkant Rasathanesi kurulduktan sonra rasat işlerini yürütmek üzere müdür olarak Cemşîd Kâşî'nin atandığını; 832/1429 tarihinde vefat edince yerine Kadızâ-

²⁵²Dilgan, "Qadizâde al-Rûmî". Kadızâde'nin ölüm tarihinin 844/1440'tan sonra olabileceğine Cevat İzgi *Osmanlı Medrselerinde İlim* adlı eserinin birinci cildinin muhtelif yerlerinde, Fethullah Şirvanî'ye verilen icâzetnâmeden haberdar olarak, dikkat çekmiş; Cemil Akpınar ise, yukarıda atıf yapılan maddesinde, benzer şekilde davranmıştır. Ancak her iki yazar da bu tarihin doğurduğu sonuçlar üzerine gitmemiştir. Bu satırların yazarı da aynı tarihe dikkati çekerek, Semerkant matematik-astronomi tarihinde bazı yeni sorunlar yarattığına işaret etmiştir; bkz. İ. Fazlıoğlu, "Musa (Kadızâde)"; İ. Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rumi"; İhsan Fazlıoğlu "Ali Kuşçu", *Yasamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, 216-219.

de'nin getirildiğini; Kadızâde'nin de 840/1436 ölmesi üzerine Ali Kuşçu'nun müdürlük görevini üstlendiğini söylerler. Bu durumun tek istisnası Devletşah'tır; o Kadızâde ölünce rasat işlerini Uluğ Bey'in tamamladığını belirtir.²⁵³ Kadızâde 15 Rebiülahir 844 / 13 Eylül 1440 tarihinde hayatta olduğuna göre rasathanedeki müdürlüğü meselesi de yeniden incelenmelidir. Kadızâde görevden kendi isteği ile ayrılmadıysa, ya da Sultan tarafından azledilmediyse –ki bu çok uzak bir ihtimaldir– ölünceye kadar müdür olarak kalmış olmalıdır.

3- Kaynakların büyük çoğunluğu *Zîc-i Uluğ Bey*'in 831/1437 tarihinde tamamlandığını kaydeder; modern araştırmalar da bu tarihi büyük oranda destekler. Ancak, Barthold'un işaret ettiği üzere, *Zîc* üzerindeki tashih çalışmaları Uluğ Bey'in ölüm tarihi olan 853/1449'a kadar devam etmiştir. Bu bilgiler, ikinci maddedeki bilgilerle birleştirilirse, *Zîc*'in birinci versiyonunun Kadızâde ölmeden yaklaşık üç yıl önce tamamlandığını gösterir. Dolayısıyla *Zîc*'in birinci versiyonunun hazırlanması esnasında Rasathane müdürünün Kadızâde olduğu, Ali Kuşçu'nun müdürlük görevini üstlenmediği söylenebilir. Ancak Uluğ Bey'in *Zîc*'in önsözünde yardımlarından dolayı özel teşekkür etmesi Ali Kuşçu'nun *râsîd* bir astronom olarak rasathanede çalıştığını açıkça gösterir. Ayrıca bu çıkarsamayla Ali Kuşçu'nun *Şerh*'inde *Zîc*'deki pek çok yanlış Uluğ Bey'e nispet etmesi daha anlaşılır bir hal kazanır.

4- Öte yandan 831/1437'de biten *Zîc-i Uluğ Bey*'in tashih aşamasında Kadızâde'nin en az üç yıl daha çalıştığı düşünülebilir. Bu da şüphesiz Kadızâde'nin *Zîc* üzerindeki katkısını artıran bir durumdur.

Neticede, Kadızâde'nin Fethullah Şirvanî'ye verdiği icâzetnâmenin tarihinin doğurduğu, yukarıda sıralanan sorular, Semerkant matematik-astronomi tarihinin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

²⁵³Devletşah, *Tezkiretu'ş-şu'arâ*, 428-429.

Kaynakça

- Aka, İsmail: *Mirza Şahrüh ve Zamanı*, Ankara 1994.
- Aka, İsmail: *Timur ve Devleti*, Ankara 1991.
- Akpınar, Cemil: “Fethullah eş-Şirvani”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, İstanbul 1995, 463-466.
- Altıkulaç, Tayyar: “İbnü'l-Cezerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul 1999, 551-557.
- Aydüz, Salim: “Uluğ Bey Zîcî'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi”, *Bilgi*, Bahar 2003.
- Bakirî, Muhammed: *Ez Semerkand be Kâşân: Nâ-mehâ-i Giyâsuddîn Kâşî be Pedereş*, Tahran 1996.
- _____ : “A Newly Found Letter of Al-Kâshî on Scientific Life in Samarkand” *Historia Mathematica*, S. 24, 1997, 241-256.
- Barthold, Vassily Viladimiroviç: *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990.
- _____ : *Uluğ Beg ve Zamanı*, trc. İsmail Aka, Ankara 1997.
- _____ : *Uluğ Bey ve Zamanı*, trc. Akdes Nimet Tahiroğlu, İstanbul 1930.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed: *Kitâbu'l-kânûnî'l-Mes'ûdî fî 'il-mî'n-nucûm*, Askeri Müze Kütüphanesi, nr. 87.

- Brockelmann, Carl: *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1937-1949.
- Cabirî,
Muhammed Âbid: *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul 2000.
- Cabirî,
Muhammed Âbid: *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, nr. 287.
- _____ : *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut 1998.
- Çaviş, Halil: *Nazariyyetu'l-mutevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye*, Tunus 1988.
- Çelebi, Kâtib: *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, I, İstanbul 1941-1943.
- Devletşah, *Tezkiretu'ş-şu'arâ*, trc. Necati Lugal, İstanbul 1977.
- Dilgan, Hamid: "Qadizâde al-Rûmî", *Dictionary of Scientific Biography*, XI, 1980.
- Ebu'l-Huseyn,
Abdulmelik
b. Muhammed: *Tesaffuhu Kitâbı Afulunyus fi'l-mahrûtât*, Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3025/3, yaprak 29b-43a.
- Eshenkulova,
Kishimjan: *Timurlular Devri Medrese Eğitimi ve Ulum el-Evail (Matematik-Ast-*

ronomi ve Tıp), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2001.

Faber, Richard L.:

Foundations of Euclidean and Non-Euclidean Geometry, New York 1983.

Fazlıoğlu, İhsan:

“Abdualî Bircendî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, İstanbul 1999, 33-34.

_____:

“Hendese: Osmanlı Dönemi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998, 199-208.

_____:

“Hesap: Osmanlılar’da Hesap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998, 244-257; “Osmanlılar’da Hesab-ı Hevâî”, 257-260; “Osmanlılar’da Hesab-ı Hindî”, 262-265; “Osmanlılar’da Hesab-ı Sittinî”, 266-268; “Hesap Yöntemleri: A- Hesab-ı A’dad-i Erbaat Mütenasibe, 268-269, B- Hesab-ı Hataeyn, 269-271, C- Hesab-ı Tahlil ve Teaküs, 271.

_____:

“Ali Kuşçu”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, İstanbul 1999, 216-219.

_____:

“Euclides Geometrisi ‘Süreklilik Aksiyomu’ Açısından Eleştirilebilir mi?”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, I, İstanbul 2002, 215-228.

- _____ : “Musa (Kadıızâde)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1999, 255-258.
- _____ : “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)”, *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, 25-42. Aynı metin şurada da yayımlanmıştır: Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43.
- _____ : “Selçuklu Döneminde Anadolu’da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-, *Cogito*, S. 29, İstanbul 2001, 152-167.
- _____ : “Kadıızâde-i Rûmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul 2001, 98-100.
- Fazlıoğlu, Şükrân: “Manzume fi tertib el-kutub fi el-ulum ve Osmanlı Medresele-ri’ndeki Okutulan Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, I/1, Ocak 2003, 97-110.
- _____ : “Nebî Efendizâde’nin *Kasîde fi el-kutub el-meşhûre fi el-ulûm*’una göre bir medrese ders talebesinin ders ve kitab haritası”, *Kutadgubilig*, S. 3, İstanbul 2003.
- Ferruh, Humayun: *Kitab ve Kitabhânehâyi İran*, Tahran 1965.
- Gümüş, Sadreddin: *Seyyid Şerif Cürcanî*, İstanbul 1984.

- Haydarzâdeh, Tofigh: “İranlı Âlimlerin Osmanlı Devleti-
ne Gelişi ve Osmanlı Bilimine Kat-
kıları (Timur Döneminin Başından
Safevî Döneminin Sonuna Kadar”,
Osmanlı Bilimi Araştırmaları II,
İstanbul 1998, 211-242.
- _____: *Ali Kuşçu’nun Astronomi Eserle-
ri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans
Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitü-
sü, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı,
İstanbul 2001.
- Heath, Thomas
- L. Heath: *The Thirteen Books of Euclid’s
Elements*, III, New York 1956.
- Hondmir, *Tarih habîbu’s-siyer fî ahbar efrâ-
di’l-beşer*, III, Tahran 1983.
- İbn Arabşah, Ebu’l-Abbas Şihâbuddin Ahmed
b. Muhammed: ‘*Acâibu’l-makdur
fî nevâib Teymur*, thk. Ahmed Faiz
el-Humsî, Beyrut 1986.
- İbn Batuta, Ebû
- Abdillâh Şemsuddin: *Rihlet İbn Batuta*, thk. Ali el-Mun-
tasır el-Kettanî, I, Beyrut 1985.
- İbnu’l-Ekfânî,
Şemsuddin Muhammed
- b. İbrâhîm: *İrşâdu’l-kâsîd ilâ esne’l-mekâsîd*, thk.
Mahmud Fahirî-Muhammed Ke-
mal-Hüseyn es-Sıddık, Beyrut 1998.
- İsfahanî, Mahmûd
- b. Kâsım b. el-Fazl: *Kitâbu telhîsu’l-Mahrûtât fî’l-hen-
dese*, Askeri Müze Kütüphanesi
3022/1 yaprak 1b-74b.

İsmail Paşa, Bağdatlı: *Hediyyetu'l-‘ârifîn*, İstanbul 1951-1955.

İzgi, Cevat: *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997.

Kadıızâde, Şemsuddin

Muhammed b. Eşref

el-Hüseynî Semerkandî: *Eşkâlu't-te'sîs li's-Semerkandî Şerh Kadıızâde Rumî*, thk. Muhammed Suveysî, Tunus 1984.

_____: *Şerhu'l-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'e*, Ayasofya nr. 2662, 71 yaprak; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3403.

_____: *Tuhfetu'r-reîs fî şerhi Eşkâli't-te'sîs*, Ayasofya nr. 2743, 31 yaprak.

Kâşânî,

Mu'înu'l-müneccim: *el-Eşkâl elletî yuhtâc ileyhâ fî teshîli fehmi Kitâbi telhîsî'l-mahrûtât fî'l-hendese*, Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3022/2, yaprak 75b-251a, müellif nüshası.

Kennedy, E. S: "Ulugh Beg as Scientist," *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, Ashgate, 1998.

Kurbanî, Ebu'l-Kâsım: *Kâşî-nâme: Tahkîk der ahvâl ve âsar-ı Giyâsuddin Cemşîd Kâşânî riyâziyân-i bozorg-i İranî*, Tahran 1350.

Kusuba, Takanori -

Pingree, David E.: *Arabic Astronomy in Sanskrit: Al-Birjandî on Tadhkira*, II, Brill 2002.

- Kuşçu, Ali: *Risâle der 'ilm-i hey'e*, Tahran tarih yok (taş baskı).
- Levend, Agâh Sırrı: *Ali Şir Nevâî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, I, Ankara 1965.
- Manz, Beatrice F.: "Timurids", *Encyclopedia of Islam*, X, New Edition, Leiden-Brill 1999, 513-516.
- Maruf, Naci: *Medâris kable'n-Nizâmiyye*, Bağdad 1393/1973.
- _____ : *'Ulemâu'n-Nizâmiyyât*, Bağdad 1393/1973.
- Mirbabayev, A. K.: "The Islamic Lands and Their Culture, *History of Civilization of Central Asia*, IV, Unesco 2000.
- Mirhond, Muhammed b. Hanşâh: *Tarih ravzatu's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mülük ve'l-hulefâ*, Tahran 1960.
- Müneccim, Seyyid: *Risâle-i şekl-i muğnî ve zillî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1362.
- Neubauer, Eckhard: "Neuerscheinungen zur Arabischen Musik", *Mecelletu Târîhi'l-'ulûmi'l-'Arabiyye ve's-İslâmiyye*, I, Frankfurt 1984, 290-296.
- Pingree, David E.: "Indian Reception of Muslim Versions of Ptolemaic Astronomy", *Tradition, Transmission, Transformation*, ed. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep - Steven Livesey - Leiden 1996, 471-485.

- Pingree, David E.: "Islamic Astronomy in Sanskrit", *Journal for the History of Arabic Science*, II, 1978, 315-330.
- Ragep, F. Jamil: *Nasir al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a)*, I-II, New York 1993.
- _____: "Freeing Astronomy from Philosophy -An Aspect of Islamic Influence on Science-", *Osiris*, S. 16, Chicago 2001, 49-71.
- _____: "Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context", *Science in Context*, S. 14 (1/2), Cambridge 2001.
- Roemer, Hans R.: "Timurlular", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XII/I, İstanbul 1974, 346-370.
- Rosenfeld, B. A. -
Youshevitch, A. P.: *Nazariyyetu'l-hututi'l-mutevâziyye fi'l-masâdiri'l-'arabiyye*, trc. Sami Şelhub - Necib Abdurrahman, Halep 1989.
- Taftazânî, Sa'duddin
Mes'ûd b. Ömer: *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Claude Salamé, Dimeşk 1974.
- Saliba, George: *A History of Arabic Astronomy: Platenory Theories during the Golden Age of Islam*, New York 1994.
- Sayılı, Aydın: "Rasathane", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, IX, İstanbul 1964, 627-632.

- _____ : *Higher Education in Medieval Islam: The Madrasa*, Annales de l'Université d'Ankara (Ankara Üniversitesi Yıllığı), II, Ankara 1948. (Tercümesi için bkz. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim: Medrese*), trc. Recep Duran, 2002.)
- _____ : *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, Ankara 1988.
- _____ : *Uluğ Bey ve Semerkant'taki İlim Faaliyeti hakkında Gıyasuddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1985.
- Sehavî, Şemsuddin Muhammed: *ed-Dav'u'l-lâmi' fî ehli'l-karni't-tâsi'*, Kahire 1353-1355.
- Semerkindî, Ebû Tâhir: *Samariya*, haz. İraj Afşar, Tahran 1965.
- Storey, C. A.: "Taftazânî", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XII/I, 118-121.
- Subtelny, Maria Eva: "The Vaqfiya of Mir Ali Şir Navâî as Apologia", *Journal of Turkish Studies*, XV, 1991, 257-286.
- Subtelny, Maria E. - Khalidov, Anas B.: "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunnî Revival under Shah Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, 115/2, 1995.
- Süreyya, Mehmed: *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1308-1311.

Şamî, Nizamuddin: *Zafer-name*, trc. Necati Lugal, Ankara 1987.

Şeşen, Ramazan -
Gündüz, Gülcan -
Bekar, M. Serdar: *Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 2003.

Şeşen, Ramazan -
İzgi, Cevat: *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999.

Şeşen, Ramazan -
İzgi, Cevat - Akpınar,
Cemil - Fazlıoğlu,
İhsan: *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1997.

Şirvanî, Fethullah: *Şerhu't-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*, Kitabhane-i Merkez-i Danişgah-ı Tahran, Kitabhane-i Mişkat nr. 493; Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet, nr. 3314; Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 847.

_____: *el-Ferâid ve'l-fevâid fi tavzihi Şerhi'l-Mulahhas*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 3294.

_____: *Mecelle fi'l-mûsikî*, haz. Fuat Sezgin (tıpkı basım), Frankfurt 1986.

Taftazânî, Sa'duddin: *Nef'û'l-mu'avvel tercemetu't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, I-II, trc. Abdünnafi İsmet, Bosna-İstanbul 1289-

- 1290/1872-1873.
- _____: *Şerhu'l-Makāsıd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989.
- Tâhir, Bursalı Mehmed: *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1334-1343.
- Taşköprülüzâde,
İsâmuddin Ahmed: *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985.
- _____: *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, I-III, Beyrut 1985.
- Tûsî, Nasîruddin: *Tahrîru Kitâbı Afûlunyus fî'l-mahrûtât fî 'ilmi'l-hendese*, Askeri Müze Kütüphanesi nr. 3023.
- Urdî, Müeyyiduddin: *The Astronomical Work of Mu'ayyad al-Din al-'Urdî, A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy, Kitab al-Hay'ah*, thk. George Saliba, Beyrut 1990.
- Uslu, Recep: "Herat", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998, 215-218.
- _____: *Herat Tarihi*, İstanbul 1997.
- Ünver, Süheyl: "Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis: Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Risaleleri*, II, haz. İsmail Kara, İstanbul 1995.
- Yalçın, Alemdar: *Tüzükât-i Timurîn ve Cengiz Yasası*, İstanbul 1974.
- Young, Gregg de: "The Ashkal al-Ta'sis of al-Samarqandî: A Translation and Study", *Zeitschrift für Geschichte der Ara-*

bisch-Islamischen Wissenschaften,

XIV, Frankfurt 2001, 57-117.

Zeki, Salih:

Asâr-ı bâkiye, I, İstanbul 1329.

HAKİKAT İLE İTİBAR: DIŞ DÜNYA’NIN BİLGİSİNİN DOĞASI ÜZERİNE –XV. YÜZYIL DOĞA FELSEFESİ VE MATEMATİK AÇISINDAN BİR İNCELEME–*

İslâm düşünce geleneğinde, kesinliğin örneği kabul edilen matematiksel bilginin önemli bir yeri olmakla birlikte, doğal olgu ve olayların matematiksel ifadesi tartışmalı bir konudur.¹ Bu, büyük oranda, matematik nesnelerin doğası ile matematiksel ispatın, mantıksal ispat yanındaki ikincil

* 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. Şüphesiz her şeye rağmen mevcut yanlışlar bana aittir. Bu hâliyle ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *Nazariyat (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi)*, I, 2014, 1-33. İngilizcesi için bkz: “Between Reality and Mentality –Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered–“ *Nazariyat (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, I, 2014, 1-39.

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, *anayol* üzerine, kısaca *fertler* değil *tür* üzerine yoğunlaşmaktadır.

derecedeki statüsüyle ilgilidir. Çünkü evrene 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 kelâmcıların 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 meşrûiyetinin, yine sık sık tartışılmasına neden oldu. İbn Sînâ sistemine ilişkin daha sonraki tarihlerde getirilen eleştiriler, özellikle bilginin kognitif oluşum sürecinin yeniden ele alınması, faâl aklın bilgi sürecinden elenmesi vb. gelişmeler, matematiksel nesnelerin ontolojisi, matematiksel ispatın statüsü ile doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşrûiyetini 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 ter kibini, 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 faâl 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 zihnî 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 ontolojisi ile matematiksel bilginin doğaya ilişkin meşrûiyeti konusundaki araştırmaları zenginleştirdi ve konuyu temellendirmek için *nefsu'l-emr* gibi yeni felsefî kavramların icadına götürdü. Tüm bu süreç, Semerkant 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 reddederek, 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 evirildiği 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 *Kitâbu'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 [aklî ve zihnî (vehmî/estimative ve tahayyülî/imaginative)] itibarlar yok ise hikmet bâtil olur. Bunun (yargının) referansı (misdâkî), 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 olmasaydı geometri (ilmu'l-hendese) en doğru ve en güçlü bilim olmazdı; çünkü geometri, vehmiyyât ve hayaliyyât ile karışık duyusal/sensible (hissiyyât) üzerine kuruludur. Bilginler demiştir ki: Tüm yakiniyyât, mahsûsâtta ki vehmî önermelerdir.²

Kâfiyeci, eserinin hâmişinde, bizzat kendi el yazısıyla, itibarî kavram (*el-emru'l-i'tibârî*) teriminden “hâriçte/dış dünyada var olmayan her şeyi” anladığını vurgular³ ve “itibarî mâhiyet” terimini “hâriçte 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 mahsûsâtta ki vehmî önermeleri yakîniyyât kümesinden kabul ettiklerine işaret ederek, itibarî kavramların ikiye ayrıldığını belirtir:

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

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

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

Birincisi “hissiyyattaki vehmî itibar” ile aklın, aklî kavramlarda vehmî yargıları zaptederek vehmi kullanıp bir kısım durumları itibarıdır. İkincisi ise “aklen vehmî itibar”dır ki, yanlış vehmiyyât gibi (...). Bu vehmin yanlışlığı, yargısının, aklın yargısının kavramına aykırı olmasıdır.⁴

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

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, Adududdin İcî’nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî ‘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, *Mevâkıf*’ta, geometrik nesnelerin ontolojisine işaret ederken, öncelikle, temel geometrik nesnelerin tanımlarını verir ve akabinde şöyle der:

⁴ Kâfiyeci, *Kitâb fi’n-niseb*, 3a-b.

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

Tüm bunlar vehmî kavramlardır; dış dünyada var olup olmadıkları bilinmez; [matematikçilerin] yakîn iddia ettikleri ilimleri, bu kavramlar üzerine kuruludur.⁵

Îcî'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 *yakîn* ifade etmeyip etmeyeceğidir. Îcî'nin bu konuya verdiği örnek, tarih boyunca zihnî ile tabî'nin kesiştiği temel karışık bilim (mix-science) olan astronomidir. Astronomi ilmindeki bazı bilgileri geometrik dille lâfzî olarak tasvir ettikten sonra, Îcî şöyle der:

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

Tüm bu kavramlar (umûr) vehmîdir (mevhûme); dış dünyada varlıkları yoktur; bunlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Bu kavramların itikadla ilişkileri yoktur; ispat ve iptalin konusu da değildir. Fakat bunları, astronomların maksatlarını anlamak için zikrettik. Eğer bunları sırf tahayyülât ya da

⁵ Adududdin Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*, Beyrut t.y., 160. Bu ve aşağıda, Adudüddin Îcî ile Seyyid Şerîf'e ait konuyla ilgili metinler, daha önce Abdelhamid Sabra ve Jamil Ragep'te 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*, S. 9, 1994, 1-42; F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris*, S. 16, 2001, 49-64, 66-71.

örümcek ağından daha zayıf kabul edersen, bu gürültülü lâfızları duymak, seni korkutmaz.⁶

İcî'nin bu cümleleri, bir önceki ifadesiyle birlikte düşünülürse, hem astronomik-matematik modellerin hem de dayandıkları entitilerin, ontolojik olarak zihnî/vehmî olduğunun; mevcut formel geometrik hâlleriyle dış dünyada bulunmadıklarının vurgulandığı görülür. *İtikâd* kelimesi ilk elde *dîn* anlamında düşünülse de, “dinin temel aksiyomatığı” yani *akîde* manasında da alınabilir; çünkü bir bütün olarak *dîn*in hem matematikle hem de astronomiyle ilişkili olduğu izahtan varestedir. Öte yandan, itikad bir terim olarak, ihbârî (affirmative) önermenin işaret ettiği içerik olarak da düşünülebilir; çünkü klâsik gelenekte ilim, *vâkıya mutâbık itikâd-ı câzim* olarak adlandırıldığından,⁷ matematik entitiler ve modeller dış dünyada (vâkıada) bulunmadıklarından itikâdın, dolayısıyla illeti ve mâhiyeti (sûret) veren bilginin (ilm) konusu olamazlar. Nitekim *isbât*, burada, bir önermenin vâkıya mutâbakatını (sıdkıyyet); *ibtâl* ise adem-i mutâbakatını (kizbiyyet) imlediğinden ve matematik modellerin vâkıya mutâbakatı olmadığından, bunlar ispat ve iptalin 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” şeklinde açıklamışsa da,⁸ İcî'nin cümleleri dönemin mantık dili açısından yorumlanabilir; buna göre, vehmî kavramlarla oluşturulan yapılar, ihbârî önerme olmadığı ve hakikatte de karşılıkları bulunmadığı için ne sıdkıyyetleri (*isbât*) ne de kizbiyyetleri (*ibtâl*) söz konusu değildir; kısaca

⁶ İcî, *Mevâkıf*, 207.

⁷ Mahmud Mağnîsâvî, *Muğni't-tullâb: Şerhu metni İlsâgûcî*, nşr. İsam b. Muhezzeb el-Sabûî, Dimeşk 2009, 231-235.

⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, nşr. Abdurrahman Ameyre, Beyrut 1997, 432.

matematik modeller, dış dünyada hakikatleri olmadığı için doğrulama ve yanlışlamanın konusu olamazlar. Öte yandan İcî, tekrar pahasına, bu tür entitilerin sırf tahayyülât olarak ve örümcek ağından daha zayıf kabul edilmesinin sorunu çözeceğini vurgular. “Örümcek ağından daha zayıf” Kur’ânî bir terimdir (Ankebût, 41) ve Allah’tan başka dost edinenlerin durumunu teşbih için kullanılır. Ancak kelâmcılar, özellikle Fahrüddin Râzî’den (ö. 606/1210) sonra, eserlerinde bu terimi, mantıkî bir anlam yükleyerek, *burhanî olmayan* manasında kullanırlar.⁹ Bu nedenle, İcî’nin cümleleri, Nasîrüddin Tûsî’nin *et-Tezkire fî ‘ilmi’l-hey’e* ve şerhlerinde müşahede edildiği üzere, şöyle de yorumlanabilir: Matematik modeller, doğa felsefesi olmaksızın, tek başlarına, hakikat açısından (min ciheti’l-hakîka) burhanî bilgi vermezler.

Yukarıda işaret edildiği üzere, söyleyenin kastını anlamak için, söylenilen cümlelerin, kimlerin temsil ettiği zihniyete karşı dillendirildiği ya da 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 Kutbuddin Şîrâzî’nin (ö. 710/1311), Batlamyus’un *Macestî*’sinin girişinden mülhem¹⁰ şu cümlelerine bakmak yeterli olabilir:

فلاني قد كنت برهة من الزمان عازماً على أن أحرّر لنفسي ولسائر الأخوان في علم الهيئة التي فاز بالسعادة عالمها وانغمس في الشقاوة جاهلها لكونه أشرف العلوم لأن شرف العلم [١] إما يكون معلوماته ثابتة باقية غير متغيرة [٢] أو يكون الطرق المؤدية إليها طرقاً يقينية مبرأة عن شوب الظنون [٣] أو بكثرة فوائده. وهذا العلم الذي نحن بصددده قد اجتمع له الفضل من هذه الجهات كلها لثبات موضوعاته

9 Molla İzârî, *Ecvibetu li-itirâzâtî'l-Fâzıl Mevlânâ Lutfî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2829, 34a-36a.

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

على أحسن نظام وأتمّ دوام على ما لا يخفى وكثرة فوائده على ما لا يحصى ووثاقة
براهينه لكونها عددية أو هندسية لا شك فيهما بخلاف براهين الطبيعي والإلهي
ولهذا لم يرج اتفاق الحكماء فيهما وفاقتهما هي أمثالها من الفنون الحقيقية وعلت
أشكالها من العلوم الحكيمة /.../ إذ ليس علماً يتغيّر بتغيّر الأديان ويختلف
 باختلاف الزمان والمكان بل هو كموضوعه ثابت أبداً وأزلاً لا يستحيل ولا يقبل
خللاً وكبراهينه القطعية يكون دائماً معقولاً.

Bir süredir kendim ve dostlarım için ilm-i hey’ette bir eser kaleme almak istiyordum ki, bu ilim, kendisini bilene saadeti kazandırır, bilmeyeni ise şekavete bulandırır; çünkü o, en şerefli ilimdir. Zira bir ilmin şerefi, ya [1] nesnelerinin (ma’lûmât) sâbit, sürekli (bâkî) ve değişmez olmasıyla (gayr mutegayyire) ya [2] bu nesnelerin bilgisini elde etme yöntemlerinin yakînî ve her türlü zandan uzak durmasıyla ya da [3] faydasının çokluğuyladır. Ele aldığımız bu ilim, bu üç yönden gelen tüm erdemleri kendisinde toplamıştır. Çünkü bilindiği üzere, konusu en güzel bir düzen (ahsen nizâm) ve tam bir sürekliliğe (etemm devâm) sahiptir; faydası sayılamayacak kadar çoktur; sayısal (adedî) ve geometrik (hendesî) olduğundan burhanlarının güvenilirliğinde (kesinliğinde), doğa felsefesi (tabiî) ve metafiziğin (ilâhiyyât) burhanlarında olduğu gibi şek ve şüphe yoktur. Bu nedenle, hukemâ bu ilimde ittifak etmiş; hakikate ilişkin (el-funûnu’l-hakîkiyye) ilimlerde emsallerini geçmiş; modelleri (eşkâl) hikemî ilimlerde üstünlük kazanmıştır. /.../. Bu ilim, dinlerin başkalaşmasıyla başkalaşan; zaman ve mekânın değişmesiyle değişen bir ilim değildir. Tersine, /.../ konusu/nesneleri gibi ezelden ebede sabit olup dönüşmez ve bozulmayı kabul etmez; kanıtları/burhanları gibi daima ma’kuldür.¹¹

¹¹ Kutbuddin Şîrâzî, *Nihâyetu’l-idrâk fi dirâyeti’l-eflâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2145, 1b-2a.

Kutbuddin Şîrâzî'nin, kadim kozmolojinin içeriğine dayanan cümleleri son derece açıktır; öyle ki daha sonraki bir okuyucu “en şerefli ilim” ifadesine dayanamayıp kendini nüshanın hâmişine “metafizik hariç” yazmak zorunda hissetmiştir.¹² Her ne kadar, ilm-i hey’etin ilkelerinin metafizik, doğa felsefesi ve geometriden geldiğini söylese de¹³ Şîrâzî'nin burhan açısından söyledikleri, bilebildiğim kadarıyla, İslâm bilim tarihinde, en azından bu seviyede, daha önce dile getirilmemişti. Şîrâzî'ye hem Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun hem de İşrâkî felsefenin bir mensubu olması, matematik yönelimi için sağlam bir temel vermiş olabilir. Ancak hem Anadolu hem de İran'daki etkisi, bu coğrafyada yaşayan kelâmcı ve İbn Sînâcî düşünürlerin tepkisini çekmiş olmalıdır. Şîrâzî'nin bu düşüncelerinin, İcî yanında, öğrencisi Şemsuddin Buhârî (XIV. yüzyılın ilk yarısı) tarafından da eleştirilmesi dikkate şâyandır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Buhârî'nin bu eleştirileri, Şîrâzî'nin *Hikmetu'l-‘ayn*'a yazdığı *Ta'likât*'ını derç ettiği *Şerh*'inde dile getirmesidir:

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

[Necmuddin Kâtibî, eserinde] matematik ilimler hakkında, ilm-i hey’etten bir nebze hâricinde hiç bahsetmedi. Zira *el-Meşârî’ ve'l-mutârahât* yazarının [Sühreverdî] dediği gibi, bu ilmin çoğu mevhum kavramlara ve zihnî itibarlara dayanır; hâlbuki önemli olan var olanların mâhiyetini (a'yânu'l-mevcûdât) araştırmaktır. Bu nedenle Şeyhu'r-reis matematik

¹² Şîrâzî, *Nihâyetu'l-idrâk*, 1b (hâmiş).

¹³ Şîrâzî, *Nihâyetu'l-idrâk*, 3a.

ilimlerde, doğa felsefesi ve metafizikte olduğu gibi fazla eser kaleme almadı.¹⁴

Görüldüğü üzere, Şemsuddin Buhârî, dolaylı eleştirisinin de çift yönlü bir yöntem takip eder; hem Şîrâzî'nin kendine uygun bir zemin gördüğü, İsrâkîliğin kurucusu Sührever-dî'nin (ö. 587/1191) görüşlerine başvurur hem de felsefî 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 nesnelerin ontolojisi, dolayısıyla hakikat ve itibarât ayırımına hem de matematiksel bilginin meşrûiyeti 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-eş-yâ*) 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 felsefî bilginin, holistik karakteri içinde anlam kazanan *moral* merkezli bu tanımlanması, bir yandan kadim teoloji ve kozmolojiyle bağlantılıyken, diğer yandan her iki siyle 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 *entelechiasına* (*kemâl*) ulaşarak *kendini gerçekleştirir*.¹⁵

¹⁴ Şemsuddin Muhammed b. Mubârekşâh Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Cafer Zâhidî, Meşhed 1974, 29.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-Medhal*, *el-Mantık*, *eş-Şifâ*, nşr.

Bu sistemde en önemli 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:¹⁶ Bilginin kognitif tahlili neticesinde nefsin bilgi üreten güçleri belirli bir sıralamaya tâbi tutulur; bu sıralamaya göre, *beşerî akıl*, doğa ile temas kurmak için hem dış duyuları hem de iç duyuları devreye sokar. *Kuvve-i mutasarrıfın* (işlemci güç) dışarıdan gelen *tekil sûretleri* depolayan *hayâl* ile yine dışarıdan gelen *tekil anlamları* depolayan *hâfıza* üzerindeki vasl (terkib) ve fasl (tahlil) işlemlerini, *vâhimenin* kontrol etmesi sonucu ortaya çıkan *mütehayyile*, *aklın* kontrol etmesi sonucu ortaya çıkan *müfekkirenin* inşa ettiği *hakikat* karşısında, çarpıtılmış bir dış gerçekliği üretir. Bu nedenle aklın, *cism-i mahsûs* olan *mevcûda* ilişkin *burhânî bilgi* (*ilm*) üretebilmesi için, sürecin iç ve dış duyulardan, yani *aşağıdan* gelen yönüne karşın bir de *yukarıdan* yani *mâhiyet*

Ebu'l-Kanavatî, Mahmud el-Hudayri ve Fuad el-Ahvani, Kahire 1952, 14; *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ*, nşr. Ebu'l-Kanavatî ve Said Zaid, Kahire 1960, 3-4. Yaygın tanımın öz bir ifadesi olarak bkz. İbnu'l-Ekfânî, *İrşâdu'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.

¹⁶ İbn Sînâ, nefsin iç ve dış kuvvelerini, değişik eserlerinde farklı biçimlerde adlandırır ve tahlil eder. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs, min Kitabî'ş-Şifâ*, nşr. Hasanazâde 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 Sînâcılıkta kabul gören bir terminolojiyle özet verilmiş; bu özet için de Esîruddin 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 *Hikmetu'l-'ayn*'ı (Necmuddin Kâtibî, *Hikmetu'l-'ayn*, nşr. Abbas Sadri, Tahran, 1384, 147-150) kullanılmıştır.

ve *illetleri* saf hâliyle ihtiva eden *akl-i faâlden* gelen bir yönünün bulunması gerekir.¹⁷ *Faâl akıl*, böylece, *mütehayyile*nin neden olduğu bozulmayı giderir; faâl aklın feyzi sayesinde akıl, ma'kulü, mevhumdan ayırarak sahih bir tasavvur üretilmesini sağlar. Bu nedenle faâl aklın kontrol ettiği bu süreçte, *eşyanın hakikatini* bilmek hem mümkündür hem de böyle bir bilgide mütehayyilenin etkisi yoktur.

Kısaca özetlenen bu sistemde, *vâhime* yetisinin merkezi bir yeri vardır; çünkü Mu'tezilî kelâmcıların, ontolojilerinin ve doğa felsefelerinin dayandığı *en küçük parça* (monad, cüz'ün lâ-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 meşrûiyetini* yeniden ele almaya zorladı.¹⁸ O, 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-tabîî*) aynı zamanda *el-cismu'l-mahsûs* adını verdi. İbn Sînâcılar, süreç içinde, doğal cisimden ayırmak için ayrı isimlendirdikleri *matematiksel cismi* (*el-cismu't-ta'limî/riyâzî*), doğal cismin *katégorik* yapısında gömülü bulunan *nicelik* özelliğinden soyutlama yoluyla elde edilse dahi, saf soyut hâlini, insanın vâhime gücünün ürettiği ve temsil et-

¹⁷ Faâl aklın en önemli sıfatının "bilgi veren" (vâhibu'l-ilm) olması bu nedenledir. Bkz. Kutbuddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nuranî ve Mehdi Muhakkık, Tahran 1380, 13. İbn Sînâ, *faâl aklın* insan nefsine nispetini, güneşin göze nispetine benzetir; İbn Sînâ, *en-Nefs*, 321-326.

¹⁸ 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.

tiği bir yapı olarak gördüler ve *el-cismu'l-mevhûm* (ya da *vehmî*) olarak adlandırdılar. *Cism-i mahsûs* ve *cism-i mev-hûm* ayırımı hem matematik nesnelerin ontolojisine yeni bir zemin getirdi hem de matematiğin doğaya tatbikini sınırlandırdı; böylece doğa filozofu, *cism-i tabîî*de mevcut bulunduğu oranda, yani *nicelik* kategorisinin imkân verdiği oranda, *cism-i ta'limî*yi dikkate alabilirdi; *hissî* olandan tamamen bağımsız *vâhime*de temsil edildiği biçimiyle *vehmî* matematik nesnelerin ve ilişkilerinin özellikleri, kendi içlerinde maddeyi içermediklerinden dolayı bir kesinlik taşısalar 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 getiren, *cism-i aklî* (*el-cismu'l-ma'kûl*) vardı ve her iki cisimden daha doğru bir biçimde *burhân-ı limmî*yi verebilirdi.¹⁹

Bu çerçevede, İbn Sînâ sisteminde, matematiksel nesneler ile doğa felsefesi ilişkisine biraz daha ayrıntılı bakılabilir: İbn Sînâ'ya göre, matematik nesneler, zihinde/vâhime muayyen bir maddeye bitleştirilmeksizin düşünülebilir; ancak dış dünyada var olmak için herhangi bir tür maddeye bitişmeleri gerekir. “Herhangi bir tür”, çünkü geometrik nesnelerin 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.²⁰ Doğal nesneler ise hem zihinde hem de dış dünyada türce kendilerine özgü muayyen bir maddeye sahiptir; bu nedenle de tanımlarına, kendile-

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İki bilgi arasında: İnnî ile limmî burhan ve astronomi bilimi örneğinde doğa felsefesi ile matematik bilimler arasındaki ilişki sorunu” (yayımlanacak makale).

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Burhân*, eş-Şifâ, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1954, 129.

rine özgü muayyen madde de dâhil edilir.²¹ Bu çerçevede, matematik nesneler maddeden soyutlanmış olduklarından, bu tür nesneleri kendilerine konu alan ilimlere intizaî ilimler (soyut ilimler) adı verilir. Matematik bu soyutlamayı, *tanımla* (hadd) yapar. Tanımla varlık kazanan geometrik nesneler, maddeden soyutlanmış biçimde, vâhimedede sürekli bilfiil (actual) dururlar; bilkuvvelik ise maddî var olanların arazıdır.²²

Vâhimedede sürekli bilfiil (actual) duran geometrik nesneleri pür geometri (el-hendesetu's-sırfe)²³ inceler; dolayısıyla pür geometrinin konusu pür nicelik cinsinin bir türü olan pür miktar/büyükklüktür (magnitute, boyutluluk). Eğer, matematikçi, miktarı/büyüklüğü doğa felsefesinin konusu olan *cism-i mahsûsun* bir arazi olması cihetinden inceler;²⁴ 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.²⁵ Bu nedenle denebilir ki, pür geometrinin nesneleri vâhimedede, soyut ve muayyen bir maddeye ilişmemiş ve hareketten uzak iken, astronomi gibi ilimler, bu soyut niceliklerin/büyükliklerin muayyen bir maddeye ilişmiş doğal hâlleriyle ilgilenir.²⁶ İşte bu nedenledir ki konuları aynı olmakla birlikte, astronomi, rasat (his) ve geometriye (vehm) dayanarak, matematik cihetinden feleklerin *şu heyet* ve *şu*

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Burhân*, 123.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Burhân*, 118.

²³ İbn Sînâ, *es-Simâ'u't-tabî'i, et-Tabî'iyât, eş-Şifâ*, nşr. Said Zaid, Kum 1405, 41.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 22.

²⁵ İbn Sînâ, *es-Simâ'u't-tabî'i*, 41-42.

²⁶ İbn Sînâ, *es-Simâ'u't-tabî'i*, 42, 45.

ahvâl üzere olduğunu söyler; doğa felsefesi ise feleklerin, *niçin* şu heyet ve şu *ahvâl* üzere olduğunu açıklar. Kısaca, astronomi, matematiğe dayanan yönüyle, burhân-i innîyi, doğa felsefesine dayanan yönüyle de burhân-i limmîyi birlikte bir araya getirir.²⁷ Bunun anlamı, pür matematik inşalar, *doğa felsefesi olmaksızın, yalnız başına*, doğa hakkında, burhanları illeti içermediğinden, yakînî bilgi veremezler; vermeye çalışsalar da, teklif edecekleri bilgi vâkıya mutâbık olamayacağından sâdık 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 kılındı.²⁸ Yine de konuyla ilgili temel içeriğini koruyan İbn Sînâcı bu tutum, *mevhûm* ve *muhayyelin ma'kûl* nezdindeki bu ikinciliği, denildiği üzere, esas itibarıyla, Mu'tezilî kelâmcılara karşı geliştirilmiş olsa da, matematiksel nesnelerin doğasını ve matematiksel bilginin meşrûyetini tartışmalı kıldığı için Platoncu çizgide seyreden matematikçiler tarafından şiddetle eleştirildi. Daha İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Heysem (ö.

²⁷İbn Sînâ, *es-Simâ'u't-tabî'i*, 42-43. Nasîruddin Tûsî, *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*, I, nşr. F. Jamil Ragep, New York 1993. Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, “İki bilgi arasında:...”.

²⁸İbn 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 ilineklelerin (avâriz) ve nedenlerin (esbâb) bilinmesi mümkün iken, hakikî ayrımı (el-faşlu'l-hakîkî) bilmek mümkün değildir”. “İnsan kesinlikle eşyanın hakikatini bilemez; çünkü eşyayı bilmesinin kaynağı duydur...”.

429/1039),²⁹ mantık-kıyasa dayalı *burhan* kavramını Aris-
totelesçi Meşşâî felsefenin aleyhine hendeseyi de kuşatacak
bir biçimde genişletmeye çalıştı ve bu amacı için, ne yazık
ki günümüze gelmeyen, *Makāle fî enne'l-burhân ma'nâ vâ-
hid ve innemâ yusta'mel sînâ'iyyen fi'l-umûri'l-hendesiiyye
ve kelâmiyyen fi'l-umûri't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye* adlı bir eser
kaleme aldı.³⁰ Eserin başlığının imlediği gibi, İbn Heysem,
geometrik burhanı, sînâ'î (yapısalcı, constructive) kabul
ederken, Meşşâî felsefeninkini kelâmî (dilsel) olarak gör-
mektedir. 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-İşârât ve't-tenbîhât'a eleştirel bir *Hâşiye* kaleme alan ma-
tematikçi-astronom Şerefuddin Mes'ûdî'nin (ö. 609/1213)
bulunması tesadüf olmasa gerektir.³¹

Ancak ilk defa olarak İşrâkî ontoloji tüm evreni geometrik
bir tarzda (*imtidâd, extentio*) tasavvur ettiğinden, kaynağını
Ebü'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *Kitâbu'l-mu'teber
fi'l-hikme*'sinde³² bulan ve matematikçiler için nesnelerini
ve bu nesnelere ilişkin bilgilerini içinde güvenle inşa edebi-
lecekleri bir zemin sağladı. Kutbuddin Şîrâzî'nin, yukarıda
işaret edildiği üzere, matematiksel bilgiye doğa felsefesi ve

²⁹ Tarihte bir ya da iki İbn Heysem'in yaşayıp yaşamadığı tartışma-
sı için bkz. Abdelhamid I. Sabra, "One Ibn al-Haytham or Two?
An Exercise in Reading the Bio-Bibliographical Sources", *Zeitsch-
rift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 12,
1998, 1-50. Kişisel kanaatimiz, üç dönemli bir zihnî gelişim sürecine
sahip tek bir İbn Heysem'in olduğudur.

³⁰ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr
Ridâ, Beyrut t.y., 556.

³¹ Şerefuddin Mes'ûdî, *Kitâbu'l-Şukûk fi'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüp-
hanesi, Ayasofya 4851, 1a-121a.

³² Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, III, Haydara-
bad 1357, 196-209.

metafizikten daha üstün bir yer vermesi, onun perspektif olarak İshrâkî felsefeyi benimsemesiyle yakından ilgilidir.³³ İshrâkîler aynı zamanda, İbn Sînâcılığın epistemolojine de alternatif geliştirmeye çalıştılar ve elde edilmesinde *faâl aklın* merkezî rol oynadığı *yakînî 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. “Yakînî bilgi, doğrudan temasla elde edilir, burhanla değil” derken, doğrudan temasın (‘ıyân), “aklî” 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 *temsîl edilen hakikat* (ehl-i hakikat) anlayışı yerine, aklın *arındırılmış gerçeklikle*, nur ile temasını istediler (ehl-i tecrîd). Bu nedenle İshrâkî yöntemi, *el-keşf ve’l-‘ıyân* diye adlandırıp *el-bahs ve’l-burhân* yöntemi dedikleri Meşşâî tarzın karşısında konumlandırıdılar.³⁴ 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 İshrâkî, aynı zamanda belirli bir sınıra kadar iyi bir Meşşâî olmak zorundadır; ancak bir seviyeden sonra İshrâk tarafına geçebilir.³⁵

³³ Kutbuddin Şîrâzî’nin, Şehrezûrî’den (ö. 697/1297-8) sonra Sühreverdî’nin (ö. 587/1191) en temel, dolayısıyla İshrâkîliğin ana metni *Hikmetü’l-ıshrâk*’ı 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.

³⁴ Şîrâzî, Şerhu Hikmeti’l-ıshrâk, 24.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Şîrâzî, Şerhu Hikmeti’l-ıshrâk, 2-5, 8, 11, 13-14, 21-26.

Kelâmcılar ise, muhtelif bilme tarzlarının formel karakterinden daha çok ilkelerin kaynağını önemsediler ve İbn Sînâcî metafizik zemini *temizledikten* sonra her bir disiplinin mevcuda ilişkin ürettiği nazarî bilginin teknik içeriğini benimsemekte zorlanmadılar. Buna göre, önemli olan doğa felsefesinin ya da metafiziğin ya da ilâhiyatın teknik içeriği değildir sadece; Gazzâlî'nin *Mî'yâru'l-‘ilm*'de belirlediği gibi, öncüllerdir/ilkelerdir ve bunlara göre tadil edilen teknik içeriktir.³⁶ Kelâmcılar öte yandan, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve özellikle Fahrüddin Râzî'yle, faâl akıl teorisini ve kozmolojik bağlantısını iptal ederek, *bilgide* İbn Sînâcî *nefs teorisini* benimsediler; ancak, kognitif yapıyı nefse içkin, bir tür biyotik-mekanik güçler olarak yorumladılar.³⁷ Dolayısıyla İbn Sînâcî metafizik-kozmolojiyle bağlantısı kopartılan nefis teorisi, kendi imkânlarıyla yetinmek zorundaydı; bu nedenle kelâmcılar, hem yukarıda temas edildiği hem de aşağıda görüleceği üzere, *mahsûs-mevhûm-ma'kûl* sürecini benimsediler ve *hakikate ilişkin bilginin hissî, vehmî ve aklî* bir sentezin ürünü olduğunu iddia ettiler.³⁸ 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

³⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-‘ilm*, nşr. Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1990, 27.

³⁷ Bu durumun en güzel örneği, Adududdin İcî gibi kelâmcıların 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's-şâhiyye fi 'ilmi'l-ahlâk*], Ragıp Paşa 1428/28. İcî'nin öğrencisi Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *Şerh*'i için bkz. Hasan Hüsnü Paşa 744. Benzer yaklaşım Taşköprülüzâde'nin aynı esere on beşinci yüzyılda (Şehid Ali Paşa 1547), Münecimbaşı'nın ise on yedinci yüzyılda (Ayasofya 2891) yazdığı şerhlerle devam etmiştir.

³⁸ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-‘ilm*, 29-33. Gazzâlî'nin terimleri ile el-hâkimu'l-hissî, el-hâkimu'l-vehmî ve el-hâkimu'l-aklî.

sâbit değildi, değişebilirdi; bu nedenle de insan nefsi mevcudu bilmede *farklı yöntemler* geliştirebilirdi. İşte bu kabuller nedeniyle kelâmcılar, dinî en temel teolojik önerme, *kâdir-i muhtâr, bir, kişi-Tanrı* anlayışı temelinde, insanın mevcudu, mahsûs, mevhûm ve ma'kul karışımı içerisinde, *sınırlı* bilebileceğini, bu bilginin insanî karakterli olduğunu ve değişebileceğini kabul ettiler.

Yalnızca İshrâkîler ve kelâmcılar değil, ârifler dahi, İbn Sînâcî bilginin, iddia edildiğinin aksine, mevcuda ilişkin bilginin, dış ve iç duyuların (mevhûm ve muhayyel) süzgecinden geçerek gelenin, akılda temsil edilmesinden ibaret olduğunu; dolayısıyla bu özellikteki beşerî bilginin mevcuda mutâbakatının sorunlu olacağını; *faâl aklın* bile bu mutâbakatı sağlamak için yeterli gelmeyeceğini; eşyanın hakikatini bilmek için başka yöntemlere sahip olunulması gerektiğini ileri sürdüler. Nitekim on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Sadruddin Konevî (ö. 672/1274), İbn Sînâ'nın "Eşyanın hakikatini idrak, beşerin gücünün üstündedir" ve "İnsan kesinlikle eşyanın hakikatini bilemez; çünkü eşyayı bilmesinin kaynağı duyudur" cümlelerini³⁹ doğrudan alıntılararak, aynı yüzyıldaki İbn Sînâcî sistemin muhyîsi Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1273) ile mektuplaşmalarında, Meşşâî sisteme karşı kullanmıştır.⁴⁰ Ancak bu konudaki en açıklayıcı satırları, Şemsuddin Buhârî, İbn Sînâcî bir metin olan Necmuddin Kâtibî'nin (ö. 675/1276) *Hikmetu'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 hukemânın, *bi'l-fiil akıl* ile ma'kulâtı müşahade ettiği *el-'aklu'l-mustefâd* mertebesi-

³⁹ Bkz. dipnot 28.

⁴⁰ Sadruddin Konevî, *al-Murasalat bayna Sadr al-din al-Qunawi wa-Nasir al-Din al-Tusi*, nşr. Gudrun Schubert - Franz Steiner, Stuttgart - Beyrut 1995, özellikle 52-53.

ne,⁴¹ ehl-i zevk u riyâzât'ın kullandığı iki mertebe daha eklenir: Birincisi, *el-mufârıku'l-mufîd*de bulunduğu biçimleriyle ma'kulâtı müşahade etmenin mümkün olduğu *aynu'l-yakîn* ve ikincisi, beşerî nefsin *el-mufârıka* aklen ulaştığı ve zatı ile ruhen birleştiği *hakku'l-yakîn* mertebesi. Bilgide kemâl, ancak bu iki mertebeden birisine ulaşarak elde edilir. Bu analizin sonucu açıktır: Ârifler, hikemî/felsefî bilginin ötesine geçmeimkânına sahiptirler.⁴²

Yukarıda kısaca özetlenen, matematikçiler, kelâmcılar, İshrâkîler ve âriflerin ayrıca Ebü'l-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 Sînâci sistem, özellikle *eşyanın gerçekliğine* ilişkin *bilginin doğruluğu* ile bu doğruya uygun *iyiliğin* bir tür *metafizik ve kozmik garantörü* olan *faâl 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 tekliği* yanında *yöntemlerin çokluğu* anlayışının benimsenmesi, *mutlak hakikati* elde ettiğini iddia eden *öğreti* tarzındaki *paradigmatik, doktriner ve öğreti* tarzı felsefe ve düşünce sistemlerinden,⁴³ *hakika-*

⁴¹ İbn Sînâ, *Fî isbâti'n-nubuuvet*, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968, 43-44. Bu akıl aynı zamanda, *el-'aklu'l-küllî*, *el-nefsu'l-küllî* ve *nefsu'l-'âlem* olarak da adlandırılır.

⁴² Bu tahlil için bkz. Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 26.

⁴³ 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* özelliği-

tin bir yönünü elde ettiğini kabul eden ve diğer yollara da hak veren, *perspektif/bakış açısı* merkezli felsefe ve düşünce tarzına evrilmedir.⁴⁴ 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 felsefi okullar arasındaki gerginliği hafiflettiği gibi, hem dinî hem riyâzî hem de felsefî alanlarda aynı derecede uzman çok yönlü bilge adların yetişmesine de neden olmuştur.⁴⁵ 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 merkeze almasına bağlı olarak bir *hiyerarşi* yaratılmasına da neden olmuştur. Nitekim on beşinci yüzyılda herhangi bir sorun tartışılırken “kelâm açısından (min kıbeli ‘ilmi’l-kelâm)”, “felsefe açısından (min kıbeli ‘ilmi’l-hikme)”; “kelâm ve felsefe açısından (min kıbeli ‘ilmi’l-kelâm ve’l-hikme)” ya da Molla Lutfi (ö. 900/1494)

ni 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-echrâmî’l-‘ulviyye”, *Tis’u resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât* içinde, nşr. Hasan Âsı, Beyrut 1986, 46.

⁴⁴ Aristotelesçi-İbn Sînâci 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, doğrudan hiyerarşik bir yapıyı zorunlu kılmaz.

⁴⁵ 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*, S. 25, 1987, 223-243.

ile Celâluddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) öğrencisi Müeyyedzâde'nin (ö. 922/1516) herhangi bir kavramı tartışırken kullandığı “felsefenin ilkelerine göre (‘alâ usûlî'l-felâsife)” ya da “kelâmın ilkelerine göre (‘alâ usûlî'l-kelâm)” deyişlerine sıkça rastlanılması bu süreci gösterir.⁴⁶ 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.⁴⁷

Yine de bu *yaklaşımın* teorik bir çerçevesi, on beşinci yüzyılın başından Seyyid Şerîf'in tasnifinde müşahede edilebilir: Seyyid Şerîf, Kutbuddin Râzî'nin, Sirâcuddin Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'ü'l-envâr*'ına yazdığı *Şerh* üzerine kaleme aldığı *Hâşiye*'de, en nihayetinde *mutluluğu* veren bilginin elde edilmesinde izlenen *yöntemleri* bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Ona göre, *bilginin* esas itibarıyla amacı *saâdet* tir; saâdete ulaşabilmek için ise hem *mebdei* (geliş) hem de *me'âdi* (dönüş) bilmek gerekir. Ancak tüm bu faaliyetlerin *nihâi 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 alarak *nazarda* bulunuyorsa *kelâmcı/mütekellim*;

⁴⁶ Örnek olarak bkz. *Mecmû'a min resâ'il havâşi mevâlî'r-Rûm fi bahsi'l-cihet min kıbeli'l-kelâm ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350; *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilu 'alâ es'ile mu'allaka bi'l-'ulûmî's-şettâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802, Müeyyedzâde'nin ifadesi için bkz. 220b.

⁴⁷ Bu dönemde eser yazan âlimler, felsefe ve kelâma ilişkin sorunları tartışırken, çözümleri genellikle, “filozoflara göre”, “kelâmcılara göre”, hatta “âriflere göre” şeklinde tasnif ederlerdi. Örnek olarak bkz. Taşköprülüzâde, *Risâle fi tefsir sûreti'l-lhlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 9277, 74b-82a. Bu konuda, temsili yüksek bir örnek olarak bkz. Abdurrahman Câmî, *ed-Durretu'l-fâhire fi tahkik mezâhibi's-sûfiyye ve'l-mutekellimin ve'l-hukemâi'l-mutekaddimin*, Tahran 1980.

bir vahyi esas almadan *nazarda* buluyorsa *Meşşâî/İbn Sînâ*-cıdır. Nazar gibi yine kendi içinde ikiye ayrılan keşfte de bir düşünür, bir vahyi esas alarak keşfte bulunuyorsa *ârif/sûfî*; bir vahyi dikkate almadan keşfte bulunuyor ise *İşrâkî*dir.⁴⁸ Kadim gelenekte “vahyi esas almaktan” kasıt, “Tanrı’yı ve tanrısal olan diğer konuları 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 *ihtiyarıyla* iş görmesi konusu etrafında yoğunlaşmıştır. Elbette böyle bir kabulün, teolojiden kozmolojiye, oradan da metafiziğe ve fiziğe sirayet eden pek çok yönü vardır.⁴⁹

III. Seyyid Şerîf’in Harmanı

On beşinci yüzyılın ikinci yarısında Kâfiyecî’nin, *haki-kat* ve *itibarât* kavramları çerçevesinde, ma’kul, mevhum ve muhayyel ile doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşrûiyeti hakkında söyledikleri, yukarıdaki sunumun gösterdiği üzere, İbn Sînâ’ya kadar geri giden bir arka plana sahiptir. Ancak Kâfiyecî’ye yukarıdaki cümleleri söyleme cesareti veren, hem saf matematiksel astronomi eleştirisinden matematiksel entitelerin ve bunlara dayalı matematiksel bilginin meşrûiyetini sorgulayan İcî’yi hem de saf matematiksel bir

⁴⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye alâ şerhi’l-Metâli’*, Milli Kütüphane 507, 10b-11a.

⁴⁹ Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibu’l-‘âliyye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, III, nşr. Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut 1987, 107-118; Hocazâde, *Tehâfutu’l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet 1927. Söz konusu ayrışma popüler kitaplara dahi yansımıştır. Örnek olarak bkz. Nev’î Efendi, *Netâyicu’l-funûn*, nşr. Ömer Tolgay, İstanbul 1995.

eğilim gösteren Kadızâde'yi (ö. 844/1440'dan sonra) eleştirerek⁵⁰ 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, İcî'nin matematiksel entitelerin ontolojisine *Mevâkıf*'ta getirdiği eleştirileri, *Şerh*'inde yanıtlar:

وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها. وإن سلم كونها أمورا وهمية، فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية. ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية أحكام صادقة بلا شبهة. ومن أنكر كونها يقينية، فقد كابر. وكذا الحال في المباحث الهندسية، يعلمها من يزاوها. 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 ببراهين 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) yakinî olmasını engellemez. Görmez misin ki, sayı, itibarî şeylerden olan birliklerden mürekkeptir; ancak hiç şüphesiz, ahkâmı sadıktır. Yakinî olduklarını kim inkâr ederse, tekebbür etmiş olur. Hendesî konularda da benzer durum söz konusudur. Bu ilmi icra edenler bunu bilirler. Denirse ki, vehmî ahvâlin bilgisi insanı kemale erdirmez. Deriz ki, vehmî şeyler dış dünyadaki varolanlara nefsu'l-emrde ârızdır. Bu nedenle varolanlar (a'yân) için gerçekliğe (vâkıa) uygun (mutâbık) hükümler hâsıl olur. Vehmî şeylerin ahkâmıyla, varolan şeylerin durumlarına (ahvâl) ilişkin akıl yürütülür/delil getirilir (istidlâl). Bunların

⁵⁰ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiki'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devletî'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985, 16.

hiçbiri, ilm-i hey'etin hesab ve hendeseden gelen burhanları hakkında bilinç sahibi olan hiç kimseye kapalı değildir.⁵¹

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, lâfzen, bir küre üzerinde astronomik koordinatları tasvir ederek yerleştirir ve akabinde şöyle der:

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

Bu ve benzerleri, selim bir fıtrata sahip bir kişinin görebileceği gibi, dış dünyada mevcut olmasa da, nefsu'l-emrde bulunana mutâbık, sahih bir tahayyül olarak mütehayyel mevhum şeylerdir (kavramlardır). Bunlar, iki başlı insan, yakuttan dağ, hortlağın dışı gibi fasit mütehayyelât değildir. Bu tür kavramlarla, aletlerle gözlemlenen (marsûd) ve algılananlara (mah-sûs) uygun olarak, hız, yavaşlama ve yöndeki hareketin ahvâli sistematik bir biçime sokulur (düzenlenir). Bunlarla, feleklerin ve yeryüzünün ahvâli ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratılışın harikulâdeliği keşf edilir. Öyle ki, onları yaratan Mubdi'in azameti-

⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 185.

ni anlayan hayretle şöyle der: “Ey Rabbimiz bunları boş yere yaratmadın.” Söylenenler, bu lâfızların 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.⁵²

Seyyid Şerîf’in cümleleri pek çok açıdan ele alınıp incelenebilir; ancak konumuz açısından şu vurgularına dikkat edilmelidir: Matematik entiteler ve modeller, *vehmî* olsa da, 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 *yakînî*dir. Kaldı ki, söz konusu matematik modeller, dış dünyada göze konu olacak şekilde (aynî olarak) var olmasa da, *nefsu’l-emr* açısından vardır.

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu’nun bir üyesi olarak, hem hocası Kadızâde’nin hem Seyyid Şerîf’in hem de daha önceki düşünürlerin fikirlerinden haberdar olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474), *Şerhu’t-Tecrîd*’de, konuyu terim düzeyinde daha da açık kılar. Nokta ve yüzey gibi kavramların hâricî varlığı olup olmadığı tartışmasıyla ilgili Fahrüddin Râzî’nin *el-Mulahhas* eserine atıf yaparak: “İmam, birliğin, noktanın ve ilişkilerin (izafât) dış dünyada var olan şeyler/kavramlar olmasını reddetti” der ve ekler:

أقول: إن البديهة لا تفرق في ذلك بين الأمور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الأمر؛ فكما جاز في الاعتباري أن 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 الأمر؛ ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد إن لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد إن لم يكن.

⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 432.

Şöyle derim: Apaçıktır ki, bu konuda, hâriçte (dış dünyada) var olan şeyler ile nefsu'l-emrde var olan itibarlar arasında ayırım yoktur; itibarî olanın da, tıpkı hâriçte olanda olduğu gibi, yerin (mahall) tümünü, yayılım yoluyla olmasa da (sereyan), kaplaması mümkündür. /.../ Bu tür şeyleri itibarî kabul etsek bile, bunlar pür itibar (el-i'tibariyyâtu'l-mahza) değil, tersine nefsu'l-emrin içinde olan itibarlardır. Öyle ki, bu tür itibarlarda, 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.⁵³

Ali Kuşçu'nun ifadelerinde, artık sorun yalnızca, matematik kavram ve modellerin dış dünyadaki olgu ve olaylara mutâbakatından 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 fî mes'ele'ti 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.

Denirse ki: Verdiğin ve ayrıntılı incelediğin tüm öncüller, vehmî ahkâmdır; dış dünyada var olanların (el-a'yânu'l-mevcûde) ahkâmını açıklamak için kullanılamaz ve güvenilmezdir. Deriz ki: Duyulur olan-

⁵³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l- 'akâid*, Kum t.y., 139.

lardaki (mahsûsât) vehmî yargılar (ahkâm), doğrudur (sâdık). Bazen dışta bulunan şeylere, nefsu'l-emr açısından vehmî durumlar ilişir ve bu durumların, o şeylerden ayrılması imkânsızdır.⁵⁴

Şimdiye değin metinlerle birlikte incelediğimiz süreç, matematiksel nesnelerin ontolojisi ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşrûiyeti açısından şöyle özetlenebilir: İbn Sînâcılığın formüle ettiği şekliyle, maddenin kategorik yapısından soyutlanarak elde edilse de, zihinde maddeye bitişik olmayan pür matematik nesneler vehmî/tahayyülîdir. Bu nesnelerden hareketle, astronomide olduğu gibi, elde edilen matematik modeller ise vehmî olduklarından, doğa hakkında, *tek başlarına* yakınî bilgi veremezler (bu demektir ki *tek başlarına* yakınî olmayan bilgi verebilirler). Öyleyse burada, *hakikat* açısından (*bi-hasebi'l-hakika*) ve *zihin/itibar* açısından (*bi-hasebi'z-zihn/bi-hasebi'l-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 önerme de *konu* ile *yüklem* arasındaki *nisbetin* doğasıdır. Nisbetin vücudî mi zihnî mi olduğunun tayin ve tespiti, önermenin verdiği bilginin doğasını da belirler. Klâsik 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 ola-

⁵⁴ Muslihuddin Lârî, *Risâle fi mes'eleli tenâhi'l-eb'âd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 791, 86a.

rak kabul edilirse, ait olduğu vâkıya mutâbakatı ne tür bir bilgi durumu yaratır? Bilindiği üzere, klâsik gelenekte bir tasdikin vâkıya mutâbık olması *doğruluk* (*sıdkıyyet*); vâkıyanın tasdike mutâbakatı ise *hakikat* diye adlandırılır. Bu açıdan, zihnî (vehmî ve muhayyel) matematik nesneler ve bu nesnelerle kurulan yapılar birer tasdik gibi düşünülürse, eğer matematik modeller vâkıya mutâbık ise, doğrulukları (*sıdkıyyetleri*) vardır ve bu nedenle vâkıya mutâbık *doğru bilgi* verebilirler. Ancak, matematik modeller hakikat cihetinden (bi-hasebi'l-hakîka), dış dünyada var olmadıklarından *hakikati* ifade etmezler. Başka bir deyişle, *yakînlık*, *gerçekliğe* mutâbık olması gerektiğinden, itibarî olanlardan (bi-hasebi'l-i'tibâr/bi-hasebi'z-zihnî) değil, var olanlardan (bi-hasebi'l-hakîka/bi-hasebi'l-hâricî) kaynaklanır; bu nedenle, matematik modeller, *bi-hasebi'l-i'tibâr* cihetinden *hakikati* değil, *sıdkıyyeti* verecektir. Şimdiye değin denilenleri bir temsille açıklamaya çalışalım: “Suya konulan kaşık kırıktır” önermesi, sıdkıyyet açısından, yani önermenin vâkıya mutâbakatı açısından, ilk elde, doğrudur; ancak hakikat açısından önermeye bakıldığında kaşık kırık değildir, yalnızca kırık görünür. Optik kırılma teorisi, önermede ifade edilen *görüneni* açıklayabilir ve düzeltebilir; ancak hakikat açısından “kaşık kırık değildir” yargısı, öyle olduğundan, hiç bir zaman tashih edilmez, edilemez.

On beşinci yüzyılda, şimdiye kadarki tespitlerimize göre, Seyyid Şerîf ile başlayan bu süreçte bir önerme olarak matematik modellerin, vehmî dahi kabul edilseler, vâkıa hakkında doğru bilgi verebilecekleri ilkesi yanında, hem Seyyid Şerîf'in hem de Ali Kuşçu'nun, on altıncı yüzyılda da Muslihuddin Lârî'nin metinlerinde görüldüğü üzere, matematiksel nesnelerin de varlıklarının yeni bağımsız bir ontolojik-epistemolojik ilke ile garanti altına alınması gerekiyordu. İşte *nefsu'l-emr* kategorisi bu ihtiyacı gidermek için kullanıldı.

Öyleyse on beşinci yüzyılda sorunu çözmek amacıyla 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 *faâl aklın* sistemdeki rolünün zayıflaması neticesinde, hem *bilginin* ('ilm) tanımında kullanılan *zihnî varlık*ın yeniden ele alınmasını zorunlu kıldı, hem de akabinde, faâl aklın rolünü daha geniş bir perspektifte üstlenecek *nefsu'l-emr* kavramını öne çıkarttı. Bilindiği üzere İbn Sînâcî gelenekte bilgi/ilim, kısaca, "şey'in sûretinin akılda hâsıl olması" şeklinde tanımlanır. Bu tanımdaki anahtar terim "sûret", *mâhiyet* demektir ve hissî-zihnî-aklî sürecin akl-ı faâl ile ittisâliyle tamamlanır; ortaya çıkan hâsıluya da *zihnî varlık* (el-vucûdu'z-zihnî) denir; bu da bilgidir. Öte yandan zihnî varlık, İbn Sînâcî tanımı içerisinde faâl akılla irtibatından dolayı ilk dönem kelâmcılar tarafından reddedilmekle birlikte, Fahrüddin Râzî'den itibaren felsefî-kelâmî tartışmaların da merkezî kavramlarından oldu. Bunun yanında faâl 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 *hâricî varlık* ve *nefsu'l-emr* kavramlarını da içerir. Seyyid Şerîf, Ali Kuşçu ve İstanbul çevresine mensup pek çok düşünürün

yanında Sadruddin Deştakî (ö. 949/1542) ve öğrencileri ile Celâluddin 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 meşrûiyeti tartışmalarına da etkide bulundu.⁵⁵

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 yükseldiği, en azından benim için, açık değildir. Ancak bu konuda Nasîrüddin Tûsî bir başlangıç noktası olarak düşünülebilir.⁵⁶ Nitekim Allâme Hillî (ö. 726/1325), hocası Tûsî'nin *Tecridu'l-i'tikâd*'ına kaleme aldığı *Keşfu'l-murâd* adlı şerhte şöyle der:

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

⁵⁵ 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 hâricî varlık sorununun ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Abdülcabbar er-Rifâî, *Mebâdiu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, I, Beyrut 2005, 277-315. Tarihî bağlam ve problematik açıdan bir incelemesi için bkz. Murteza Muteharri, *Buhûs muvess'e'a fi şerhi'l-Manzûme*, I, trc. Abdülcabbar el-Rifâî, Tahran 1420, 203-213.

⁵⁶ Tûsî'nin bizzat kendi, gelenekte daha sonra *Risâle fi nefsi'l-emr* olarak da adlandırılan, *Risâle fi'l-'akli'l-küll* (veya *Risâle fi'l-'akli'l-mufârik*) adlı bir risale kaleme aldı. Bu risale üzerine, başta çağdaşı Şemsuddin 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.

Bir gün kendisine “Zihnî yargılarda doğruluk nefsu’l-emrde bulunanlara mutâbakatı itibarıyladır; nefsu’l-emrde ma’kul olmak ise ya zihnî ya da haricî sübuttur” cümlesinin anlamını sordum. Her ikisini de men etti ve şöyle dedi: “Nefsu’l-emrden murad, faâl akıl’dır. Çünkü zihinde sâbit tüm sûret ve yargılar, faâl akılda nakşedilmiş sûretlere mutâbık ise, doğru (sâdık), değilse yanlışlıklar (kâzib).”⁵⁷

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, faâl akıl, düşünce uzayı ya da evrensel küme gibi çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Nitekim on dördüncü yüzyılda Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350), *Matla’u husûsi’l-kelim fî me’ânî Fusûsi’l-hikem* adlı eserinde *nefsu’l-emr* teriminin farklı anlamlarına işaret eder.⁵⁸ Seyyid Şerîf, kendi kelâmî kurgusu çerçevesinde terimi tekrar gündeme taşır ve konu hakkında bir kaç bağımsız risale kaleme alır; onun bu konudaki risaleleri daha sonraki tartışmaları da belirleyecektir.⁵⁹ 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, Hocazâ-

⁵⁷ Allâme Hillî, *Keşfu’l-murâd*, nşr. Hasan Hasanzâde el-Amulî, Kum 1425, 104.

⁵⁸ Dâvûd Kayserî, *er-Resâ’il*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997, 47.

⁵⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Risâle fî tahkîki 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 tarihî bağlamı, ortaya çıkış nedenleri, gelişimi, fonksiyonu ve matematik bilimleriyle olan ilişkisi hakkında fazla bir bilgi içermezler.

de (ö. 893/1488), Deşteki, Devvânî, İbn Kemal ve Taşköprülüzâde gibi hemen hemen her düşünür bu konuda metin kaleme almıştır. Burada, bir fikir edinmek adına, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da yaşamış Ali Tûsî’nin (ö. 887/1482) konuyla ilgili tanımları verilecektir:

أَنَّ نَفْسَ الْأَمْرِ مَعْنَاهُ نَفْسُ الشَّيْءِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُوَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ.

فإذا قلنا: «الشَّيْءُ كَذَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ كَذَا فِي حَدِّ ذَاتِهِ. وَمَعْنَى كَوْنِهِ كَذَا فِي حَدِّ ذَاتِهِ، أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَهُ لَيْسَ بِاعْتِبَارِ الْمُعْتَبَرِ، وَفَرَضِ الْفَارِضِ. بَلْ لَوْ قُطِعَ النَّظَرُ عَنْ كُلِّ اعْتِبَارٍ وَفَرَضِ، فَهَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لَهُ، سَوَاءً كَانَ الشَّيْءُ موجودًا فِي الْخَارِجِ أَوْ فِي الذَّهْنِ. وَأَمَّا كَوْنُ الشَّيْءِ كَذَا فِي الْخَارِجِ، فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ كَذَا فِي وَجُودِهِ الْخَارِجِيِّ، أَيْ وَجُودِهِ الْأَصْلِيِّ كَمَا عَرَفْتُ.

فَنَفْسُ الْأَمْرِ تَتَنَاوَلُ الْخَارِجَ وَالذَّهْنَ، لَكِنِّهَا أَعَمُّ مِنَ الْخَارِجِ مُطْلَقًا إِذْ كُلُّ مَا هُوَ فِي الْخَارِجِ، فَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قِطْعًا دُونَ الْعَكْسِ، وَأَعَمُّ مِنَ الذَّهْنِ مِنْ وَجْهِهِ. إِذْ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا فِي الذَّهْنِ، بِأَنَّهُ يَكُونُ فِي الْخَارِجِ وَلَا يَحْصُلُ فِي ذَهْنٍ. وَقَدْ يَكُونُ فِي الذَّهْنِ لَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَالْكُوَاذِبِ. فَالْأَشْيَاءُ الْغَيْرُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ، تَكُونُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مُتَصَفَةً بِالصِّفَاتِ. وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَكُنْ لَهَا تَحَقُّقٌ إِلَّا فِي الذَّهْنِ، فَاتَّصَفَتْهَا أَيْضًا فِي الذَّهْنِ.

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, mu‘tebirin itibarıyla [zihnî] ve varsayanın (fârız) varsayımıyla olmaması” demektir. Tersine, her türlü itibar ve varsayımı düşünmekten vazgeçtiğimizde dahi, söz konusu yargı onun için sabit olmaya devam eder; ister bu şey hâricîte ister zihinde olsun. “Bir şeyin, hâricîte şöyle olması” demek, hâricî varlığında şöyledir demektir; yani aslî varlığında...

Nefsu'l-emr hem haricî hem de zihnîyi kuşatır. Fakat hâriçten mutlak anlamda daha geneldir. Buna göre hâriçte olan her şey kesinlikle nefsu'l-emrdedir de; ancak tersi doğru değildir (her nefsu'l-emrde olan, hâriçte bulunmaz). Zihinden ise min-vech/bir yönden daha geneldir; çünkü bir şey nefsu'l-emrde olur, ama zihninde olmayabilir; yani hâriçte bulunabilir ancak henüz zihinde hâsıl olmayabilir. Ya da zihinde olabilir; nefsu'l-emrde olmaz, yanlış önermeler gibi... Hâriçte mevcut olmayan şeyler, nefsu'l-emrde bazı sıfatlarla sıfatlanmış (muttasıf) olabilirler; ancak yalnızca zihinde tahakkuk ettiklerinden o sıfatlarla nitelenmeleri de zihindedir.⁶⁰

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. Zihnî yapılar için ise durum biraz farklıdır: Çünkü nefsu'l-emrde olan bir şey zihinde bulanmayabilir; bu yargının tersi de doğrudur. Örnek olarak “Beş sayısı çifttir” dendiğinde, bu yargı zihnî olsa da, nefsu'l-emrde bulunmaz. Bu özelliklere sahip nefsu'l-emrin bir üyesi hakkındaki bir yargı, insan onu düşünmekten vazgeçse dahi var olmaya devam eder. Nitekim on sekizinci yüzyılda yaşamış Tehânevî “Bir şey, nefsu'l-emrde 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 الانتزاعي موجودة في نفس الأمر بالمعنى الثاني دون الأول.

⁶⁰ Ali Tûsî, *Tehâfutu'l-felâsife*, nşr. Rıza Saade, Beyrut 1980, 231.

Denmiştir ki bir şeyin, nefsu'l-emrde mevcut olmasının anlamı: O şeyin var olması, (i) ister soyutlayıcı varsayıma bağlı olsun, (ii) ister olmasın, ihtirâî varsayıma bağlı değildir. Hakikî ilimler, nefsu'l-emrde her iki anlamıyla mevcuttur; soyutlayıcı varsayıma bağlı ıstilahî ilimler ise nefsu'l-emrde ikinci anlamıyla mevcuttur, birinci anlamıyla değil.⁶¹

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-emrin, zihnî ürettiği yanlış varsayımları dışarıda bırakarak her iki alanın doğru önermelerini içerdiğini belirtir.

Yukarıda verilen metinler ışığında, *nefsu'l-emr*in haricî (hakikat) ve zihnî uzayda bulunan tüm doğru yargıları içerdiğini ve kendisinin de bu özellikleriyle, *hakikî gerçekliği* oluşturan nesnel (objektif) bir dünya olduğu söylenebilir.⁶² 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.⁶³ Ancak bu makalede, matema-

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn ve'l-'ulûm*, II, nşr. Refik el-Acem vd., Beyrut 1992, 1720. Tehânevî, eski (kudema) mantıkçıların *nefsu'l-emr* ile *hâric* arasında ayırım yapmadığına da işaret eder.

⁶² Bu açıklamalardan, ilk bakışta, nefsu'l-emrin, hâricî ve zihnî dünyayı kuşatan, Popperci anlamda, objektif *üçüncü bir dünya* olduğu düşünülebilir.

⁶³ Bu konuda tespit ettiğimiz mevcut tüm metinlerin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesini içeren bir çalışma tarafımızdan yürütülmektedir.

tiksel nesnelerin doğası ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşrûiyeti açısından astronomi biliminde kullanılan matematiksel modellerin ontolojik statüsü ve bu modellerin epistemolojik değeri çerçevesinde *nefsu'l-emr* kavramı aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

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

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

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

Burada sorulabilecek en önemli soru, farazî ile zihnî mâhiyetlerin her ikisinin de müdrike/meşâ'irde var olduğu dolayısıyla aralarındaki farkın ne olduğudur? Farazî mâhiyet, 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, zemininde aklın intizaî etkinliğinin bulunduğu, en güzel örnekleri niseb ve izafetlerde görülen, a'yân-ı mevcûdenin bir tür aynası, gölgesi ya da zıl'ı olan, dolayısıyla hakikî bilginin türediği mâhiyetlerdir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, farazî mâhiyetin mutâbık olduğu mütehakkik bir nesne yok iken, zihnî varlığın mutâbık bulunduğu mütehakkik ve müteayyin bir nesnesi vardır. İşte bu nedenle, zihnî varlık, mevcûd-ı hakîkînin 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 hâriçte tahakkuk eden her şey *nefsu'l-emr*de de tahakkuk eder; ancak tersi doğru değildir; çünkü zihnî olan her şey mâhiyet itibarıyla dış dünya anlamındaki hâriçte bulunmayabilir; böylece zihinde tahakkuk eden her şeyin *nefsu'l-emr*de de tahakkuk ettiği söylenebilir; ancak zihnî varolan olarak, haricî varolan olarak değil...

Mutâbık 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, hâriçte *mutâbık*ı olan, yanlış önerme ise olmayan demektir. Başka bir deyişle, *mutâbık* terimi sorunlu ise, önermelerdeki doğruluğa ve yanlışlığa hangi ölçüt ile karar vereceğiz? Bu sorunun çözümü, *hâriç* kelimesinin mısdağının iyi anlaşılmasına bağlıdır. “Doğru, hâriçte *mutâbık*ı olan önermedir; yanlış ise hâriçte *mutâbık*ı bulunmayan önermedir” cümlesindeki *hâriç*, aklın ihtirâî varsayımının (mevcûd-i farazî) dışı/hârici anlamındadır; zih-

nin (vucûd-i zihnî) mukâbili olan, dış dünya (vucûd-i hâricî) anlamındaki *hâriç* anlamında değil. Öyleyse, her önermenin vucûd-ı hâricî (vucûd-ı hakîkî) ya da vucûd-ı zihnî açısından bir mutâbıkı vardır; dolayısıyla mevcûd-i farazînin dış anlamında bir hâriç mevcuttur. Kısaca, *hâricin* bir anlamı, ihtirâi aklî farazîden hâriç –*genel* anlamda– yani hakikî mevcut demektir; işte bu anlamdaki hâriç, vucûd-i zihnînin mukabili olan hâriçten –özel anlamda– daha kuşatıcıdır. Bu sonuca göre, bir yargının/haberin, özel anlamda hârice mutâbık olmaması, genel anlamda mutâbık olmamasını gerektirmez. Dolayısıyla matematik modellerin özel anlamda, yani zihnî hârici anlamında bir mutâbıkları bulunmasa da, genel anlamda yani vucûd-ı hakîkîde mutâbıkları vardır.

Şimdiye değin dile getirilenleri bir örnekle temsil etmeye çalışalım: Dış dünyada bulunan dairemsi şekillerden intizâ yoluyla elde edilen formel/ideal daire, dış dünya anlamında hâriçte var olmasa da, vucûd-ı zihnî olarak mevcûd-ı hakîkî olduğundan *nefsu'l-emrde* mevcuttur; bir mâhiyet 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 kalktığına da, sürekli bilfiil durumda olduğundan, var olmaya devam eder. Bu mâhiyetler arasında ya da bu mâhiyetler üzerinden üretilen bilgiler [niseb ve izâfât] de benzer biçimde, *nefsu'l-emrde* mevcuttur. İnsan aklının ihtirâ yoluyla yarattığı şeyler ise, var olmalarını, varsayan ve itibar eden insanın varsayma ve itibar etme etkinliğini sürdürmesine borçludur; bu etkinlik bittiğinde, zihnî anlamda bizzat bilfiilik kazanmadıklarından, varlık sahnesinden de çekilirler. Örnek olarak kanatlı uçan bir insan, ihtirâi bir aklî mevcûd-ı farazîdir; insanın vâhimesi ve mütehayyilesi varsayma etkinliğini sürdürdükçe, söz konusu resim varlığını zihnî 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 meşrûiyeti *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 meşrûiyeti ve matematiksel 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'ân-ı Kerîm'deki bir hükmün, ferâiz, tereke hesabı, arazi ölçümü vb. uygulamalarda görüldüğü üzere, *daha doğru* tatbiki nasıl matematik bilimler ile sağlanıyorsa; başka bir deyişle Tanrı'nın bir *emrinin* ya da *nehyinin* anlaşılması ve uygulanması için nasıl matematik bilimler aracı oluyorsa, yaratılmış kitabın (*el-kitâbu't-tekvînî*), yani evrenin 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.⁶⁴

Böyle bir gelişme için matematiğin, Pitagorasçı mistisizmden temizlenmesi, formel-sembolik bir dilin geliştirilmesi gerekiyordu. Harizmî hesap-cebir-misâha çizgisinin bu dil için elverişli olduğu söylenebilir. Nitekim on üçüncü yüzyılda, İbn Fellûs diye tanınan İsmâil Mardînî (ö. 637/1240)

⁶⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ fi ilm el-misâha*, İstanbul 2005.

örneğinde görüldüğü üzere, Hanefî fakihleri, hesap-cebir ve misâhayı yalnızca kalkülatif bir araç olarak görüyorlardı; öyle ki, sayılar teorisini (ilmu'l-aded) bile, sayı mistisizmini dikkate almadan yeniden üretmişlerdi.⁶⁵

On dördüncü yüzyılda başlayan, Endülüs kökenli İbnu'l-Bennâ (ö. 721/1321) okulunun gelişmiş algoritmik hesabı, cebirsel notasyon ve sembol sistemi ile kesirler ve üsler hesabındaki nümerik ilerlemeler,⁶⁶ yüzyılın sonunda Kalesâdî (ö. 891/1486) ve İbn Gâzî'nin (ö. 919/1513) eserleriyle Mısır'a ulaştı ve on beşinci yüzyılda İbnu'l-Hâim (ö. 815/1412),⁶⁷ İbnu'l-Mecdî (ö. 850/1447) ve Sıbtu'l-Mardîni (ö. 912/1506) elinde hem Hint hesabı (el-hisâbu'l-Hindî) hem de altmışlı tabanlı hesap (el-hisâbu's-sittînî) algoritmik hesabı yaygınlaştırıldı.⁶⁸ Mısırlı Şâfiî 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.⁶⁹

Diğer taraftan Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun yarattığı ortamda Türkistan-İran-Anadolu yayında mate-

⁶⁵ 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.

⁶⁶ İbnu'l-Bennâ, *Ref'u'l-hicâb 'an vucûhi a'mâlî'l-hisâb*, nşr. Muhammed Ebellâğ, Fas 1994, 19-38, 43-44, 77-90.

⁶⁷ İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 62-65.

⁶⁸ İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, 530-534.

⁶⁹ David A. King, "The Astronomy of the Mamluks", *Isis*, S. 74, 1983, 531-555.

matik bilimler son derece gelişti. Başta okulun kurucu ismi Nasîrüddin Tûsî olmak üzere Kutbuddin Şîrâzî, İbnu'l-Havvâm (ö. 724/1324), Nizâmuddin Nîsâbûrî (ö. 730/1329), Kemâluddin Fârisî (ö. 718/1319), Cemâluddin Türkistânî (ö. 712/1312'de sağ) gibi pek çok isim bu sürece katkıda bulundu. İşte bütün bu birikim, Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda kalkülatif matematiğin gelişmesini, daha dakik hesap tekniklerinin yaratılmasını mümkün kıldı.

On beşinci yüzyıldaki *matematikselsel dakiklik* arayışı, özellikle okulun en önemli matematikçisi Cemşîd Kâşî'yi (ö. 832/1429), ondalık kesirler hesabını yeniden icat etmeye ve dört temel aritmetik işlemi uygulayacak biçimde geliştirmeye; π (pi) sayısını Archimedes'ten sonra yeniden ele alarak on altıncı basamağa kadar tespit etmeye; Sinus¹'yi cebirsel tekniklerle daha dakik hesaplamaya yöneltti.⁷⁰ Nitekim J. P. Hogendijk " π sayısının belirlenmesinde ve tüm kalkülatif matematikte, Kâşî bir öncüdür" der.⁷¹ Onun bu çalışmalarına Uluğ Bey (ö. 853/1449), Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu⁷² eserleriyle katkıda bulundular.

Bu yönelime, daha İlhanlılardan itibaren İran ve Anadolu'da gelişmeye başlayan ve on beşinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da imparatorluğun mâlî işleri için kurulan muhasebe bürosunun mensuplarının özellikle Hayruddin Halîl (XV. yüzyılın ikinci yarısı) ve Hacı Atmaca

⁷⁰ Cemşîd Kâşî, *Miftâhu'l-hussâb*, nşr. Nadir Nablusî, Dimeşk 1977; Jan. P. Hogendijk - B. A. Rosenfeld, "Risâle fi istihrâc ceyb derece vahide: A mathematical treatise written in the Samarqand observatory of Ulugh Beg", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 15, 2003, 25-65.

⁷¹ Jan. P. Hogendijk, "al-Kashi's determination of π to 16 decimals in an old manuscript", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 18, 2008/2009, 73-152.

⁷² Ali Kuşçu, *el-Muhammediyye fi'l-hisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.

(899/1493-1494'de sağ) ile en önemli eserlerini veren pür pratik karakterdeki muhasebe matematiği, uygun bir zemin oluşturdu.⁷³

Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun bu kalkülatif temelli matematiksel dakiklik anlayışı, İstanbul'da üretilen 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 matematiksel 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.⁷⁴

Şimdiye değin zikredilen gelişmeler yalnızca pratik sonuçlar vermekle kalmadı; özellikle bu gelişmelerin neticesinde, on beşinci yüzyılda, Mısır-Euklides-Aristotelesçi sayı tanımını terk edilerek, kökleri çok açık olmasa da –en azından XIV. yüzyılın başlarına, Cemâluddîn Türkistânî'nin *el-'Alâ'iyye fî'l-hisâb* adlı eserine kadar geri gider⁷⁵ ve köklerini Arap dil bilimcilerinin tanımında bulur– yeni bir sayı

⁷³ İhsan Fazlıoğlu, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 17, 2010, 165-178. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, S. 1/1, Bahar 2003, 345-367.

⁷⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Taqî al-Din Rasîd", *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, II, 1122-1123.

⁷⁵ Cemâluddîn Türkistânî, *el-'Alâ'iyye fî'l-mesâilî'l-hisâbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2729. Taşköprülüzâde, Muhammed b. Hasan Esterâbâdî'nin (ö. 686/1287), bu tanımını, *el-Vâfiye fî şerhi'l-Kâfiye fî'n-nahv* adlı eserinde Arap dilcilerine (*erbâbu'l-'Ara-biyye*) nispet ettiğini belirtir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Mecmû'a*, Berlin Staatsbibliothek Sprenger 1823, 2b.

tanımı benimsendi. Cemşîd Kâşî'nin, *Miftâhu'l-hussâb*'ında merkeze aldığı bu tanım,⁷⁶ Mehmed Şâh Fenârî'nin (ö. 839/1435) *Enmûzec*'inde tekrar edildi;⁷⁷ Ali Kuşçu *el-Muhammediyye fî'l-hisâb* adlı ders kitabına yerleştirdi.⁷⁸ 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 dayanan *matematiksel hümanizmdir*.⁷⁹

Yukarıda özetlendiği şekliyle, on beşinci yüzyılda matematiksel hümanizmin gelişmesi karşısında, doğa felsefesinin durumu oldukça farklıdır; çünkü Meşşâî, İshrâkî ve kelâmî 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 kelâmî açıdan eleştirel bir şekilde atıf yapılan Meşşâî doğa felsefesi, dönemin en önemli ilim merkezi, Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda dahi ikincildir; çünkü kelâmî doğa felsefesi, hem Taftâzânî'nin (ö.792/1390)

⁷⁶ Kâşî, *Miftâhu'l-hussâb*, 47; Cemşîd Kâşî, *Miftâhu'l-hussâb*, nşr. Ahmed Said Demirdaş - Muhammed Hamdi al-Hıfni el-Şehy, Kahire t.y., 44.

⁷⁷ Mehmed Şâh Fenârî, *Enmûzecü'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 482. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İthâf'tan Enmûzec'e Fetihten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa 2010, 131-163.

⁷⁸ Ali Kuşçu, *el-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.

⁷⁹ Bu deyişi, Jamil Ragep'e borçluyum.

Şerhu'l-Mekāsıd'ında hem de Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında görüldüğü üzere entelektüel çevrelerde daha baskın hâldedir.

Cemşîd Kâşî'nin yüzden fazla matematikçinin faaliyetinde bulunduğu işaret ettiği Semerkant Okulu, Meşşâî felsefe konusunda ise büyük oranda Esîruddin 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, Esîruddin Ebherî'nin eseri yanında Necmuddin Kâtibî'nin *Hikmetu'l-a'yn*'i üzerinde çalışma yapmakla yetinildiği görülür. Elbette bu durum, yüzyılın hem kelâmî hem de matematik karakteri ile ilgilidir. Nitekim İstanbul'da daha çok kelâmî bir perspektife sahip Osmanlı entelektüelleri, İbn Sînâcı sistemi bir *bütün olarak* dikkate almıyor; ancak muhtelif konularda bu sahadaki birikiminden faydalanıyorlardı. Bu açıdan, örnek olarak, Fatih Sultan Mehmed'in emriyle hem Hocaîzâde'nin hem de Ali Tûsî'nin birer *tehâfüt* yazması ve İbn Sînâ ile Gazzâlî 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, Sadruddin Deştékî, Celâluddin Devvânî, Hocaîzâde, 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. Bâyezîd'in sarayında yapılan kozmoloji-astronomi tartışmalarında hem Meşşâî doğa felsefesinin iddiaları hem de matematik nesnelerin ontolojisi ve matematiksel bilginin meşrûiyeti tekrar tekrar ele alındı.⁸⁰

⁸⁰ Bkz. *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilu 'alâ es'ile mu'allaka bi'l-'ulûmî's-şet-tâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802 ve Hasan Hüsnî

On beşinci yüzyıla matematik-doğa felsefesi gerginliği açısından bakıldığında, matematiksel hümanizmin baskın olduğu Semerkant Matematik-Astronomi Okulu mensupları arasında bile tek sesliliğin hâkim olduğu söylenemez. Örnek olarak, Cemşîd Kâşî, Kadızâde, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu daha çok saf bir matematiksel yaklaşımı benimserken; Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486), Abdulalî Bircendî (ö. 935/1528'de sağ) gibi takipçiler Meşşâî doğa felsefesine daha çok önem verdiler. Taftazânî, Seyyid Şerîf ve öğrencileri ise büyük oranda, kelâmî doğa felsefesine yaslandılar. Öte yandan Abdurrahman Câmî (ö.898/1492) hem kelâmî hem de Meşşâî doğa felsefesini irfan açısından eleştirirken, Ali Kuşçu, yer yer İsrâkî tezlerden beslenerek, hem Meşşâî hem de Eş'arî-kelâmî görüşleri tenkit etti. Öyle ki, Ali Kuşçu, Meşşâî metafizik ve fiziğin astronomi biliminden tasfiyesini bile savundu;⁸¹ öğrencisi Gulâm Sinan (ö. 911/1506), Kuşçu'nun yaklaşımını tercih etti;⁸² torunu Mîrim Çelebi ise özellikle *Risâle fî kavsi'l-kuzah ve'l-hâle* adlı eserinde görüldüğü üzere, Meşşâî-kelâmî doğa felsefesini tekrar işin içine kattı.⁸³

Kanımızca, on beşinci yüzyılın sonu ile on altıncı yüzyılın ilk yarısında İran'da Deşteki ve öğrencilerinin İbn Sînâ felsefesine yönelmeleri, Semerkant ve İstanbul'daki tavra bir tepkidir; bu okulun temel tezi *felâsifenin* yönteminin doğru bilgi verebileceğidir. Öte yandan, aynı yüzyılda, Devvânî'nin, felâsife, kelâm ve irfanın arasını bulmaya çalışan üst bir sistem arayışı bu gerginlikle alakalı olmalıdır. Söz konusu

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

⁸¹ Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, 186-187. Ayrıca metnin tahlili için bkz. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy...", 49-71.

⁸² Gulâm Sinan, *Fethu'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'e*, Carullah 1504, 2b.

⁸³ Mîrim Çelebi, *Risâle fî kavsi'l-kuzah ve'l-hâle*, Feyzullah 2179/4, Mehmed Nuri 163/2.

gerginlik, en iyi, varlık, mevzû, burhan gibi özel konularda karşılıklı kaleme alınan risalelerde ve muhtelif konulardaki eserler üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde görülür. Örnek olarak, İstanbul'da, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında pek çok Osmanlı âlimi arasında muhtelif felsefî-ilmî konularda karşılıklı telif edilen metinler ile Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e* adlı eseri üzerine kaleme alınan şerhlerde bu durum müşahade edilebilir.⁸⁴

Sonuç Yerine

Şimdiye değin söylenenler şu şekilde özetlenebilir: XV. yüzyıldan önce, saf matematik nesneler ve onlardan hareketle inşa edilen matematik modeller vehmî/tahayyülî yapılarıdır; hakikat cihetinden (*bi-hasebi'l-hakîka*) dış dünyada mevcut değildir; ancak zihnî açıdan (*bi-hasebi'l-îtibâr*) eğer matematik yapılar birer dilsel önerme gibi düşünülürse, yargıları vâkıya mutâbıktır; dolayısıyla, vâkıya 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 nesneler 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-îtibâr*) vâkıya ilişkin doğru (sâdık) bilgi üretirler. Başka bir deyişle, matematik modeller, hâricî (*hakîkat*) olmasalar da, *nefsu'l-emr*de bulundukla-

⁸⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2644; Fethullah Şirvânî, *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 847; Abdulalî Bircendî, *Şerhu't-Tezkire*, Rağıp Paşa 922.

rından hem *hakikî*dirler hem de gerçeklik hakkında *sâdık* bilgi verirler. İşte bu süreç, kanaatimizce, Ali Kuşçu'yu Aris- totelesçi-İbn Sînâcî doğa felsefesinin ilkelerine ihtiyaç duy- maksızın, matematik modellerin doğa hakkında doğru bilgi verebileceği düşüncesine taşımıştır. Öte yandan on beşinci yüzyılda artık faâl akıl sistemdeki etkisini kaybettiğinden, ister hâricî ister zihnî olsun her türlü *hakikat*in hissî-vehmî- aklî sürecin bir ürünü olduğu görüşü, baskın görüş hâline gelmiştir. Bu nedenle, matematiksel bilgi, doğa hakkında en az doğa felsefesi kadar doğru bilgi verebilir. Bu nedenle, ma- tematiksel bilginin kesinliği için, elden geldiğince *matema- tiksel 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 nesnelerin ontolojisi ve doğaya iliş- kin matematiksel bilginin meşrûiyeti çetrefilli bir konudur. On altıncı ve on yedinci yüzyıl Batı Avrupa'sındaki konuyla ilişkin gelişmeler dikkate alındığında kastımız daha iyi anla- şılacaktır.⁸⁵ Nitekim Descartes'in *matematiksel hakikat* ara- yışı ve *matematiksel doğruluğu* Tanrı'ya bağlama teşebbüsü bu arayışın sonucudur.⁸⁶ Kısaca, Newton'un abidevi eseri- nin adına bakmak bile, bu sürecin ne anlama geldiği nokta- sında ciddi bir fikir verebilir: Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri (*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*).

On beşinci yüzyılda Türkistan-İran-İstanbul hattında vuku bulan gelişmeler, Batı Avrupa'dakine benzer bir sü-

⁸⁵ 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.

⁸⁶ 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.

reci başlatmamışsa da, en azından bu tartışma, matematiksel hümanizm ve İsrâkî gelenekten beslenen Ali Kuşçu'yu, doğaya ilişkin matematiksel bilginin inşasında Meşşâî doğa felsefesine ve metafiziğine ihtiyaç duyulmayacağı noktasına taşımış;⁸⁷ kısaca, daha sonra Batı Avrupa'da karşılık bulacak, matematik ilkelere dayalı yeni bir doğa felsefesinin ihtiyacını ihsas ettirmiştir.⁸⁸

⁸⁷ Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 186-187. Ayrıca metnin tahlili için bkz. Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy...", 49-71.

⁸⁸ F. Jamil Ragep, "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks", *History of Science*, S. 45, 2007, 65-81, 76. dipnot.

Kaynakça

- Aristoteles: *Posterior Analytics*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey 1995
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât: *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, I-III, Haydarabad 1357.
- Bircendî, Abdulâlî: *Şerhu't-Tezkire*, Rağıp Paşa 922.
- Brentjes, Sonja: "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fal-lûs", *Erdem* 4/9, 1988, 467-483.
- Buhârî, Şemsuddin Muhammed b.
- Mubârekşâh: *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Cafer Zâhidî, Meşhed 1974.
- Câmî, Abdurrahman: *ed-Durretu'l-fâhire fi tahkiki mezâhibi's-sûfiyye ve'l-mutekel-limîn ve'l-hukemâi'l-mutekad-dimîn*, Tahran 1980.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Ameyre, II, Beyrut 1997.
- _____ : *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*, Milli Kütüphane 507.
- _____ : *Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 902, 3b-4a.
- _____ : *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2644.
- Duran, Recep: "Gelenbevî'nin Nefsu'l-Emr Karşısındaki Tavrı", *Felsefe Dünyası*, S. I, 1991, 45-47.

- _____: “Nefsu’l-Emr Risaleleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, S. 14, 1992, 97-106.
- Ebherî, Esîruddin: “Hidâyetu’l-hikme”, *Dirâset fî felsefeti’l-İslâmiyye*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye 2003, 432-433.
- el-Rifâî, Abdülcabbar: *Mebâdiu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, I, Beyrut 2005.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Devlet’in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine”, *Kutadgu-bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 17, 2010, 165-178.
- _____: “İbnü’l-Benna”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, 530-534.
- _____: “İbnü’l-Hâim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 62-65.
- _____: “İki bilgi arasında: İnnî ile limmî burhan ve astronomi bilimi örneğinde doğa felsefesi ile matematik bilimler arasındaki ilişki sorunu”, yayımlanacak makale.
- _____: “İthâf’tan Enmûzec’e Fetihten Önce Osmanlı Ülkesi’nde Matematik Bilimler”, *Uluslararası Mol-la Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa, 2010, 131-163.
- _____: “Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değer-

- lendirme", , S. 1/1, Bahar 2003, 345-367.
- _____ : "Taqi al-Din Rasid", *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, II, 1122-1123.
- _____ : *Bilginin İnsanileştirilmesi: Vucûd-i Zihnî ve Nefsu'l-Emr Nazariyesine Giriş*, yayımlanacak kitap.
- _____ : *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ fi ilm el-misâha*, İstanbul 2005.
- Feldhay, Rivka: "The use and abuse of mathematical entities: Galileo and the Jesuits revisited", *The Cambridge Companion to Galileo* içinde, Cambridge 2006, 80-145.
- Fenârî, Mehmed Şah: *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 482.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid: *Mî'yâru'l-'ilm*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1990.
- Gulâm Sinân: *Fethu'l-Fethiyye fi ilmi'l-hey'e*, Carullah 1504.
- 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.
- Hillî, Allâme: *Keşfu'l-murâd*, nşr. Hasan Hasan-zâde el-Amulî, Kum 1425
- Hocazâde: *Tehâfutu'l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet 1927.

Hogendijk, Jan P. -
Rosenfeld, B. A.:

“Risâle fî istihrâc ceyb derece vâhide: A mathematical treatise written in the Samarqand observatory of Ulugh Beg”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 15, 2003, 25-65.

_____:

“al-Kashî’s determination of π to 16 decimals in an old manuscript”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, XVIII 2008/2009, s. 73-152.

İbn Ebî Usaybia:

‘*Uyûnu’l-enbâ fî tabakâtî’l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rîdâ, Beyrut t.y.

İbn Sînâ, Ebû Ali:

“Risâle fî’l-ecrâmî’l-‘ulviyye”, *Tis’u resâ’il fî’l-hikme ve’t-tabî’iyyât*, içinde, nşr. Hasan Âsi, Beyrut 1986.

_____:

el-İlâhiyyât, eş-Şifâ, nşr. Ebu’l-Kanavatî ve Said Zaid, Kahire 1960.

_____:

el-Medhal, el-Mantık, 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 Kitâbi’ş-Şifâ, nşr. Hasanzâde el-Amulî, Kum 1375.

_____:

es-Simâ’u’t-tabî’î, et-Tabî’iyyât, eş-Şifâ, nşr. Said Zaid, Kum 1405.

_____:

et-Ta’likât, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1983.

- _____ : *Fî isbâtî'n-nubuuvet*, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968.
- _____ : *Kitâbu'l-Burhân, eş-Şifâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1954.
- İbnu'l-Bennâ: *Ref'u'l-hicâb 'an vucûhi a'mâli'l-hisâb*, nşr. Muhammed Ebel-lâğ, Fas 1994.
- İbnü'l-Ekfânî: *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esnâ'l-mekâsîd*, nşr. Mahmud Fâhûrî vd., Beyrut 1998.
- Îcî, Adududdin: *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut t.y.
- _____ : *el-Ahlâku'l- 'Adudiyye [er-Risâletu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-ahlâk]*, Rağıp Paşa 1428/28.
- İzârî, Molla: *Ecvibetu li-ittirâzâtî'l-Fâzıl Mevlânâ Lutfî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2829.
- Kâfiyeci, Mehmed: *Kitâb fî'n-niseb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1906m.
- Kâşî, Cemşîd: *Miftâhu'l-hussâb*, nşr. Ahmed Said Demirdaş ve Muhammed Hamdi al-Hıfî el-Şehy, Kahire t.y.
- _____ : *Miftâhu'l-hussâb*, nşr. Nadir Nablusî, Dimeşk 1977.
- Kâtibî, Necmuddin: *Hikmetu'l-'ayn*, nşr. Abbas Sadri, Tahran 1384.
- Kayserî, Davûd: *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997.
- King, David A.: "The Astronomy of the Mamluks", *Isis*, S. 74, 1983, 531-555.
- Kirmânî, Şemsuddin: *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, Süley-

- maniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 744.
- Konevî, Sadruddin: *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: *el-Muhammediyye fi'l-hisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2733/2.
- _____ : *Şerhu Tecrîdî'l-'akâid*, Kum t.y.
- Lârî, Muslihuddin: *Risâle fi mes'eleli tenâhi'l-'eb'âd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 791.
- Mağnîsâvî, Mahmud: *Muğni't-tullâb: Şerh metn İsbâgûcî*, nşr. İsam b. Muhezzeb el-Sabûî, Dimeşk 2009.
- Mecmû'a: *Hâzâ'l-kurrâs yeştemilu 'alâ es'i-le mu'allaka bi'l-'ulûmi'ş-şettâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 802; Hasan Hüsnî 600.
- Mecmû'a: *Mecmû'a min resâil havâşi mevâli'r-Rûm fi bahsi'l-cihet min kibe-li'l-keîâm ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350.
- Mes'ûdî, Şerefuddin: *Kitâbu'ş-Şukûk fi'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4851.
- Mîrim Çelebi: *Risâle fi kavsi'l-kuzah ve'l-bâle*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 2179/4; Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nuri 163/2.
- Muteharrî, Murteza: *Buhûs muvesse'a fi şerhi'l-manzû-*

- me, I, trc. Abdülcabbar el-Rifâî, Tahran 1420.
- Müneccimbaşı,
Ahmed Dede: *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2891.
- Nev'î Efendi: *Netâyicu'l-funûn*, nşr. Ömer Tolgay, İstanbul 1995.
- Neyrizî, Ebû İshak: *Takrîru'l-hakk fi'l-merkez*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2391.
- Pourjavady, Reza -
Schmidtke, Sabine: *A Jewish Philosopher of Baghdad*, Leiden-Boston 2006.
- Ragep, F. Jamil: "Copernicus and His Predecessors: Some Historical Remarks", *History of Science*, S. 45, 2007, 68-81.
- _____ : "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris*, S. 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.
- Râzî, Fahrüddin: *el-Metâlibu'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, I-IX, nşr. Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut 1987.

- Sabra, Abdelhamid I.: "One Ibn al-Haytham or Two? An Exercise in Reading the Bio-Bibliographical Sources", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 12, 1998, 1-50.
- _____: "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. 9, 1994, 1-42.
- _____: "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, S. 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.
- _____: *Optics, Astronomy and Logic, Variorum* 1994.
- Süleyman, Abbas
Muhammed Hasan, "İşkâliyyetu'l-vucûdi'z-zihnî fi felsefeti'l-İslâmiyye", *Dirâset fi felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, 2003, 148-190.
- Şîrâzî, Kutbuddin: *Nihâyetu'l-idrâk fi dirâyeti'l-eflâk*,

- Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya 2145.
- _____: *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, Abdullah Nuranî ve Mehdi Muhakkık, Tahran 1380.
- Şirvânî, Fethullah: *Şerhu't-Tezkire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 847.
- Taşköprülüzâde,
İsâmuddin Ahmed: *eş-Şekâiki'n-Nu'mâniyye fî 'u-lemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985
- _____: *Mecmû'a*, Berlin Staatsbibliothek Sprenger 1823.
- _____: *Risâle fî tefsîri sûreti'l-ihlas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 9277, yaprak 74b-82a.
- _____: *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1547.
- Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, II, nşr. Refik el-Acem vd., Beyrut 1992.
- Toomer, G. J.: *Ptolemy's Almagest*, Londra 1984.
- Tûsî, Ali: *Tehâfutu'l-felâsife*, nşr. Rıza Saade, Beyrut 1980.
- Tûsî, Nasîrüddin, *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*, I, nşr. F. J. Ragep, New York 1993.
- Türkistânî,
Cemaluddin: *el-'Alâ'iyye fî'l-mesâili'l-hisâbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya 2729.

SEYYİD ŞERÎF'İN NEFSU'L-EMR NAZARİYESİ VE MATEMATİK BİLİMLERE UYGULANMASI: ŞERHU'L-MEVÂKİF ÖRNEĞİ-*

I. Sorun: Çerçeve ve Yöntem

Bu çalışmada, esas olarak Adududdin İcî'nin (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde klasik bilişsel (kognitif) psikolojiye dayalı olarak, 1. *matematik nesnelerin ontolojisi*, 2. *matematik nesnelere ilişkin bilginin doğası*, 3. *matematik nesnelerle inşa edilen matematik modellerin doğayı tasvir edip edemeyeceği* ve *bu tasvirin epistemolojik değeri* konularında ileri sürdüğü düşünceler ile Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Mevâkıf'a* yazdığı *Şerh'te* İcî'nin her bir düşüncesine, yine kendi kaleme aldığı *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihni* adlı eserinde *nefsu'l-emr* kavramı etrafında çizdiği nazarî çerçeveye bağlı kalarak, getirdiği yorum ve eleştiriler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda sorunun tarihihî arka planı ile daha sonraki izdüşümü de ana konuyla ilişkisi nispetinde ele alınacak; *nefsu'l-emr* kavramının ortaya çıkış koşulları ile mefhumunun gelişim süreci, ana çizgileriyle tasvir edilecektir. Öte yandan çalışma boyunca büyük oranda

* İlk olarak şurada yayımlanmıştır: *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, Klâsik Yayınları, İstanbul 2015, s. 163-196.

Arapça metinlerin yazma nüshalarına dayalı olarak içeriklerinin Türkçe tahlili yapılacaktır; Arapça tenkitli metinler ile Türkçe çevirileri çalışmanın sonunda ek olarak verilecektir.¹

II. Sorun: İzdüşümler

XVIII. yüzyılın başında eser veren Osmanlı matematikçisi Abdurrahîm b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Mer'âşî (ö. 1030/1736), Osmanlı medreselerinde “*yukarı iktisada karîb*” ders kitabı olarak okutulan *Şerhu Hulâsati'l-hisâb* adlı eserinde² *nokta* kavramını tahlil eder ve hem kelâmcıların hem de Meşşâî filozofların noktayla ilgili farklı tanımlarını verir; nihayetinde her iki okulun da *noktay*ı hâricî anlamda *mevcut* olarak kabul ettiğini söyler. Ancak Abdurrahîm Mer'âşî her iki yaklaşıma da karşı çıkarak *noktanın* hâricî anlamda *mevcut* olmadığını, klâsik İbn Sînâcî kognitif psikoloji içinde noktanın *mütehayyile* gücünün tahayyül ettiği *vehmî* bir var olan olduğunu belirtir. Konuyla ilgili bu sunumundan sonra, *daha sonraki bir kısım mütekellimîne* – ki bunlar *müteahhir* dönem kelâmcılardır – atıf yapar ve matematik nesnelerin vehmî olmakla ve hâricî gerçeklikleri bulunmamakla birlikte *nefsu'l-emrde* üzerlerine kurulan *yargıların* bu vehmî var olanları, yakînî bilgi verme bakımından hâricî var olanlar mertebesine çıkardığını belirtir. Abdurrahîm Mer'âşî *daha sonraki bir kısım mütekellimîne* dayanarak kendi tercihini belirttikten sonra *destek* için “Seyyi-

¹ Bu çalışmanın temel iddiaları, ana kavramları, kullanılan bazı metinlerin ilk değerlendirmeleri ile yorumları için büyük oranda bu kitapta yer alan şu çalışmaya dayanılmıştır: “Hakikat ile İtibar: Dış dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine”. Bu çalışmada ise konu, hem Seyyid Şerîf'e tahsis edilmiş hem de tarihî arka plan yanında, özellikle sorunun daha sonraki Osmanlı felsefe-bilim tarihi içindeki izdüşümlerine ilişkin yeni metinlerle zenginleştirilmiştir.

² *Kevâkib-i seb'a*, Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr. 196, vr. 60a.

du'l-muhakkikîn" dediği Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına atıf yapar [Bkz. Ek 1]:

Bu ve benzeri kavramlar, selim fıtrata sahip her bir kişinin görebileceği gibi, dış dünyada mevcut olmasa da *nefsu'l-emr*de bulunana mutâbık, *sahîh bir tahay-yül* olarak mütehayyel, mevhûm şeylerdir/kavramlardır. Bunlar, iki başlı insan ve hortlağın dişi gibi *fâsid mütehayyelât* değildir. Bunlarla, feleklerin ahvâlî ve onlarda bulunan dakîk hikmetler ile yaratılışın hari-kulâdeliği keşfedilir. Öyle ki, onları yaratan Mübdi"nin azametini anlayan hayretle şöyle der: "Ey Rabbimiz bunu boş yere (*bâtıl*) yaratmadın [Âl-i İmrân 3/191]."

Abdurrahîm Mer'âşî'nin düşüncesi kısaca şöyle özetlenebilir: Varlıkça (ontolojik) ideal matematik nesneler insanın bilişsel gücünün ürettiği *vehmî* yapılar olmakla birlikte, *nefsu'l-emr* adı verilen bir "uzay" içinde hem tek tek bu vehmî nesneler hem de birlikte oluşturdukları daha karmaşık yapılar üzerine kurulan yargılar, bu vehmî nesneleri yakînî bilgi verme açısından dış dünyada varolan yani mevcut konumuna çıkartır. Başka bir deyişle *sahîh vehmiyât* üzerine hâriçte varolanları açıklayabilen ve bilgi değeri olan yargılar kurulur. Mer'âşî'nin bu tespiti verdiği örnek, Seyyid Şerîf'ten yaptığı alıntıyla, *ilm-i hey'ette* astronomik gerçekliği idrak için geliştirilen ve kullanılan kinematik-geometrik tasvir ve modellerdir. Bu modellerin geçerliliğini sağlayan, yalnızca tasvir ettikleri astronomik gerçekliğe "bilimsel" olarak uygunlukları ya da "teknik" anlamda çalışıyor olmaları değil, –bunun sonucu olarak– aynı zamanda Tanrı'nın sanatsal yaratımındaki (*masnû'ât*) hikmeti ve inceliği keşf ve idrak etmedeki temsili değerleridir.

Mer'âşî'nin nisbî olarak geç bir tarihte kullandığı bu cümleler, hem bu çalışmadaki *sorunun* çerçevesini çizmekte

hem de Seyyid Şerîf'in bu konudaki *otoritesini* göstermektedir. Seyyid Şerîf'ten sonra, İslâm medeniyetinde kaleme alınan matematik bilimlere ilişkin herhangi bir eserde, bağlam gerektiriyorsa, bu tür tartışmalarla karşılaşmak oldukça sıradandır. Öte yandan bu konuları gündeme getiren düşüncüler, ister isim vererek ister yalnızca alıntı yaparak düşüncelerini Seyyid Şerîf'in cümleleri ile desteklemeye çalışırlar.

Bir yüzyıl önce, XVII. yüzyılın başında eser vermiş Mehmed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî (ö. 1036/1627) ise *el-Fevâidu'l-hâkâniyye li-Ahmedi'l-Hâniyye* adlı *tasnîfu'l-'ulûm* ve *enmûzec* türünden olan eserinde, hem *ilm-i hey'et* hem de *hendese* çerçevesinde aynı sorunları ele alıp benzer düşünceleri dile getirir [Bkz. Ek 2]. Mehmed Emin'e göre matematik nesneler, ayaltı (süflî) dünyadaki var olanlardan maddenin ayıklanıp idealize edilmesiyle hâsıl olurlar; daha sonra hem bu nesneler hem de bu nesnelerden mürekkep karmaşık modeller üzerine yargıda (*ahkâm*) bulunulur. Bu duruma verilen yaygın örnek astronomideki *mevhûm dairelerdir*; ancak Mehmed Emin bu noktada önemli bir hatırlatmada bulunur: *İlm-i hey'ette* araştırılan bizâtihi mevhûm dairelerin kendileri değil, onlar üzerine ve onlar ile üretilen ilmî yargılardır. İster matematik nesnelerin kendilerine has nitelikler ister onlardan kurulu kinematik-geometrik modellere has özellikler olsun, tüm bunlar itibarî kavramlar ve yargılardır; ancak ilginç bir şekilde hikmet ve ilim, itibarî kavramlar üzerine kuruludur. Mehmed Emin burada hemen hemen tüm metinlerde atıf yapılan şu cümleyi verir: "İtibarî kavramlar olmasaydı, hikmet bâtil olurdu (ortadan kalkardı)."³

Mehmed Emin, kendi felsefî yönelimine uygun olarak İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) müracaat eder ve İbn Sînâ'ya göre

³ Örnek olarak bkz. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbiddin er-Râzî*, nşr. Muhsin Bidârfer, Kum 1426/2005, s. 135.

matematik nesneleri insanın *varsayma* eyleminin ürettiğini, ancak varsayma sonucu hâsıl olan nesnelerin müstahîl olmadığını belirtir. Mehmed Emin'in bu çerçevede şu vurgusu son derece dikkate değerdir: Hâricî yani gerçek olmayan farazî kavramlar, nesneler ve modeller doğadaki gerçek olgu ve olayları *izhâr* ederler, *görünür* kılarlar; çağdaş deyişle *görünür olmayanı (invisible) görünür (visible)* hâle getirir, dolayısıyla idrakini sağlarlar. Bu gerekçe ile matematik nesneler ile bu nesnelerden hareketle kurulan modeller, ideal hâllerleriyle hâricî/gerçek olmasalar da, dış gerçeklikten *ayıklama* ve *soyutlama* yoluyla elde edildiklerinden dolayı, gulyabani, iki başlı insan gibi *hayalî-kurgusal* değildirler. Öyle olsalardı rasat ve gözlem (*müşâhede*) ile elde edilen verileri temsil eden kinematik-geometrik modeller oluşturulmaz; oluşturulsalar da gökyüzünün ahvâlini bir *düzen* içinde açıklayamazlardı. Mehmed Emin, istidlâl delilini verdikten sonra Mer'âşî gibi, *tenbîh* cihetinden kinematik-geometrik modellerin Tanrı'nın sanatsal yaratımındaki (*masnû'ât*) hikmeti ve inceliği keşf ile idrak etmedeki temsilî değerine aynı şekilde "Ey Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın" âyetini alıntılararak işaret eder. Akabinde matematik bilimlerin astronomi ve coğrafya başta olmak üzere dinî ve dünyevî pek çok menfaat ve maslahatı elde etmedeki yerini vurgular.

Mehmed Emin, hendese kısmında da doğrudan mevhûmâtın doğasını ve konuyla ilgili görüşleri ele alır ve matematik nesneler ile bu nesneler üzerindeki yargıları hem ontooloji hem epistemoloji açısından tartışır; ayrıca sorunu klâsik felsefe-bilimin *moral zemini* yani "*nazarî ve amelî yetkinliği gaye edinmek*" şeklinde ifade edilen *amacı* açısından da inceler. Öncelikle konuyla ilgili iddiayı özetler: Buna göre, matematik nesneler vehmîdir, hâricî değil; ancak hem hendeseyi yanlıştan ârî, sağın bilim kabul ederler hem de yakînî dedikleri bilgi türünü bu vehmî kavramlar üzerine kurarlar;

bu bir çelişki değil midir? Yani nasıl oluyor da *yakînî olan, vehmî üzerine kurulabiliyor*? Mehmed Emin bu soruya şu şekilde yanıt verir: i. Her şeyden önce, vehmî kavramları hâricî olarak kabul eden ve bunun için delil getiren kişiler vardır; dolayısıyla vehmî kavramların hâricî mevcudiyetleri olmadığına ilişkin görüş bir ittifaka dayanmamaktadır; istisnaları da mevcuttur. ii. Nesneler ve kavramlar vehmî kabul edilseler bile üzerlerindeki *yargılar* yakînî olabilir. Örnek olarak “bir” kavramı/nesnesi, itibarî olmakla birlikte doğru yargılara sahiptir. Klâsik felsefe-bilimin *moral amacı* açısından Mehmed Emin ilginç bir noktaya işaret eder: Buna göre, klasik felsefe-bilimde amaç, nazarî ve amelî bilgi yoluyla nefsin yetkinleşmesini (*kemâl*) sağlamaktır; öyleyse mevhûmât ile kemal elde edilebilir mi? Diğer tartışmalarla birlikte bu itirazı da dikkate alan Mehmed Emin, kanaatimizce sorunu çok iyi özetleyen bir yanıt verir: i. Matematiksel nesneler (*mevhûmât*), ayıklama mahallinde (*menşe-i intizâ*) vardır. ii. Mevhûmât, nefsu’l-emrde *aynî* yani hem hâricî hem de zihnî nesnelere ârız olabilir. iii. Mevhûmât üzerindeki *yargılar* nedeniyle, aynî varolanlar için vâkıya mutâbakat hâsıl olur. iv. Bu nedenle vehmî kavramların yargılarıyla aynî ahvâl, yani hâricî gerçeklik üzerinde istidlâlde bulunulabilir, çıkarımsal akıl yürütülebilir; delil getirilebilir. v. Aynî varolanlar, mevhûmât üzerindeki yargılarla görünür kılınır.

Mehmed Emin’in düşünceleri ve ileri sürdüğü fikirler oldukça geriye giden tarihî bir arka plana sahiptir. O her ne kadar kendi konumunu esas itibarıyla İbn Sînâ’ya dayandırarak belirlemeye çalışsa da, aşağıda görüleceği üzere, hem kullandığı terimler hem çıkarım süreçleri hem de itirazları Seyyid Şerîf’in yaklaşımının izdüşümlerini taşır.

XVII. ve XVIII. yüzyıllar için verdiğimiz örnekleri, *tarihî sürekliliği* tespit için bir yüzyıl daha geriye giderek ta-

kip etmemiz mümkündür. Nitekim İran'dan Hindistan'a oradan da İstanbul'a gelen, en nihayet Diyarbekir'e yerleşen Muslihuddin Lârî (ö. 979/1571), boyutların sonsuzluğunu hendeseyi kullanarak ispat etmeye, başka bir deyişle, felsefî bir sorunu hendese ile temellendirmeye çalışmasına karşı muhtemel itirazları yanıtlamak için *nefsu'l-emr* kavramını gündeme getirir ve kendinden öncekiler ve sonrakiler gibi aynı cümleleri kullanır [Bkz. Ek 3]. Öncelikle gelebilecek muhtemel itirazı ifade eder: “Matematiksel (*vehmî*) yargılar, hâricî var olanların ahkâmını açıklayamaz.” Lârî'nin yanıtı son derece açık ve keskindir: i. Duyulur nesnelerdeki (*mahsûsât*) matematiksel yargılar doğrudur. ii. *Nefsu'l-emr* açısından somut nesneler (*a'yân*) matematiksel kavramları zaten gerektirir. iii. Matematiksel kavramları somut nesnelerden ayırmak mümkün değildir. Sonuç açıktır: Matematiksel (*sahîh vehmî*) yargılar, hâricî var olanların ahkâmını açıklarlar.

III. Sorun: Köken

XVIII. yüzyıldan geriye doğru metinlere dayalı olarak izdüşümünü takip ettiğimiz sorun, en azından mevcut kaynaklar çerçevesinde nereden kaynaklanmaktadır? Burada soru konusu kılınan *kaynak*tan kasıt, sistematik-problematik köken değildir. İzdüşümlerde tezâhür eden dil çerçevesinde doğrudan İslâm felsefe-bilim tarihinin ana eksenine dikkate alındığında ve temel kavramlar ile önemli yargılar göz önünde bulundurulduğunda, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Seyyid Şerîf çerçevesinde sorunun gelip dayandığı çıkış kaynağı medreselerde okutulan en önemli kelâm metni olan İcî'nin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm* adlı eseridir.⁴ İcî,

⁴ Burada ve aşağıda, İcî ile Seyyid Şerîf'e ait konuyla ilgili metinler daha önce Sabra, “Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology” ve Ragep, “Freeing Astronomy from Philosophy”de farklı

el-Mevâkıf'ta, geometrik nesnelerin ontolojisine işaret ederken, öncelikle, temel geometrik nesnelerin tanımlarını verir ve akabinde şöyle der [Bkz. Ek 4]:

Tüm bunlar dış dünyada var olup olmadıkları bilinmeyen vehmî kavramlardır; yakîn ifade ettiğini iddia ettikleri ilimleri, dış dünyada var olup olmadığı bilinmeyen bu vehmî kavramlar üzerine kuruludur.

İcî'nin bu cümledeki temel iddiaları şöyle sıralanabilir: i. Matematik nesneler vehmî kavramlardır. ii. Matematik nesnelerin ideal formlarıyla dış dünyada var olup olmadıkları bilinebilir olmayan vehmî nesnelerdir. iii. Bu tür bir varlık değerine sahip kavramlara dayalı ilimlerin kesinlik (*yakîn*) ifade etmeyip etmeyeceği tartışmalıdır. İcî'nin bu konuya verdiği örnek, tarih boyunca *zihnî* ile *tabîî*nin kesiştiği temel karışık bilim olan *ilm-i hey'*ettir. İlm-i hey'etteki bazı bilgileri hendesî dille lâfzî olarak tasvir ettikten sonra, İcî şöyle der:

Tüm bu kavramlar (*umûr*) vehmîdir (*mevhûme*); dış dünyada varlıkları yoktur; bunlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Bu kavramların *itikâd*-la ilişkileri yoktur; ispat ve iptalin konusu da değildirler. Fakat bunları, astronomların maksatlarını anlamak için zikrettik. Eğer bunların örümcek ağından bile daha zayıf sırf tahayyülâttan ibaret olduklarını kabul edersen, bu gürültülü lâfızları duymak, seni korkutmaz.

açılardan değerlendirilmişlerdir. Başka açılardan farklı değerlendirmeleri içeren yeni bir çalışmayı yakın zamanda Robert Morrison yayımladı: "What was the Purpose of Astronomy in İjî's *Kitâb al-mawâqif fî ilm al-kalâm*?", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Leiden: Brill 2014, 201-229.

İcî'nin bu cümlede ilm-i hey'et çerçevesinde matematik nesnelere ve onlardan kurulu kinematik-matematik modellere ilişkin yargıları şöyle sıralanabilir: i. Matematik nesneler ve modeller vehmîdir. ii. Matematik nesnelerin ve modellerin dış dünyada varlıkları yoktur. iii. Dış dünyada vehmî matematik nesneler ile kinematik-geometrik modellerle örtüşen bir nesnellik mevcut değildir.

İcî ontolojik açıdan matematik nesneler ile kinematik-geometrik modellerin varlıkça yerini belirledikten sonra epistemolojik değerlerine atıf yapar ve iki önemli noktaya temas eder: i. Matematik nesneler ile kinematik-geometrik modellerin *itikâd* ile ilişkileri yoktur. Bu cümledeki *itikâd*, *dinin temel aksiyomatîği* anlamında düşünülebilir ve İcî'nin Gaz-zâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Munkız* ve *Tehâfüt* adlı eserlerinde dile getirdiği konuyla ilgili düşüncelerini takip ettiği söylenebilir. Dolayısıyla genelde matematik bilimlerin, özelde ise ilm-i hey'etin doğrudan dinin *itikâdî ilkelerine* taallûk eden bir tarafı yoktur. ii. Matematik nesneler ile kinematik-geometrik modeller *ispat* ve *iptal*ın konusu da değildirler. Bu cümlelerin son derece kritik olduğu söylenebilir; kanaatimce İcî'nin kastettiği şöyle yorumlanabilir: İtikâd bir terim olarak, *ihbârî/haberî* önermelerin işaret ettiği içeriği kendine nesne olarak kabul eder; çünkü klâsik mantıkta ilim, *vâkıya mutâbık itikâd-ı câzim* olarak tanımlanır. Matematik nesneler ve kinematik-geometrik modeller dış dünyada bulunmadıklarından *itikâd*ın yani bilginin (*ilm*) konusu olamazlar. İspat bir önermenin vâkıya mutâbakatı (*sıdkıyet*), *iptal* ise adem-i mutâbakatı (*kizbiyet*) demek olduğundan ideal formlarıyla kinematik-geometrik modellerin vâkıya mutâbakatı aranmaz; bu nedenle de *ispat* ve *iptal*ın konusu da değildirler. Dönemin mantık dili açısından vehmî kavramlarla oluşturulan cümleler ihbârî önerme olmadığı ve içeriklerinin de hakikatte karşılıkları bulunmadığı için ne

sıdkıyetleri (*ispat*) ne de kizbiyetleri (*iptal*) söz konusudur. Başka bir deyişle, *ispat* bir önermenin konusu olan ve var olan bir şey hakkında gerekçelendirerek bir *yüklem* getirmek iken *iptal* konusu gerçekte var olan bir önermede o konuya dair neyin söylenmeyeceğini gerekçelendirmektir. Bu nedenle hem *ispat* hem de *iptal*de önermenin konusu makamındaki şeyin *var* olması gerekir. Konu *var* değilse yani *yok* ise *ispat* ya da *iptal* söz konusu olmaz. Çünkü *olmayan*ın ne olduğu ya da ne olmadığı gerekçelendirilemez. İşte bu nedenle kinematik-geometrik modeller, dış dünyada hakikatleri olmadığı için doğrulama ve yanlışlamanın konusu olamazlar.

İcî dönemin felsefe-bilim anlayışındaki ilim/bilgi ideali açısından bir değer ifade etmemekle birlikte ilm-i hey’etin içeriğini niçin ele aldığının ve eserinde anlattığının sorulması ihtimaline karşı, “astronomların maksatlarını anlamak için” diyerek cevap verir. Bu soru ve cevaptan amaç İcî’nin kendi döneminde kesin (*yakini*) bilgi verdiğini ileri sürerek bir “bilim” olduğunu iddia eden astronomi disiplini hakkında okuyucusunu bilgilendirmek, anlamak ve anlatmaktır. Yine de İcî, yapısı gereği sağın olan ve o dönemde dahi kesin bilgi idealinin bir örneği olarak görülen astronominin herhangi bir şekildeki anlatımının okuyucu nezdinde farklı bir etkiye bulunabileceğinin farkındadır. Bu nedenle, okuyucusuna matematik nesnelerin, özellikle de kinematik-geometrik modellerin tahayyülî/vehmî olduğunun unutulmaması, hatta söz konusu modellerin “örümcek ağından daha zayıf” kabul edilmesi durumunda astronomi biliminin anlatımının bir tehlike arz etmeyeceğini vurgular. Bu ifadelerde özellikle “örümcek ağından daha zayıf” deyişi dikkat çekmektedir; çünkü “örümcek ağından daha zayıf” (*evhen min-beyti’l-‘ankebût*) *Kur’ânî* bir terimdir (el-Ankebût 29/41) ve Allah’tan başka dost edinenlerin durumunu

teşbih için kullanılır. Ancak kelâmcılar; özellikle Fahrüddin Râzî'den (ö. 606/1210) sonra eserlerinde bu terimi, mantıkî bir anlam yükleyerek *burhânî olmayan* manasında kullanırlar. Bu nedenle, İcî'nin cümleleri açıklık kazanır, kinematik-geometrik modeller tek başlarına, hakikat açısından (*min ciheti'l-hakîka*) burhânî bilgi vermezler.

IV. Sorun: Arka plan

İcî'nin söz konusu cümleleri, esas itibariyle, kendinden bir önceki kuşağa mensup ünlü İşrâkî filozof, matematikçi-astronom ve tabip Kutbuddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) Sivas Gök Medrese'de telif ettiği *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* (telifi: 680/1281) adlı eserinin mukaddimesindeki bilgilere bir tür reddiyedir. Burada Şîrâzî, Batlamyus'un *Macestî*'sinin girişinden mülhem olarak matematiksel bilgiyi, hem fizik hem de metafizik bilgidен daha kesin kabul etmekte ve diğer iki bilgi türünü farklı açılardan eleştirmektedir.⁵ Elbette Şîrâzî'nin iddiasını görünür kılan, bağlı bulunduğu gelenek ve bu geleneğin belirli bir coğrafyadaki yaygın ve etkin gücüdür. Bu gelenek kısaca şu şekilde tavsif edilebilir: Gazzâlî'nin matematik bilimler için yarattığı meşrûiyet, muhtemelen doğrudan öğrencisi ya da Gazzâlî çizgisindeki çevrelere mensup Bahâuddin Harakî (ö. 553/1158) tarafından İbn Heysem'in (ö. 430/1039) doğanın tasvirinde fiziksel ile matematiksel olanın terkîbini esas alan bir eğitim programına dönüştürülmüş, özellikle *et-Tabsıra fî 'ilmi'l-hey'e*

⁵ Şîrâzî, *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2145, vr. 1b-2a. Metnin neşri, çevirisi ve değerlendirilmesi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fî müşkilât el-meşhûre fî ilm el-hey'e*", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., Bursa 2013, 77-101. Ayrıca elinizdeki bu kitapta yer alan şu makale: "Hakikat ile İtibar...".

adlı ders kitabıyla Harzemşahlar Devleti (1157-1231) sınırları içinde yaygın medrese eğitimine girmiştir. Bu çizgi Şemsuddin Çağminî (ö. 618/1221) tarafından yaygınlaştırılmış ve onun aritmetik, cebir, hendese, tıp ve astronomi alanlarında kaleme aldığı ders kitaplarıyla zenginleştirilmiştir. Çağminî'nin astronomi sahasında telif ettiği *el-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'eti'l-basîta* adlı eserin daha sonraki dönemlerde İslâm dünyasındaki eğitim-öğretim faaliyetinin merkezinde yer aldığının göz önünde bulundurulması, denilenleri idrak bakımından son derece kritiktir. Moğol işgaliyle bu geleneğe mensup önemli isimler bu tarzı İran üzerinden Irak, Suriye ve Anadolu coğrafyasına aktarmışlardır. Örnek olarak Şîrâzî'nin babası Mes'ûd Kazerûnî (ö. 648/1250-1) doğrudan Çağminî'ye öğrencilik yapmış ve bu eserleri kendinden okumuştur; oğlu Şîrâzî ise bu geleneği Merâğa'ya, Anadolu'ya ve akabinde Tebriz'deki Şenb-i Gâzân'a taşımış ve merkezî bir konuma getirmiştir.

Öte yandan matematiksel olanın öne çıkması, Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun muhtelif bilim dallarındaki üretimi ve sağladığı ortam yanında *itibarî* olanın yükselişi ile de ilgisi vardır. Özellikle Harzemşahlar coğrafyasındaki ortamlarda yetişen ve gelişmelere âşina olan Fahrüddin Râzî ve sonrası *ehl-i tahkîk*in İbn Sînâcı dizgeyi eleştirisi sonrasında kozmoloji, buna bağlı olarak ontoloji ve epistemoloji alanlarında yeni sorunlar ortaya çıkmış; aşkın bilişselliğin (*trancendent cognition*), yani faâl aklın tasfiye edilmesiyle yakînî bilginin temellendirilmesi, mutlak mâhiyetin uzayı, tasavvur ve tasdik ile küllîlerin tanımı gibi pek çok sorun baş göstermiştir. Tüm bu gelişmeler ile İshrâkî eleştiriler ve matematikçilerin yaklaşımları birleşince *aynî* ve *zihnî* yanında *mukadder* varlık alanının tanımlanması, matematik nesnelerin doğası, kinematik-geometrik başta olmak üzere, her

tür matematik modelin inşası ve doğaya tatbiki gibi pek çok muhtelif konunun yarattığı sorunları çözmek için yeni bir terime ihtiyaç hâsıl olmuştur ki, bu terim *nefsu'l-emr*dir.⁶

Nefsu'l-emr teriminin kökeni, nasıl ortaya çıktığı, farklı kullanımları, niçin dönüştüğü ve felsefe-bilim tartışmalarının merkezine nasıl yerleştiği gibi soruları doyurucu bir biçimde yanıtlamak için araştırmalarımız sürmektedir. Ancak şimdiye değin yürüttüğümüz çalışmalara göre sorunun kökleri, Fahrüddin Râzî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve'l-tenbihât* adlı eserine yazdığı şerh'e karşı *Hallü'l-müşkilât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât* adıyla yeni bir şerh telif eden Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) Râzî'nin aşkın bilişselliği, yani faâl aklı eleştirdiği ve reddettiği kısım için cevap niteliği taşıyan bağımsız bir eser olarak kaleme aldığı *Risâle fî isbâti'l-'akli'l-küll* adlı çalışmasına kadar geri gitmektedir.⁷ Tûsî bu eserinde *nefsu'l-emr* terimini *akl-ı faâlin* yerine ikâme etmeye çalışmış; bu *Risâle*'ye eleştirel bir *Şerh* yazan, öğrencisi Kutbuddin Şîrâzî'nin de hocası olan arkadaşı Şemsuddin Kîşî (ö. 694-5/1294-5), şerhinin ikinci kısmında *nefsu'l-emr* kavramı için kozmik ilişkilerden arındırılmış ve aşkın (*transcendet*) olmayan daha mantıkî bir çerçeve çizmeye teşebbüs etmiştir.⁸ Kîşî'nin teşebbüsü konuyla ilgili araştırmaları ciddi bir şekilde tetiklemiş; söz konusu tartışmalar yalnızca bağımsız risaleler ile değil kelâm, felsefe ve matematik bilimlere ait eserler ile de devam ettirilmiştir.

⁶ Ayrıntılı bilgi için elinizdeki bu kitapta yer alan şu makaleye bkz.: "Faal Akıl Ölünce!...".

⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1383, s. 458-464. Tûsî'nin *Risâle fî isbâti'l-'akli'l-küll* risalesi için bkz. a.g.e., s. 459-461, dn. 5.

⁸ Kîşî, "Ravzatu'n-nâzır: Şerhu risâle fî tefsîr kavli'l-'ulemâ fî nefsi'l-emr", *Mecmû'a-i âsâr-ı Şemsuddin Muhammed el-Kîşî*, nşr. Neccef Çukâr, Tahran 1390, 180-222. Tûsî'nin risalesi için bkz. a.g.e., s. 176-179.

Bu çalışmada konunun ayrıntılarına girmeyecek,⁹ yalnızca yukarıda dillendirdiğimiz Tûsî'nin *nefsu'l-emri faâl akıl* yerine ikâme etme teşebbüsüne örnek olarak öğrencisi Allâme Hillî'nin (ö. 726/1325), hocasının *Tecrîdu'l-i'tikâd*'ına yazdığı *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd* adlı şerhindeki rivayetine atıf yapmakla yetineceğiz [Bkz. Ek 5]:

Bir gün kendisine: “Zihnî ahkâma ilişkin bir yargının doğru olmasının ölçütü o yargının *nefsu'l-emr*-de bulunanlara mutâbakatıdır. Nefsu'l-emrde mevcut olan bir ma'kul ya zihinde ya da hâriçte mevcuttur.” cümlesinin anlamını sordum. Her iki görüşü de kabul etmedi ve şöyle dedi: “Nefsu'l-emrden murad, *faâl akıldır*. Dolayısıyla, zihinde sâbit tüm sûret ve yargılar, faâl akılda nakşedilmiş suretlere mutâbık iseler doğrudurlar (*sâdık*), değilse yanlıştır (*kâzib*).”

V. Sorun: Seyyid Şerîf'in Nazariyesi ve Tatbiki

Nefsu'l-emr kavramı, yukarıda işaret edildiği gibi hem bağımsız risalelerde hem de felsefe ve matematik bilimlere ilişkin eserlerde ayrıntılı bir biçimde tahlil edilmiştir. Tûsî ve Kîşî'den sonra kavram yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır; XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Allâme Hillî, Necmuddin Kazvînî (ö. 675/1277), Şemsuddin Semerkandî (1324 civarı), Mübarekşah (ö. 784/1382'den sonra) gibi pek çok düşünür kavramı konunun uzmanlarının âşinâ olduğu bir biçimde kullanmışlardır. İşte yukarıda da ifade edildiği üzere İcî, eseri *el-Mevâkıf*'ta hem Harzemşahlardan itibaren tahsilli insanların bilgi dağarcığında ciddi bir karşılık bulmuş ilm-i hey'ete hatırı sayılır bir yer ayırmıştır, hem de böyle bir ortamda matema-

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlıoğlu, “Hakikat ile itibar...”.

tiksel olanın merkezîliğine ve kinematik-geometrik modellerin doğa/gerçeklik hakkında kesin bilgi vereceği iddialarına karşı durmuştur. Öte yandan Merâğa ve Tebriz'deki matematik bilimler merkezli çalışmaları tevarüs eden Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'ndaki kelâmî ve matematiksel odaklı yaklaşım başta Cemşîd Kâşî (ö. 832/1429), Kadızâde Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi önemli isimlerin konuyla ilgili düşünceleri ve yorumları, matematik nesneler ile kinematik-geometrik modellerin ontolojisini ve epistemolojisini yeniden ele almayı ve ayrıca dönemin moral ilkeleri ile de irtibatını kurmayı zorunlu kılmıştır. Bu görevi üstlenen dönemin en önemli düşünürü Seyyid Şerîf'tir. Seyyid Şerîf, öncelikle hâricî, zihnî ve nefsu'l-emrî kategorilerini ele aldığı *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn* adlı küçük bir risale telif etmiş; bu risalede çizdiği çerçevede İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta yukarıda serimlenen konuyla ilgili iddialarını ayrıntılı bir şekilde çözümlemiş; böylece Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun kelâmî-matematiksel yaklaşımına meşrû felsefî bir zemin temin etmiştir.¹⁰

1. *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*'de Seyyid Şerîf'in nefsu'l-emr, hâric ve zihin nazariyesi:

Şeyin gerçeklik kazanması (*tahakkuk*) ya i. *aklî varsayımlar*dır ki bu hâlde yalnızca müdrikede/zihinde vardır; ya da ii. *hakikî*dir ki ister aklî varsayım bulunsun ister bulunmasın müdrikenin/zihnin dışında mevcuttur. İkincisi yani hakikî için “o *nefsu'l-emr*dedir” denir. Hakikî ya kendine nazar ile ya da kendi dışındakilere nispetle hakikîdir ki, bu

¹⁰ Semerkant Matematik-Astronomi Okulu ve Seyyid Şerîf'in bu okuldaki yeri için bkz. Elinizdeki bu kitabın ilk makalesi: “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı”.

ikincisine *hâric* adı verilir. Ayrıca nefsu'l-emr müdrikenin dışındadır.

X, Y'dir gibi olumlu (*îcâbî*) önermeler söz konusu olduğunda nefsu'l-emr hâriçten daha geneldir/kuşatıcıdır. Çünkü nefsu'l-emrde hâricî olanların yanında *tecvîz edilmiş* zihnî olanlar da mevcuttur. Hâriç de zihnî olandan bir açıdan daha geneldir/kuşatıcıdır, çünkü zihnî olan hâriçte “O, zihinde vardır” denilerek doğrulanır; “O, hâriçte vardır” denilerek değil.

“Nefsu'l-emr hâriçten geneldir/kuşatıcıdır” demek şudur: “Cisim hâriçte mürekkeptir” şeklindeki bir önermede olduğu gibi bir yüklem (*mahmûl*) hâriçte doğrulanırsa *nefsu'l-emr*de de doğrulanır; ancak yalnızca nefsu'l-emrde kendine nispetle doğrulanırsa ve hâriçte mevcut değilse hâriçte doğrulanmaz; çünkü hâriçte var olmayan, hâriçte var olmayan herhangi bir şey ile nitelenemez; ancak kendine nispetle bir şey ile nitelenebilir. Örnek olarak, hâricî anlamda var olmayan siyahlık kendinde bir renktir; ancak hâriçte renk olduğu doğrulanamaz.

“X, Y olmayandır” şeklindeki olumsuz önermelere gelince, burada nefsu'l-emr hâriçten daha özeldir/daha az kuşatıcıdır. Örnek olarak, “Siyahlık, beyaz olmayandır” önermesi hem nefsu'l-emrde hem de hâriçte doğrulanabilir; ama bu önermenin aksi yani “Beyaz olmayan, siyahtır” doğru değildir. “Siyahlık” hâriçte mevcut olmadığına “Siyahlık renk olmayandır” önermesi hâriçte doğrulanırken, nefsu'l-emrde doğrulanmaz. Bu sonucun dayandığı kural, “En genelin nakîzi, en özelin nakîzinden daha özeldir” kuralıdır.

Sorunu daha çok önerme cihetinden ele alan Seyyid Şerîf *Risâle*'sinin sonunda şeylerin doğrudan zatlarına ilişkin ahvâli bilmek için kullanılan ihtiyaç, istiğnâ, istilzâm ve diğer zâtî, hakikî ve itibarî arazların ancak nefsu'l-emr cihetinden gerçeklik kazanan şeyler olduğunu (*state of affairs*) ifade

eder ve ilmî çalışmalardaki yanlışların çoğunun nefsu'l-emr, hâricî ve zihin gibi üç ayrı varlık/gerçeklik küresine ilişkin ahkâmı birbirine karıştırmaktan neşet ettiğini belirtir ve özellikle bu ontik ayrımları bilmeyen kişiler için aklî ilimlere vâkîf olmanın çok zor olduğunu vurgular. [bkz. Ek 6]

2. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki İcî eleştirisi ya da nazariyenin tatbiki:

Seyyid Şerîf, öncelikle, matematiksel nesnelerin ontolojisine İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta getirdiği eleştirileri, *Şerh*'inde yanıtlar [bkz. Ek 7]: i. Matematik nesnelerin var olmalarına ilişkin deliller gerekli yerlerde verilmiştir. Demek ki, matematik nesnelerin –hâricî anlamda var olduğuna ilişkin bir görüş de mevcuttur; ii. Matematik nesnelerin vehmî oldukları kabul edilse bile bu kabul matematik nesneler üzerindeki yargıların yakînî olmasını engellemez. Örnek olarak *sayı* itibarî kavramlardan kabul edilen *birliklerden* mürekkeptir; ancak *sayı* üzerindeki yargılar doğrulanabilirler. Seyyid Şerîf, getirdiği delillere rağmen hâlâ söz konusu yargıların yakînî olduğunu reddeden kişinin, *ilm-i âdâb* terimi ile *tekâbürr* etmiş olacağını vurgular. Genel olarak matematik nesneler için söylenenler, özel olarak hendesî nesneler için de geçerlidir. Seyyid Şerîf'e göre fazla ayrıntıya gerek yoktur, çünkü hendese ilmini icra edenler ne demek istendiğini anlayacaklardır.

Seyyid Şerîf bilginin moral zemini yani “gerçekte var olan şeylerin hakikatini bilmeyi ve hayrı eylemeyi amaçlayan hikmet” açısından düşünerek “gerçekte var olmayan vehmî nesnelerin ahvâlini bilmek insanı kemale ulaştırmaz” diyenlere, vehmî kavramların gerçeklikle –ki gerçekliğin bilgisi kemale ulaşmanın ilk aşamasıdır– bağlantısını kurarak yanıt verir: i. Vehmî kavramlar ister hâricî ister zihnî olsun somut varolanlara nefsu'l-emrde ârız olurlar. ii. İster hâricî

ister zihnî olsun somut varolanlar, kendilerine ilişkin yargılar nedeniyle gerçekliğe mutâbıktırlar. iii. Vehmî kavramlara ilişkin yargılarla somut varolanlar üzerinde istidlâlde bulunulabilir. Seyyid Şerîf'e göre tüm bu düşünceler, hisabî ve hendesî delilleri kullanan ilm-i hey'et hakkında bilgisi olan kişi için apaçıktır.

Seyyid Şerîf, İcî'nin matematiksel nesnelere ilişkin metnini çözümlerken ileri sürdüğü düşünceleri göz önünde bulundurarak, İcî'nin bu nesnelerden hareketle inşa edilen kinematik-geometrik modeller hakkındaki ikinci metnini inceler. Öncelikle İcî'nin metnini verdikten sonra "Söyledikleri budur" diyerek, lâfzî olarak bir küre üzerinde astronomik koordinatları tasvir edip yerleştirir, sonra da eleştirilerini ve düşüncelerini serdeder [Bkz. Ek 8]. Buna göre, i. Bu tür konuları anlamak için selim bir fıtrata sahip olmak gerekir. ii. Kinematik-geometrik modeller dış dünyada var olmasa da nefsu'l-emrde bulunana mutâbık sahih bir tahayyül olarak mütehayyel mev'hûm şeylerdir. iii. Bu tür kavramlar ve modeller iki başlı insan, yakuttan dağ, hortlağın dışı gibi fâsit mütehayyelât değildir. iv. Bu tür kavramlar ve modeller kullanılarak, ilm-i hey'ette olduğu gibi aletlerle gözlemlenen ve algılananlara uygun olarak hızdaki, yavaşlamadaki ve yön-deki hareketin ahvâli belirli bir düzene sokulur.

Kinematik-geometrik modellerin ontolojik zeminini ve epistemolojik değerini belirledikten sonra Seyyid Şerîf, dinî moral değerler açısından da gerekçesini verir: Matematiksel olan ile kişi feleklerin ve yeryüzünün ahvâlini ve onlarda bulunan dakik hikmetler ve yaratılışın harikûlâdeliğini keşfeder; öyle ki, onları yaratan Mübdi'in azametini anlayan hayretle şöyle der –Seyyid Şerîf kendinden sonra da çokça alıntılanan âyeti verir–: "Ey Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın."

Seyyid Şerîf'in şimdiye değin tahlil edilen cümleleri pek çok açıdan ele alınıp incelenebilir; ancak konumuz açısından

şu vurgularına dikkat edilmelidir: Matematik nesneler ve kinematik-geometrik modeller, *vehmî* 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 *yakînî*dir. Kaldı ki, söz konusu matematik modeller, dış dünyada somut (*aynî* olarak) olarak var olmasa da nefsu'l-emrde vardırılar. Bu ontolojik ve epistemolojik çözümlemeyi dinî-moral değerler ile de destekleyen Seyyid Şerîf, konuyla ilgili âyetle çözümü düşümler: Söylenenler, bu lâfızların altında saklı duran en değerli hissedir ve bu nedenle değer verilmeyi hak ediyorlar. Ona göre, tüm bunlara rağmen matematiği ve matematik bilimleri yalnızca saf bir önyargıyla küçümseyen kişiye ise itibar edilmemelidir.

VI. Sorun: İlmî Önergelerin Varlıkça Tasnifi

Şimdiye değin verilen bilgiler ışığında uzun tarihsel bir süreci kapsayan sorunun, özellikle Seyyid Şerîf'in düşünceleriyle birlikte belirli bir uzlaşım içinde çözüldüğü söylenebilir. Bu çözümün izdüşümlerini XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan mantık, felsefe, kelâm ve matematik bilimlere ilişkin metinlerde görmek mümkündür. Bu çalışma çerçevesinde söz konusu izdüşümü temsil değeri yüksek önemli ansiklopedik bir metin olan, Muhammed Alî Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) telif ettiği *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm* adlı eserindeki konuyla ilgili düşünceleri göz önünde bulundurarak göstermeye çalışacağız [Bkz. Ek 9].

Tehânevî'nin *Keşşâf*'ındaki "el-Hakikî" maddesi altında yaptığı sunumda ilk dikkat edilecek nokta, bizzat madde başlığının da imlediği üzere, özellikle XV. yüzyıldan sonra İslâm felsefe-bilim tarihinde *hakikat* ile *hakikî* ıstılahlarının

iki ayrı ontik kategori olarak belirlendiğidir. Bu çerçevede Tehânevî, *hakikî* kelimesinin sözlük ve terim anlamını verir; akabinde önermeler çerçevesindeki tanımını inceler; *hâricî* ve *zihnî* ile *muhakkak* ve *mukadder* sözcükleri ile olan ilişkilerini tartışır. Daha sonra, önermelerin, *hasr* cihetinden değil, bilimlerdeki kullanımlarındaki *yaygınlık* cihetinden *hakîkiyye* ve *hâriciyye* olarak ikiye bölümlendiğine işaret eder; ancak *hakîkiyyenin*, *hendesî* ve *hisâbî* önermeleri de kapsaması için yalnızca *hâricî* *muhakkak* ve *mukadder* fertlere tahsis edilmediğini, bilâkis, ister *muhakkak* olsun ister *mukadder* tüm *hâricî* ve *zihnî* fertleri kuşatacak şekilde tanımlanmasının daha doğru olacağını vurgular. Bu açıklamalardan sonra Tehânevî şöyle devam eder: Nesneler üçe ayrılır; i. *Muhakkak* ve *mukadder hâricî* ve *zihnî* fertler ki, bu kısım *mâhiyetlerin levâzımı* olarak adlandırılır; dördün çiftliği, üçün tekliği ya da iki dik üçgende açıların eşit olması gibi... ii. Yalnızca zihinde var olanlar; tümellik, tekillik, zâtîlik, arazîlik vb. iii. Yalnızca *hâricî*te var olanlar; hareket ve durağanlık gibi. Nesnelerin üçlü yapısına bağlı biçimde ilmî önermeler de üçe ayrılır: i. *Hendesî* ve *hisâbî* önermelerde olduğu gibi yargısı, *muhakkak* ve *mukadder hâricî* ve *zihnî* konunun tüm fertleri üzerine olan önermeler ki, bu önermeler *hakikî* olarak adlandırılırlar. ii. Doğa felsefesinin önermelerindeki gibi yargısı, *muhakkak* ve *mukadder* olsun mutlak anlamdaki *hâricî* fertler üzerine olan önermeler ki, *hâricî* olarak isimlendirilirler. iii. Mantık biliminde olduğu gibi yargısı, yalnızca *zihnî* fertler üzerine olan önermeler ki, bu önermeler *zihnî* diye adlandırılır.

Tehânevî bu tasnifi verdikten sonra, ayrıntılı gerekçelerini zikrederek *mukadder* olanlar dikkate alınmaksızın yalnızca *muhakkak* mevcut *hâricî* fertlere mahsus yargıların ilimlerde muteber olmadığını ve bu tür yargıların ilimlerde araştırma konusu kılınmadığını açık ve kesin bir dille vur-

gular. Tehânevî'nin ayrıntılı gerekçeleri dikkatle incelendiğinde, sürekli değişim içre olan tekil olgu ve olayların ahvâlinin belirli bir *genelleme* ve *yasalama* yapılmadan beşerî bilginin konusu olamayacağını vurguladığı görülür. Sonuç açıktır; *beşerî bilimsel bilgi ancak ve ancak hakikî yargılar çerçevesinde mümkündür. Hakikî olan da aynı zaman da nefsu'l-emrî* olandır.

Ekler

[Ek 1]: Abdurrahim el-Mer'aşî, *Şerhu hulâsati'l-hisâb*, Yusuf Ağa, nr. 7269, vr. 104a-b.

اعلم أنه لا بدّ من معرفة النقطة ههنا، وإن لم يكن له مساحة؛ لأنّها موقوف عليها في بعض المحال على ما ستري؛ فهي شيء ذو وضع لا جزء له. قولنا: «شيء». بمثلة الجنس يدخل فيها النقطة وغيرها من الخطّ وأخويه والوحدة والآن والزمان. وقولنا: «ذو وضع». بمثلة الفصل يخرج له الوحدة والآن، والزمان، إذ كلّ منها ليس ذات وضع، وإن كان شيئا لا جزء له. وكذا قولنا: «لا جزء له» إذ يخرج به الخطّ وأخواه. فهي ليست من قبيل الحسي بل من قبيل الوهمي الذي تتخيّله القوة المتخيّلة المسماة بالتصرّف أيضا؛ ويسهل تصوّرها بالمحسوس من رأس الإبرة.

فإن قلت: قد قرّر إصفهاني أنّها موجودة بالإتفاق؛ أمّا عند المتكلّم فلائمّا هي جوهر الفرد وهو موجود. أمّا عند الحكيم فلائمّا طرف الخطّ الموجود، وطرف الموجود موجود.

قلت: الحقّ ما اختاره من بعده بعض المتكلّمين من أنّ جميع النقطة في مركز العالم وغيره من المراكز وغيرها، وجميع الخطوط والدوائر وغيرها أمور موهومة، لا متحقّقة في الخارج؛ لكنّ لما ترتّب عليها أحكام صحيحة في نفس الأمر نزلت مثلة الموجود.

وبعضه ما ذكره سيد المحقّقين في شرح المواقف «من أمثال هذه الأمور وإن لم تكن موجودة في الخارج، لكنها أمور موهومة متخيّلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الأمر، كما تشهد به الفطرة السليمة، وليست من المتخيّلات الفاسدة كأنياب الغول، والإنسان ذي الرأسين. بل وينكشف بهذه الأمور أحكام الأفلاك وما فيها من دقائق الحكمة، وعجائب الفطرة، بحيث يتخيّر الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾»

Bil ki, tam burada, misâhası olmamakla birlikte, ileri-de göreceğin üzere, bazı durumlarda, misâha ona bağlı olduğundan, *noktanın* bilgisi gereklidir. *Nokta*, parçası bulunmayan, konum sahibi bir şeydir. “Şey” sözcüğü, *cins* mesâbesindedir ve çizgiye ait nokta ve ona benzer, *birlik*, *an* ve *zamanı* içerir. “Konum sahibi olmak” ifadesine gelince, *fasl* mesâbesindedir ve *birlik*, *an* ve *zamanı* dışarıda tutar; çünkü hiçbir, parçaları bulunmayan şeyler olmakla birlikte,

konum sahibi değildirler. Yine, “parçası bulunmayan” de-yişimizde, çizgi ve benzerleri dışarıda kalır. Nokta, duyulur (*hissî*) gibi olanlardan değildir; tersine, *mutasarrife* olarak da adlandırılan, *mütehayyile gücünün* tahayyül ettiği, vehmî olanlardandır. Noktanın, *iğnenin ucundan* mahsûs olarak idraki son derece kolaydır.

Dersen ki, [Şemsuddin] İsfahânî, noktanın mevcudiyeti konusunda ittifak bulunduğunu vurgulamıştır ki, *mütেকellim* nezdinde nokta, *cevher-i ferddir* ve o da mevcuttur; *hakîm* katında ise mevcut çizginin *ucudur* ki, mevcudun ucu da mevcuttur.

Şöyle derim: “Doğru” olan, ondan sonraki bir kısım mütেকellimînin de tercih ettiği, şudur: Âlemin merkezindeki gibi merkezlerdeki noktaların ve benzerlerinin ve yine çizgi ve daire benzeri şeylerin tümü vehmî kavramlardır; hâricte gerçeklikleri yoktur; ancak *nefsu’l-emrde üzerlerine kurulan* *sahih yargılar*, *onları mevcut mertebesine çıkarır*.

Seyyidu’l-muhakkikîn’in *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta dedikleri de bunu destekler: “Bu ve benzeri kavramlar, selim fıtrata sahip her bir kişinin görebileceği gibi, dış dünyada mevcut olmasa da *nefsu’l-emrde* bulunana mutâbık, *sahih bir tahayyül* olarak mütেকayyel mevhûm şeylerdir/kavramlardır. Bunlar, iki başlı insan ve hortlağın dışı gibi fâsid mütেকayyelât değildir. Bunlarla, feleklerin ahvâli ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratışılın harikulâdeliği keşf edilir. Öyle ki, onları yaratan Mübdi”in azametini anlayan hayretle şöyle der: «Ey Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın.»”

[Ek 2]: Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevâidu'l-hākāniyye li-Ahmedi'l-Hâniyye*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 866, 97b-98a, 107b.

علم الهيئة: وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها. ثم أنهم توهموا دوائر ملاحظة السفليات، وجردوها عن المواد، وأجروا عليها الأحكام؛ فيتوهم أن الهيئة يبحث فيه عن الدوائر الموهومة، وليس كذلك، بل أحكامها يتبين عليها، ولا ضرر فيه؛ بل العلوم الحكمية بأسرها مبنية على الأمور الاعتبارية. وكذلك قيل: لولا الإعتبارات لبطلت الحكمة.

ألا ترى أن الشيخ كثيرا ما يقول هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات، فلا يقدح فيه استحالة المفروض، إذ كثيرا ما يكون فرض الأمر الغير الواقع مظهرا لأحوال الأمور الواقعة؛ على أن تلك الدوائر إن لم يكن موجودة في الخارج لكنها منتزعة من الأمور الموجودة فيها انتزاعاً صحيحاً مطابقاً للواقع. وليست موهومة صرفة، ومفروضة محضة كزوجة الثلاثة، كإنياب الأغيال، وجبل من الباقوت، وبحر من زئبق، وإنسان ذي رأسين. كيف وينضبط بها أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات، وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض، وما فيها من دقائق الحكمة، وعجائب الفطرة، بحيث يتحير الواقف عليها على عظمة مبدعها قائلا: ﴿ربنا ما خلقنا هذا باطلا﴾ ثم أن أكثر ما ذكر في هذا العلم من أمر السموات، وعجيب خلقها، وبديع صنعها، أمر شهد به الإمارات، ودل عليه العلامات، من غير إخلال مما ثبت من القواعد الشرعية، والعقائد الدينية، بل قد ينتفع بعض مسائلها في الشرعيات كتمدد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، واستخراج القبلة وأوقات الصلاة، واختلاف البلاد في طول النهار وقصره، وغير ذلك.

...

علم الهندسة: <...>. وقدح بعضهم في علم الهندسة بأن ما ذكروه من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها أمور وهمية، لا يعلم وجودها في الخارج، وعليه مبني هذا العلم الذي يدعون اليقين، ويعودونه من العلوم المنسقة التي لا يتطرق إليها الخطأ والغلط أصلا. والجواب: أنهم أقاموا البراهين على وجودها؛ وإن سلم كونها وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية كالعدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية؛ ومع ذلك له أحكام صادقة بلا شبهة.

لا يقال لا كمال للنفس، يبقى مع بقائها بعد مفارقة الأبدان، في معرفة أحوال الموهومات. لأننا نقول: قد سبق أن الموهومات قد يكون موجودة في محل انتزاعها، وعارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة، فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع. وأيضا يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال العينية، فتكون مظهرا لأحكامها.

İlm-i hey'et: Bu ilimde, ulvî [*ayüstü/gökyüzü*] ve süflî [*ayaltı*] basit ecrâmın ahvâli, nicelikleri, nitelikleri, konumları ve onlar için gerekli hareketleri bakımından araştırılır. Bilginler, süflî varolanların mülâhazasıyla daireler vehmettiler; bu daireleri maddeden soyutladılar ve üzerlerine yargıda (*ahkâm*) bulundular. Yine ilm-i hey'ette mevhûm dairelerin araştırıldığını vehmettiler; işin aslı böyle değildir; tersine, ilm-i hey'et, bu mevhûm daireler üzerinde kurulu *yargıları* araştırır. Bunda herhangi bir yanlış yoktur; tersine hikmet, bir bütün olarak itibârî kavramlar üzerinde kuruludur. Bu nedenle, "itibârî kavramlar olmasaydı hikmet geçersiz olurdu" denmiştir.

Görmez misin ki *Şeyh* [İbn Sînâ], çoğunlukla bu durumu, matematik bilimlerde kullanılan varsayımlar (*farz*) açısından dile getirir; ancak bu dile getirmede varsayılanın (*mevrûz*) imkânsızlığı eleştirilmez. Çünkü çoğunlukla, gerçek (*vâki'*) olmayan bir kavramın varsayımı, gerçek olguların [kavramların/durumların] hâllerini dışavurucu (*muzhir*) olabilir. Buna göre, söz konusu daireler dış dünyada var olmasa da yine, gerçekliğe mutâbık sahih bir ayıklamayla (*intizâ'*) gerçeklikte var olan olgulardan ayıklanmışlardır; dolayısıyla üçün çift olmaklığı, gülyabanının dişi, yakuttan dağ, civadan deniz ve iki başlı insan gibi saf bir mevhûm ya da katıksız varsayılan değildirler. Öyle olsaydı nasıl olur da bu tür kavramlarla, aletlerle gözlemlenen (*marsûd*) ve algılananlara (*mahsûs*) uygun olarak, hız, yavaşlama ve yön-deki hareketin ahvâli düzenli bir biçime sokulur; bunlarla feleklerin ve yeryüzünün ahvâli ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratılışın harikulâdeliği keşfedilirdi? Öyle ki, onları yaratan Mübdi'in azametini anlayan hayretle şöyle der: "Ey Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın." Bu ilimde, göklerin durumları, yaratılışlarının ilginçliği, yapıları harikulâdeliği konusunda zikredilenlerin çoğunluğuna, şer'î

kuralları ve dinî akideleri ihlal etmeksizin emârelerle şahit olunur; alâmetlerle delâlet edilir; hatta meşriklerin ve mağriblerin taaddüdü, metâlî'in ihtilâfı, kıblenin tayini, namaz vakitlerinin tespiti, ülkelerin en uzun ve en kısa günlerinin farklılaşması gibi bazı konularda şer'î işlerde kendisinden faydalanılır.

“İlm-i hendese: [...] Bazıları, ilm-i hendeseyi, doğrular, yüzeyler ve cisimler hakkında zikrettiği her şeyin *vehmî* kavramlar olmasından dolayı eleştirdiler... Bu kavramların dış dünyada varlığı yoktur. Ancak, *yakîn* diye iddia ettikleri bilgi, bu *vehmî* kavramlar üzerine kuruludur; ilm-i hendeseyi de ilkece sürçmenin ve yanlışın bulaşmadığı sağın bilimlerden saymışlardır.

Yanıt: Söz konusu *vehmî* kavramların dış dünyada var olduğuna ilişkin burhânlar getirmişlerdir. Buna karşın *vehmî* oldukları kabul edilse bile bu kabul, yargılarının (*ah-kâm*) *yakînî* olmasına aykırı değildir. Sayının, hiç şüphesiz doğru (*sâdık*) yargılara sahip olmakla birlikte, itibarî kavramlardan kabul edilen birliklerden kurulu (*mürekkab*) olması örneğindeki gibi.

“Bedenin ayrılmasından sonra bâkî olan nefis için söz konusu *mevhûm* kavramların bilgisi, herhangi bir kemal vermez” denemez. Çünkü deriz ki, daha önce de zikredildiği üzere *mevhûmât*, ayıklanma (*intizâ'*) mahallinde var olabilir; aynî varolanlara da nefsu'l-emrde ârız olabilir. Bu aynî varolanlar için söz konusu yargılarla gerçekliğe mutâbakat hâsıl olur. Benzer biçimde, *vehmî* kavramların yargılarıyla aynî varolanların hâlleri üzerine istidlâlde bulunulabilir; böylece bunlar aynî varolanlara ilişkin yargıları muzhir olur.

[Ek 3]: Muslihuddin Lârî, *Risâle fî mes'eleti tenâhi'l-e-b'âd*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 791, vr. 86a.

فإن قيل: المقدمات التي حررتها بأسرها، وقررناها 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.

Denirse ki: Verdiğin ve ayrıntılı incelediğin tüm öncüller vehmî ahkâmıdır; dış dünyada varolanların (*el-a'yâni'l-mev-cûde*) ahkâmını açıklamak için kullanılamaz ve güvenilmezdirler.

Deriz ki: Duyulur olanlardaki (*mahsûsât*) vehmî yargılar (*ahkâm*) doğrudur (*sâdık*). Bazen dışta bulunan şeylere, *nef-su'l-emr* açısından vehmî durumlar ilişir ve bu durumların, o şeylerden ayrılması imkânsızdır.

[Ek 4]: Adududdin İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*, Beyrut: 'Âlemu'l-kütüb, t.y., 160, 207.

هذا كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجا، وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين.

Tüm bunlar dış dünyada var olup olmadıkları bilinmeyen vehmî kavramlardır; yakîn ifade ettiğini iddia ettikleri ilimleri, dış dünyada var olup olmadığı bilinmeyen bu vehmî kavramlar üzerine kuruludur.

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

Tüm bu kavramlar (*umûr*) vehmîdir (*mevhûme*); dış dünyada varlıkları yoktur; bunlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Bu kavramların *itikâd*la ilişkileri yoktur; ispat ve iptalin konusu da değildirler. Fakat bunları, astronomların maksatlarını anlayan için zikrettik. Eğer bunların örümcek ağından bile daha zayıf sırf tahayyülâtтан ibaret olduklarını kabul edersen bu gürültülü lâfızları duymak, seni korkutmaz.

[Ek 5]: Allâme Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, nşr. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Müessestü'n-neşri'l-İslâmî 1425, 104.

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 هاهنا. فقال: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن، مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

Bir gün kendisine: “Zihnî ahkâma ilişkin bir yargının doğru olmasının ölçütü o yargının *nefsu'l-emr*de bulunanlara mutâbakatıdır. Nefsu'l-emrde mevcut olan bir ma'kul ya zihinde ya da hâriçte mevcuttur” cümlesinin anlamını sordum. Her iki görüşü de kabul etmedi ve şöyle dedi: Nefsu'l-emrden murad, *faâl akıldır*. Dolayısıyla zihinde sâbit tüm sûret ve yargılar, faâl akılda nakşedilmiş sûretlere mutâbık iseler doğrudurlar (*sâdık*), değilse yanlıştır (kâzib).”

[Ek 6]: Seyyid Şerîf Cürcânî, *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*¹¹

Risâle'nin tenkitli metni aşağıda künyeleri verilen yazma nüshalara dayalı olarak yapılmıştır. Oldukça fazla nüshası bulunduğu elde ettiğimiz tahkikli metin için *Risâle*nin *son hâli* denilmesi şimdilik mümkün değildir, çünkü *nefsu'l-emr* konusuyla ilgili yaptığımız çalışma hâlen sürmektedir; yeni eserler ya da yeni nüshalar muhtevayı değiştirebilecek malûmat içerebilirler.

Tenkitli metinde kullanılan nüshalar:

1. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 614, vr. 31b-32a: [ح]
2. Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 105, vr. 1b-2a: [د]
3. Samsun İlk Halk Ktp., nr. 243, vr. 86b-87a: [س]
4. Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392, vr. 148b-149a: [ع]
5. Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 17, vr. 146b-147a: [ف]
6. Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 902, vr. 3b-4a: [ك]
7. Ankara Milli Ktp., nr. 4915, vr. 191a-b: [ر]
8. Giresun, nr. 109, vr. 3a-4a: [و]

¹¹ Recep Duran, daha önce hem *nefsu'l-emr* kavramı üzerinde çalışmış hem de başta Seyyid Şerîf'in *Risâlesi* olmak üzere konuyla ilgili diğer bir kaç metni yayımlamıştır. Ancak Duran'ın konuyu hem ele alış tarzı hem de tarihî ve sistematik açıdan değerlendirişi bizimkinden oldukça farklıdır; bkz. Recep Duran, "Gelenbevi'nin Nefsu'l-emr Karşısındaki Tavrı", *Felsefe Dünyası*, S. 1, 1991, 45-47; "Nefsu'l-emr Risaleleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, S. XIV, 1992, s. 97-106.

1. Arapça metin

رسالة في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج والذهن^١

٢/بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنَّ تحقق الأشياء إمَّا فرض عقليّ، وهو ما لا يكون إلَّا في القوى الدِّراكة^٣؛ أو حقيقيّ، وهو ما يكون خارج^٤ القوى الدِّراكة^٥ سواء وجد الفرض العقليّ^٦ أو لم يوجد، وهو الذي يقال: «أنَّه^٧ في نفس الأمر».

والحقيقيّ إمَّا بالنظر إلى أنفسها، أو بالنسبة^٨ إلى الخارج عن أنفسها، وهو المسمّى بالخارج. نفس الأمر خارج القوى الدِّراكة^٩، فهو أعمّ من الخارج، والخارج من ذهن، لكنّ بمعنى آخر، وهو أنَّ^{١٠} ما يوجد في ذهن يصدق في الخارج أنَّه موجود في ذهن، لا أنَّه^{١١} موجود في الخارج. وكذا بالنسبة إلى ما يكون بحسب الأنفس كذا^{١٢}.

^١ رسالة في تحقيق نفس الأمر: في-ح- (مطلب: الفرق بين نفس الأمر والخارج والذهن: في الهامش: في-ح-); رساله سيد الشريف في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج: في الهامش: في-س-؛ هذه رسالة للسيد الشريف في تحقيق نفس الأمر: في-ف-؛ رسالة للشريف حسن سرّه- في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج: في-ك-؛ ذه الرسالة في تحقيق نفس الأمر والخارج للسيد السيد الشريف حسن سرّه-: في-م-؛ هذه رسالة للسيد الشريف في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج: في-ن-.

^٢ ١٣ (ح)، ١ (ب)، ٢ (ر)، ٦٨ (س)، ٨٤١ (ع)، ٦٤١ (ف)، ٣ (ك)، ٩١ (م)، ٣ (ن).

^٣ بسم الله الرحمن الرحيم: ناقصة: في-ف-.

^٤ تحقق: تحقيق: في-ح-.

^٥ المراد في الأشياء لمعنى اللغوي وهو: ما يمكن أن يعلم أو يخبر عنه. مع <عالم> يتناول المدومات كلها سواء كان ممكنا لو تمتعا كشريك الباري وزيد المعن (غير واضح): في الهامش: في-ع-.

^٦ إمَّا: فوق الجملة: في-ر-؛ ناقصة: في-س، ك-.

^٧ الدراكة: الداركة: في-ح، ك-.

^٨ خارج: خارجا عن: في-ع-.

^٩ القوى: ناقصة: في-ر-.

^{١٠} الداركة: الداركة: في-ح، ك-؛ وهو النفس الناطقة: فوق السطر: في-ع-.

^{١١} العقلي: بالفعل: في-ر-؛ أو الفعل: في-م-.

^{١٢} يقال أنَّه: أنَّه يقال: في-ح-.

^{١٣} بالنسبة: بالنظر: في-ع-.

^{١٤} الدراكة: الداركة: في-ح، ك-؛ المدركة: في-ع-.

^{١٥} أنَّ: أنما: في-ح-.

^{١٦} لا أنَّه: لأنَّه: في-س، ع-.

^{١٧} كذا: بغير هذا: في-ح-؛ بعين هذا: في-ر-؛ بعين بدا: في-س-؛ بعين: في-ك-؛ بعده كذا: في-ن- / الأنفس

وإذا كان نفس^{١٨} الأمر أعم^{١٩} من الخارج فمضى صدق معنى^{٢٠} في الخارج صدق في نفس الأمر^{٢١}، مثلاً إذا صدق «أنَّ الجسم مركَّب في الخارج» صدق أنَّه مركَّب في نفس الأمر. وأمَّا إذا صدق في نفس^{٢٢} الأمر بمعنى أنَّه في نفسه^{٢٣} كذلك. فلا يصدق بحسب الخارج إذا لم يكن موجوداً فيه. لأنَّ ما لا^{٢٤} يكون في الخارج لا يكون^{٢٥} موصوفاً بشيء في الخارج. لكنَّ جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه. إذا^{٢٦} يصدق أنَّ السواد المعدوم في الخارج لون في نفسه، فلا^{٢٧} يصدق أنَّه لون في الخارج. هذا في الحكم^{٢٨} الإيجابي، وأمَّا في^{٢٩} السلبي فنفس^{٣٠} الأمر أخص من الخارج. فإذا صدق أنَّ السواد ليس ببياض^{٣١} في نفس الأمر صدق بحسب الخارج^{٣٢} من غير عكس؛ كما إذا صدق أنَّ السواد ليس بلون في الخارج عند عدمه فيه لا^{٣٣} يصدق بحسب نفس الأمر. وهذا لما عرفت أنَّ^{٣٤} /نقيض الأعم^{٣٥} /أخص^{٣٦} /من نقيض الأخص.

كذا: نفس الأمر بعين هذا: في-ع، م؛ نفس الأمر بغير هذا: في-ف-.

^{١٨} نفس: ناقصة: في-س-.

^{١٩} أعم: ناقصة: في-س-.

^{٢٠} معنى: ناقصة: في-ح، ر، س، ع، ف، ك، م، ن-.

^{٢١} نفس الأمر: بمعنى نفسه: في-ن-.

^{٢٢} ١٧٨(س).

^{٢٣} نفسه: نفس الأمر: في-ف-.

^{٢٤} لا: ناقصة: في-ف-.

^{٢٥} يكون: يكون هو: في-م-.

^{٢٦} إذا: إذا: في-ح، ر، س، ع، ك، ن-.

^{٢٧} فلا: ولا: في-ح، ر، س، ع، م-.

^{٢٨} الحكم: ناقصة: في-ع-.

^{٢٩} في: ناقصة: في-ح، ف-.

^{٣٠} نفس: في نفس: -ح-.

^{٣١} بياض: بياض: في-س-.

^{٣٢} صدق بحسب الخارج: ناقصة: في-م-.

^{٣٣} لا: ولا: في-م-.

^{٣٤} ١٩١ب(م).

^{٣٥} ١٧٤١(ف).

^{٣٦} ٢(ر).

وأحوال^{٣٧} ذوات^{٣٨} الأشياء^{٣٩}/من الحاجة^{٤٠} والإستغناء والإستلزام والإقتضاء والعوارض الذاتيات والحقيقيات والإعتباريات إنما تعرف بتحقيق^{٤١} بحسب^{٤٢} أنفسها، وأكثر^{٤٣} الأغلاط إنما ينشأ من إلتباس^{٤٤} حكم نفس الأمر^{٤٥} بحكم الخارج أو الذهن.

^{٤٦}/فمن أتقن ما^{٤٧} أصلها^{٤٨} ههنا^{٤٩} سهل عليه الإطلاع على الحقائق والدقائق، بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفته كالتعذر.

فحصل بما كتبنا في^{٥٠} تحقيق نفس الأمر^{٥١} والفرق بينه^{٥٢} وبين الخارج والذهن.^{٥٣}

^{٣٧} أحوال: الأحوال: في-ن-.

^{٣٨} ذوات: ذات: في-س-.

^{٣٩} الأشياء: (ب).

^{٤٠} الحاجة من الحاجة ... بين الخارج والذهن: في الهامش: في-ح-.

^{٤١} تحقق: وتحقق: في-ح، ر، س، ك، ن-.

^{٤٢} بحسب: بسبب: في-ن-.

^{٤٣} أكثر: أكثر: في-ح-.

^{٤٤} الإلتباس: قياس: في-س-؛ قياس الإلتباس: في-ع-.

^{٤٥} نفس الأمر: الأنفس: في-ر، س، ع، م-؛ ناقصة: في-ك-.

^{٤٦} ٩٤١ (ع).

^{٤٧} ما: ناقصة: في-ن-.

^{٤٨} أصلها: أفدنا: في-ح، ف-؛ فصلنا: في-ع-.

^{٤٩} ههنا: ههنا: في-س-.

^{٥٠} كتبنا في: كتبناه: في-ر-؛ كتبنا: في-س، ك، م-.

^{٥١} تحقيق نفس الأمر: تحقيقه: في-ن-.

^{٥٢} بينه: بينها: في-م-.

^{٥٣} تمت الرسالة الشريفة. هذه رسالة للسيد الشريف في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج: في-ح-؛ تمت الرسالة في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج والذهن للسيد الشريف الجرجاني خمس سرّه- على يد محمد بن علي (؟) في سنة ١٧٩ في بلدة توقات: في-ر-؛ تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب: في-س-؛ تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف: في-ع-؛ تمت الرسالة: في-ف-؛ تمت بعون الله: في-ك-؛ < ٤٤ (ن) > تمت الرسالة المرغوبة عن يد الفقير أحمد في هلال رمضان لسنة ٧٦١١: في-ن-؛ تمت الرسالة المرغوبة كذلك: في-م-.

2. Türkçe Metin

Nefsu'l-emrin Tahkiki ve Nefsu'l-emr ile Hâriç ve Zihin Arasındaki Fark Üzerine Risale

Bil ki, eşyanın tahakkuku ya *aklî farz*dır ki, yalnızca müdrikede ya da *hakikî*dir ki, müdrikenin dışında var olur; ister aklî farz bulunsun ister bulunmasın; bunun için “O, *nefsu'l-emr*dedir” denilir.

Hakikî ise ya kendine nazarla ya da kendi dışındakilere nisbetle *hakikî*dir ki, bu hâriç diye adlandırılır.

Nefsu'l-emr, müdrikenin dışındadır ve hâriçten daha geneldir; hâriç de zihinden; ancak bu başka bir anlamdadır ki, o da zihinde bulunan, hâriçte, “O, zihinde vardır” denilerek tasdik olunur, “O, hâriçte vardır” denilerek değil. Bu durum, kendileri bakımından var olanlar için de böyledir.

Nefsu'l-emr, hâriçten daha genel ise ne zaman hâriçte bir mana/mahmûl tasdik edilirse *nefsu'l-emr*de de edilmiş olur. Örnek olarak, “Cisim hâriçte mürekkeptir” diye tasdik edildiğinde, *nefsu'l-emr*de de mürekkep olduğu tasdik edilmiştir. Ancak, *nefsu'l-emr*de kendinde öyle olduğu anlamında tasdik edilirse hâriçte mevcut değilse hâriç bakımından tasdik edilmez. Çünkü hâriçte olmayan hâriçte herhangi bir şeyle nitelenemez. Ancak kendine nazar ile bir şeyle nitelenmesi câizdir. Zira hâriçte var olmayan (*ma'dûm*) siyahlık kendinde bir renktir; ancak hâriçte renk olduğu tasdik edilmez.

Şimdiye değin söylenenler olumlu önermeler için geçerlidir; olumsuz önermelere gelince, onlarda nefsu'l-emr, hâriçten daha özeldir (*ehass*). Ne zaman siyahlık *nefsu'l-emr*de beyaz değildir diye tasdik edilse tersi doğru olmaksızın, hâriç bakımından da tasdik edilmiş olur; tıpkı, siyahlık hâriçte var değilken, “Siyahlık hâriçte bir renk değildir” tasdik edildiğinde *nefsu'l-emr*de tasdik edilmez. Bildiğin üzere bu, “En

genelin çelişği (*nakîz*) en özelin çelişğinden daha özeldir” gibidir.

“İhtiyaç”, “istiğnâ”, “istilzâm”, “iktizâ” ve “zâtî, hakikî ve itibarî arazlar”dan eşyanın zâtlarının ahvâli, kendileri bakımından tahakkuk eden şeylerdendir. Yanlışların çoğu, *nefsu’l-emrin* ahkâmı ile hâriç ve zihnin ahkâmının birbirine karıştırılmasından neşet eder.

Burada (bu risalede) bunların asıllarını anlayan kimseye, hakikatlere ve inceliklere muttali olmak kolaylaşır; hatta bunları bilmeden aklî ilimlere vâkîf olmak gerçekte zordur. *Nefsu’l-emr*, onunla hâriç ve zihin arasındaki farkın araştırılması hakkında yazdığımız bu *Risâle*’de, maksat hâsıl olmuştur.”

[Ek 7]: Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl 1997, II, 185.

وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها. وإن سلم كونها أمورا وهمية، فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية. ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية أحكام صادقة بلا شبهة. ومن أنكر كونها يقينية، فقد كابر. وكذا الحال في المباحث الهندسية، يعلمها من يزاوها. 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 ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة.

Denilebilir ki, varlıklarına ilişkin burhanlar, ilgili yerlerde verilmiştir. Vehmî şeyler oldukları kabul edilse dahi bu durum onlara ilişkin yargıların (*ahkâm*) yakînî olmasını engellemez. Görmez misin ki, sayı, itibârî şeylerden olan birliklerden mürekkeptir; ancak hiç şüphesiz, ahkâmı *sâdıktır*. Yakînî olduklarını kim inkâr ederse tekebbür etmiş olur. Hendesî konularda da benzer durum söz konusudur. Bu ilmi icra edenler bunu bilirler. Denirse ki, vehmî ahvâlin bilgisi insanı *kemâle* eriştirmez. Deriz ki, vehmî şeyler, dış dünyadaki varolanlara nefsu'l-emrde ârızdır. O varolanlar (*a'yân*) için bu ahkâm sebebiyle gerçekliğe (*vâkı'*) uygunluk (*mutâbakat*) hâsıl olur. Vehmî şeylerin ahkâmıyla, varolan şeylerin durumlarına (*ahvâl*) ilişkin akıl yürütülür (*istidlâl*). İlm-i hey'tin hesab ve hendeseden gelen burhânları hakkında bilinç sahibi olan herkese hiçbir şey kapalı değildir.

[Ek 8]: Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl 1997, II, 432.

فهذه وأمثالها وإن لم تكن موجودة في الخارج، لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الأمر، كما تشهد به الفطرة السليمة، وليت من التخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال، وجمال الياقوت، والإنسان ذي الرأسين. وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات. وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض، وما فيها من دقائق الحكمة. وعجائب الفطرة، بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ وهذه فائدة جليلة تحت تلك الألفاظ، يجب أن يعتنى بشأنها، ولا يلتفت إلى من يزدرئها. بمجرد العصبية الباعثة على ذلك. والله المستعان على كل حال.

Bu ve benzerleri, selim bir fıtrata sahip bir kişinin görebileceği gibi, dış dünyada mevcut olmasa da *nefsu'l-emrde* bulunana mutâbık, sahih bir tahayyül olarak mütehayyel mevâhûm kavramlardır. Bunlar, iki başlı insan, yakuttan dağ, hortlağın dişi gibi fâsid mütehayyelât değildir. Bu tür kavramlarla, aletlerle gözlemlenen (*marsûd*) ve algılananlara (*mahsûs*) uygun olarak, hız, yavaşlama ve yöndeki hareketin ahvâli düzenlenir. Bunlarla, feleklerin ve yeryüzünün ahvâli ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratılışın harikulâdeliği keşfedilir. Öyle ki, onları yaratan Mübdi 'in azametini anlayan hayretle şöyle der: “Ey Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın.” Söylenenler, bu lâfızların altında saklı duran en değerli hissedir ve bu nedenle değer verilme-yi hak ediyorlar; bu tür şeyleri yalnızca saf bir önyargıyla küçümseyen kişiye ise itibar edilmemelidir. Her hâlükârda Tanrı yardımcımızdır.

[Ek 9]: Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-
'ulûm*, nşr. Ali Dehrûc v.dğr., Beyrut: Mektebetü
Lübânî 1996, I, 688-689.

<...>

والمشهور تقسيمها إلى الحقيقية والخارجية باعتبار أنهما أكثر استعمالاً في مباحث العلوم
لا باعتبار الحصر فيها. قيل: الأولي أن تجعل الحقيقة شاملة للأفراد الذهنية والخارجية المحققة
والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية، فإن الحكم فيها شامل للأفراد الذهنية أيضاً.

فنقول: أحوال الأشياء على ثلاثة أقسام:

قسم يتناول الأفراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة. وهذا القسم يسمى بلوازم
الماهيات كالزوجة للأربعة والفردية للثلاثة وتساوي الزوايا الثلاث في المثلث القائم.

وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها.

وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون.

فينبغي أن تعتبر ثلاث قضايا:

إحداها: ما يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع ذهنيًا كان أو خارجيًا محققاً أو
مقدراً كالقضايا الهندسية والحسابية، وتسمى هذه حقيقة.

وثانيها: ما يكون الحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الخارجية مطلقاً محققاً أو مقدراً كقضايا
الحكمة الطبيعية، وتسمى هذه القضية قضية خارجية.

وثالثها: أن يكون الحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الذهنية، وتسمى هذه القضية ذهنية
كالقضايا المستعملة في المنطق. <...>

وأما القضية التي يحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون
المقدرة فليست معتبرة في العلوم، ولا يبحث عنها فيها، لأن البحث عنها يرجع إلى البحث
عن الجزئيات، ولا يُبحث عنها في العلوم لوجهين:

الأول: أنها غير متناهية بمعنى أنها لا يمكن ضبطها وإحاطتها، ولا يتصور حصرها لأنها
توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد.

والثاني: أنها متغيرة متجددة لتوالي أسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط أحوالها. <...>

Önermelerin hasr itibarıyla değil ama ilimlerdeki araştırmalarda yaygın kullanımları itibarıyla *hakîkiyye* ve *hâriciyye* şeklindeki bölümlenmesi meşhurdur. Hakikî önermelerin, hendesî ve hisâbî önermeleri kapsaması için muhakkak ve mukadder hâricî ve zihnî fertleri muhtevî şekilde genişletilmesi daha tercihe şayandır ki, ondaki yargı da zihnî fertleri içerir.

Deriz ki, nesnelerin ahvâli üçe bölünür:

1. Birinci kısım, muhakkak ve mukadder hâricî ve zihnî fertleri içerir. Bu kısım iki dik üçgenin açılarının eşit olması, üçün tekliği ve dördün çiftliği gibi *mâhiyetlerin levâzımı* olarak adlandırılır.

2. İkinci kısım küllî, cüz'î, zâtî ve arazî gibi zihindeki var olanlara aittir.

3. Üçüncü kısım hareket ve durağanlık gibi hâricî var olanlara özgüdür.

Bu nedenle üç türlü yargı itibar edilmesi gerekir:

1. *Yargının*, hisâbî ve hendesî önermeler gibi ister mukadder ister muhakkak olsun hâricî ve zihnî konunun tüm fertleri üzerine olduğu önermeler ki, *hakîkiyye* olarak adlandırılır.

2. *Yargının*, doğa felsefesinin önermelerindeki gibi muhakkak ve mukadder olsun mutlak anlamdaki *hâricî* fertler üzerine olduğu önerme ki, *hâricî önerme* olarak isimlendirilir.

3. *Yargının*, yalnızca *zihnî* fertler üzerine olduğu önermeler ki, bu önermeler, mantık biliminde kullanılan önermeler gibi, *zihnî* önerme diye adlandırılır.

Mukadder olanlar dikkate alınmaksızın yalnızca muhakkak mevcut haricî fertlere mahsus yargılar ilimlerde muteber değildir; ilimlerde bu tür yargılar hakkında araştırma yapılmaz. Çünkü bu tür yargılar hakkında araştırma, tikel-

leri araştırmak demektir ki ilimlerde tikeller iki açıdan araştırılmazlar:

1. Kuşatılamamaları ve belirli bir yasa/kural altına alınamamaları anlamında sınırsızdırlar. Sınırlandırılmaları tasavvur edilemez çünkü birer birer var olur ve yok olurlar.

2. Değişim nedenlerine sürekli maruz kaldıklarından devamlı değişim ve yenilenme içindedirler; bu nedenle ahvallelerini bir kural altına koymak mümkün değildir.

Kaynakça

- Meçhul (Anonim), *Kevâkib-i seb'a*, Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr. 196.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: *Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbiddin er-Râzî*, nşr. Muhsin Bidârfer, Kum: Menşûrâtü Bîdâr 1426/2005.
- _____: *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 614, vr. 31b-32a; Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 105, vr. 1b-2a; Samsun İlk Halk Ktp., nr. 243, vr. 86b-87a; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392, vr. 148b-149a; Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 17, vr. 146b-147a; Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 902, vr. 3b-4a; Ankara Milli Ktp., nr. 4915, vr. 191a-b; Giresun, nr. 109, vr. 3a-4a.
- _____: *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-cîl 1997.
- Duran, Recep: "Gelenbevî'nin Nefsu'l-emr Karşısındaki Tavrı", *Felsefe Dünyası*, S. 1, 1991, 45-47.
- _____: "Nefsu'l-emr Risaleleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, S. XIV, 1992, s. 97-106.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın

Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 1, 2014, 1-33. (İngilizcesi için bkz. “Between Reality and Mentality –Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered–“ *Nazariyat (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, I, 2014, 1-39.)

_____:

“Faal Akıl Ölüncel: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihi’nde Hakîkî (*Invisible*) ile Zâhirî (*Visible*) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları 2014, 27-36.

_____:

“Molla Hüsrev’in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fî muşkilât el-meşhûre fî ilm el-hey’e*”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler–*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2013, 77-101.

_____:

“Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matema-

- tik-Astronomi Okulu”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, S. 14, 2003, 1-66 (İngilizcesi için bkz. “The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science”, *Journal for the History of Arabic Science*, XIV/1-2, 2008, 3-68).
- Hillî, Allâme: *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, nşr. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî 1425.
- Îcî, Adududdin: *el-Mevâkıf fî 'ilmî'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb t.y.,
- Kîşî, Şemsuddin: “Ravzatu'n-nâzır: Şerhu risâle fî tefsîr kavli'l-'ulemâ fî nefsi'l-emr”, *Mecmû'a-i âsâr-ı Şemsuddin Muhammed el-Kîşî*, nşr. Necef Çukâr, Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran 1390, 180-222.
- Lârî, Muslihuddin: *Risâle fî mes'eleti tenâhî'l-eb'âd*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 791
- Mer'âşî, Abdurrahim: *Şerhu Hulâsati'l-hisâb*, Yusuf Ağa, nr. 7269.
- Morrison, Robert: “What was the Purpose of Astronomy in Îjî's *Kitâb al-mawâqif fî ilm al-kalâm?*”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Leiden: Brill 2014, 201-229.

- Ragep, F. Jamil: "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris*, S. 16, 2001, 49-64, 66-71.
- Sabra, Abdelhamed I.: "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, S. IX, 1994, 1-42.
- Şîrâzî, Kutbuddin: *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2145.
- Şîrvânî,
Mehmed Emin: *el-Fevâidu'l-hākāniyye li-Ahmedî'l-Hāniyye*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 866.
- Tehânevî: *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dehrûc v.dğr., Beyrut: Mektebetü Lübnân 1996.
- Tûsî, Nasîruddin: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Bustân-ı Kitâb, 1383.

FAÂL AKIL ÖLÜNCE!: XIII. YÜZYIL FELSEFE-BİLİM TARİHİNDE HAKİKÎ (İNVİSİBLE) İLE ZÂHİRÎ (VİSİBLE) İLİŞKİSİNİN YENİDEN YORUMLANMASI-*

Öncelikle, bu yazıda temellendirilmeye çalışılacak iddia şu biçimde çerçevelenebilir: Kişisel kanım, Türkiye’de, İslâm felsefe-bilim tarihi çalışmaları, büyük oranda, ait oldukları tarihî bağlamın *gerçeklik küreleri* dikkate alınmadan yapılan, dolayısıyla *mısdâkı* belli olmayan cümleler üzerinden yürütülmektedir. Bilim felsefesi açısından bakıldığında felsefe, *ikinci dereceden bir düşüncedir* (second order reflection); bir yorumlama tarzıdır. Neyin üzerine düşünür ve neyi yorumlar? Önce geleni, *birinci dereceden bir düşünceyi* (first order reflection), yani çağdaş adıyla *bilimsel çalışmaları*... Başka bir deyişle, düşünce için öncelikle *mahsûsün ma’kûle* çevrilmesi (bilim), daha sonra da bu ma’kûlün *tahkîki* (felsefe) esastır. Sonuçta, herhangi bir tedkîkin (yöntem, mantık, tarz) karşılık geldiği tahkîk (felsefî dizge) ve bu tahkîkin karşılık geldiği ma’kûl (bilimsel tasvir) dikkate alınmadan yapılacak yorumlar, lâfzî düzeyde anlam ifade etse de mefhum düzeyinde bize pek bir şey söylemezler. İşte bu yazıda, İslâm medeniyetinde, tarihî süreç içerisinde mah-

* Bu yazının ilk hâli “Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri” kitabında yayınlanmıştır. (Ankara 2014, 27-36)

sûsün idrâkinde (*birinci dereceden düşüncede*) vuku bulan yeniliklerin, yavaş yavaş felsefî düşünceyi/düşünceleri (*ikinci dereceden düşünceyi*) nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü; bu dönüşümün tedkîk anlayışında nasıl bir sonuç yarattığı; nihâyetinde tüm bunların, XIII. yüzyılda, farklı düşünce okullarının kendilerini yeniden konumlandırışlarında nasıl etkili olduğu üzerinde durulacaktır.

I. Sorunun Çerçevesi: Gerçeklik ile Temsiller

Sunumda ayrıntılı olarak anlatılacak iddiayı, yani Türkiye'deki İslâm felsefe-bilim tarihi çalışmalarında ortaya çıkan, *gerçeklik ile ona ilişkin cümleler arasındaki mîsdâk ilişkisini*, tarihî bağlamı dikkate alarak somutlaştırmak için şöyle bir benzetme ile temsil edebiliriz: Bilindiği üzere, klâsik kozmolojide, *ayüstü âlem* oluş ve bozuluştan uzak, değişmez bir yapıdır; değişmez kabul edilen bu âlemden *rasat* yoluyla veriler (mahsûs) alınır, kinematik-geometrik modellere çevrilir; diğer ilişkiler de hesâbî yöntemlerle belirlenir; böylece gökyüzünün *rasat* ve *matematikten* mürekkep, temsîlî bir tasavvuru elde edilir. Gökyüzüne ilişkin tüm öngörüler bu modellerden, temsîlî tasavvurlardan hesap yoluyla yapılır; takvimler hazırlanır ve diğer işlemler gerçekleştirilir. Zamanla, gerçeklik ile mevcut modeller arasında uyumsuzluklar ve kaymalar ortaya çıktığında ya modeller üzerinde matematiksel (hendesî/hisâbî) *tashihler* yapılır; gerçekliği tavsir edecek hâle getirilir ya da eskilerin dakik gözlem yapmadıklarına kanaat getirilerek –çünkü metafizik olarak gerçeklik değişmezdi– yeni bir rasathane kurulur ve tekrar *rasat/gözlem* yapılır; gökyüzünün yeni bir resmi çekilir; akabinde ya mevcut modeller yeni gözlemlere göre yeniden düzenlenir (*restoration*) ya da –az da olsa– yeni modeller üretilir (*reform*). Bu süreçte *rasatla* elde edilen veriler (*mah-*

sûs), temsilin *hakikat/gerçeklik*, *matematik* ise *itibâr* yönünü oluşturur. İkisi arasında *uygunluk* olması gerekir; ayrıca matematik modeller ile işlemler arasında da bir *tutarlılık* beklenir. Eğer var ise çağdaş ya da daha sonra geliştirilen farklı iki ya da daha çok temsil arasında, elden geldikince, *uyumluluk* aranır; karşılıklı olarak farklı temsillerin birbirlerine ve vâkıaya karşı *eleştirel dayanıklılıkları* sürekli gözden geçirilir.

Benzer biçimde, *ayaltı âlem*'deki, oluş ve bozuluşa, dolayısıyla, değişime konu olan nesnelerden veriler (mahsûs) *müşâbede*yle alınır; önce *intizâ* (ayıklama), akabinde *tecrîd* (soyutlama) işlemlerine tâbi tutulur; nesnelerin âsârı dışarıda bırakılarak özüne/mâhiyetine ulaşılır (*tasavvur/tanım*); ilkelerle ilişkiye sokulacak *mahmûlleri* belirlenir (*tasdîk*) ve bu mahmûller ilkelerle ilişkiye (*illet-ma'lûl*) sokulur (*istidlâl/çıkarım*). Böylece hâricî gerçekliğin nev'/tür çerçevesinde nazarî bir temsili elde edilir; insanın beşerî bilişsel (kognitif) yapısına uygun bir biçimde, ihsâs ve idrâk süreçlerinden geçen bu eksik temsil (eksik ma'kûliyet), transendent/aşkın bilişsel yapıya (*faâl akıl*) onaylattırılarak, tam bir temsil (tam ma'kûliyet) yani *küllî* hâlini alır. İhsâstan başlayarak idrâke devam eden bu süreçte, ayıklama ve soyutlama, nesnenin göze, dolayısıyla görmeye konu niteliklerinden hareketle yapılır. Burada amaç, nesnenin sûretini, *süreklilik gösteren bir temsilde* yani *türsel* özde idrâk etmektir. Çünkü soyutlanmış sûret (kavram/mefhûm) yani vucûd-i zihnî olmaksızın, akıl düşünemez. Başka bir deyişle mahsûs, ma'kule çevrilmeden akıl onu idrâk edemez. Bu yaklaşımda da hâricî gerçekliğin âsârı değişmekle birlikte, türsel özü/nev'i/mâhiyeti ile illet-malûl ilişkisi değişmez; dolayısıyla *aşkın biliş*e onaylatılan tam temsil ile illet-malûl ilişkisi sâbittir. Söz konusu lisanî/kavlî/mantıkî temsilin, vâkıaya *uygunluğu* ve iç *tutarlılığı* yanında, yine eğer var ise, farklı kavli/lisanî/mantıkî

temsillerle *uyumluluğu* araştırılır ve her bir temsilin *eleştirel dayanıklılığı* sürekli denetlenir.

Her iki hâlde de, yani *rasat* ve *müşâhede*de renk, ışık gibi niteliklere bağlı olarak iş gören gözün merkezî konumu dikkat çeker. Başka bir deyişle, göze konu olan *mahsûs* sûretlerden (*visible*), ayıklama ve soyutlama ile *mevhûm* ve ma'kul sûretlere (*intelligible/invisible*) ulaşmak... Mevhûm sûret, kadim bilişsel psikolojiye göre, matematik bir temsil iken ma'kul sûret, türsel öz; mahsûs nesnenin zihinsel bir temsili-dir; mahsûs ile ma'kulün mutâbakatı ise, ayıklama ve soyutlama işlemlerinin sıhhatine bağlıdır. Zaten bu bilme anlayışında akletme, *ekonomik* ve *logik* (illet-malûl ve mantikî bir amacı olan/teleolojik) yapıdaki doğanın, bizâtihi kendinin, insan aklındaki doğal bir teemmülüdür (reflection).

İster *rasad* ister *müşâhede* olsun, gerçeklikten gelen verilerin farklılaşması ya da gerçeklikten gelen verileri tespit eden *rasat* ile *müşâhede*ye ilişkin teknik ve yöntemlerdeki değişiklikler, tanımlamalardaki dönüşümler, temsillerin inşasında da başkalaşmalara neden olur. Başka bir deyişle, *gerçekliğe* ilişkin her yeni veri ile ihsâs ve idrâkin her yeni bir yorumu, *insan* ile *gerçekliğin* ilişkisini değiştirir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, bilimler, farklı gerçeklik kürelerine ait mahsûsun ma'kule çevrilmesi olarak tanımlanırsa, mahsûs ve ma'kule ilişkin her yeni tasavvur, *çeviri işleminin* doğasını da dönüştürür; bu da, ma'kul üzerine yürütülen tahkîk işleminin içeriğini belirler; akabinde tahkîkin tedkîki de bu yapıya göre biçim kazanır. Öyleyse kısaca dendikte, ihsâs ve idrâkin her yeni yorumu insanın gerçeklik ile olan ilişkisini yeniler; dolayısıyla ihsâsın konusu olan gerçeklik (*hakikat*) ile idrâkin dili (*i'tibâr*) arasındaki irtibatı farklı bir biçimde belirler.

Yukarıda kısaca özetlenen çerçevede bakıldığında, tarihî süreç içerisinde üretilen gerçeklik kürelerine ilişkin her tür

tasvir/temsil, en genel anlamıyla dört türlü işlem bakımından değerlendirilir: (1) Tasviri olduğu gerçeklik alanına ilişkin yeni olgu ve olayların tespiti için neden olduğu *uygunluğu* bakımından; (2) kendi iç örgütlenmesi açısından yani *tutarlılığı* bakımından; (3) aynı gerçeklik küresine ilişkin farklı tasvirlerin mukayesesi sonucunda ortaya çıkan *uyumluluğu* bakımından; (4) idrâk alanında tespit edilen yeni itibarların yani nazarî lisanların yarattığı farklı bakış açılarına karşı *eleştirel dayanıklılığı* bakımından.

II. Tarihî Bağlamda Örnekleme

Şimdiye değin dile getirilen düşünceleri ve çizilen nazarî çerçeveyi, felsefe-bilim tarihi içinde göstermek açısından *temsil değeri yüksek bir örnek* verilebilir: İbn Sînâ'nın bilişsel (kognitif) psikolojisinde, çok değişik gerekçelerle öne çıkarttığı *vâhime* yetisi, bilen özne olarak insanın idrâk süreçlerine yani *i'tibârâtına* yeni bir yorum getirmiştir. Bu yeti İbn Sînâ dizgesinde, akıl (intellect) yanında ikincil olmakla birlikte, yüksek bir işlevsel (fonksiyonel) değer taşır. Burada şu soru sorulabilir: İbn Sînâ'nın *vâhime* yetisini öne çıkartmasının *gerekçesi* (reason) nedir ve bu öne çıkartmayla, kendi felsefe-bilim dizgesi açısından ne tür sorunları çözmüştür? Kanımca, İbn Sînâ'nın *vâhime* yetisine vurgusu, öteki gerekçeleri mahfûz kalmak kaydıyla, özellikle Mu'tezilî kelâmcıların, başta Eukleides'in *Elementler*'i olmak üzere matematikçilerin eserlerindeki imkânlardan hareket ederek *cüz'ün lâ-yetecezzâ'yı* temellendirmeye çalışmaları; bhusus matematik nesneler ile bu nesnelere ilişkin *bilginin kesinliği*ni, kendi iddiaları için kullanmaları sorununu aşmak içindi. İbn Sînâ, matematik nesnelerin *ideal* (bi'l-fiil) sûretleriyle varlığa gelişini *vâhime* yetisine bağladı; dolayısıyla fiziksel gerçekliğe kıyasla ikincil kıldı; akabinde de bu özellikteki

muayyen maddesiz nesnelere ilişkin bilginin, kesinlik vermekle birlikte, hâricî gerçeklikteki olgu ve olayları *tasvir* açısından yetersiz kaldığını vurguladı. İbn Sînâ'nın bilişsel psikolojideki bu *operasyonu* hem matematik nesnelerin *ideal formunu* hem de bu nesnelere ilişkin bilginin *kesinlik değerini* korudu; ancak onları fiziksel gerçekliği temsil edemez bir noktaya getirdi; ayrıca matematik nesnelerin bilgisini (mevhumât) fiziksel nesnelerin bilgisinin nihâî ifadesi yani ma'kulât açısından ikincil kıldı. Bu sonuç yalnızca Mu'tezilî kelâmcıların iddialarını zayıflatmakla kalmadı, aynı zamanda hem Kindî'nin bilgiyi hendesî kesinlik içinde ifade etme programını ortadan kaldırdı hem de matematikçilerin üzerinde çalıştığı nesneler ile ürettikleri bilginin değerini düşürdü. İlginçtir ki İslâm dünyasında, İbn Sînâ'nın söz konusu bilişsel çerçevesini aşmak ve matematiğe itibarını iade etmek için teşebbüsler, aşağıda görüleceği üzere, bizzat çağdaşı matematikçiler tarafından başlatılmıştır.

Nazarî açıklamalar ile verilen temsil değeri yüksek örneğin gösterdiği üzere, gerçeklik tasvirlerinin yüzleştiği dört işlemin neden olduğu dönüşümler, bu dönüşümleri takip eden dönemlerde, felsefe-bilimde yeni *dizgelerin* ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çerçevede, bildirimizin temel iddiası, tarihî bağlam dikkate alınarak, yeniden şu biçimde ifade edilebilir: İbn Sînâ'nın, Aristoteles-Batlamyus-Plotinus-Galen dizgeleri ile başta kelâm olmak üzere, İslâm dünyasındaki diğer düşünce okullarının kimi iddialarını yüksek bir *terkipte* bir araya getirdiği yüzyılda, *gerçeklik küresine* ilişkin yeni olgu ve olayların tespiti ile bilişsel psikoloji sahasındaki yeni yaklaşımlar, XII. yüzyılda, mevcut ve cârî İbn Sînâ dizgesinde *uygunluk* ve *eleştirel dayanıklılık*, aka-binde, özellikle XIII. yüzyılda *tutarlılık* ve *uyumluluk* açılarından sorunlar çıkarmış; bu da genelde *Yunanî* tarz felsefeyi, özelde de İbn Sînâcılığı mutlak öğretisi ve *doktriner*

olmaktan çıkararak bir *perspektif* hâline dönüştürmüştür. Bu çerçeveden bakıldığında İslâm felsefe-bilim tarihinde, XII. yüzyılın başında, gerçeklik küresi ile bilişsel psikolojide ortaya çıkan yeni tespitler İbn Sînâ dizgesinin tasvir ettiği gerçeklik resmi açısından sorgulanmasına neden olmuş; özellikle İbn Heysem (ö. 1037) ile başlayan süreç, Gazzâlî (ö. 1111), Ömer Hayyâm (ö. 1131), Ebu'l-Berekât Bağdâdî (ö. 1152), Şerefuddin Mes'ûdî (ö. 1213) gibi adlarla devam etmiş; Şihâbuddin Sühreverdî (ö. 1191) ve Fahrüddin Râzî (ö. 1210) ile farklı felsefe yapma imkânlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.¹ İşte, XIII. yüzyıl –bir devrim (*revolution*) olmasa da– bu anlamda, kelâmî, Meşşâî, İshrâkî ve irfanî perspektiflerin kendilerini yukarıda işaret edilen dört işlem, *uygunluk*, *tutarlılık*, *uyumluluk* ve *eleştirel dayanıklılık* açısından bir *yeniden yapılandırma* (*restoration*) ve *yeniden biçimlendirme* (*reformation*) dönemi olarak görülebilir. Bu sürecin sonunda, XIII. yüzyılda, İslâm felsefe-bilim tarihinde, dikkate değer dönüşümler yaşanmış, değişik alanlarda hem *yöntem* hem de *içerik* ile ilgili yenilikler meydana gelmiştir. Nazarî açıklamalardan sonra aşağıda, söz konusu dönüşümlerin, ayrıntılara girmeksizin kalın fırça darbeleriyle bir dökümü verilecektir.

III. Gerçeklik Kürelerinde Değişim: Kozmoloji-Astronomi ve Optik

Şimdiye değin nazarî çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu dönüşümün içeriğini üç alandan vereceğimiz örneklerle göstermeye çalışacağız. Birinci alan kozmoloji-metafizik, ikinci alan astronomi, üçüncü alan ise optiktir. Bu seçimin gerekçesi, kadim felsefe-bilim tarihindeki önemli dönüşümlerin,

¹ Burada Moğolların Orta Asya'daki İbn Sînâcî okul mensuplarını katletmesi de göz önünde bulundurulmalıdır.

bu üç alanda vuku bulmasıdır. Nitekim XVII. yüzyılda, empirik-mekanik-matematik temelli *yeni doğa felsefesinin* Kopernik-Galileo-Kepler-Descartes-Newton eliyle ortaya çıkmasının en temel bileşenleri de mekaniğin yanında kozmoloji, astronomi ve optiktir.

(1) Kozmoloji-metafizik alanda en önemli değişim, genel anlamıyla, ara varlıklar/ara nedenler olarak ukûl ile nufûsun, özel anlamıyla *faâl aklın* varlığında yaşanmıştır. *Vâhibu's-suver ve'l-'ilm* olarak faâl aklın varlığı, bilginin nihaî garantörü olmak açısından, *beşerî bilişsel psikolojiyi, aşkın bir kognisyona (transcendent cognition)* bağlar, bu da bilginin beşerîleşmesini/doğallaşmasını engeller. Denilebilir ki *transendent kognisyon* olarak faâl aklın tasfiye edilip *beşerî idrâk gücüne* dönüştürülmesi, tüm bilginin beşerî kognitif yapıyla mukayyet kılınması, dolayısıyla *doğallaştırılması* anlamına gelir ki bu da nihaî anlamda *burhânî bilgi* anlayışının yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılar. Fahrüddin Râzî elinde *burhânî* olanın yerini *tahkîkî* olana bırakması, genelde Efdalüddin Hunecî'de, daha sonra Esîruddin Ebherî'de görüldüğü üzere *mantığın konusunun* yeniden ele alınmasını gerektirir; özelde de *fasl* kavramının *ehassu's-sıfât* olarak tanımlanmasıyla içkin-özel (immanent) olanın değil, dışsal-arazî (fenomenal) olanın bilgisi öncelenir. Bu çerçevede bilgi, *hakikat* ile *itibar*'ın bir terkîbi olarak görülmeye başlanır; *mahsûs* ile *ma'kûl*ün yanında *mevhûm/mukadder* olanın da bilgi değeri yeniden ele alınır. Özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Nasîruddin Tûsî'nin elinde, *nefsu'l-emr* kavramı, öğrencisi Allâme Hillî'nin işaret ettiği üzere, faâl aklın yerini alabilecek şekilde üretilmeye ve tanıtılmaya çalışılır; bu düşünce Şemsüddin Kîşî tarafından eleştirilerek, kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) *uzayı* biçiminde düşünülür; dolayısıyla daha çok mantikî bir yoruma tabi tutulur. Bu çalışmalar, İsrâkîlerin *mikdar* kavramı ile birleşerek, Merâğa

Matematik-Astronomi Okulu'nun bazı mensuplarının elinde, *matematik ile doğa ilişkisinin* yeniden gözden geçirilmesini sağlar. Öyle ki, bu gözden geçirme, bir İshrâkî filozof olan Kutbuddin Şîrâzî'ye, matematik bilginin metafizik ve fizik bilgiye oranla daha değerli olduğunu söyler.²

Ukûl ve nufûsun *eflâk* ile ilişkisi üzerine astronomiyi de ilgilendiren en önemli yaklaşım, eflâkin hareketlerinin *nedenlerinin doğallaştırılması* talebidir. Özellikle, "*Tûsî çifti*" (Tûsî's couple) adlı hendesî/matematiksel temsili ile çizgisel hareketi, dairesel hareketin içinde örtük olarak ayüstü dünyaya taşıyan Nasîruddin Tûsî, *et-Tezkire fi 'ilmî'l-hey'e* adlı eserinde, eflâkin hareketlerine ilişkin nedenleri, *ayrık akıllar* ('ukûl-i mufârîka) ve *nefisler* (*nufûs*) ile değil, bizâtihî onlara bitişik *doğal nedenlerle* açıklamak gerektiği hususuna işaret eder.³ Bu konu, hem Nasîruddin Tûsî'nin diğer eserlerinde hem de tarihi süreç içinde *Tezkire*'ye yazılan şerhlerde dikkatle takip edilmelidir. Öyle ki bu sonuç, daha sonra, XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a gelen Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun birikimine de dayanarak, Hocaîade'nin elinde *feleki* ayrık bir varolan (entity) değil, bugünkü *yörünge* kavramını andırırçasına gezegenin dolanımını üzerinde gerçekleştirdiği *mevhûm bir izlek* kavramına dönüştürür.⁴

Eflâkin hareketlerine ilişkin nedenleri, *ayrık akıllar* ve *nefisler* ile değil, bizâtihî onlara bitişik *doğal nedenlerle*

² Ayrıntılı bilgi için bu kitaptaki şu makalelere bkz. "Hakikat ile İtibar: Dış Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-", "Seyyid Şerîf'in Nefsu'lemler Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği".

³ F. J. Ragep, *Nasr al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a)*, New York 1993, I-II.

⁴ Hocaîade, *Tehâfutu'l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi, Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet nr. 1927. Bu bilgiye dikkatimi çeken Kübra Şenel Hanımefendi'ye teşekkür ederim.

açıklama arayışı, genel anlamda İslâm düşüncesindeki *nedensellik* anlayışı ile de ilişkilidir. Mutezîlî kelâmcıların *tevlîd*, felâsifenin *icâb* ve Eşarîlerin *ceriyyu'l-âde* mefhûmları etrafında biçimlendirdikleri nedensellik anlayışları arasındaki tartışmalar, nihayetinde felâsifenin *özcü nedensellik* (*essential causality*) yaklaşımını aşarak *ilişkisel nedensellik* (*relational causality*)⁵ kavramına yol vermiş; bu da ukûl ve nufûsu *fâil* (etkin) neden olmaktan çıkartıp *âmil* (etken) nedene dönüştürmüştür. Gazzâlî ile başlayan bu süreç, İbn Sînâcî *illet* anlayışına yönelik eleştirilerin son halkasıdır. O kadar ki, Fahrüddin Râzî, akabinde Şemsüddin Nisâburî, ara varlıklar/ara nedenler olarak ukûl ile nufûsu birer *âmil*, Tanrı'nın birer *vesâil* ve *vesâiti* olarak görür⁶. Bu görüşler *illet* kavramının yeniden yorumlanmasına neden olacaktır ki, kanımızca, XIII. yüzyıldan sonra İslâm felsefe-bilim tarihinde görülmeye başlanan *tam illet* ile *nâkis illet* kavramsal-laştırmaları bu süreçle ilgilidir. Öyle ki, sonuçta tüm bu tartışmalar, Ramazan Efendi'de görüldüğü üzere, *bâtınî/ilâhî illet* ile *zâhirî/doğal sebep* ayrımını doğuracaktır.⁷

(2) Astronomi alanına gelince, daha önce İbn Heysem *Şukûk 'alâ Batlamyûs*⁸ ve *Hey'etu'l-âlem*⁹ adlı çalışmaların-

⁵ *İlişkisel nedensellik*, daha sonraki tarihî süreçte, ya Descartes ve okulunda görüldüğü üzere mekanik nedensellik (*mechanical causality*) ya da Newton ve takipçilerinde müşâhede edildiği üzere, *matematik nedensellik* (*mathematical causality*) olarak bazen birbirine girgin bazen ayrı, iki farklı biçimde yorumlanmıştır.

⁶ Robert G. Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizâm al-Dîn al-Nisâburî*, Oxon 2007.

⁷ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazân Efendi 'alâ şerhi's-Sa'd 'alâ'l-'Akâidi'n-Nesefîyye*, nşr.: Muhammed Hâdî el-Şemrahî el-Mardînî, Diyarbakir 2012.

⁸ İbnu'l-Heysem, *Şukûk 'alâ Batlamyûs*, nşr.: A.I. Sabra ve N. Şihâbî, Kahire 1971.

⁹ Y. Tzvi Langermann, *Ibn al-Haytham's On the Configuration of the World*, New York: Garland 1990. (Arabic text, English translation, introduction and notes.)

da, Batlamyus dizgesinin matematiksel yapısı/modelleri ile hâricî gerçekliğin mutâbakatı sorununu ele almış ve şu ilkeyi koymuştu: Matematikçiler modellerini, rasat yoluyla hâricî dünyadan aldıkları verilerden hareketle kurmalıdırlar; felâsife ise hâricî verileri matematik modellerle ifade etmek zorundadırlar; aksi hâlde gökyüzüne ilişkin öngöründe bulunamazlar. Bu ilkeye uygun olarak İbn Heysem, astronomi modellerini dairelerle değil, kürelerle temsil ederek mücessem (realist) bir astronomi fikrini temellendirir. İbn Heysem'in bu yaklaşımı kendinden sonra, Gazzâlî'nin ürettiği vasatta, Bahâuddin Harakî¹⁰ ve öğrencileri tarafından devam ettirilir. Özellikle Şerefuddin Çağmînî'nin¹¹ eserleriyle medrese ders müfredatına girer, toplumsallaşmaya başlar ve ortalama bir entellektüelin kozmoloji-astronomi anlayışına dönüşür. Bu anlayış, özellikle XIII. yüzyılda, Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun temel araştırma-programına dönüşür ve Mueyyiduddin Urdî¹² ile Nasîruddin Tûsî gibi okulun önemli mensupları bu anlayışı geliştirirler. Merâğa Okulu'nun bir mensubu olan İşrâkî filozof Kutbuddin Şîrâzî de söz konu geleneğe Şerefuddin Çağmînî'nin doğrudan öğrencisi olan babası Ziyâuddin Kazerûnî üzerinden bağlanır¹³ ve İşrâkî felsefenin matematikleştirmeye imkân veren ontolojisine yaslanarak yukarıda da işaret edildiği üzere, matematiksel bilginin ilâhiyat ve tabîiyâtta daha doğru ve kesin

¹⁰ Bahâüddin Harakî, *et-Tabsıra fî 'ilmi'l-hey'e*, Ayasofya nr. 2581.

¹¹ Sally P. Ragep, "Jaghmini", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, edit: Thomas Hockey ve diğerleri, New York: Springer 2007, 584-585.

¹² Mueyyiduddin Urdî, *The Astronomical Work of Mu'ayyad al-Din al-'Urdî, A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy, Kitab al-Hay'ah*, thk. George Saliba, Beyrut 1990.

¹³ Bkz. *Telhîsu Kitâbi Ūklîdis*, Mahmud b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî el-Harizmî (ö. 418 civ.), nşr. Seyyid Sâdık el-Huseynî el-Eşkûrî, Kum 1436.

bilgi verdiğini iddia eder.¹⁴ İbn Sînâcılarının, İbn Heysem'in mücsem astronomi anlayışına dikkat kesildiklerinin temsili yüksek en önemli örneği, İbn Sînâ'nın özel talebesi Cüz-cânî'nin, bizzat İbn Heysem'in adını zikrederek, astronomideki matematik modeller ile fizik ilişkisine en ciddi engel olarak görülen *equant* sorununu ele alma ve çözme teşebbüsüdür.¹⁵

Bu yaklaşımın XIII. yüzyılda özellikle Nasîruddin Tûsî'nin kurduğu Merâğa ve Kutbuddin Şîrâzî'nin başında bulunduğu Tebriz Şenb-i Gâzân Matematik-Astronomi Okulları çevresinde ve bu iki okulun takipçilerinin eserlerinde ortaya çıkan en önemli sonuçları şöyle sıralanabilir: Meşşâî astronomi anlayışının dayandığı metafizik ve fizik ilkelerin yeniden ele alınması, elden geldiğince azaltılması, gerçekliği tasvîr edecek yeni matematik modellerin üretilmesi... Kanaatimizce, şu soru XIII. yüzyılı anlamak için mutlaka en doyurucu biçimde yanıtlanmalıdır: Niçin, İslâm felsefe-bilim tarihinde gezegenler teorisine ilişkin Batlamyusçu olmayan modeller, büyük bir çoğunlukla, Urdî ve Tûsî ile birlikte 1240'lardan sonra ortaya çıkmaya başlar (*re-form*) ve Kutbuddin Şîrâzî ile devam ederek İbn Şâtîr üzerinden Ali Kuşçu'ya, XV. yüzyılın sonlarına kadar devam eder?¹⁶ Yine

¹⁴ Kutbuddin Şîrâzî, *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2145, 1b-2a. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fî müşkilât el-meşhûre fî ilm el-hey'e*", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğerleri, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2013, 77-101.

¹⁵ George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York 1994. Aynı yazar, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, MIT Press 2011.

¹⁶ George Saliba, "Al-Qushjî's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury," *Arabic Sciences and Philosophy*, S. 3, 1993, 161-203. Ayrıca bkz. Jamil Ragep, "Alî Qushjî and Regiomontanus: Eccent-

üzerinde özellikle durulması gereken diğer önemli bir konu, Nasîruddin Tûsî'nin, matematikçilerin rahatsız olduğu, dönemin astronomisinin dayandırıldığı Aristotelesçi-İbn Sînâcî metafizik ve fizik ilkeleri, elden geldiğince en asgarîye indirgemeye çalışmasıdır. Erbabının malûmudur ki bu konu, daha sonra Ali Kuşçu'da, bir yüzyıl sonra da Avrupa'da *yeni bir fizik*'in imkânını sorgulamaya neden olacaktır.¹⁷

Astronomi söz konusu olduğunda, dikkat edilmesi gereken diğer bir konu, matematikselleştirmenin artmasıyla, *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* kavramlarına ilişkin tartışmaların yeniden alevlenmesidir. Şüphesiz bu tartışma, gerçek ve tam burhanı yalnızca doğa felsefesinin (tabîiyyât) verdiğini iddia eden felâsife ile matematiksel yargıların ve modellerin bilgi değerini genişletmeye çalışan matematik kökenli bilginler arasında cereyan etmiştir. XIII. yüzyılda, özellikle İshrâkîliğin sağladığı imkânlar ile *nefsu'l-emr* kavramının açtığı uzayın içinde pek çok isim konuyu ele almış; tartışmalar, pek çok düşünürü, *mahsûs* ve *ma'kul*un yanında *mevhûm-mukadder*in de bir varlık değerine sahip olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bir varlık değerine sahip olduklarından, tıpkı mahsûs ve *ma'kül*de olduğu gibi, *mevhûm-mukadder* üzerindeki yargıların da gerçekliğe taallûk ettiklerinden bir bilgi değeri vardır.

Tam burada, doğrudan konumuzla ilgili olmamakla birlikte, konuyu tavzîh edici olduğundan şu noktaya işaret etmeliyiz: İbn Heysemci anlayışın farklı bir yorumu Endülüs'te İbn Tufeyl, İbn Bacce ve İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. İlkece astronominin fizik ilkelere bağlı kalması (mücessem,

ric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy* S. 36, 2005, 359-371.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science." *Osiris*, S. 16, 2001, 49-64+66-71.

bilfiil) gerektiği konusunda İbn Heysem ile hemfikir olan Endülüs filozofları, matematiği çok fazla dikkate almaksızın *fiziksel* bir *astronomi* kurmaya çalışırlar. Bunun temsili yüksek en iyi örneği, Bitrûcî'nin yaptığı saf fiziksel astronomi çalışmasıdır.¹⁸ Ancak bu yaklaşım başarısız kalmıştır; çünkü bu tarz bir astronomi *gerçeklik* hakkında *öngörüde* bulunamaz. Ancak bu teşebbüs bir noktayı açığa çıkarmıştır: Doğanın bilgisi için matematiğin vazgeçilmezliği...

(3) Kadim felsefe-bilim, ister *rasat* ister *müşâhede* olsun, büyük oranda *çıplak gözle* devşirilen veriler üzerine kurulur; başka bir deyişle kadim felsefe-bilim, çıplak gözle çekilen varlık resminin bir tahlilidir; bu nedenle göz en önemli organ, *görme* de en önemli *dış duyudur*. Çünkü mahsûs verilerin ayıklanarak ve soyutlanarak mâhiyetlerin (türsel özlerin) elde edilmesi süreci, nesne, ışık, renk, mesafe, mekân ve görme gibi *optik* olayların iyi anlaşılmasına bağlıdır. Optik olayların söz konusu ehemmiyeti nedeniyle her çığır açıcı felsefe-bilim dönüşümü optik bilimine özel bir hassasiyet gösterir. Örnek olarak, modern doğa felsefesinin kurucu isimlerinden Kepler, Descartes ve Newton, optik alanında birer eser telif etmiştir. Benzer biçimde, İslâm dünyasında da İbn Heysem'in *Kitabu'l-menâzır* adlı eseri ile optik konularını ayrıntılı bir biçimde çözümlemesi, kendi dönemine kadar etkili olan, hem saf *matematik* hem de saf *fizik* (Meşşâî) optik nazariyelerinin aşılmasına neden olur.¹⁹ İbn Heysem'in yeni *menâzır* beşerî kognitif yapının farklı bir tasvirinin mümkün olduğunu gösterdiği gibi, gerçekliğin idrâkinin sabit olmadığına da bir işarettir. Sorunun nazarî incelemesine geçmeden önce, hemen belirtelim ki,

¹⁸ al-Bitrûjî, *On the Principles of Astronomy*, edit.: Bernard R. Goldstein, I-II, Yale 1971.

¹⁹ İbn Heysem, *Kitabu'l-menâzır* (1-3. Makaleler), nşr. Abdulhamid Sabra, Kuveyt 1982.

XIII. yüzyılın en önemli tartışma konularından biri optiktir. Çünkü Fahrüddin Râzî, ışık, renk ve görme gibi optik konularda İbn Heysem'i yorumlarken²⁰ Nasîruddin Tûsî, Fahrüddin Râzî'ye karşı, saf matematik optik nazariyesini öne çıkartır ve Euklides'in *Optik* kitabını tahrîr eder. Öğrencisi Kutbuddin Şirâzî ise tersine İbn Heysem'i önceler, kullanır ve ayrıca Tebriz'de, Şenb-i Gâzân'da öğrencisi Kemâluddin Fârisî'den eseri ve içeriğini geliştirmesini talep eder. Kemâluddin Fârisî, bu istek üzerine telif ettiği *Tenkîhu'l-menâzır li-zevî'l-ebşârî ve'l-besâir* adlı çalışmasıyla, İbn Heysem'in *Menâzır*'ına yeni bir çerçeve verir;²¹ diğer bir hocası Cemal Türkistânî'nin isteği üzerine de medreselerde okutulmak üzere, optik sahasında, *Kitâbu'l-besâir fî 'ilmi'l-menâzır* adlı bir ders kitabı kaleme alır.²² XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında başlayan bu süreç devam edecek, özellikle Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nda temel yaklaşım olarak benimsenecektir. Nitekim okulun önemli bir üyesi olan Fethullah Şîrvânî, Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*'sine yazdığı *Şerh*'te, İbn Heysem - Kemâluddin Fârisî optiğini hacimli bir biçimde özetleyecek ve ilm-i hey'ette kullanacaktır.²³

Konunun nazarî boyutuna bakıldığında, optik olgu ve olayların tasvirlerindeki değişimlerin, örnek olarak ışık, kı-

²⁰ Fahrüddin Râzî, *Câmi'u'l-'ulûm* adlı eserindeki ilmu'l-menâzır hakkındaki bilgileri İbn Heysem'in *Kitâbu'l-menâzır*'ından özetleyerek aktardığını açıkça belirtir. Bkz. *Câmi'u'l-'ulûm*, Ayasofya 1759, 149a. [Bu bilgidan beni haberdar eden Eşref Altaş'a teşekkür ederim].

²¹ Kemâluddin Fârisî, *Tenkîhu'l-menâzır li-zevî'l-ebşârî ve'l-besâir*, Haydarâbad 1928-1930.

²² Kemâluddin Fârisî, *Kitâbu'l-besâir fî 'ilmi'l-menâzır*, nşr. Mustafa Mevaldî, Kuveyt 2009.

²³ Fethullah Şîrvânî, *Şerhu't-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa nr. 847.

rılma, yansıma, renk ve görme tanımlarındaki dönüşümlerin, hem idrâk/itibar hem de gerçeklik/hakikat tasavvurlarını etkileyeceği açıktır. Çünkü yukarıda da işaret edildiği üzere, kadim gerçeklik küresinin tasviri büyük oranda göze ve görmeye dayalıdır. Bu nedenle gözün anatomik yapısı, ışık, renk ve özellikleri hususundaki bilgiler ile görme olayının optik izahı, ters görmeye aklın optik müdahalesi gibi diğer konulardaki tasavvurların, eşyanın bilgisi konusundaki düşünceleri etkileyeceği de izahtan varestedir. Denilenler şu şekilde de ifade edilebilir: Klâsik kognitif psikolojide, *ayıklama* ve *soyutlama* aşamalarından sonra elde edilen *tasavvur*/kavram, yani *türsel* öz, büyük oranda çıplak gözün idrâk ettiği gerçeklikten hareketle tahsil edilirdi. Bu nedenle çıplak göze konu olan gerçeklik küresinin idrâki, göz ve ona ilişkin tüm optik bilgilerin değişmesiyle farklılaşacaktır. Hatırlanmalıdır ki, Descartes'in XVII. yüzyılda ışık ve görme olayını *mekanik* bir biçimde izah edebilmesi, bilimsel dilin mekanikleştirilmesi olgusunu hızlandırmış; bu da pek çok fiziksel olayın matematiksel idrâkini kolaylaştırmış; sonuçta doğanın *mantıksal idrâkinden mekaniksel idrâkine* geçişi hızlandırmıştır. *Kitâbu'l-menâzır*'a bu çerçevede bakıldığında İbn Heysem'in bilgi anlayışının ne kadar farklı olduğu müşâhede edilebilir [bkz. Ek 1 - Ek 2]. Örnek olarak İbn Heysem, menâzır alanındaki çalışmalarından hareketle her türlü bilginin maddesinin *hissî*, sûretinin ise *aklî* olduğunu söyleyerek²⁴ [bkz. Ek 3], hissî bilgilerimizden hareketle gerçeklik hakkında ürettiğimiz matematik ya da kavramsal modellerden herhangi birinin mutlak anlamda doğru olduğunu söylememizi mümkün kılan üst bir nazariyemizin bulunma-

²⁴ İbn Heysem'in doğanın bilgisinde *innî* delili veren *matematik bilimler* ile *limmî* delili veren *fizik bilimler*in birlikte kullanılması ısrarı benzer bir hedefe matuftur. Bkz. İbn Heysem, *Kitâbu'l-menâzır*, 59-61.

dığını iddia eder [Ek 4]. Öte yandan İbn Heysem, aklımızın bedîhî kabul edilen ilkelerinin bile tecrübî olduğuna vurgu yapar.²⁵ Bu çerçevede İbn Heysem'in, Aristoteles-İbn Sînâ çizgisindeki mekân anlayışını eleştirerek hendesî mekân kavramını öne çıkartması da onun optik süreçler ile mesafe ve mekân ilişkisini yeniden değerlendirmesine bağlıdır. Kanımızca, tüm bu birikim hem Şihâbuddin Sühreverdî'ye hem de özellikle Fahrüddin Râzî'ye, İbn Sînâ dizgesinin dışında farklı bir felsefe yapma fikrini ve imkânını vermiştir. Nitekim Fahrüddin Râzî, İbn Heysem'in düşüncelerini dikkatli bir biçimde ele alır ve eleştirir.²⁶ Kanaatimizce Fahrüddin Râzî'nin felsefesi İbn Heysem'in *Kitâbu'l-menâzır*'da dillendirdiği ve kullandığı *eşyanın ahvâli* anlayışı ile bu ahvâle ilişkin bilgi devşirilen *istikrâ yönteminin* bir tür tahlilidir²⁷ [Ek 5]. Bu çerçevede, burada, Fahrüddin Râzî'nin *ilm-i hey'et* tasavvurunun da çalışılması gerektiğine işaret etmeliyiz. XIII. yüzyılda, Abdullâtif Bağdâdî'nin, İbn Heysem'in mekân anlayışını felâsife açısından eleştirmesi, Fahrüddin Râzî'nin düşüncelerini anlamak için de önemlidir.²⁸ Benzer teşebbüslerin tespiti bu yüzyıldaki karşılıklı etkileşimi çerçevelemek açısından son derece önemlidir.

²⁵ İbn Heysem, *Kitâbu'l-menâzır*, 224-225.

²⁶ Bkz. 20 numaralı dipnot. Fahrüddin Râzî, *Kitabu'l-Mulahhas*'ında İbn Heysem'in *Risâle fi'l-mekân*'ındaki mekân anlayışını eleştirir. Bkz. Rüşdî Râşid, *er-Riyâziyâtü't-Tahlîliyye beyne'l-karnî's-sâlis ve'l-karnî'l-hâmis li'l-hicre, el-cuz'u'r-râbi': el-Hasen b. el-Heysem*, terc. Muhammed Yusuf el-Huceyrî, Beyrut 2011, 869.

²⁷ Bkz. İbn Heysem, *Kitâbu'l-menâzır*, 61-62.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rüşdî Râşid, *er-Riyâziyâtü't-Tahlîliyye*, s. 833-867. Ayrıca bkz. Nader el-Bizrî, "In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdadi's Critique of Ibn al-Haytham's Geometrisation of Place", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 17, Cambridge 2007, 57-80.

IV. Sonuç

Bildirimiz boyunca çizilen çerçeveye göre, kozmoloji-metafizik, astronomi ve optikte, kısaca hakikatin tasviri ile itibarın yapısında, yani gerçeklik küresi ile beşeri idrâkin doğası hakkında ortaya çıkan nisbî tespitler ve gelişmeler; bunlara ilişkin çözümleri de zorunlu kıldı. Bu zorunluluk, bir yandan *gerçekliğe uygun* ama aynı zamanda *mevcut nazarî çözümlerle de uyumlu* yeni kavramsal şemalar geliştirmeyi gerektirdi. Bu noktada, şu ilkeye dikkat edilmelidir: Tek bir gerçeklik küresine ilişkin iki farklı yorum telif edilebilir; ancak birbirinden apayrı iki farklı gerçeklik küresi telif edilemez. Bu nedenle, gerçeklik küresine ilişkin her türlü değişim, mevcut yorumları da tadil etmeyi gerektirir. Ancak hemen vurgulayalım ki XII. yüzyıldan itibaren gerçeklik kürelerine ilişkin tasvirlerin kısmî değişimi, yani *ihsâs* ve *idrâkin* yeni yorumu, XIII. yüzyılda *kitabî* olanda yani İbn Sînâ dizgesinde, belirli bir *evrim/süreç* (evolution) içinde, *yeniden yapılanma* (restoration) ve *yeniden biçim verme* (reformation) sürecini başlattı. Bu *devrim* (revolution) değildir; çünkü *tekinî gerçeklik* ile *kitabî gerçeklik* arasında ahenkli bir ilişki kurmak zorunludur; zira nazarî dilin hem ekonomik hem tutarlı olup hem de çözüm gücünün bulunması, ani değişiklikleri kaldırmaz. Başka bir deyişle *kısmî belirlilik*, her zaman için *tam bir belirsizlik*ten daha tercihe şayandır.

Sonuçta, XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlayan, Şihâbuddin Sühreverdî ile Fahrüddin Râzî'nin İbn Sînâcılık'ı dikkate alan ama aşan yeni felsefî yorum yapma gücü, yukarıda kısmî olarak özetlediğimiz arka plandan gelir. Tüm bu gelişmeler ve yeni yaklaşımların neticesi olarak XIII. yüzyılda her bir dizge kendini *uygunluk*, *tutarlılık*, *uyumluluk* ve *eleştirel dayanıklılık* açılarından yeniden gözden geçirmeye başladı. İshrâkîlik ile Fahrüddin Râzî

kelâmı yükselirken, İbn Sînâcılık da kendini tadil etmeye çalıştı. Öyle ki her bir dizge, kendi temel ilkelerini koruyarak *gerçeklik küresinin tutarlı ve mantıklı* felsefî-ilmî tasviri için birbirlerinden, özellikle de İbn Sînâcî dizgeden oldukça faydalandılar. Süreç, *doktriner felsefe* anlayışının terk edilip *perspektif felsefe anlayışına* geçilmesine neden oldu; *nefsu'l-emr* nazariyesiyle matematiksel nesneler ve yargılar yeniden tanımlandı; matematik ile doğa ilişkisi yeniden gözden geçirildi; yeni astronomik modeller üretildi; ancak İbn Heysem'in anlayışına bağlı kalınarak, elden geldiğince bu modellerin fiziksel mutekâbiliyetlerine dikkat edildi.

Endülüs'teki felsefe-bilim okuluna gelince, kanımızca, bu okulun başarısızlığı *tekvînî* olanı ihmal edip *kitabî* olanda ısrar etmesidir; bunun en güzel örneği Bitrucî astronomisi ile İbn Tufeyl ve İbn Rüşd felsefeleridir. Örnek olarak, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı adasal romanında *gerçeklik/hakikat* küresi, tamamen Yeni-Eflatuncu kozmoloji, Batlamyus astronomisi, Galen tıbbı, Aristoteles felsefesi ile sınırlıdır. Başka bir deyişle, buradaki *gerçeklik* tasvîri, tevarüs edilmiş, verili, kitabî bir gerçeklik anlayışdır. Nitekim Hayy b. Yakzân'ın eser boyunca bulduğu hakikatler, Aristoteles-Batlamyus-Galen-Yeni Eflatuncu hakikatlerdir ki Hayy da bu hakikatleri oğlu olduğu Yakzân'ın, yani onuncu aklın (*el-'aklu'l-fa'âl*) yardımıyla, *outo-didact* olarak elde eder. Doğu İslâm dünyası, Merâğa-Tebrîz ise XIII. yüzyılda, *tekvînî olam* dikkate aldı; rasathaneler kurdu; hastaneler açtı. Matematik eserleri/bilimleri *tahrîr* etti (Nasîruddin Tûsî, Muhyiddin Mağribî, Esîruddin Ebherî, İbn Sertâk...) ve geliştirdi; cebir teorisi sayısal (numeric) hâle getirildi (Şerefuddin Tûsî, Esîruddin Ebherî...); paraleller teorisi ayrıntılı bir biçimde ele alındı (Nasîruddin Tûsî, Alemuddin Kaysar, Hüsâmuddin Salâr, Esîruddin Ebherî...); felsefî sorunların çözümünde matematik yeniden kullanılmaya başlandı

(Nasîruddin Tûsî'nin sudûru kombinatör analizle temellendirmeye çalışması); İbn Heysemci optik teorisi yeniden üretilmiş ve kullanıma sokulmuş (Kutbuddin Şîrâzî, Kemaluddin Fârisî...); sayılar teorisi üzerinde durulmuş (Nasîruddin Tûsî, İbrahim Zencânî...) ve klasik anlayıştan farklı bir sayı tanımını geliştirilmeye başlandı (Cemaluddin Türkistânî, Ali Ğarbî); sayılar teorisi, mistisizmden ve Pitagorasçı ilahiyattan temizlenmeye çalışılmış (İbn Fellûs); mantık çalışmaları yeni bir ivme kazandı (Şemsuddin Semerkandî, Necmuddin Kazvinî, Sirâcuddin Urmevî...); *el-İşârat ve't-tenbîhât* üzerinden İbn Sînâcılık yeniden tadil edilmeye çalışılmış (Nasîruddin Tûsî, Seyfuddin Âmidî, Şemsuddin Semerkandî...); benzer biçimde usûl-i dîn (kelâm) gözden geçirildi (Nasîruddin Tûsî, Şemsuddin Semerkandî, Kadî Beyzâvî...); İshrâkîlik de ihya edildi (Şemsuddin Şehrezûrî, İbn Kemmûne, Kutbuddin Şîrâzî...). İşte tüm bu faaliyetler, XIV. yüzyılın sonunda bile Tunus'ta genç İbn Haldûn'a, hocası Muhammed Âbilî ile yaptıkları derslerden bahsederken, "Yeşhedu lî bi't-Tebrîz fî zâlik / Hikemî ve matematik bilimlerde bana Tebrîz'le delil getirirdi" cümlesini söyletmiştir.²⁹

Yazıyı sonlandırırken, ele aldığım konuyla doğrudan ilgili olmayan, ancak XIII. yüzyılın önemini tebârüz ettirmek adına iki noktaya daha kısaca işaret etmek istiyorum: Birincisi, *İbn Arabî dizgesinin* de şimdiye değin özetlediğim tarihî bağlamda yükselme imkânı bulduğudur. Kanımca, özellikle, XIII. yüzyılın ikinci yarısında irfanî yaklaşımın yükselmesinde *aşkın bilişsel* (transcendent cognition) yapının tasfiyesi sonucunda, Tanrısal hakikatin bilgisini elde etmede mevcut *beşerî bilişsel* donanımın yetersizliğinin vurgulanması önemli bir rol oynar. Bunun ayrıntıları, İbn Sînâ'nın *Ta'likât*'ı etrafında, insanın eşyanın hakikatini idrâk edip

²⁹İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Ğarben ve Şarben*, nşr. Muhammed b. Tâvî el-Tancî, Kahire 1951, 22.

edemeyeceğinin ele alındığı Sadruddin Konevî ile Nasîrud-din Tûsî'nin mektuplaşmalarında takip edilebilir.³⁰ İlginçtir ki, idrâkin acziyetini idrâk etmesi yani *itiraf*, yine en iyi Fahrud-din Râzî'de görülebilir; onun iyimser (optimist) şüphecililiği bu anlayışın zemininde yer alır. Nitekim Fahrud-din Râzî, *Metâlib*'inde dayanamayıp şöyle der: "En apaçık malûmâtın bilgisinde dahi aklın elde ettiği, mahza hayret ve dehşettir." Râzî'nin *Metâlib*'inde çeşitli ilmî alanlar ve konulardan hareketle *mâhiyetin* değil de *ahvâlin* bilenebileceğini vurgulaması yine bu çerçevede değerlendirilebilir.³¹ Nitekim çok daha geç bir tarihte, Taşköprülüzâde, aynı çizgiyi takip ederek insan için ilâhî bilgiyi *mumteni*, mücerredâtın bilgisini *mute'azzir* ve maddî cevherlerin ve buna ilişkin arazların bilgisini ise *mute'assir* olarak görür; insanın ancak gerçekliğin (hakâik) ahvâlini bilebileceğini belirtir [Ek 6].³² İşte bu nedenle Râzî'den sonra, hem âriflerin hem sûfilerin, istidlâlî/çıkarımsal aklın hakikati idrâk edip etmeyeceği konusunda "Etseydi Râzî ederdi" diyerek karşılık vermeleri bu yüzdendir. İkinci olarak, şimdiye değin dediklerimize ters düşecek bir biçimde, bazen de felsefî sorunlar ve sorular, gerçeklik küresine ilişkin araştırmaları tetikler. Nitekim İbn Sînâcılıkteki *haşr-i cismânî* sorununu aşmak için, *İbn Nefîs*, XIII. yüzyılda, yeniden *teşrih* çalışmalarına başlamış, Galenci-İbn Sînâcı anatomiye sorgulayarak sonuçta küçük kan dolaşımını keşfetmiştir. İslâm felsefe-bilim tarihinde buna benzer örnekler üzerinde durulmalıdır.³³

³⁰ *el-Murâselât beyne Sadruddin Konevî ve Nasîruddin et-Tûsî*, nşr. Gudrun Schubert, Beyrut 1995, özellikle 52-53.

³¹ Fahrud-din Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, I, 37-64.

³² Taşköprülüzâde, *Sûretu'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*, nşr. Ahmet Süruri – Ahmed Faruk Güney, İstanbul 2014, 74-75.

³³ Bkz. Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn*

Yazının girişinde dile getirdiğimiz temel ilkeyi tekrar ederek cümlelerimizi nihayete erdirebiliriz: *Hakikat* ile *itibarın* her yeni yorumu, ikisinin arasındaki ilişkiden neşet eden *bilginin* de tasavvurunu belirler. Bu nedenle felsefe-bilim çalışmalarında, *tahkîk* ve *tedkîk* kadar *mahsûsun ma'kule* çevrilmesi demek olan gerçekliğin bilgisinin (*marifet*) de dikkate alınması gerekir. Kanımızca, XIII. yüzyıl bu ilke ve iddianın en önemli örneklerinden biri olarak, ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi hak ediyor.

al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection, London 2013.

Ekler

[Ek 1]: İbn Heysem, *Kitabu's-şukûk 'alâ Batlamyûs*, nşr. Abdulhamid Sabra – Nebîl Şihâbî, Kahire 1996, 3-4.

الحقّ مطلوب لذاته، وكلّ مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحقّ صعب، والطريق إليه وعرّ، والحقائق منغمّة في الشبهات، وحمّن الظنّ بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكره، وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرّقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحقّ ليس هو الناظر في كتب المتقدّمين، والمسترسل مع طبعه في حسن الظنّ بهم، بل طالب الحقّ هو المتهمّ لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع للحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، ويحيل فكره في منته وفي جميع حواشيه، ويخصه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهمّ أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه. فإنّه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدّمه من التقصير والشبه.

Hakikat, zâtı sebebiyle istenir. Bir şeyin zâtı sebebiyle istenmesi demek, isteyenin onun tahsili dışında hiç bir şeyle ilgilenmemesi demektir. Hakikatin tahsili zordur; ona giden yol çetindir; hakikatler şüpheler içinde batık hâldedir. Bilginlere hüsn-i zan beslemek ise tüm insanların doğasında vardır. Bilginlerin kitaplarını inceleyen kişi, kendini buna adanmışsa, maksadını onların zikrettiklerini ve ürettiklerinin gayelerini anlamak olarak belirlemişse elde ettiği hakikatler bilginlerin ulaşmayı hedeflediği düşünceler ve işaret ettikleri amaçlardır. Ancak, Tanrı bilginleri sürçmelerden beri kılmamış, bilgilerini eksiklere ve yanlışlara karşı korumamıştır. Öyle olsaydı, bilginler ilmî alanlardaki hiç bir konuda ihtilaf etmez, olguların hakikatlerine ilişkin hiç bir konuda

farklı farklı görüşlere sahip olmazlardı; olansa bunun tersidir. Hakikati isteyen, eskilerin kitaplarını inceleyen ve onlara hüsn-i zan besleyen kişi değildir; tersine hakikati isteyen kişi, bilginlere karşı zan beslemekle suçlanan; o eserlerden anladıklarından tereddüde düşen; söyleyenin -ki o, doğasında yanlışlık ve eksikliğin pek çok çeşidiyle nitelendirilen insandır-, söylediğine değil burhân ve ispata tabi olan kişidir. İlmî kitapları araştıran kişinin, maksadı hakikatlerin bilgisi ise araştırdığı herşeyi kendine hasım olarak görmesi; düşüncesini metin ile tüm hâşiyelerinde dolaştırması; tüm yönlerden ve açılardan ona karşı çıkması gereklidir. Benzer biçimde karşı çıktığında kendinden de şüphelenmelidir; kısaca ona ne düşünmeden saldırmalı ne de onu uysallıkla kabul etmelidir. Kişi, bu yolu takip ederse, hakikatler ona açılır; kendinden önce gelenlerin sözlerinde vuku bulan muhtemel eksiklik ve yanlışlıklar da ortaya çıkar.

[Ek 2]: İbn Ebî Useybia, 'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ, nşr. Nizâr Rıdâ, Beyrut trsz., 552.

إنِّي لم أزل منذ عهد الصبا مرتابا في اعتقادات هذه الناس المختلفة، وتحسك كل فرقة منهم بما تعتقده من رأي. فكنت متشككا في جميعه، موقنا لأن الحق واحد، وإن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه. /.../ إنِّي ازدريت عوام الناس واستخففت بهم، ولم التفت إليهم، واشتهيت إثبات الحق وطلب العلم. /.../ فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات، وأنواع علوم الديانات، فلم أحظ من شيء منها بباطل، ولا عرفت منه للحق منهجا، ولا إلى الرأي اليقيني مسلكا مجددا. فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحية، وصورها الأمور العقلية.

Çocukluğumdan beri, insanların farklı inançları ile her bir öbeğin inandığı görüşlere sınıksız sarılması konusunda şüphe duyardım. Tüm bu görüşler hakkında da kuşkucuydum. Çünkü hakikatin bir olduğuna, hakikate ilişkin farklılıkların ise, ona ilişkin yöntemlerden kaynaklandığına kesin kanaatim vardı. /.../ Halkı daima küçümsedim ve değersiz buldum; hiç bir zaman halka iltifat etmedim. Sadece, doğruya yönelme ile bilgi elde etmeyi arzuladım. /.../ Bundan dolayı, görüşler ve inançlar ile dinlere ait ilimlerin her türünde derinleştim. Bu sahalara ilişkin konularda yanırlardan başka bir şeyle karşılaşmadım; hakikate yöntem olabilecek bir şey göremedim; yakînî görüşe götürecek yeni bir yol da bulamadım. Neticede, hakikate *unsuru hissî, sûreti aklî* olan görüşler haricinde ulaşamayacağımı açıkça gördüm.

[Ek 3]: Zahîruddin el-Beyhakî, *Târîhu'l-hukemâ*, thk. Muhammed Kurd Ali, Dîmeşk 1946, 85-88; Şemseddin el-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hukemâ: Nuzhetu'l-ervâh ve ravzatu'l-efrâh*, thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyrîb, Trablus 1988, 311-313.

وكان يقول في بعض رسائله: نَحْنِلُنَا أَوْضَاعاً مُلَاطِمَةً لِلْحَرَكَةِ السَّمَاوِيَّةِ، فَلَوْ نَحْنِلُنَا أَوْضَاعاً أُخْرَى غَيْرَهَا مُلَاطِمَةً أَيْضاً لِتِلْكَ الْحَرَكَاتِ لَمَا كَانَ لِذَلِكَ التَّخَيُّلِ مَانِعٌ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُمْ الْبَرَّهَانُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ سِوَى (هَذِهِ) تِلْكَ الْأَوْضَاعِ أَوْضَاعاً أُخْرَى مُلَاطِمَةً مُنَاسِبَةً لِهَذِهِ الْحَرَكَاتِ؛ وَطَوَّلَ الْكَلَامَ، وَهَذِهِ الرِّسَالَةُ آخِرُ تَصَانِيفِهِ.

İbn Heysem bazı risalelerinde şöyle diyordu: “Gökyüzünün hareketlerine uygun modeller tahayyül ettik: Bu hareketler için diğerlerinden farklı başka uygun modeller tahayyül edersek, bu tahayyülümüze elbette bir engel söz konusu olmazdı. Çünkü bu hareketlere uygun olan modellerden başka modellerin olmadığına ilişkin burhân ikame edilmiştir.” İbn Heysem bu risalesinde daha birçok şeyden bahsetmiştir ve bu risale onun son çalışmasıdır.

[Ek 4] İbn el-Heysem, "Makâle fi'l-ma'lûmât", nşr. Rüşdî Râşid, *er-Riyâziyât-ı Tahlîliyye beyne'l-karni's-sâlis ve'l-karni'l-hâmis li'l-hicre, el-cuz'u'r-râbi': el-Hasen b. el-Heysem*, terc. Muhammed Yusuf el-Huceyri, Beyrut 2011, c. IV, s. 467-468.

مقالة في المعلومات

العلم هو ظنٌّ لا يتغيّر، والظنُّ هو اعتقاد معنى ما، فالعلم هو اعتقاد معنى ما على ما هو عليه ومع ذلك اعتقاد لا يتغيّر، كاعتقادنا «أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء.» والاعتقاد لا يكون إلّا من مُعتقِد ومن معنى مُعتقَد، وليس يكون الاعتقاد غير متغيّر إلّا إذا كان المعنى المعتقَد غير متغيّر. وإذا كان ذلك كذلك، فالعلم هو اعتقاد معنى لا يصحّ فيه التغيّر. والمعلوم هو المعنى المُعتقَد الذي لا يصحّ فيه التغيّر، والعالم هو المُعتقَد معنى لا يصحّ فيه التغيّر. فأمّا اعتقاد المعاني المتغيّرة فليس يعدّ علماً، لأنَّ المعاني المتغيّرة ليست ثابتة على صفة واحدة، كاعتقادنا أنَّ زيداً قائم: وقد يحتمل أن يكون غير قائم في وقت الاعتقاد، قائماً في غير وقت الاعتقاد، فإن قيّد بزمان، كاعتقادنا أنَّ زيداً قائم الساعة أو كان قائماً في وقت كذا، أمكن أن يكون اعتقاداً صحيحاً. فإذا تيقّن أنّه اعتقاد صحيح كان تسميته علماً على طريق المحاز من أجل أنّه يُشبه العلم في صحّة الاعتقاد. فأمّا العلم على التحقيق فهو الذي لا يصحّ فيه التغيّر في وقت من الأوقات، وإذا كان العلم هو اعتقاد، وكان الاعتقاد لا يكون إلّا لمُعتقِد، فالعلم ليس يكون إلّا لعالم.

إلّا أنَّ اعتقاد المعنى الذي لا يصحّ فيه التغيّر ينقسم قسمين: أحدهما أن يعتقَد مُعتقَد معنى لا يتغير وهو يعلم أن ذلك المعنى لا يتغيّر؛ والقسم الآخر هو أن يعتقَد المعتقَد معنى لا يتغير وهو لا يعلم أنّه لا يتغير، وذلك أنَّ اعتقاد المعنى غير اعتقاد تغير المعنى أو عدم تغيره. والمعتقَد المعنى الذي لا يتغير وهو يعلم أنّه لا يتغير هو عالم بذلك المعنى، وهو مع ذلك عالم بأنّه عالم به، لأنّه باعتقاده المعنى لا يصح فيه التغير يكون عالماً بذلك المعنى، ويعرفه بأنّه لا يصح فيه التغير يكون عالماً بأنّه عالم به. والمعتقَد المعنى الذي لا يتغير وهو لا يعلم أنّه لا يتغير، هو عالم بذلك المعنى، وهو لا يعلم أنّه عالم به، لأنّه لا يعلم أنَّ ذلك المعنى يصح فيه التغيّر أو لا يصح فيه التغير. والمعتقَد هذا النوع من الاعتقاد هو المعتقَد من غير برهان ولا ضرورة، بل من طريق السماع والتقليد مع حسن الظن أو بالخاطر؛ وهذا المعتقَد إنّما يصح أن يسمى عالماً بذلك المعنى، لأنّه يعتقَد معنى لا يصحّ أن يتغير هو حدّ العلم.

والعلم ينقسم قسمين: علم بالفعل وعلم بالقوّة. فالعلم بالفعل هو ما قد صار اعتقاداً لمعتقَد؛ والعلم بالقوّة هو ما يصح أن يكون اعتقاداً لمعتقَد. وإذا كان العلم اعتقاداً، وكان

الاعتقاد لا يكون إلا من مُعْتَقِدٍ ومن معنى مُعْتَقَدٍ وهو المعلوم، وكان العلم ينقسم قسمين: علماً بالفعل وعلماً بالقوة؛ فالمعلوم أيضاً ينقسم قسمين: معلوماً بالفعل ومعلوماً بالقوة. والمعلوم بالفعل هو الذي قد صار معلوماً لعالم به، والمعلوم بالقوة هو الذي يصح أن يصير معلوماً لعالم به. وقد تبين أن المعلوم هو المعنى الذي لا يصح فيه التغير، فالمعاني التي لا يصح فيها التغير تنقسم قسمين: منها ما هو اعتقاد لِمُعْتَقِدٍ، ومنها ما يصح أن يكون اعتقاداً لِمُعْتَقَدٍ. وكل واحد من القسمين ليس يصح أن يكون معلوماً إلا إذا كان المعنى في نفسه لا يصح فيه التغير. وإذا كان جميع ذلك كذلك، والمعلوم على التحقيق هو كل معنى لا يصح فيها التغير، اعتقد ذلك المعنى معتقد أو لم يعتقده مُعْتَقِد.

و جميع المعاني المعلومه تنقسم قسمين: أحدهما يختص بالكمية، والآخر لا يختص بالكمية.

.../.../

Bilgi ('ilm) değişmeyen bir zandır. Zan ise herhangi bir anlama (ma'nâ) olan inançtır (i'tikâd). Öyleyse bilgi, anlama olduğu gibi inançtır; yani "bütün parçadan büyüktür" [önermesine] olan inancımız gibi... İnanç ise ancak inanan (mu'tekid) ve inanılan anlamdan (ma'nâ mu'teked) oluşur. İnancın değişmemesi inanılan anlamın değişmemesi ile olur. Bu şekilde kabul edilirse, bilgi kendisinde değişme olmayan anlama inançtır. Bilinen (ma'lûm) de kendisinde değişiklik olmayan, inanılan anlamdır. Bilen (âlim) ise kendisinde değişme olmayan anlama inanan kişidir. Değişen anlamlara olan inanca gelince, bunlar bilgi olarak kabul edilemez; çünkü değişen anlamlar sabit bir niteliğe bağlı değildir; "Zeyd ayakta" [önermesine] olan inancımız gibi... Çünkü onun inanç anında "ayakta olmayan" ya da inanç anı dışında "ayakta olan" olma ihtimali vardır. "Zeyd şu saatte ayakta" ya da "şu vakitte ayakta" [önermelerine] olan inancımız gibi bir zamanla sınırlandırılırsa doğru (sahîh) bir inanç olma imkânı vardır. Doğru bir inanç olduğu kesin bir şekilde bilinirse inancın doğruluğu açısından bilgiye benzediği için mecaz yolu ile 'bilgi' olarak adlandırılabilir. Tahkîkî anlamda bilgiye gelince, o, kendisinde hiç bir zaman

değişme olmayan bilgidir. Bilgi inançsa, inanç sadece inanan için vardır; o hâlde bilgi, bilen için vardır.

Kendisinde değişiklik olmayan anlama olan inanca gelince ikiye ayrılır: Birincisi, değişmeyen bir anlama inanan, o anlamın değişmez olduğunu bilerek inanır. İkincisi, değişmeyen bir anlama inanan o anlamın değişmez olduğunu bilmeyerek inanır. Bu nedenle “anlama inanç” (i’tikâdu’l-ma’nâ), “anlamın değişimine” (tağayyuru’l-ma’nâ) ya da “değişmezliğine” (‘ademu’t-tağayyur) olan inançtan farklıdır. Değişmeyen anlama inanan kişi bu anlamı bilerek onun değişmediğini bilir; dolayısıyla o bu anlamı bilendir; ayrıca o, onu bildiğini de bilen kişidir. Çünkü kendisinde değişiklik olmayan anlama inanmasıyla bu anlamı bilen bir kişi olmuş olur; ayrıca kendisinde değişiklik olmadığını bilmesiyle (ma’rifet) de onu bildiğini bilmiş olur. Değişmediğini bilmeden değişmeyen bir anlama inanan kişi o anlamı bilendir; ancak onu bildiğini bilmez. Çünkü o anlamın kendisinde değişiklik olup olmayacağını bilmemektedir. Bu tür bir inanca inanan, bir anlama delilsiz (burhân) ve zorunsuz inanan kişidir. Tersine duyma (simâ‘) yolu ve iyi niyetli (husnu’z-zan) taklid ya da hâfıza (hâtır) ile [inanan kişidir]. Bu tür bir inananı bu anlamda ‘bilen’ (‘âlim) olarak adlandırmak doğrudur; çünkü o değişmeyen bir anlama inanır; bu da bilginin tanımıdır (hadd) [bilginin sınırındır].

Bilgi ikiye ayrılır: Bilfiil ve bilkuvve bilgi... Bilfiil bilgi inanana inanç olmuş [bilgidir]; bilkuvve bilgi ise inanana inanç olması doğru olan [bilgidir]. Bilgi inanç ise, inanç da inanan ve inanılan anlamdan –ki bu bilinendir– [oluşuyorsa] ve bilgi bilfiil ve bilkuvve olarak ikiye ayrılıyorsa, aynı şekilde bilinen de ikiye ayrılır: Bilfiil bilinen ve bilkuvve bilinen. Bilfiil bilinen onu bilene bilinen olmuş [bilinendir]; bilkuvve bilinen ise onu bilene, bilinen olması doğru olan [bilinendir]. Açıklandığı üzere bilinen kendisinde değişmenin

olmadığı anlamdır; kendisinde değişmenin olmadığı anlamlar ikiye ayrılır: İnanana inanç olan ve inanana inanç olması doğru olan [anlamlar]. İki türden her biri ancak kendisinde değişmenin olmadığı, kendinde anlam (el-ma'nâ fî nefsihi) olduğundan bilinen olması doğru olur. Tüm bunlar böyle olduğunda kesin bilinen kendisinde değişimin olmadığı her anlamdır; inanan bu anlama inanır ya da inanmaz.

Bilinen anlamların tümü ikiye ayrılır: Birincisi niceliğe (kemmiyet) ilişkindir; diğeri ise niceliğe ilişkin değildir. /.../...

[Ek 5] İbn Heysem, *Kitâbu'l-menâzır* (1-3. Makaleler),
nşr. Abdulhamid Sabra, Kuveyt 1982, 61-62.

/.../ وقد يعرض الخلاف أيضا في المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق المباحث،
وإذا حُقِّقَ البحثُ وأنعمَ النظر ظهر الاتفاق واستقر الخلاف.

ولما كان ذلك كذلك، /.../ ونستأنف النظر في مبادئه ومقدماته، ونبتديء في البحث
باستقراء الموجودات، ونصفح أحوال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء
ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشبه من كيفية
الإحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاد المقدمات
والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه وتنصفحه استعمال العدل لا اتباع
الهورى، ونتحرى في سائر ما نميزه ونتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا
الطريق إلى الحق الذي به يلج الصدر، ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التي عندها
يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتحسم بها مواد
الشبهات. وما نحن، مع جميع ذلك، برآء مما هو في طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكننا
نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية، ومن الله نستمد المعونة في جميع الأمور.

/.../ Benzer biçimde *araştırma yöntemlerinin* farklı olması
açısından *araştırılan anlama* da farklılık arız olur. Araştır-
ma yöntemi tahkîk edilir ve nazarî düşünce derinden gözden
geçilirse ittifak ortaya çıkar ve hilâf son bulur.

Öyleyse /.../ konunun ilkeleri ve öncülleri üzerine düşün-
mekle işe koyulalım; varolanların *tümevarımı*la araştırılması
ile başlayalım; görülenlerin ahvâlini derinden araştıralım;
tikellerin özelliklerini ayırıştıralım; tümevarımla, görme es-
nasında göze hâssa olan şeyleri, değişmeyen sürekli şeyleri,
görme keyfiyetinden şaibeli olmayan apaçık olanları alalım.
Sonra araştırma ve karşılaştırmada [ölçmede], öncülleri
eleştirerek ve sonuçlar konusunda tetikte kalarak tahaffuz
ederek adım adım ve düzen içinde ilerleyelim. Tümevarımla
elde ettiğimiz ve derinden incelediğimiz her şeyde amacımız
adaleti icrâ olsun, hevamıza boyun eğmek değil... Fark etti-
ğimiz her şeyi araştıralım ve görüşlere meyletmeksizin hakkı

talep ile eleştirelim. Umulur ki, bu yöntemle, gönle su serpen hakka erişiriz; kesin bilginin ortaya çıktığı amaca yavaş ve ağır adımlarla varırız. Eleştiri ve kaygı ile hakikate ulaşırız ki hakikatle ayrılık ortadan kalkar ve şüphe maddeleri yok olur. Tüm bunlara karşın biz de insan doğasındaki beşerî bulanıklıktan beri değiliz; ancak sahip olduğumuz tüm insanî gücümüzle çalışırız ve tüm işlerde yalnızca Allah'tan yardım dileriz.

[Ek 6] Taşköprülüzâde, *Sûretu'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*, nşr. Ahmet Süruri – Ahmed Faruk Güney, İstanbul 2014, 74-75.

فمعرفة البشر في الإطلاع على الحقائق إمَّا مُمْتَنَعَةٌ كما في الواجب تعالى أو مُتَعَذَّرَةٌ كما في الجواهر الغير المادية أو مُتَعَسِّرَةٌ كما في الجواهر المادية إلاَّ أَنَّهُ لا يلزم من ذلك عدم معرفة البشر بأحوال تلك الحقائق.

Beşerin hakikatlere ilişkin bilgisi ya Tanrı'ya dair (bilgide) olduğu gibi *mumteni'*dir; ya maddî olmayan cevhere dair (bilgide) olduğu gibi *mute'azzir*dir; ya da maddî cevherlere dair (bilgide) olduğu gibi *mute'assir*dir. Ancak bundan, bu gerçekliklerin *ahvâl*ine ilişkin beşerî bilginin yokluğu gerekmez.

Kaynakça

- Bitrûjî: *On the Principles of Astronomy*, edit.: Bernard R. Goldstein, I-II, Yale 1971.
- Bizrî, Nader: “In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdadi’s Critique of Ibn al-Haytham’s Geometrisation of Place”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 17, Cambridge 2007.
- Fancy, Nahyan: *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, London 2013.
- Fârisî, Kemâluddîn: *Kitâbu’l-besâir fî ‘ilmi’l-menâzır*, nşr. Mustafa Mevaldî, Kuveyt 2009.
- Fârisî, Kemâluddîn: *Tenkîhu’l-menâzır li-zevî’l-ebşâ-ri ve’l-besâir*, Haydarâbad 1928-1930.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Molla Hüsrev’in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fî müşkilât el-meşhûre fî ilm el-hey’e*”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğerleri, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2013, 77-101.
- Harakî, Bahâüddîn: *el-Tabsıra fî ‘ilmi’l-hey’e*, Ayasofya nr. 2581.

- Harizmî, Mahmud: *Telhîsu Kitâbi Ûklîdis*, nşr. Seyyid Sâdık el-Huseynî el-Eşkûrî, Kum 1436.
- Hocazâde: *Tehâfutu'l-felâsife*, Topkapı Sarayı Müzesi, Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmet nr. 1927.
- İbn Haldûn: *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Ğarben ve Şarken*, nşr. Muhammed b. Tâvîl el-Tancî, Kahire 1951.
- İbn Heysem: *Kitabu'l-menâzır* (1-3. Makaleler), nşr. Abdulhamid Sabra, Kuveyt 1982.
- İbn Heysem: *Şukûk 'alâ Batlamyûs*, nşr. A.I. Sabra ve N. Şihâbî, Kahire 1971.
- Langermann, Y. Tzvi: *Ibn al-Haytham's On the Configuration of the World*, New York: Garland 1990.
- Morrison, Robert G.: *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizâm al-Dîn al-Nisâbûrî*, Oxon 2007.
- Ragep, F. Jamil: *Nasr al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fî 'ilm al-hay'a)*, New York 1993, I-II.
- _____ : "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science." *Osiris*, S. 16, 2001.
- _____ : "Alî Qushjî and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy* S. 36, 2005, 359-371.

- Ragep, Sally P.: “Jaghmini”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, edit: Thomas Hockey ve diğerleri, New York: Springer 2007, 584-585.
- Ramazan Efendi: *Şerhu Ramazân Efendi ‘alâ şerhi’s-Sa’d ‘alâ’l-‘Akāidi’n-Nesefîyye*, nşr.: Muhammed Hâdî el-Şemrahî el-Mardînî, Diyarbekir 2012.
- Râşid, Rüşdî: *er-Riyâziyâtü’t-Tablîliyye beyne’l-karnî’s-sâlis ve’l-karnî’l-hâmis li’l-hicre*, terc. Muhammed Yusuf el-Huceyrî, Beyrut 2011.
- Râzî, Fahrüddin: *Câmi‘u’l-‘ulûm*, Ayasofya 1759.
- Râzî, Fahrüddin: *el-Metâlibu’l-‘âliyye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, I.
- Saliba, George: “Al-Qushjî’s Reform of the Ptolemaic Model for Mercury,” *Arabic Sciences and Philosophy*, S. 3, 1993, 161–203.
- _____: *A History of Arabic Astronomy: Platenory Theories during the Golden Age of Islam*, New York 1994. Aynı yazar, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, MIT Press 2011.
- Schubert, Gudrun: *el-Murâselât beyne Sadruddin Konevî ve-Nasîruddin et-Tûsî*, Beyrut 1995.
- Şîrâzî, Kutbuddin: *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2145.

- Şirvânî, Fethullah: *Şerhu't-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa nr. 847.
- Taşköprülüzâde: *Sûretu'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*, nşr. Ahmet Süruri – Ahmed Faruk Güney, İstanbul 2014.
- Urdî, Müeyyiduddin: *The Astronomical Work of Mu'ayyad al-Din al-'Urdî, A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy, Kitab al-Hay'ah*, thk. George Saliba, Beyrut 1990.

İSLÂM MEDENİYETİNE İLİŞKİN BİR KAVRAM OKUMASI: ‘İLMU’D-DÜNYÂ VE ‘İLMU’D-DÎN*

Bu yazı, Sayın Şakir Kocabaş’ın *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, 1996/1, 67-83’te yer alan “İslâm ve Bilim” ile aynı derginin s. 159-164’de yer alan “İslâmî Epistemoloji Üzerine” adlı iki makalesinin tenkidi niteliğindedir. Her iki yazı da birçok açıdan ele alınıp değerlendirilebilir. Ancak burada sadece İslâm ve Osmanlı ilim tarihi açısından her iki makalede öne sürülen bir “tespit”, buna dayalı olarak geliştirilen tezler ve verilen hükümler ile bu tespiti temellendirmek için İslâm ve Osmanlı ilim tarihinden getirilen bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

a. Tespit

Her iki yazıda da vurgulanan “tespit” ve sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

* İslâm medeniyetinde “ilim” kavramı, kavramsal bozulmaya uğramış ve bu ilim kavramının “‘İlmü’-d-dîn ve ‘İlmü’-d-dünyâ” şeklinde ikiye parçalanması şeklinde tezâhür etmiştir. Bu da gerçekliğin (hakk) parçalanması demektir.

* İlk olarak şurada yayımlanmıştır: *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1996/2, 217-224. Merhum Şakir Kocabaş’ın (ö. 20 Ağustos 2006) cevabî yazısı için bkz: “«İslâm ve Bilim»e Bir Eleştiri Üzerine”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1996/2, 225-228.

* Bu bölünme, Kur'ân-ı Kerîm'de ve altı hadis kitabında yoktur. Dolayısıyla bu kavramsal bölünme hadislerin toplandığı IX. yüzyıldan sonra ortaya çıkmış, etkin olarak da XI. yüzyılda gerçekleşmiştir.

* Bu ayrım, ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili değildir. Tersine XI. yüzyıl kelâmcıları tarafından *belli amaçlarla* (!) oluşturulmuştur. Böyle bir ayrım iyi niyet ihtiva etse dahi başlangıç itibarıyla hatalıdır ve korkunç sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla bu durum kelâmcılar açısından affedilecek bir durum değildir.

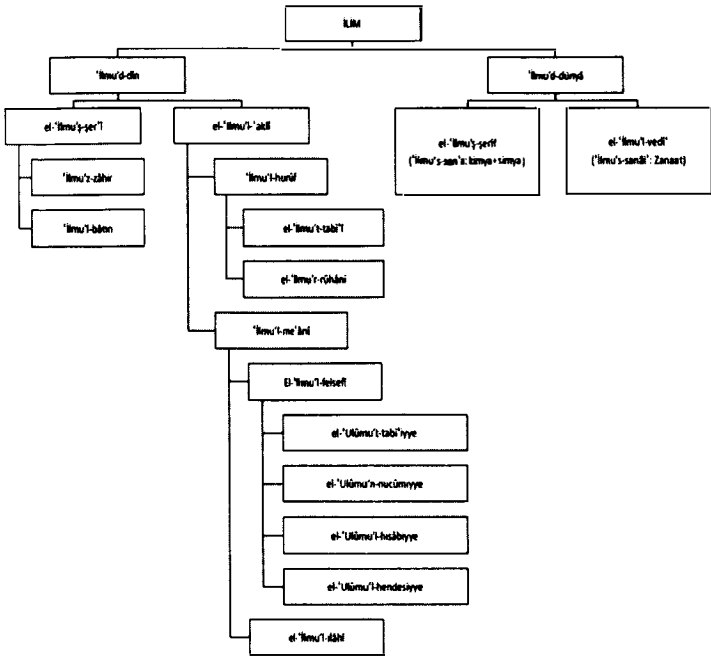
* Bu ayrım dünya ilimlerinin gerekliliğinin tartışılmasına, giderek ihmaline, terkine ve gereksiz olduğu anlayışına sebebiyet vermiştir. Dünya ilimleri ile uğraşanlar halk ve hükümdarlardan destek görmemeye hatta tecrit edilmeye başlanmıştır.

* Bu ayrım, XI. yüzyılda Müslümanlar açısından laikliğin düşünce planında [zihnî ve felsefî (kavramsal) planda] bir doktrin olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Öyleyse Müslümanların hukukî bir prensip [siyasî planda] olarak laikliği reddetmeleri çelişik bir durumdur.

‘İlmu’d-dîn ve ‘İlmu’d-dünyâ ayrımına İslâm medeniyetinde, tespit edilebildiği kadarıyla, ilk defa XI. yüzyılda değil, VIII. yüzyılın sonu, IX. yüzyılın başında yaşamış olan ünlü kimyacı Câbir b. Hayyân’ın¹ *Risâle fi’l-hudûd* (Kavramlar konusunda risale) adlı çalışmasında rastlanmaktadır. Ancak ayrımın ne kadar farklı algılandığı ve ne tür bir anlam dizgesine sahip olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Câbir’in ayrımı şu şekilde şemalandırılabilir:²

¹ Hayatı ve eserleri için bkz. *Dictionary of Scientific Biography*, VII, 39-43.

² Tafsîlât için bkz. Câbir b. Hayyân, “*Risale fi’l-hudûd*”, *el-Mustalahul-felsefî ‘inde’l-‘Arab, Nusûs mine’t-turâsi’l-felsefî fi hudûd’l-eş-*



Zannedilenin aksine, “dinî” ve “dünyevî” kelimeleri İslâm dünyasında sıkça kullanılan tabirlerdendir. Bu iki kelimenin kullanımı da, çeşitli düşünürler ve ekoller için farklı anlamlar ifade eder. Bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Meselâ bütün çağların en büyük geometri, optik ve astronomi âlimlerinden biri olan İbnu'l-Heysem³ (öl. 431/1040), şöyle demektedir: “...bir risale yazdım ve orada, bütün dünyevî ve dinî işlerin felsefî ilimlerin sonuçları olduğunu beyan ettim”⁴

yâ ve rusûmihâ içinde, thk. Abdülemir el-A'sam, Kahire 1989, 164-185, özellikle 167-168.

³ Hayatı ve eserleri için bkz. *Dictionary of Scientific Biography*, VI, 189-210.

⁴ Bkz. İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizar Rıdâ, Beyrut t.y., 557.

b. Yanlı/ş Hükümler ve Tashihler

Kocabaş'ın önemli bir kimyacı bilim adamı olarak kabul ettiği Câbir'in (s. 72, yaşadığı dönem olarak yaklaşık 721-805 tarihlerini veriyor) yukarıda verilen ayrımı ile İbnü'l-Heysem'in ifadesi nasıl ele alınmalıdır? Şunlar söylenebilir mi?: Câbir'de VIII. yüzyılın sonlarında ilim kavramı, 'ilmu'd-dîn ve 'ilmu'd-dünyâ olarak ikiye ayrıldığından bozulmaya uğramış, gerçeklik parçalanmış, bu ayrım belli amaçlar için yapılmış, daha sonra dünya ilimleri küçümsemiş, hatta terk edilmiş, laiklik düşünce planında...vs., vs., vs... Elbette hiç biri söylenemez... Hatta Câbir'in yukarıda verilen ayrımı, Kocabaş'ın anladığının tam tersine, ilmi dine, dini ilme *demc* etmeyi hedefleyen Hermetik gelenekle son derece ilgilidir.⁵ İbnü'l-Heysem'in ifadesi ise, hem dinî hem de dünyevî olanı, felsefî olanın bir alt dalı yapmakla meseleyi oldukça karmaşık hâle getirmektedir.

İslâm medeniyetinde bu tür ayrımlar, yaygın olan kanatın aksine, ilim sınıflandırması ile alâkalıdır; dolayısıyla iltibasa mahal verecek bir durum yoktur. Çünkü bugün bu ayrımın ihtiva ettiği muhteva ile o gün ihtiva ettiği muhteva arasında fark vardır. Başka bir deyişle geleneğimizde 'ilm bölümlenmesi *bilgi/knowledge* anlamında değil, çoğulu '*ulûm* olmak üzere *bilimler/sciences* anlamında yapılmıştır; çünkü bilgi anlamındaki "ilm" in Arapçada çoğulu yoktur. Ayrıca İslâm medeniyetinde çeşitli açılardan yapılmış yüzlerce ilim tasnifi bulunmaktadır; eğer her bir tasnife Kocabaş'ın mantığı ile yaklaşacak olunursa kendi medeniyetimizi anlamaktan çok onu tahrif etmiş oluruz.⁶ Neticede yanlış ve yetersiz

⁵ bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, Beyrut 1991, 196-197.

⁶ Örnek olarak bkz. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in İslâm: A Study In İslâmîc Philosophies of Science*, Kuala Lumpur 1992.

malûmâtтан kalkarak bilgi üretmek ve bu hasarlı bilgilere (yani ilim değil zanna) dayanarak hüküm vermek ve İslâm medeniyetinde belirli bir kesimi töhmet altında bırakmak doğru değildir.

Kelâmcı âlimler tarafından yapılan değişik ilim tasnifleri incelendiğinde ne XI. yüzyıldan önce ne de XI. yüzyıldan sonra, iddia edildiği gibi ilim kavramının dinî ve dünyevî şeklindeki ayrımının yaygın olmadığı, en azından kelâmcıların muhtelif yaklaşımlarının daima varolduğu görülebilir. Meselâ 429/1038 tarihinde vefat eden ünlü kelâmcı ve matematik âlimi, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdadî'nin, *Kitâbu Usûlu'd-dîn* adlı eserinde serimlediği ilim anlayışı ve verdiği tasnif incelendiğinde, İslâm medeniyetindeki ilim kavramına ilişkin yaklaşımların çeşitliliği konusunda ciddi bir fikir edinilebilir.⁷

Fizik, kimya gibi bilimlerin böyle bir tartışmada yeri yoktur ve hiç bir zaman İslâm ilim tarihinde bu bilimlerin gereksiz olduğundan dolayı ihmal ve tecrit edildiğini gösterecek bir örnek mevcut değildir. Heidegger'in ifadesi ile felsefe bir düşünce tarzıdır; bu anlamda felsefî bir fikir ile bilim aynı değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd örneği Meşşâî felsefeye alınan bir tavrı gösterir. Aynı şekilde İslâm tarihinde Gazzâlî'nin eserlerine de tavır alınmıştır. Bunun yanında Batı İslâm dünyasında vuku bulmuş olan tek bir olayı bütün İslâm medeniyetine teşmil etmek ne kadar doğrudur? Neticede zannedildiği gibi ilim ve felsefe, kelâmcılar tarafından küçük görülmemiştir. Rakip görülen, muayyen bir felsefe, yani Meşşâî felsefedir. Bunun yanında İslâm tarihinde birçok kelâmcı - ilim adamı gibi, Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun kurucusu Nasîruddin Tûsî ile İstanbul merkezli Osmanlı ilim hayatının önemli ismi Ali Kuşçu, aynı zamanda birer kelâmcıdır. Gerçekte yazarın bugün için an-

⁷ İstanbul 1928, özellikle s. 4-14.

lamı olan kriterleri, geçmiş dönem için hiç bir anlam ifade etmemektedir. Buna örnek olarak Osmanlı medeniyetinde İbn Sînâ'nın eserlerinin nüshalarının seyrini incelemek kâfidir. Ne yazık ki böyle bir incelemede, “Bir yazma kültürü olan İslâm ve Osmanlı medeniyetini anlamak için” Sarton ve Huff gibi oryantalistlerin eserleri yeterli değildir. Bunun tek yolu vardır: Kişinin kendi medeniyetiyle ünsiyet kesbetmesi, dolayısıyla –dolaylı değil– doğrudan, yazmalarla veya en azından tenkitli metni yayınlamış eserlerle uğraşması, nüshalarla ve metinlerle arkadaş olması gerekmektedir. Ancak yine de felsefî bilginin, en azından Osmanlı'daki yerini tayin için medreselerde okutulan *Şerhu'l-Mekâsıd*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu't-Tecrîd*'e bakmak yeterlidir.

Müellifin kelâmcılara ilişkin düşüncelerinin İslâm medeniyeti hakkındaki yanlış kanaatlere dayandığını, daha doğru bir ifade ile İslâm medeniyetinin tarihî seyrinin ve muhtevasının idrak edilemediği noktasında düğümlendiğini söyleyebiliriz. Burada şu kadarını söylemekle iktifa edelim ki, eğer felâsife ve fen bilimleri ile uğraşan bilim adamları, kelâmcıların eleştirilerini dikkate alsalardı fen bilimlerinde helenistik gelenekten gelen birçok problemlili nokta daha kolay aşılabilirdi. Bu açıdan İbnu'l-Heysem'in optik sahasında ortaya koyduğu başarı büyük oranda ilk dönem kelâmcıların helenistik optiğe yönelttikleri eleştirilerle alakalıdır. Benzer şekilde Galen tıbbına, Batlamyus astronomisine, Euclides geometrik matematiğine kelâmcıların yer yer yönelttikleri tenkitler İslâm ilim tarihinde yaratıcı atılımlara sebep olmuştur. Dolayısıyla kelâmcıların İslâm tarihindeki yerini bu şekilde olumsuzlamak doğru değildir.

Kur'ân-ı Kerîm kavramlarına ilişkin yapılan açıklamalara ve yorumlara gelince, 'ilmu't-tefsîr sahamız olmadığından konuyu uzmanlarına bırakıyoruz. Ancak klâsik İslâm kültürüne ilişkin okumalarımızda –ki yazar bu kaynaklara atıfta

bulunmamaktadır– muhtelif “kavramlar” için yapılan yorumların birçoğunun zaten mevcut olduğunu, dolayısıyla bu kavramlarla ilgili iddiaların tartışmalı bir konumda bulunduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca şu noktayı önemle vurgulamak istiyoruz: Eğer Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan kavramları temel alıp “bilimsel ve felsefî” düşünce üretilecekse, Müslümanlar hiç bir zaman varlık felsefesi yapamayacaklar demektir. Çünkü varlık anlamına gelen *vücûd* kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yoktur; bu kavram Yunanca felsefe eserlerinin tercümelerinden sonra ortaya çıkmıştır. Öyleyse tüm kelâmcı, mutasavvîf, Meşşâî ve İshrâkî filozofların kullandığı bu kavram dolayısıyla Müslümanların varlık tasavvurunda –Kur’ân-ı Kerîm’de olmadığına göre– bir bozulma mı ortaya çıktı denilecektir? Şahsî kanaatimize göre Kur’ân-ı Kerîm sadece anlam verir (dünya görüşü), tassavvur değil (dünya tasavvuru).

Her iki makalede de İslâm medeniyetine ilişkin savunulan birçok temel fikir, oryantalist kaynaklı olduğu gibi Osmanlı medeniyeti de gerektiği ölçüde değerlendirilmeyerek olumsuzlanmaktadır. Bu tavırla ilgili olarak sözü uzatmadan şu söylenebilir: İslâm medeniyetine ilişkin, olumlu ve olumsuz yönleriyle Osmanlı tecrübesini dikkate almayan her teori ve değerlendirme eksik kalmaya mahkûmdur. Keza müellif, ‘ilm kavramını bilgi olarak tercüme etmesine rağmen İslâm medeniyetindeki bilgi üretimini salt bilimsel bilgi üretimine indirgemekte ve değerlendirmelerini buna göre yapmaktadır. İslâm medeniyetinde bilimsel bilginin duraklaması konusunda verdiği tarihler de, yazarın konu ile ilgili düşüncesinin muğlak olduğunu göstermektedir. Meselâ, bazen VII.-XI. yüzyıllar (s. 68), XII. yüzyıla kadar (s. 69), VIII.-XII. yüzyıl (s. 72), XII. yüzyıldan sonra (s. 72), VIII.-XI. yüzyıllar, XI. yüzyıldan sonra (s. 74, 75), XII. yüzyıldan itibaren (s. 75). Keza belirtelim ki İslâm medeniyetinde, genel olarak, milâdî XII. yüzyıldan sonra ilmin durakladığı fikri, kaynağını XIX.

yüzyılda bulan artık işlevsiz oryantalist bir fikirdir. Bugün oryantalistlerce bile İslâm ilim tarihi hakkında yazılan eserlerde bu tarih XIII. yüzyıla, bazılarında XIV. yüzyılın ortalarına, bazılarında XV. yüzyılın ortalarına, hatta bazılarında ise XVI. yüzyılın sonlarına kadar uzatılmaktadır.

Her iki makelede de İslâm ilim tarihine ilişkin verilen bilgilerin bazıları eski oryantalist kaynaklara, bazıları ise –meselâ güneş merkezli astronomi– yanlış anlamalara dayanmaktadır. Adı sıkça zikredilen ve temel tezlerin kendisine dayandırıldığı Huff ise bu sahada kayda değer bir otorite değildir ve dayandığı kaynaklar incelendiğinde üçüncü derece kaynaklar olduğu görülür. Yine yazar ana meseleyi tartışmaktan çok, Huff’un dediklerini alıntılarlamaktadır. Kanaatimce önemli olan bizim medeniyetimiz hakkında bizim ne dediğimizdir. Çünkü haklı olarak Huff kendi medeniyeti için önemli olanı öne almaktadır; ismini verdiği filozoflar sadece Meşşâî (?) geleneğine mensup filozoflardır.

Makalelerde kimya, fizik gibi ilimler modern muhtevaları açısından dikkate alınmaktadır. Hâlbuki kimya tasavvuru klâsik dönemde hiç de yazarın zannettiği gibi değildir. Kindî, İbn Sînâ, İbn Haldun gibi âlimlerin alaya aldığı kimyacıları, yazarın değerlendirdiği gibi değerlendiremeyiz. Bu durumu aşmak için kimya-simya ayrımını yapmak da yeterli değildir. Yapılması gereken, o dönemin tasavvurunu dikkate alarak adı geçen kavramı idrak etmeye çalışmaktır. Bu durum diğer birçok kavram için de geçerlidir.

Gazzâlî ve İbn Rüşd meselesi hakkındaki fikirler de artık itibardan düşmüş oryantalist fikirlerdir. Bu tenkit yazısında bu konuya girmeyeceğiz; ancak şunu hemen belirtelim ki, İslâm ilim tarihinde helenistik geleneğin dışına çıkılarak, diğer bir ifadeyle helenistik gelenek aşılarak ortaya konulan orijinal ilmî çalışmaların önemli bir kısmı Gazzâlî sonrası dönemde vuku bulmuştur. Bu bir açıdan Gazzâlî’nin İslâm

medeniyetinde fen bilimleri için oluşturduğu meşrûiyet zemi-niyle, bir açıdan da helenistik ontolojiye getirdiği eleştirilerle ilgilidir. Yazarın bu konudaki bilgilerinin vâfî olmadığının en açık delillerinden biri, tarihçi olarak takdim ettiği Osman Turan'a dayanarak Fatih Sultan Mehmed dönemindeki bir tartışma ile ilgili verdiği bilgilerdir: Turan-Kocabaş'ın bilgileri şu şekilde tashihi edilmelidir:

* Tartışma din ile felsefe arasında değil, Gazzâlî ile Meşşâî hükemâsı arasındadır.

* Tartışma Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında değil, Gazzâlî ile Gazzâlî'nin eleştirdiği Meşşâî filozofları (Fârâbî, İbn Sînâ) arasındadır; öyle olsaydı yazılan eser İbn Rüşd'e cevap olurdu.

* Hoca-zâde'nin reisliğinde bir heyet yoktur; Hoca-zâde'den sadece konu ile ilgili bir eser yazılması istenmiştir.

* Bir üçüncü şahıs değil, Hoca-zâde ile Alâuddin Tûsî birer eser yazmışlardır.

* Gazzâlî ve kelâmcı ekip diye bir şey yoktur. Tam aksine Hoca-zâde, yazdığı eserde gözü kapalı Gazzâlî'yi takip etmemiştir.

Neticede yanlış öncüller yanlış sonuçları doğurmaktadır. Araştırma geleneğine vurgu yapan yazarın bu konularda araştırma yapmaya ihtiyaç duymadığı, aynı zamanda atfı yaptığı eserleri mütalaa etmediği ortaya çıkmaktadır. Hoca-zâde'nin eserinin, bildiğim kadarıyla henüz tenkitli metni bile hazırlanmamıştır. Ancak geniş bir tahlili yapılmıştır.⁸ Alâuddin Tûsî'nin eserinin ise tenkitli metni hazırlanmış,⁹ Türkçeye de tercüme edilmiştir.¹⁰

⁸ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, özellikle 53-61.

⁹ *Tehafutu'l-Felâsife*, nşr. Rıza Sâde, Beyrut 1990.

¹⁰ *Tehafütü'l-felasife: (Kitabü'z-zühr)*, trc. Recep Duran, Kültür Ba-

Bilinmesi gereken önemli bir husus şudur: Ne Gazzâlî öncesi ne de Gazzâlî sonrası dönemde, medreseler hiç bir zaman fen bilimlerinin öğretildiği ve felsefe eğitiminin verildiği kurumlar olmadı. Gazzâlî öncesi bilim de medreselerde neş'et etmedi. Tam tersine, Osmanlılarda, medreselerde, fen bilimleri belirli oranlarda ve dolaylı olarak yer aldı. Kısaca medrese ile ilgili sahip olunan yanlış tasavvurlar, eleştirilerinde de zorunlu olarak medreseye değil, tasavvura yönelmiş olmasına sebep olmaktadır. Ayrıca şayet İslâm dünyası XI. yüzyılda bitti ise XIV. yüzyılda kurulan Osmanlı zaten baştan kaybetmiş demektir.

Her iki makalenin oryantalist menşeli bilgilere temelli bir değer atfında bulunduğu en önemli delillerinden biri de (s. 72-73) isimlerini verdiği ilim adamlarının Batı bilimine etki eden ilim adamları, yani oryantalist temelli İslâm bilim tarihinin öne çıkardığı ilim adamları olmasıdır. Nitekim yazarın makalesinin kaynakları da buna delâlet etmektedir. Bu konuda şu soruyu sormakla yetineceğiz: Batı bilimine etki etmemiş ama bizim için önemli olan, hatta ilim tarihi içinde de özgün olan ilim adamlarımızı ne yapacağız? Niçin kendi tarihimizi başkalarının gözüyle okuyor ve kendimizi Batı Avrupa'ya etkimiz oranında tanımlıyoruz? Diğeri olanın tarihinde yaşayarak kendimizi anlamlandıramayız; yapılan "ona göre ben"i kavramaktır. Bu durumu aşmak için neyin devamı neyin zıddı olduğumuzu bilmemiz gerekiyor.

c.Teklif

Kocabaş'ın yukarıda madde madde verilen tespiti, bunun dayandığı kaynakları ve bu tespitten hareketle yaptığı çıkarımları, tarihî örneklerle nisbî bir tenkide tâbi tuttukten sonra bir kavramın İslâm medeniyeti açısından nasıl ele alın-

ması gerektiği konusunda bazı nazarî mülâhazalarda bulunmak gerekmektedir. Kanaatimizce yanlış, sadece dayanan “malûmât”ta değil, bu malûmâtta hareketle üretilen “bilgi”dedir de. Zira üretim, her zaman ifade edilmese bile, önceden benimsenmiş kabullerden (teoriden) bağımsız değildir.

İslâm medeniyetinde hayat bulmuş herhangi bir kavramı veya konuyu araştırırken genellikle düşülen iki hata vardır. Bu hatalardan birincisi incelenmesi düşünülen kavram veya konunun İslâm medeniyeti içindeki kronolojik gelişimini dikkate almamak, dolayısıyla bu konuda yazılan klâsik literatürü ihmal ederek, incelenmek istenen kavramın muhtevasının çağrıştırdığını esas alıp “masa başı felsefesi” yapmak... İkinci hata ise indirgemeciliğe gidip İslâm medeniyetinde bu kavram veya konuda söylenen farklı düşünceleri teke indirgemek; sadece bir görüş varmış gibi doğrusal (lineer) düşünmek... Bu ise çeşitliliği, farklı okulların varlığını ortadan kaldırmayı getirmektedir.

Bir kavramın veya konunun medeniyet içindeki merhalelerini, genel olarak, beş noktada toplayabiliriz:

1. Neş’et merhalesi: Bu merhale kavramın ortaya çıkışı ile alâkalıdır; genelde muğlak bir merhale, çünkü her kavramın kronolojik olarak hangi tarihte ve hangi şartlarda ortaya çıktığını tespit etmek imkân dâhilinde değildir.

2. Tekvîn merhalesi: Bu merhalede kavram yavaş yavaş oluşmaya, farklı ekoller açısından ele alınmaya başlanır. Kavram üzerinde tartışmaların yoğun olduğu bir merhale-dir.

3. Tahdîd merhalesi: Bu merhalede kavram “hadd” olma özelliğini kazanır. Artık hemen hemen her ekol için kavramın tanımı verilmiştir.

4. İntişâr merhalesi: Bu merhalede kavram yaygın olarak kullanılmaya başlanır. Üzerinde bir veya ekollere göre değişen “uzlaşım” söz konusudur.

5. İstikrâr merhalesi: Bu merhalede kavram ve tanımı tamamen yerleşmiştir. Kavramın muhtevası (tanımı) itibarıyla herhangi bir tartışma olmaz.

İslâm medeniyetinde bir kavram incelemesi yapılacaksa yukarıda sıraladığımız beş merhale dikkate alınmalıdır. Bu yapılırsa hem o kavramın kronolojisi hem de bu kronoloji içinde kavramın hangi ekol tarafından nasıl algılandığını tespit etmek mümkün olur. Aksi takdirde yapılan, o kavramı bizim [bugün] yüklediğimiz anlamı tarih içinde aramak, kendi kavramımızı muhtevası ile birlikte geçmişe yansıtmak demektir. Bu ise o kavram hakkında tarihte denileni tahrif etmek, çarpıtmak anlamına gelir, o kavram hakkında tarihte ne dendiği anlamına değil... Kavramın böyle algılanması neticesinde ortaya çıkan tespitler de tarihî vakıya uygun düşmeyecek, masa başı felsefesi yapılmış olacaktır.

Öyleyse yukarıda ifade edilenler mahfuz kalmak kaydıyla aşağıdaki soruların cevabı verilmeden, Kocabaş'ın "ilim" kavramı hakkında yaptığı tespit ve yorumlardan İslâm medeniyeti beridir:

- * Din ilmi, dünya ilmi ayrımı ne zaman ortaya çıkmıştır?
- * Bu ayrımın farklı ekoller için anlamı (bağlamı) nedir?
- * Bu ayrımın bugün çağrıştırdığı ile o dönemde sahip olduğu anlam arasında ne gibi farklar vardır?
- * Bu ayrım –var olsa bile– tarih içinde gerçekten merkezî bir rol oynamış mıdır? Yani birçok değişimi bu ayrımın ortaya çıkmasına irca etmek ne kadar doğrudur?
- * İslâm medeniyetini yorumlarken, oryantalistler gibi niçin belirli ikilikler (dualite) yaratıp, çatışma teorileri üzerine düşüncelerimizi kuruyoruz?

Bu sorular İslâm medeniyeti içinde araştırılacak her kavram için geçerlidir. Tersini yapmak önceden kurduğumuz teori/leri İslâm medeniyetinde okumaya çalışmak demektir. Yani incelediğimiz kavram/ların muhtevalarının çağrıştırdı-

ğı sonuçlara tarihten sebepler bulma mantığı... Bu mantık Anglo-Sakson mantığıdır ve en iyi mümesillerinden biri de A. Toynnb'e'dir.

Sonuç olarak, "Düşünce" diyor Heidegger "sadece aynı menşe' ve kadere sahip bir düşünce yoluyla dönüşüme uğratılabilir". Abdurrahman Bistâmî de haklıdır:

و ليس يصح في الأذهان شيء / إذا احتاج النهار إلى دليل¹¹

¹¹ "Gündüz delile ihtiyaç duyduğunda zihinlerdeki hiç bir şey doğru olmaz." (*Kitâbu'l-fevâihî'l-miskiyye fi'l-fevâtihî'l-Mekkiyye*, Aya-sofya, nr. 4160, yaprak 4a.)

Kaynakça

- Bakar, Osman: *Classification of Knowledge in İslâm: A Study In İslâmic Philosophies of Science*, Kuala Lumpur 1992.
- Bistâmî, Abdurahman: *Kitâbu'l-fevâihî'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye*, Ayasofya, nr. 4160.
- Câbirî, Muhammed
Âbid: *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, Beyrut 1991, 196-197.
- Ebû Mansur Bağdadî,
Abdulkâhir b. Tâhir: *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1928.
- Hayyân, Câbir b.: "Risâle fi'l-hudûd", *el-Mustalahû'l-felsefî 'inde'l-'Arab*, *Nusûs mine't-turâsi'l-felsefî fi hudû-di'l-eşyâ ve rusûmihâ* içinde, thk. Abdülemir el-A'sam, Kahire 1989, 164-185, özellikle 167-168.
- İbn Ebî Useybia: *'Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizar Rıda, Beyrut t.y., 557.
- Plessner, M.: "Jâbir ibn Hayyân", *Dictionary of Scientific Biography*, VII, 39-43.
- Sabra, A. I.: "Ibn al-Haytham", *Dictionary of Scientific Biography*, VI, 189-210.
- Tûsî, Alâuddin: *Tehâfutu'l-felâsife*, nşr. Rıza Sâde, Beyrut 1990.

_____:

Tehafütü'l-felâsife: (Kitabu'z-zuhr), trc. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Türker, Mübahat:

Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956.

Şahıs Dizini

A

- Abdulâlî Bircendî 29, 38
 Abdullâtîf Bağdâdî 235
 Abdunnâfi İsmet 49
 Abdurrahman Bistâmî 269
 Abdurrahman Câmî 21, 29
 Abdurrezzak b. Muhammed 94
 Abdurrezzak Semerkandî 34
 Adududdin İcî 48, 81
 Ahmed-i Lur 20
 Ahmed Yesevî 18
 Akkoyunlu Hasan Bey 17
 Alâuddin Ali Koçhisarî 44
 Alâuddin Tûsî 265
 Alemuddin Kaysar 237
 Ali Kuşçu 230, 231
 Ali Şir Nevâî 20, 21
 Ali Tûsî 150, 151
 Apollonius 94
 Aristoteles 46, 57, 71, 79, 86, 101, 117, 133, 138, 159,
 164
 Aydın Sayılı 22, 24, 29, 31

B

- Bağdatlı İsmail Paşa 62
 Bahâuddin Harakî 185, 229
 Bakirî 24, 28, 34, 87
 Barthold 24, 37, 104
 Batlamyus 42, 46, 57, 58, 70, 79, 86, 95
 Baysungur 20, 21, 22, 45
 II. Bâyezîd 30, 45, 68
 Bitrûcî 232
 Brockelmann 106

C

Câbir 260

Câbir b. Hayyân 258

Candaroğlu İsmail Bey 66

Celâluddin Devvânî 148

Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman Kazvinî 49

Cemâluddin Türkistanî 41

Cemâluddin Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebilî 66

Cemşîd Kâşî 28, 31, 35, 42, 51, 63, 86, 97

Cengiz Han 21

Copernicus 97, 119

Cüzcânî 230

Çağminî 41, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 69, 96, 98, 101

Çandarlı Halil Paşa 67, 68

D

Dâvûd Kayserî 51, 149

Descartes 164, 168

Deştekî 148, 149, 161, 162

Devletşah 22, 27, 35, 90, 104

E

Ebû İshak Neyrizî 161, 162

Ebu'l-Berekât Bağdâdî 133, 225

Ebu'l-Huseyn Abdulmelik b. Muhammed 94

Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdadî 261

Ebu'r-Reyhan Bîrûnî 43

Ebû Tâhir Semerkandî 35, 37

Efdaluddin Hunecî 226

Ekmeluddin Bâbertî 62

Emir Haydar 27

Emir Hüsrevî 22

Eshenkulova 23, 26, 27, 29, 36, 40, 43, 88, 91, 106

Esîruddin Ebherî 128, 161

Euclides 54, 107, 262

F

Fahrudin Râzî 39, 51, 100

Fazlullah Esterabadî 20

Fenârîzâde Ali Çelebi 44

Fethullah Şirvanî 44, 45, 47, 52, 64, 66, 68, 69, 70, 71,
72

G

Galen 224, 237, 239

Galileo 164, 168, 226

Gazzâlî 135, 161, 168

G. Postel 97

H

Hacı Atmaca 158

Hâfız Ebrû 34

Harakî 96, 101, 185, 229, 252

Harizmî 53, 96

Hatibzâde 161

Hayruddin Halîl 158

Hillî 148, 149, 168

Hoca Pârsâ 39

Hoca Şihâbuddin 78, 88

Hocazâde 140, 149, 161, 168

Hogendjik 158

Huff 262, 264

Hüsâmuddin Salâr 237

Hüseyin Baykara 17, 20

İ

- İbn Arabî 48, 51, 108
İbn Arabşah 18, 38, 39, 109
İbn Batuta 25, 109
İbn Fellûs 156, 238
İbn Gâzî 157
İbn Haldûn 62, 238, 253
İbn Heysem 46, 57, 60, 61, 63, 70, 96, 100, 101
İbn Kemal 139, 148, 149
İbn Kemmûne 134, 238
İbn Nefîs 239
İbn Rüşd 261, 264, 265
İbn Sertâk 237
İbn Sînâ 39, 68, 70, 99, 100
İbn Tufeyl 231, 237
İbnu'l-Bennâ 157, 170
İbnu'l-Cezerî 30, 38, 39
İbnu'l-Ekfanî 47, 60
İbnu'l-Hâim 157
İbnu'l-Havvam 41, 95
İbnu'l-Mecdî 157
İbrahim Zencânî 238
İmâduddin Kâşî 41, 95
İmam Ali Rıza 77, 85, 92
İzzuddin Zencânî 41

K

- Kadı Beyzâvî 238
Kadıızâde 16, 21, 24, 28, 29, 35, 37, 39, 40, 41, 45, 46,
47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 87,
89, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 108,
110

Kâfiyeci 119
 Kaydu Han 18
 Kemâluddîn Fârisî 41, 70, 71, 95
 Kemâluddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvanî 67
 Kepler 226, 232
 Khanykov 27
 Kindî 117, 224, 264
 Kutbuddîn Râzî 48, 62, 64, 100, 139
 Kutbuddîn Şîrâzî 63, 70, 95, 96, 101, 102

M

Mahmûd b. Kâsım b. el-Fazl el-İsfehanî 94
 Mansur Kâşânî 29, 40
 Mehmed Tâhir 61
 Mevlânâ Ebu'l-Feth 28
 Mevlânâzâde Herevî 161
 Mîrim Çelebi 159, 162, 171
 Molla Fenârî 41, 50, 51, 62
 Molla Lutfi 138
 Mueyyiduddîn Urdî 229
 Muhammed Âbilî 238
 Muhammed Hafî 28, 86
 Muhyiddîn Mağribî 237
 Muhyiddîn Mehmed b. İbrâhîm en-Niksarî 66
 Muslihuddîn Lârî 144, 145, 146, 181, 201
 Mübarek Şah 62
 Müeyyedzâde 139
 Müeyyiduddîn Urdî 99, 229

N

Naci Maruf 24
 Nasîruddîn Tûsî 31, 39, 41, 42
 Nazzâm 70

Necmuddin Kâtibî 126, 128, 136, 161
Necmuddin Kazvinî 64, 100, 238
Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Neseî 49
Newton 164, 226, 228, 232
Nisaburî 42, 66, 69, 77, 80, 83, 92, 95, 96
Nizâmî 22
Nizâmuddin Nisaburî 42, 66, 77, 80, 83, 92, 95, 96

O

Osman Turan 265
Ömer Hayyâm 133, 225

P

Platon 132, 160
Plotinus 224

R

Ruknuddin Amulî 35

S-Ş

Sadraddin Konevî 51, 136, 239, 254
Safiyuddin Urmevî 68
Sarton 36, 262
Secâvendî 41
Sehavî 71, 93, 96, 113
Sekkâkî 49
Seyfuddin Âmidî 238
Seyyid Ebû Tâlib 66, 77, 85, 92
Seyyid Münecim 29, 40, 45, 94
Seyyid Şerîf 38, 39, 47, 62, 64, 77, 93, 97, 103
Sinan Paşa 161
Sirâcuddin Muhammed Halebî 38
Sultan II. Bâyezîd 30, 45, 68, 161

Sultan II. Murad 66
Sultan I. Murad 52
Suyurgatmış 18
Sühreverdî 126, 127, 134, 225, 235, 236
Şah İsmail 43, 44, 98
Şahruh 17, 45, 48, 87, 105
Şaşı 83, 84, 88
Şemsuddin Buhârî 126, 127, 136
Şemsuddin Kîşî 148, 187, 226
Şemsuddin Semerkandî 52, 188
Şerefuddin Mes'ûdî 133
Şerefuddin Tûsî 237
Şeyh Bedruddin 39
Şihâbuddin Sühreverdî 225, 235, 236

T

Taftazânî 18, 24, 38, 46, 47, 48, 49, 50, 62, 64, 68, 102,
112, 113, 114
Takıyyüddin Râsîd 159
Taşköprülüzâde 18, 28, 39, 41, 44, 47, 51, 52, 61, 67, 71,
115, 139, 148, 149, 159, 174
Tehânevî 151, 152, 174, 193, 194, 195, 212, 218
Thomas L. Heath 84
Timur 88, 91, 103, 105, 106, 109, 112
Tumanay 18

U-Ü

Ubeydullah Ahrâr 30
Uluğ Bey 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 51, 52, 61, 66, 77, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90,
94, 97, 98, 104, 105, 113
Ügedey Han 18

İhsan Fazlıoğlu

Y

Yezid 81

Z

Ziyâuddin Kazerûnî 229

Eser Dizini

- Câmi'ü'l-'ulûm* 233
De Caelo 57
el-'Alâ'iyye fî'l-hisâb 159
Elementler 129, 223
el-Envâr li-a'mâli'l-ebrâr 66
*el-Eşkâl elleîfî yuhtâc ileyhâ fî teshîli fehmi kitâbi Telhî-
 si'l-mahrûtât fî'l-hendese* 94, 110
el-Ferâid ve'l-fevâid 67, 69, 114
el-İşârat ve't-tenbîhât 238
el-Kânûnu 'l-Mes'ûdî 43, 87
el-Macestî 42, 95
el-Meşârî' ve'l-mutârahât 126
el-Muhtasar 49
el-Mulahhas (Râzî) 57, 63, 69, 96, 98, 102, 143, 186
el-Mulahhas fî'l-hey'e 41
el-Mutavvel 49
Enmûzec 160, 167, 168, 178
es-Sahâifu 'l-ilâhiyye 56
Eşkâlu't-te'sîs 41, 52, 56, 93
eş-Semsiyye fî'l-hisâb 95
eş-Şemsiyye fî'l-mantık 64
et-Tabsıra fî'l-hey'e 96
et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh 49
et-Tecnîs fî'l-hisâb 41
et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-tenkîh 49
et-Tezkire 46, 66, 83, 96, 97, 101, 102, 124
et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e 42, 57, 63, 69, 95, 124, 163, 174,
 227, 233
et-Tezkire fî'l-hey'e 42
et-Tuhfe 43, 96, 101, 102
et-Tuhfetu 'ş-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e 63, 95

- et-Tuhfetu 'ş-şâhiyye fî 'l-hey'e* 42
Fusûsu 'l-hikem 48
Hayy b. Yakzân 237
Hediyyetu 'l- 'ârîfîn 110
Hidâyetu 'l-hikme 128, 161, 167
Hikmetu 'l- 'ayn 126, 136, 170
Îrşâdu 'l-kâsîd ilâ esne 'l-makâsîd 47
Keşfu 'l-murâd 148, 168, 188, 203
Kevâkib-i seb'a 47, 49
Kitâbu telhîsu 'l-mahrûtât fî 'l-hendese 94, 109
Kitâbu Usûlu 'd-dîn 261, 270
Kitâbu 'l-besâir fî 'ilmi 'l-menâzır 233
Kitâbu 'l-mahrûtât 94
Kitabu 'l-menâzır 232, 253
Kitâbu 'l-mu 'teber fî 'l-hikme 133, 166
Kitâbu 'n-Niseb 119
Matla 'u husûsi 'l-kelim fî me 'ânî Fusûsi 'l-hikem 149
Mecelle fî 'l-mûsikî 67, 68, 114
Metafizik 57
Metâli 'u 'l-envâr 139
Metali 'u 'l-envâr fî 'l-hikme ve 'l-mantık 64
Metâlib 239
Mi 'yâru 'l- 'ilm 135, 168
Miftâhu 'l-hisâb 95
Miftâhu 'l-hussâb 158, 160, 170
Miftâhu 's-sa 'âde ve misbâhu 's-siyâde 115
Muntehe 'l-idrâk fî tekâsimi 'l-eflâk 96
Nihâyetu 'l-idrâk fî dirâyeti 'l-eflâk 96, 230, 254
Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica 164
Planetary Hypotheses 57
Risâle fî isbâti 'l- 'akli 'l-kûll 187
Risâle fî kavsi 'l-kuzah ve 'l-hâle 162
Risâle fî mes 'eleti tenâhi 'l-eb 'âd 144

- Risâle fî'l-hudûd* 258, 270
Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric
ve'z-zihn 175, 189, 204, 215
Risâle-i mir'âtiyye 45
Risâle-i şekl-i muğnî ve zullî 94, 111
Şerh-i cedîd-i sultânî 38
Şerh-i Nizâm 77
Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey 37
Şerhu Eşkâli't-te'sîs 52, 53, 55, 56, 57, 61
Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye 112
Şerhu'l-Makâsîd 50, 114
Şerhu'l-Mulahhas fî'l-hey'e 52
Şerhu't-Tecrîd 143, 162
Şerhu't-Tecrîd fî 'ilmi'l-keîâm 61
Şerhu't-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e 233, 254
Şukûk 'alâ Batlamyûs 228
Tahrîru'l-Macestî 96
Tahrîru'l-usûl 84, 85
Tavzîhu't-Tezkire 97
Tecrîdu'l-i'tikâd 148, 188
Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm 68
Tenkîhu'l-menâzır li-zevî'l-ebîsâri ve'l-besâir 233, 252
Tenkîhu'l-usûl 49
Tesaffihu Kitâbı Afulunyus fî'l-mahrûtât 94, 106
Tîmaios 60
Tuhfetu'r-reîs fî şerhi Eşkâli't-te'sîs 52, 110
Usûlu'l-hendese 42, 56, 63, 70, 83, 92, 93, 102
Zîc 34, 36, 37, 99, 104, 159
Zîc-i İlhanî 42, 99
Zîc-i Uluğ Bey 36, 37, 38, 43, 45, 104



İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı

Felsefe-Bilim Yazıları

İslâm medeniyetinde tarihî süreç içinde, siyasi iktidarların değişmesine karşın ulemânın yüklendiği bir *ilmî süreklilik* söz konusudur. Söz konusu ilmî süreklilik İslâm medeniyetindeki hem *hayat görüşü* hem de *dünya resmi* kavramlarındaki sürekliliğin de temelini oluşturur. Ancak *derin-yapı*daki bu süreklilik, aynı zamanda nazarî ve istidlâlî yöntemlerle üretilen kavram ve yargılardaki değişim ve oluşumların da nedenidir. Değişik zamanlarda kaleme alınan makalelerden oluşan bu çalışma, hem İslâm-Türk felsefe-bilim tarihindeki derin-yapının nazarî ve istidlâlî kavram ve yargı uzayında yaşadığı değişim ve oluşumları tarihi bağlamı içinde ele alıyor hem de gelecekte İslâm hayat görüşü çanağında yeniden üretilecek felsefe-bilim bakış-açılarının nazarî ve istidlâlî kavram ve yargı imkânlarına tarihî deneyimi yorumlayarak işaret ediyor.



19 ₺