



HEIDEGGER'İN SORUSU, DESCARTES'İN SUSKUNLUĞU VE TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN CEVABI

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli
Associate Professor, Pamukkale University Faculty of Theology, Denizli

fatihibis81@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4269-3012

Öz

XVII. yüzyıl filozoflarından Descartes, bir seferinde bilimlerin tasnifi bağlamında felsefeyi bir ağaca benzetir. Descartes'a göre felsefe, "kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları tıp, mekanik ve etikten oluşan bir ağaç"tır. Felsefe ağacı olarak da adlandırılan bu tasnif genel anlamda Kartezyen geleneğin ve dolayısıyla modern felsefenin bilim paradigmasını sembolize eder. Descartes'ın ünlü ağacı üç asır sonra gelen bir filozofun yönelttiği ağır bir soruyla köklerinden çatırdamaya başlar. Bu zat Alman filozof Heidegger'dir. Heidegger, Fransız filozofa "Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" diye sorar. Heidegger'in bu sarsıcı sorusunu yanımda mahfuz tutarak biz Descartes öncesi asra gitmek istiyoruz. Bu soruya ünlü Osmanlı âlimi Taşköprülüzâde tarafından dolaylı olarak verilmiş cevabın peşine düşüyoruz. Üç ciltlik *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde Taşköprülüzâde, kendinden önce örneği olmayan bir tarzda oldukça farklı bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Burada dikkatimizi çeken şey Taşköprülüzâde'nin de ilimleri Descartes gibi ağaç sembolü üzerinden temellendirerek nazarlarımıza sunmasıdır. Bu temellendirmeyi Taşköprülüzâde'nin tasnifini yaparken eserinin konu başlıkları için seçtiği bölüm başlıklarında görüyoruz. Diğer yandan bu başlıklar Osmanlı ilim geleneğinin sınırlarını ve derinlik düzeyini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Taşköprülüzâde, Varlık, Bilgi, Felsefe, Heidegger, Descartes.

HEIDEGGER'S QUESTION, DESCARTES' SILENCE AND TASHKUBRIZADAH'S ANSWER

Abstract

Descartes, one of the 17th century philosophers, likens philosophy to a tree in the context of the classification of sciences. According to him, philosophy is a tree: roots are metaphysics, body is physics and branches are medicine, mechanics and ethics. This classification is also called as the tree of philosophy and it symbolizes the scientific paradigm of the Cartesian tradition and therefore the modern philosophy in general. Descartes' famous tree was shaken with a heavy question asked three centuries later by the German philosopher Heidegger. Heidegger asks the French philosopher: "What is the soil of the Philosophy tree?". We want to go back in time before Descartes, keeping this challenging question of Heidegger and aiming to find the answer given by the famous Ottoman scholar Tashkubrizadah. In his three-volume work called as *Miftâh al-Sa'âdah*, Tashkubrizadah sets out a very distinctive classification of 'ulûm that have not seen before. What also attracts our attention here is that Tashkubrizadah also draws a tree symbol just like Descartes in his classification. We see this foundation in the section headings of his work. These headings also have a special importance in terms of showing the boundaries and depth of Ottoman 'ilm tradition.

Key Words: Tashkubrizadah, Being, Knowledge, Philosophy, Heidegger, Descartes.

Atıf / Cite as: İbiş, Fatih. "Heidegger'in Sorusu, Descartes'in Suskunluğu ve Taşköprülüzâde'nin Cevabı". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 36-58.

Summary

Undoubtedly, the first name that comes to mind when talking about modern philosophy is Descartes. Descartes causes a break in the perception of existence and knowledge in the thought history with his distinction between subject and object. The 17th century philosopher likens philosophy to a tree in the context of the classification of sciences. In his letter to the church father Picot, and then the foreword of the work, he makes a classification of sciences by drawing a tree symbolising the branches of philosophy. According to Descartes, philosophy is like "*a tree whose roots are metaphysics, its body is physics and its branches are other sciences (medicine, mechanics, morals)*". This classification, known as the Philosophy tree, also symbolizes the paradigm of science in Cartesian philosophy and therefore in modern philosophy in general.

Descartes' famous tree was shaken with a heavy question asked by a philosopher who came three centuries later. This person is the German philosopher Heidegger. Three centuries later, the German philosopher Heidegger began his lecture at the University of Freiburg in 1929 titled "Was ist Metaphysik?" with Descartes' tree metaphor. Heidegger asked the French philosopher Descartes: "What is the soil of the Philosophy tree?". The body or branches of Descartes' tree of philosophy are not of interest to him, but mainly of roots, and he asks to Descartes a crucial question, revealing the groundlessness of both the root and the stem: "Where does the roots of this philosophy tree stand?" According to Heidegger this question in the history of philosophy especially even in ancient philosophy after Socrates, was not asked, covered over and ignored and forgotten for centuries.

We want to go back a century before Descartes keeping the Heidegger's challenging question on our mind, aim to analyze the question by through an Ottoman scholar, Tashkubrizadah. In Tashkubrizadah, we come across an answer as if the question had directed to himself. The aim of this work is not to study Tashkubrizadah through Descartes or Heidegger, but to reveal this problem and remind the solution that has been also studied in the Islamic thought tradition, especially in the Ottoman tradition of 'ilm –I have to say that 'ilm and science are not synonymous words, here I am consciously not translating 'ilm as science.- and thought, as undertaken by Heidegger, who is seen as the greatest philosopher of the last century. Unfortunately we have forgotten the concept of 'ilm today in our historical 'ilm tradition.

Ottoman thought in the historical process owes its strength to the integrated disciplinary structure established between ontology and epistemology in the classification of the sciences to the way it has been studied by Tashkubrizadah in *Miftâh al-Sa'âdah*. In this three volume work, Tashkubrizadah sets out a distinctive classification of sciences in his own methodology that has never been seen before. What attracts our attention is that Tashkubrizadah's classification is also resembling the tree metaphor of Descartes. We see this structure in the section

headings of his work. These headings also have a special importance showing the boundaries and depth of Ottoman *'ilm* tradition.

The main point in this structure is being in terms of *nafs al-amr* and the communicative and interactive integrity between reason/*'aql* (philosophical sciences in 4th and 5th chapters) and tradition/*naql* (religious sciences in 6th and 7th chapters). Accordingly, epistemic knowledge is established through having its roots from the soil discussed in this work and it acquires its true (epistemic) value due to this soil.

Unfortunately, it is a fact that we have completely broken the link between being and knowledge today. This fact does not change when we look at the current scientific and intellectual levels of the institutions where religious education is given and religious sciences are taught in the modern contemporary period. Even in institutions where religious higher education is carried out, most of the sciences pointed out by Tashkubrizadah are eliminated and the link between these sciences is almost completely broken. The roots of the ancient tree of knowledge feeding from the being soil were dismantled, its body was shredded, branches, knots were cut and thrown aside. In this process under the pretext that we are making science, the religious acts are excluded, the human essence, which is characterized by subjectivity, and the spiritual (heart) life are eliminated in the name of science and objectivity and rationality.

Therefore, in general, these two areas (*'aql* and *naql*) are seen as alternating areas with each other, both in terms of method, purpose and relatively subject matter, so it is almost impossible to bring together them. However, Tashkubrizadah tries to combine these two irreconcilable areas with the two strong and deep roots, yet being fed from the same soil. Thus, the most important and remarkable point in this classification of Tashkubrizadah that links *'aql* and *naql* is the common ground called *nafs al-amr* on the being. In Tashkubrizadah's work this link finds its symbolic expression as "*majma' al-bahrain*". Thus, instead of making them alternative to each other, Tashkubrizadah understands these two interpretations of being with their different methods (thinking-seeing) as stemming from the same paradigm (*nafs al-amr*) of topics having the same aim: "knowledge of truth".

“Die Wissenschaft denkt nicht.”*

-Martin Heidegger-

“El-‘ilmu ‘ibâdetü'l-kalb.”*

-Taşköprülüzâde-

Giriş

Bağımsızlık en nihayet bir kabuldür. Zincir metaforu üzerinden değerlendirildiğinde bağımsızlık özgürlüğün ifadesiyken, ağaç metaforu üzerinden okunacak olduğunda bağımsızlık köksüzlük anlamına gelir. Köksüzlük yönüyle bağımsızlık bütün bağlardan kopmayı, hiçbir bağ ile hiçbir yere, hiçbir şekilde bağlanmamayı kabul anlamına gelir. Bu minvalde bağımsızlık tam olarak bağımsızlık demektir, yani kök'süzlük. Çünkü bağımsızlık savaşı zincirlerden kurtulmak gibi köklerden kopmayı da beraberinde getirir, yani bağlardan kopmayı. Kendi ayakları üzerinde durmayı ifade etmesi bakımından bağımsızlık, bağımsızlık, uluslar için kabul edilebilir olsa da ne saikle olursa olsun ilimler için bağımsızlık, bir ilmin diğer ilimlerle olan bağlarının kesilmesi, en kötüsü de bağlı bulunduğu köklerden, bu köklerin kendini saldıği topraklardan kopmak anlamına geldiği için kabul edilesi bir durum değildir. Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) üzerinden yapılan bu çalışma, branşlaşma veya ihtisaslaşma adı altında dinî ilimler dâhil her bir ilmin kendi bağımsızlığını ilan ederek aralarındaki bağların kopma noktasına geldiği modern dönemdeki ayrıştırıcı, parçalayıcı bilimsel paradigmanın köktenci bir eleştirisini ve dinî olsun aklî olsun müspet olsun ilimler arası kurulacak sahici irtibatın imkânına ve kopan bağın yeniden raptına ilişkin İslam düşünce geleneğindeki bir modellemeye yeniden dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

XVII. yüzyıl filozoflarından Descartes (ö. 1650), aslı Latince olan *Principia Philosophiae* eserini Fransızca'ya çeviren kilise babası (father) Pico'ta yazdığı ve sonra da eserin önsözü kılınan mektupta felsefeyi bir ağaca benzetir. Ağaç metaforuyla Descartes kendince bir bilimler tasnifi ortaya koyar. Descartes'a göre felsefe “kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimlerden (tıp, mekanik, ahlak) oluşan bir ağaç”a benzer.¹ Felsefe ağacı olarak bilinen bu tasnif Kartezyen felsefenin ve başlangıcı itibariyle modern felsefenin bilim paradigmasını sembolize eder.

* Martin Heidegger, *Was Heisst Denken*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954), 4. (“Bilim düşünmez.”)

* Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde u's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtü'l-'ulûm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 1: 17. (“İlim kalbin ibadetidir.”)

¹ René Descartes, *Principles of Philosophy*, (in *The Philosophical Writings of Descartes*), trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1: 186. (“Thus the whole of philosophy is like a tree. The roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences, which may be reduced to three principal ones, namely medicine, mechanics and morals.”)

Descartes'ın ünlü ağacı kendisinden üç asır sonra gelen bir filozofun yönelttiği sarsıcı bir soruyla köklerinden çatırdamaya başlar. Bu sorunun sahibi Alman filozof Heidegger'dir (ö. 1976). Heidegger 1929'da Freiburg Üniversitesi'nde "*Was ist Metaphysik?*" (Metafizik Nedir?) başlıklı dersine Descartes'ın ağaç metaforuyla giriş yapar. Descartes'ın felsefe ağacının gövdesi ya da dalları ilgilendirmez onu, esas itibarıyla kökleri de ilgilendirmez, daha derine inerek kökün de gövdenin de zeminsizliğini ortaya koyacak olan can alıcı sorusunu sorar Descartes'a: "*Bu felsefe ağacının kökleri hangi toprakta durur, tutunur?*"²

Heidegger sorduğu soruyla Fransız filozoftan bütün açıklığıyla metafizik, fizik ve diğer bilimlere üzerinde taşıyan bu ağacın nerede durduğunu, hangi topraklara kök saldığını açıklamasını ister. "*Felsefenin kökünün temelini şimdiye kadar düşünülmemiş*"³ olduğunu savunarak radikal bir çıkış yapan Heidegger'e göre değil Descartes'ın başını çektiği modern felsefe, daha geniş ölçekte özellikle Sokrates sonrası antik dönem felsefesi bile bu soruyu sormamış, soramamıştır; hatta kast-ı mahsusla bu soru asırlarca üzeri örtülerek görmezden gelinmiş ve unutulmuştur. Bu sebeple Heidegger okuyucusu için ontik-ontolojik felsefi kurgusunda Heidegger'in sürekli olarak yaptığı "*hakikat*" (ἀλήθεια) vurgusu ve ısrarı esasında bu unutulmuş dönük referanslarla düşünüldüğü andan itibaren daha önemli ve anlamlı hale gelmeye başlar.

Heidegger'in sorduğu soruyu yanımızda saklı tutarak Descartes'tan bir asır öncesine, XVI. yüzyıla uzanmak istiyoruz. Bu geriye gidiş, sorulan soruyu bir Osmanlı âlimi üzerinden, Taşköprülüzâde'den hareketle tahlil ve tavih etmek için olacak. Taşköprülüzâde'de adeta Heidegger'in sorusuna muhatap olmuşçasına verilen bir cevapla karşılaştığımızı söylemeliyiz. Bu refleksif seyrin amacı hareket noktamız olsalar da Descartes veya Heidegger merkezli bir Taşköprülüzâde okuması yapmak değil, geçtiğimiz yüzyılın en büyük filozofu olarak görülen Heidegger'in sorduğu köktenci ve sahici sorunun işaret ettiği büyük hakikatin İslam, daha özelde Osmanlı ilim ve düşünce geleneğindeki karşılığını ortaya koymak ve asırlara yayılan unutkanlıkla ma'lûl oluşturulan çağdaş müfredatta ihmal edilen ilim/âlim tasavvurunu köklerine dikkate çekerek yeniden hatırlatmaktır.

1. Taşköprülüzâde'nin Bilgi Ağacı: Devha-Şube-Fer' (İlimler Tasnifi)

Miftâhu's-Saâde adlı ilimler ansiklopedisi olarak görülen ünlü eserinde Taşköprülüzâde kendine özgü bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Atay'a göre Taşköprülüzâde'nin *Miftâh*'ı kendi zamanına kadar gelen ilimlerin hiçbirini tasnifin dışında bırakmaması, her biri hakkında mufassal bilgiler vermesi ve Osmanlı'daki ilmî düşüncenin seviyesini ve boyutlarını ortaya koyması bakımından İslam düşüncesinde "*ilimlerin tasnifine ve bibliyografyasına dair yazılmış*

² Martin Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann Frankfurt AM, 1955), 7. ("In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt?")

³ Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, 9.

eserlerin en mükemmelidir.”⁴ Türker’e göre Taşköprülüzâde’nin *Miftâh*’daki ilimler tasnifi temelde “felsefi tasnif geleneği” ve “dinî tasnif geleneği” olarak ayrılabilir “akla” ve “vahye” dayalı iki ana gelenekten vahye dayalı teorinin “en gelişmiş hali” ve “en gelişmiş ifadesi” dir.⁵

Bibliyografik karakteriyle temayüz eden eser ilim nedir, nereden başlar veya başlamalıdır ve nerede son bulur veya son bulmalıdır şeklinde sorulabilecek soruların açık yanıtlarını rahatlıkla içinde bulabileceğimiz kaynak bir eserdir. Taşköprülüzâde eseriyle, daha doğrusu eserindeki bölüm başlıklarıyla bir bilgi ağacı resmeder. O da tıpkı Descartes gibi bilimleri dolaylı yoldan bir ağaç temsili üzerinden anlatmaya çalışır. Seçtiği başlıklarla tek tek ilimlerin bir ağaç gibi büyüyen, dal budak salan yapılar olduğunu açıklar.

Taşköprülüzâde’nin eserinde zikredip açıkladığı ilimler için seçtiği bölüm başlıkları son derece dikkat çekicidir. Taşköprülüzâde ilk ana bölüm başlığı olarak klasik eserlerde kullanımı yaygın olmayan bir sözcük kullanır: “devha” (دوحة).⁶ Devha etimolojik olarak “uzun dallara (mütefferi’) sahip kollardan (müteşa’ub) oluşan ulu/yüce ağaç” demektir.⁷ Arapça kökenli devha sözcüğünün Türk Edebiyatı’nda, Türkçe şiirlerde de kullanıldığını görüyoruz.⁸ Taşköprülüzâde’nin devhadan sonra kullandığı alt bölüm başlığı “şube”, şubeden sonra gelen başlık ise “fer” dir. Sıralama özetle şu şekildedir: devha-şube-fer’. Şube ağacın kollarını, fer de bu kollardan uzanan dalları ifade eder. Dolayısıyla bu şemada bilgi ağacının kollarını şubeler,⁹ dallarını da ferler oluşturmaktadır. Asıl sorumuzu soracak olursak bu ağacın aslı, usulü yani kökleri nerede durmaktadır?

Taşköprülüzâde eserinin mukaddimesinde ana bölüm başlıklarında kullandığı devha sözcüğünü asıl/kök anlamında kullandığını ve yine eserini ‘devha (asıl)-şube-fer’ üzerinden üçlü bir taksimden hareketle kurguladığını ifade eder: “*Bil ki, bu eserde anlattıklarımızı yedi devha üzerinden tertip ettik. Bu yedi devhanın her biri yedi*

⁴ Hüseyin Atay, “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV (1980): 27.

⁵ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011): 554; 556.

⁶ Çağdaş araştırmacılardan Hüseyin Atay, Taşköprülüzâde’nin kullandığı devha’nın büyük ağaç manasına geldiğine, “her bir ana ilim bölümünün birçok dalları, dalların dalları ve budakları olduğu’na yaptığı çalışmada dikkat çekmiş, ancak bunun metaforik açılımını yapmamıştır. Diğer yandan Farabî, Harezmi, İbn Sina, Gazzâlî ve Taşköprülüzâde olmak üzere beş müellifin yaptığı ilimler tasnifini genel hatlarıyla incelediği çalışmada, eserin en özgün tarafı olmasına rağmen Taşköprülüzâde’nin ilimler tasnifinin varlık zemini üzerine oturduğuna tek bir kayıt bile yoktur. Atay, “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, 27.

⁷ İbrahim Mustafa, vd., “Devh”, *el-Mu’cemu’l-vesit*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996, 302. (الشجرة) العظيمة المتشعبة ذات الفروع الممتد “Ulu ağaca denir, şecere-i azime manasına.” Mütercim Âsım Efendi, “Devh”, *el-Okyânûsü’l-basît fi tercimetî’l-Kâmûsî’l-Muhît-Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 1117.

⁸ İlhan Ayverdi, “Devha”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016), 277. “Devha-i ömrünü ser-sebz ü ser-efraz idüben” (Mesîhî); “Devha-i ikbâl ü bahtın ser-bülend etsin Hüdâ” (Şeyhülislam Yahya Efendi); “Esmedi devha-i ikbalime hiç bâd-ı murâd.” (Esrar Dede).

⁹ Şubeler esasen burada gövdeyi, ferler de kolları, dalları teşkil eder.

asıldan bir aslı beyan eder. Sonra her devhanın (kökün) fer'ini (kollarını) beyan için şubeleri (dalları) zikrettik.”¹⁰

Nitekim eser ilimler tasnifi bağlamında çok sayıda dallara, budaklara sahip yedi devhadan oluşan botanik bir şemaya sahiptir. Yedinci devhaya kadar ‘devha-şube-fer’ şeması hiç bozulmaz. Her ne kadar Taşkoprülüzâde devhayı asıl/kök anlamında kullandığını başta belirtmiş olsa da yedinci devhada ilginç bir detay göze çarpar. Taşkoprülüzâde son ciltte ilginç biçimde bu bölüme kadar değiştirmeden kullandığı alt başlıklandırma sisteminde değişikliğe gider ve ‘*kalp yaşamı*’nı işlediği yedinci devhada, şubeden sonra baştan beri kullandığı üçüncü başlık olan fer yerine “*asıl*” kavramını kullanmayı tercih eder. Aslın kök anlamına geldiğini söylemiştik. Taşkoprülüzâde bu tercihiyle sanki devasa büyüklükteki ilimler ağacının adeta dallarından bir anda en derindeki ‘*aslî*’ köklerine geçiş yapmak ister gibidir. Her ne kadar sıralamada asıllar devhadan sonraki ferin altında yer alsalar da Taşkoprülüzâde’nin bu lafız değişikliği aslında ilimlerin en dip köklerine, asıl köklerine bir gönderme olarak da yorumlanmaya açıktır.

Taşkoprülüzâde’nin bilgi ağacının köklerini, asıl dediği bu bölüm başlıklarında işlenen konular oluşturur. Yedinci devha her biri on asıl olan dört şubenin toplamı kırk asıldan oluşur. Yedinci devhanın sonuncu, dördüncü şubesindeki on asıl başlığa baktığımızda Taşkoprülüzâde’nin yaptığı ilimler tasnifini sembolize eden ağacın temeli itibariyle nerelere, ne kadar derinlere kök saldıgını görebiliriz: “*tövbe, sabır-şükür, hafif-reca, fakr-zühed, tevekkül, muhabbet, niyet-ihlas-sıdk, muhasebe-murakabe, tefekkür, ölüm ve yeniden diriliş.*” Ve son kökün başlığı hayli ilginçtir: “*ölüm*”.¹¹ Öyle anlaşılıyor ki yaşamın içinde dal-budak salan, yaşamla serpilen bu devasa bilgi ağacının kendini en derine saldıgı, dolayısıyla yaşamı anlamlı kılan en derin kök ‘ölüm’dür.

Köklerden toprağa gitmek için ve mezkûr soruyu daha net bir şekilde yanıtlayabilmek için devha olarak isimlendirilen, devhalar olarak tasarlanan bu bilgi ağacının köklerine bir göz atmamız gerekiyor. Taşkoprülüzâde’nin *Miftâh*’daki bilgi ağacı “iki taraf”lı ve “yedi devha”lı (kök) dev bir ağaçtır:

Birinci taraf: nazar yoluyla tahsilin niteliği (keyfiyetü tahsili tarîki'n- nazar)

Birinci devha (bölüm): hattî ilimler (el-ulûmu'l-hattiyye) (yazı)¹²

İkinci devha: lafızlara ilişkin ilimler (ulûmun teteallaku bi'l-elfâz) (dil)¹³

Üçüncü devha: akledilenler cinsinden (ma'kûlât) zihinlerdeki şeylerden bahseden ilimler (ulûmun bâhisetün ammâ fi'l-ezhân) (zihin)¹⁴

¹⁰ Taşkoprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 2: 72.

¹¹ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3, 554.

¹² Bu başlıkta zikredilen ilimlerde daha ziyade harflerin yapısal özellikleri, yazım araçları ve teknikleri, güzel ve düzgün yazma vb. konular ele alınır.

¹³ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i lügat 2. İlm-i vaz 3. İlm-i iştikak 4. İlm-i sarf 5. İlm-i nahv 6. İlm-i meani 7. İlm-i beyan 8. İlm-i bedii 9. İlm-i tevarih (tarih/abakat ilmi) 10. İlm-i mebadi-i şî'r (şîir/aruz, kafiye, cinas vs. ilmi).

Dördüncü devha: nesnelere ilişkin ilimler/hikmet-i nazariyye (el-ilmu'l-müteallik bi'l-ayân) (ayn/hariç)¹⁵

Beşinci devha: hikmet-i ameliyye (ayn)¹⁶

Altıncı devha: ulûm-i şeriyeye (ayn)¹⁷

İkinci taraf: ilimle amelin meyvesi olan (kalbin) tasfiyesine ilişkin ilimler (el-ulûmu'l-müteallika bi't-tasfiye elleti hiye semeratü'l-amel bi'l-İlm)

Yedinci devha: ulûm-i bâtın/ulûm-i mükâşefe (ayn)¹⁸

Taşköprülüzâde ilk beş devhayı eserin birinci cildinde işlerken, ikinci ciltte şeri ilimleri, en hacimli cildi teşkil eden üçüncü ciltte ise 'bâtın ilimleri' olarak adlandırdığı mükâşefeye, tasfiyeye müteallik (tasavvufi) ilimleri inceler. Köklerin ana konuları Taşköprülüzâde'nin bilgi ağacının kökleridir. Bu köklerin altında sıraladığı alt başlıklardaki malumat alanları ise bu ulu ağacın dalları ve budaklarını teşkil eder. Taşköprülüzâde felsefi ilimleri şer'î ilimlerin önüne almasını felsefi ilimlerin şer'î ilimlerden önce oluşmasına (tedvin) bağlı olarak açıklar.¹⁹

Taşköprülüzâde *Miftâh*'ın üçüncü cildini tamamen sonuncu devhaya, "bâtın ilimleri" veya "mükâşefe ilimleri" olarak isimlendirdiği insanın iç dünyasıyla, kalbî yaşamıyla ilgili ilimleri açıklamaya tahsis etmiştir. Kitabın bâtın ilimlerine ayrılan yedinci devhası, dört ana şubeden oluşur: ibâdât, âdât, mühlikât ve münciyât.²⁰ Bu tasnif bize XII. yüzyıl âlimlerinden Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) hatırlatır. Gazzâlî *İhyâ-i Ulûmi'd-Din* adlı muhalled eserini 'ibâdât, âdât, mühlikât ve münciyât' şeklinde kurgular ve dört ciltlik eserinin her bir cildini bu bölümlerden birine tahsis eder. Gazzâlî gibi Taşköprülüzâde de son devhadaki ilimlerde insanın fiil ve amellerini adâb ve esrar boyutları üzerinden inceleyerek, insan nefsinin daha özelde kalbin tasfiyesini mümkün kılan ilimleri açıklamaya çalışır.

¹⁴ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i mantık 2. İlm-i âdâb-i ders 3. İlm-i nazar 4. İlm-i Cedel (2, 3 ve 4'ü 'ilm-i âdâbi'l-bahs ve'l-münazara' başlığı altında tek bir ilim olarak toplayabiliriz.) 5. İlm-i hilâf.

¹⁵ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i ilahî (metafizik) 2. İlm-i tabîî (fizik) (Fzik ilminin ferleri olan ilimlerin bazıları: ilm-i maadîn (mineroloji), ilm-i nebat (botanik), ilm-i hayvan (zooloji), ilm-i tıb) 3. İlm-i riyazî (matematik/a. Hendese b. Heyet c. Aded d. Musiki).

¹⁶ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i ahlak 2. İlm-i tedbir-i menzil 3. İlm-i siyaset. (Miftâhu's-sa'âde u's-Saâdet'in birinci cildinde son iki devhadaki felsefi ilimler dâhil 5 devhadaki sayılan ilimler anlatılır.)

¹⁷ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i kıraat 2. İlm-i hadis (rivayet-dirayet) 3. İlm-i tefsir 4. İlm-i kelim 5. İlm-i usul-i fık 6. İlm-i fık. (Taşköprülüzâde ikinci ciltte sadece 6. devhada saydığı şer'î ilimleri anlatır.)

¹⁸ Bu bölümde dört şube sayılır: 1. İbâdât 2. Âdât 3. Mühlikât 4. Münciyât. Bâtın ilimlerinde nefsin, daha özelde kalbin mücahede ve riyazetle, rezaletlerden arınıp faziletlerle donanmasıyla ilgili müstakil başlıklar altında tikel bilgiler verilir ki aslında sayılan ilimlerin tamamını "ilm-i tasavvuf" başlığı altında değerlendirmek mümkündür. Eserin en hacimli son cildi bu yönüyle sadece tasavvufa ayrılmıştır. Taşköprülüzâde 5 devhayı tek ciltte anlatırken, son iki cildi tamamen dinî ilimlere tahsis etmiştir. Bu yönüyle ilimler içinde dinî ilimlerle ilgili daha fazla hassasiyet taşıdığını söylemek mümkündür.

¹⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 287.

²⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 37.

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi bağlamında bir diğer eseri “*es-Saâdetü'l-Fâhira fi Siyâdeti'l-Âhira*”dır. *Es-Saâde*'de yapılan tasnif esas itibarıyla *Miftâh*'daki tasnifin muhtasar şeklidir. Bu eserde de iki taraflı devha-şube-ferden oluşan *Miftâh*'da belirlediği başlık sistemini neredeyse aynen korur. *Es-Saâde*'deki başlık sistemi hemen göze çarpar, orada iki taraflı ve devha-şube ikilisiyle bir tasnif oluşturur. *Es-Saâde*'nin tasnifinde *Miftâh*'daki yedi devhayı üç devhaya düşürür, *Miftâh*'da geçen diğer dört devhayı da üç devhanın altına dört şube olarak yerleştirir:

Birinci Taraf: İlmin Hülasası

Birinci devha: âlet ilimleri (el-ulumu'l-âliyye)

Birinci şube: Arapça lafzî âlet ilimleri

İkinci şube: manevî âlet ilimleri

İkinci devha: itikadî (nazarî) ilimler (el-ulûmu'l-itikadiyye)

Birinci şube: itikadî şer'î ilimler

İkinci Şube: itikadî hikemî ilimler

İkinci Taraf: Amelin Hülasası

Üçüncü devha: amelî ilimler (el-ulûmu'l-ameliyye)

Birinci nev': amelî şer'î ilimler

İkinci nev': amelî hikemî ilimler²¹

Taşköprülüzâde kitabın girişinde şöyle der: “*Bu emeli gerçekleştirmek için kitabı iki taraf üzere kurdum. Böylece kitap iki hülasayı kapsamış olsun ki 'ilmin hülasası ikân, amelin hülasası ihlas'tır.*”²²

Taşköprülüzâde *Miftâh* gibi *es-Saâde*'deki ilimler tasnifini de “ilim ve amel” üzerinden iki ayrı tarzda (taraf) elde edilen, “âlet, nazar ve amel” ilimlerinden müteşekkil bir ağaç olarak tasarlar. *es-Saâde*'nin ilim tasnifi *Miftâh*'a göre daha icmalidir. Bu yönüyle Taşköprülüzâde'nin bu eseri *Miftâh*'ın bir taslağı olarak kaleme aldığı ileri sürülür.²³ Ancak *Miftâh*'ın ilim tasnifini *es-Saâde*'den ayıran en önemli tarafı ileride daha geniş açıklanacağı üzere *es-Saâde*'de, bilgi ağacının köklerini besleyen topraklara değinilmemekte ve bu ağacın nerede durduğu belirtilmemektedir.

Miftâh ve *es-Saâde* dışında ilimler tasnifi bağlamında Taşköprülüzâde'ye nispet edilen bir başka eser *Medinetü'l-Ulûm*'dur. Taşköprülüzâde'nin *Miftâh*'ı özetlemek amacıyla kaleme aldığı söylenen *Medine*'deki²⁴ ilimler tasnifinin *Miftâh*'daki

²¹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *es-Seâdetü'l-fâhira fi siyâdeti'l-âhira*, thk. ve trc. Sami Turan Erel, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 7, 8; 50.

²² Taşköprüzâde, *es-Se'âde*, 30.

²³ İlhan Kutluer, “Miftâhu's-Saâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 19.

²⁴ Kutluer, “Miftâhu's-Saâde”, 30: 19.

tasnifle tertip ve muhteva açısından birebir örtüştüğü ifade edilmektedir.²⁵ Sonuç olarak Taşköprülüzâde'nin yaptığı tasnifler içinde *Miftâh*'daki tasnif diğer tasniflere kaynaklık etmesi bakımından bu bağlamda bir omurga niteliğindedir.²⁶

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi konusunda gündeme gelen bir diğer eseri "*er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmi'n-Nâfia*" isimli eseridir. Eser üç matlab ve bir sonuçtan oluşmaktadır: Matlablar: 1. Faydalı ilmin tayini 2. Farz-ı ayn olan ilmin tayini 3. İlimlerde akli istidlale ihtiyaç. Sonuç: Ümmette vaki olan ihtilafların beyanı.²⁷ Fakat bu eserde matlablara ve sonuca bakıldığında burada ayrıntılı olarak felsefî, sistematik bir ilimler tasnifi yapılmadığı görülür. Dinî bir tasnife tabi tutulan ilimler başlıklarda da görüleceği üzere dinî içerikli boyutları ve uzantılarıyla ele alınıp incelenir. Bu eserde yapılan tasnif ve tahliller burada odaklandığımız konu açısından bizi doğrudan ilgilendirmemektedir.

2. Descartes ve Taşköprülüzâde'nin Ağacı

Descartes'ın felsefe ağacına yeniden göz atacak olursak onun metafizik olarak belirlediği kök, Taşköprülüzâde'nin tasnifinde bir kök değil, hikmet-i nazariye kökünün ilk dalıdır (şube). Taşköprülüzâde dördüncü devhadaki hikmet-i nazariyenin (teorik felsefe) birinci dalını metafizik olarak belirlemiştir. Ayrıca Descartes'ın gövde olarak saydığı fizik, Taşköprülüzâde'de hikmet-i nazariyenin ikinci dalıdır. Dikkat çekici bir ayrıntı olarak şunu da ilave edelim ki, bir matematikçi olmasına rağmen Descartes felsefe ağacında matematiğe yer vermezken, Taşköprülüzâde ilimler tasnifi içinde matematiğe yer verir. Geleneksel felsefî ilimlerin tasnifinde sıralama ednâ kabul edilenden âlâ kabul edilene doğru '*fizik-matematik-metafizik*' şeklindedir. İkinci sırada olmasına rağmen Descartes'ın bu dizgeden matematiği çıkararak yerine neden fiziği koyduğu ayrı bir inceleme konusudur. Diğer yandan Descartes'ın ağacında dallardan biri olarak sayılan etik/ahlak, Taşköprülüzâde'nin ağacındaki beşinci kökü teşkil eden hikmet-i

²⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333), 1: 347.

²⁶ Bunların dışında Taşköprülüzâde eş-Şakaik'te "*takriri ve tahriri mümkün olan, takriri haiz olan tahriri caiz olmayan, takrir ve tahrir mecal olmayıp tahrir ü tasvire imkân olmayan*" üçlü bir tasnif daha yapar. Birincisine fıkıh, tefsir ve hadisi, ikincisine cedeli ilimleri, üçüncüsüne tasavvufu dâhil etmektedir. Ayrıca *Miftâhu's-sâ'ade*'de övgüye ve yergiye konu olması bakımından yapılan bir diğer tasnifte ise ilimleri "*mahmûd*" ve "*mezmûm*" ilimler olarak ayıran Taşköprülüzâde akli ve şer'i ilimleri sıralar. Bu ayrımın zemini ise öncesinde yapılan "*şer'i*" ve "*gayr-ı şer'i*" ilimler tasnifidir. Bunları "*nakli*" ve "*akli*" ilimler olarak da düşünebiliriz. Bu durumda Taşköprülüzâde'den beklenen şeri ilimleri mahmud, şeri olmayanları mezmum görmesidir. Ancak Taşköprülüzâde bunu benimsemeyerek ilimlerin övgüye ve yergiye değer oluşunda insana verdiği fayda açısından belirler. Şeri ilimlerin tamamını mahmud gören Taşköprülüzâde, şer'i olmayan ilimlerden tıp, hesap ve ziraat ilimleri vb. insana faydası olanları mahmud sınıfına dâhil eder. Taşköprülüzâde'ye göre hiçbir ilim bizzatlı mezmum addedilmez, hangi amaçla kullanıldığına göre bir ilmin övgü ve yergi durumu değişir. Örneğin astronomi (ilm-i nücum) çölde yolu, denizde rotayı tayin etmek için kullanıldığında faydalı ve iyi iken gelecekte haber vermek amacıyla kullanıldığında faydasız ve kötü olmaktadır. Fahri Unan, "*Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Alim" Anlayışı*", *Osmanlı Araştırmaları*, 17, İstanbul (1997): 162-166.

²⁷ Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *er-Risâletü'l-câmia li vasfi'l-ulûmi'nâfia*, thk. ve trc. Murat Kaş, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 7, 8.

ameliyenin (pratik felsefe) ilk dalıdır. Bu demek oluyor ki kökleri ve dalları itibariyle Descartes'ın ağacı, Taşköprülüzâde'nin ağacında beşinci köke kadar inebilmektedir. Özgünlüğü itibariyle Osmanlı-İslam düşüncesini, batı düşüncesi ve felsefesinden ayıran en temel farklılık da zaten Taşköprülüzâde'nin altıncı ve yedinci devhalarda açıkladığı ilimler bağlamında ortaya çıkmaktadır.

3. Bilgi Ağacının Köklerini Saldığı Toprak: VARLIK

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında bir ağaç olarak tersim edilen ilim tasnifinde bir eksik yok gibidir. Taşköprülüzâde ağacın kökünden gövdesine, gövdesinden dallarına giden bütünü tamamlamıştır. Ancak en sonu ölüm olan kökle birlikte diğer kök, gövde ve dallarla ilgili olarak Heidegger'den hareketle başta sorduğumuz sorunun cevabı bu aşamaya kadar hâlâ kapalılığını korumaktadır. Bu açıdan çalışmanın eksenini oluşturan soruyu, tadâd edilen yüz elliye aşkın ilimlerin üzerine yerleştirildiği bilgi ağacı bağlamında Taşköprülüzâde'ye yeniden soruyoruz: *"Bir bütün olarak ilimleri taşıyan bu bilgi ağacı nerede durmakta, hangi toprağa köklerini salmaktadır?"*

Taşköprülüzâde açısından bu sorunun cevabı oldukça açık ve yalındır: *"Vücut/Varlık"*. Taşköprülüzâde kendine özgü bir şekilde tasarladığı ilimler tasnifini baştan beri bilinçli bir şekilde varlık temeli üzerinden kurmayı amaçladığını eserinin girişinde açıklamaktadır: *"Bil ki, şüphesiz, şeyler (eşya) için varlık (vücut) bakımından dört merteye söz konusudur: 'yazıda (kitabet), dilde (ibare), zihinde (ezhân) ve aynalarda (a'yân).' Bunlardan ilk gelen sonradan gelene bir araçtır. Çünkü yazı (hat) sözcüklere (elfaz) delalet eder (dâl), sözcükler zihinlerdekine, zihinlerdeki de aynlardakine delalet eder."*²⁸ Taşköprülüzâde'nin açıkladığı bu delalet hiyerarşisi varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin bütünselliği ve birbirlerini tamamlamaları bakımından son derece hayatidir.

Taşköprülüzâde bir başka yerde konuyu şöyle özetler: *"Şeyler için varlık bakımından dört merteye söz konusudur: 1. Aynalarda (a'yân) 2. Zihinlerde (ezhân) 3. Dilde (ibare) 4. Yazıda (kitabet)."*²⁹

*Miftâh'*daki ilimler tasnifi bağlamında Taşköprülüzâde genel olarak ilimleri, varlığı temsildeki güçlerine dayalı olarak sıralamaktadır. Bu açıdan yedi ilim alanının derinlikleri, toprağa kök salma durumları birbirinden farklıdır. Yüzeysel olan ilimler yazıdaki, dildeki ve zihindeki varlıktan hareketle 'yazı, dil, zihin' ilimleri gibi alet ilimleri iken, en derin ilimler esas itibariyle a'yândaki varlıktan hareketle oluşan 'hikmet, şeriat ve kalp' ilimleridir. Dolayısıyla eserde bu köklerin rastgele bir biçimde sıralandığı söylenemez. Kökler zayıftan güçlüye, küçükten büyüğe, dardan geniş, toprağın yüzeyine en yakından en uzağa doğru sıralanmıştır. En zayıf dolayısıyla yüzeye en yakın kökler 'yazı ilimleri', 'dil ilimleri' ve 'zihinsel ilimler' iken, -bunları 'dış/kabuk/araç/zâhir ilimler' olarak isimlendirebiliriz.- en derine uzanan en güçlü kökler 'teorik felsefe', 'pratik felsefe', 'şer'î ilimler' ve 'bâtın (iç/öz) ilimleri'dir. Dördüncü devha ile araçlardan amaçlara, yazıdaki,

²⁸ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 75.

²⁹ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 69.

dildeki, zihindeki varlıktan “a’yânla ilgili ilim” şeklinde aynî varlığın bilgisine geçiş yaptığını ifade eden Taşköprülüzâde, aynla ilgili ilimleri iki kısma ayırır. İlk kısımda “salt rey” ve “aklın muktezası”na göre a’yândan bahseden ilimleri işleyeceğini söylerken, ikinci kısımda “şeriatın kaideleri” üzerine a’yândan bahseden ilimleri ele alacağını ifade eder.

Taşköprülüzâde’nin ilimler tasnifi bağlamında bilgi açısından belirlediği yedi sayısı varlıkla ilintisi bakımından değerlendirildiğinde dörde iner. Dolayısıyla *Miftâh* esas itibarıyla yazı, dil, zihin ve hariçteki varlığa dayalı olarak dörtlü tasnifin açıklıdır. *Es-Saâde*’yi ele alırsak tasnifin ‘alet ilimleri’, ‘nazarî ilimler’ ve ‘amelî ilimler’ olmak üzere dörtten üçe indiğini görürüz. Daha öz ifade edilecek olduğunda sayı ‘araç’ (âlet/yazı, dil, zihin) ilimler’ ve ‘amaç’ (ayn) ilimler olarak ikiye iner.

Kendi içinde “teorik” ve “pratik” olmak üzere ikiye ayrılan ve aynı varlığa dayanan son dört devhadaki ilimler aynî/hariç varlıkla ilgili ilimleri konu edinir. İki blok halinde değerlendirilen bu ilimlerin aralarındaki temel fark ilk bloğun bilgi kaynağının ‘aklı/felsefi’, diğer bloğun kaynağının “dinî/şer’î” olmasıdır. Dördüncü ve beşinci devhada ilimler felsefe (akıl kanunu) üzerinden ele alınırken, altıncı ve yedinci devhada ilimler din (İslam kanunu) üzerinden inceleme konusu yapılmaktadır.³⁰

Bir diğer soru şudur: Taşköprülüzâde açısından sayılan bu varlık katmanları içinde asıl varlık hangisidir? “*Bir şey vardır*” dediğimizde, bir şeyin varlığından bahsettiğimizde, biz bu şeyin mutlaka bu dört varlık alanına ilişkin taraflarıyla ele alındığını görürüz. Fakat bir şeyin gerçekten var olması demek, doğal olarak o şeyin dört varlık kategorisi içinde hariçteki varlık alanına tekabül eden yanıyla ilgilidir. Bu yüzden merâtib-i vücudu dört kategoride sıraladıktan sonra Taşköprülüzâde şunu eklemeyi ihmal etmez: “*Gizli değildir ki, aynî varlık, asıl olan hakiki varlıktır.*”³¹ Taşköprülüzâde “*aynî varlık*” (el-vücudu’l-aynî), “*asıl hakiki varlık*” tır (el-vücudu’l-hakiki el-asil) dedikten sonra diğerlerinin mecazî olduğunu da eklemeyi ihmal etmez. Taşköprülüzâde’ye göre hattî ve lisanî varlığın “meczâzî” olduğu kesindir; ancak zihnî varlığın hakiki mi yoksa mecazî mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Aralarında böyle bir ihtilaf olsa da ilk üç varlık alanıyla ilgili ortak kesinlik bağlamı üçünün de alet konumunda olmalarıdır.³²

Taşköprülüzâde’nin tasnifi ve yaptığı açıklamalar gelenekteki yeri bakımından değerlendirildiğinde ilginç sonuçlarla karşılaşmaktayız. Gelenekteki ilim tasniflerine bakıldığında bu tasniflerin ya felsefi ya da dinî temelden hareketle kurgulandığı görülür. İslam düşünce geleneğinde yaygın olarak iki türlü ilim tasnifiyle karşılaşırız. Esas itibarıyla marifete vusulü mümkün kılan nazar ve müşahade yöntemlerine dayalı olarak ya Cabir b. Hayyan, Kindi, Farabi, Amiri,

³⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

³¹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 75.

³² Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 75.

İbn Sina gibi filozoflar tarafından yapılan “felsefi tasnif geleneği”, ya da Harizmi, İbn Hazm, Gazzâlî gibi alimlerin yaptığı “dinî tasnif geleneği”.³³

Bu tasnifler içinde dinî tasnif geleneğinde ilimler genelde aklî/gayr-i şer’î ve naklî/şer’î ilimler diye ayrılırken; aynı varlık alanıyla ilgi söz konusu olduğunda ilimler teorik ve pratik felsefe (hikmet) olarak ikiye ayrılan felsefenin konusu olarak felsefi tasnif geleneğinde yer alır. Taşköprülüzâde’nin yaptığı tasnif bu noktada özgünlüğünü hissettirir. Taşköprülüzâde’nin, felsefenin aynî varlıkla ilgili bilgi ağuna naklî/şer’î ilimleri de ortak ederek onları da felsefi ilimler gibi ‘hakikilik’ vasfıyla nitelemiş olması iki tasnif geleneğini mezcetmesi açısından son derece önemlidir, hem de şer’î ilimleri de tıpkı felsefe gibi kendi içinde teorik (şer’î ilimler) ve pratik ilimler (bâtın ilimleri) olarak ikiye ayırmak suretiyle. Şer’î ilimleri a’yâna dayandırmakla Taşköprülüzâde böylece bu ilimleri de hakikî ilimler kategorisine dâhil etmiştir. Buna göre ‘ayn’a dayalı ilimler akıl kanunu üzerinden şekilleniyorsa felsefi; İslam kanunu üzerinden şekilleniyorsa şer’î hüviyet kazanmaktadır. Konu aynî varlık ve aynî varlıkla ilgili bilgi olunca dil, din, zaman ve mekânın değişmesi bu varlık ve bilgi alanına etki etmemektedir. Çünkü burada konular akıl ya da din üzerinden değil, bir bütün olarak akla da dine de uygulanabilirlik ve uyumlanabilirlik imkânı üzerinden dıştaki şeylerin akılda ve dindeki konumlarına göre değil, “nefsü’l-emir”deki durumlarından hareketle ele alınıp incelenmektedir.³⁴ Taşköprülüzâde’nin şu cümlesi bu minvalde çok önemlidir: “Aynlara ilişkin bilgiler ‘nefsü’l-emir’de onların hali bakımından, zamanların ihtilâfı, milletlerin ve dinlerin teceddüdü ile tebeddül etmeyen hakiki bilgilerdir.”³⁵

Taşköprülüzâde’ye göre hakikî ilimler “tebeddül” ve “teceddüd” etmemeleri suretiyle iki temel karaktere sahiptir. Hakikî ilim tebeddül ve teceddüd etmez. A’yânın bilgisi, şeylerin hakikatının bilgisi zamanın ve mekânın değişmesiyle değişmeyeceği gibi, milletlerin, dinlerin ve dillerin değişmesiyle de değişmeyecek ve yenilenmeyecektir. Taşköprülüzâde bu sebepten herhangi bir dildeki lafza ve yazıya dayalı bilgileri “araçsal ilimler” (ulûm-i âliyye) olarak adlandıracaktır.³⁶

Hakikatin bilgisi aslında dıştaki varlıkların akıl ya da dindeki değil, nefsu’l-emirdeki hallerinin bilgisinden ibarettir. Bu açıdan bilgi başta ne ise sonda da değişmeden aynı kalan bilgidir. Daha açık ifade edecek olursak örneğin ‘ağaç’ söz konusu olduğunda bunun Türkçe’deki okunuşu (lisan) ve yazılışı (hat) ağaç iken, aynı kelime Arapça’da ‘şecer’, İngilizce’de ‘tree’ olarak ifade edilir. Bu da ağacın dildeki ve yazıdaki bilgisinin, dolayısıyla dildeki ve yazıdaki ağacın değiştiğini gösterir. Dil ve yazıdaki bilginin tebeddül ve teceddüd etmesi sebebiyle Taşköprülüzâde açısından bir nesnenin herhangi bir dildeki telaffuz ve yazım değişiklikleri bu bilgilerin amaç değil, araç konumunda bilgiler olduğunu gösterir. Ancak ulaşılması gereken asıl bilgi, tebeddül ve teceddüden ârî, bir başka bilgiye ulaşmanın aracı olmayan bilgidir, dışta var olan nesnenin hakikatının tümel (hakikî) bilgisidir.

³³ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 539, vd.

³⁴ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 554, 555.

³⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

³⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

4. Tikelden Tümele: Değişen (Mütegayyir-Müteceddid) Bilgiden Değişmeyen (Sâbit) Bilgiye

Dil ve yazıya ilişkin bilginin bilgi değeri bakımından hakikî bilgiyi ifade etmediği açıktır.

Zihindeki bilgilere gelince Taşköprülüzâde zihnin hallerinden bahseden ilimlerin evvela yine dil ve yazı ilimlerinde olduğu gibi araçsal (âliyye) bir hüviyete sahip olduğunu vurgular ve bu bağlamda zihni/aklı ilimlerin en yücesinin “mantık ilmi” olduğunu ifade eder.³⁷ Mantığın yanında Taşköprülüzâde’nin saydığı diğer zihinsel ilimler Zernûcî’nin *Talimu’l-Müteallim* eserine atıfla “*ders âdâbı ilmi*”, bunun yanında “*nazar (münazara) ilmi*” ve usul-i fıkıh ilminin ferleri olarak gördüğü “*cedel ilmi*” ve “*hilaf ilmi*” dir.³⁸

Peki zihinsel bilgiler değişir mi? Taşköprülüzâde mantık, münazara, cedel ve hilaf gibi zihni varlığa ilişkin bilgileri de son tahlilde hakikî bilgiye, nesnenin bilgisine taşımaları yönüyle araçsal bilgiler olarak değerlendirir; ancak onların araçsallıklarını manevilikle, bir mana taşımaları yönüyle anlamlılıkla takyit ederek diğer alet ilimleri olan yazı ve dil bilgilerinden temyiz eder. Bu sebeple mantık ilmindeki bilgileri “*manevî araçsal bilgiler*” (ulûm-i âliyye-i maneviyye) olarak isimlendirir.³⁹ Örneğin ağaç dediğimizde zihinde husul eden bir ağaç tasavvuru/kavramı söz konusudur. Aynına/nesnesine bakan yönü itibariyle ağacın kavramı, zihinde oluşan kavrama dayalı bilgisi esas itibariyle değişmez niteliktedir. Burada bizatihi kavramın kendisi değişmez; fakat kavramın elde edilmesini sağlayan mantıksal yöntemle dair bilgilerin değişiminden söz edilebilir. Nasıl? Şöyle ki, kavrama ulaşmayı sağlayan bir alet olması yönüyle mantıksal bilgiler bize kavrama ulaşmayı sağlayan ve kolaylaştıran bir araç rolü üstlenir. Bu yönüyle biz mantık vasıtasıyla değişmeyen tümel bilgileri elde etme, temyiz ve tasnif etme yeteneği kazanırız. Bu bağlamda mantığın muhteviyatında bulunan bir takım bilgilerin zamana bağlı olarak kural, kaide düzeyinde değişmesi ve gelişim göstermesi mümkündür.

Peki, ayna dair bilgi değişir mi? Tümel bilgi de değişim olması mümkün mü? Tümel bilgi esasında kavramın bilgisidir (tasavvur) ve kavramlara dayalı oluşturulan geçerli (sâdık) önermenin bilgisidir (tasdik). Esas itibariyle kavramlar değişmezler, ancak kavramların içerikleri, kavramlara ait bazı bilgilerde, içeriklerini oluşturan bilgi havzalarında bazı değişimler görülebilir. Bu da ayna dayalı bilginin kökenini teşkil eden kavramın kendisinin değişmese de ona bağlı bir takım bilgi alanlarının değiştiğini göstermektedir. Örneğin Kopernik (ö. 1543) öncesi Batlamyusçu evren (cosmos/âlem) modelinde Dünya evrenin merkezi olup Dünya’nın sabit/hareketsiz, diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğü kabulüne dayalı Dünya merkezli (geo-centric) bir evren tasavvuru hâkimdi. Kopernik sonrası evren modelinde Güneş merkez kabul edilmiş, Dünya dâhil bütün gezegenlerin Güneş’in etrafında döndüğü kabulüyle Güneş merkezli (helio-

³⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 265.

³⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 280-284.

³⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

centric) bir evren tasavvuru hâkim oldu. Yine bilimsel olarak fiilen kanıtlanma öncesi dönemde kimileri tarafından Dünya düz olarak tasavvur edilmekteyken, kanıtlandıktan sonraki evren modelinde Dünya'nın küre (daha sonraları ise eliptik) olduğu kabul edildi. Bu bakımdan tarihsel süreç içinde değişen ve gelişen bilimsel paradigma ve içerikle 'evren' ve 'Dünya'nın bizatihi kavramları değişmemesine rağmen bu iki kavramın zihinsel içeriklerinde, kavrama dair bilgi havzalarında değişimler yaşandığı açıktır.

Sonuç itibarıyla Taşkoprülüzâde açısından üç varlık alanına ait gerek yazıda, gerek dilde, gerekse zihinde oluşan bilgilerin hem değişken ve yenilenir hem de araçsal nitelikleri bunların hakikî bilgi olmalarına engel teşkil eder. Bu bilgiler 'hakikî varlık' alanına dayalı olarak elde edilen 'hakikî bilgi'ye ulaşmada üstlendikleri araçsal işlev nedeniyle önemi hâizdirler.⁴⁰

Yazıdaki varlığın bilgisi dildekine, dildeki zihindekine, zihindeki de hariçteki varlığın bilgisine delalet eder. Hariçtekinin kendisi dışında bir şeye delalet etmemesi, onun kendisi dışında her hangi bir bilgi için araç olmadığını gösterir. İşte bilmekten murat söz konusu hakikî varlığa dayanan bilgiye sahip olmaktır. Hakikî bilgi haricî varlığa istinat eden bilgi olduğuna göre asıl amaç şeyden hareketle şeyin hakikatine, şeyin hakikatinden de hakikatin bilgisine, değişime ve yenilenmeye tâbi' olmayan sâbit bilgiye ulaşmaktır.

Varlık yazıda, dilde, zihinde ve hariçte olmak üzere dört ayrı mertebede tezahür eden birliğin adıdır. Bu bağlamda varlığa ilişkin bilgi mutlaka bu dört mertebeden en az birine taalluk eder. Sonuçta var olanlar da (mevcudat) bilinenler de (malumat) varlık (vücut) temelinde birleşir ve bütünleşir. Varlık, esasî aynı varlığa dayanan bu bütünlük içinde algılanmayıp parçalandığı takdirde varlığa bağlı olan tümel bilgi de parçalanır ve elde edilemez. Bu parçalanmanın doğal sonucu olarak insan için artık varlığı da bilgiyi de bir bütün olarak görmek imkânsız hale gelir.

Taşkoprülüzâde'nin bilgi teorisi doğrudan doğruya varlığa, varlık mertebelerine dayalı bir teoridir. Geleneksel felsefî terminoloji ile ifade edecek olursak Taşkoprülüzâde epistemolojisini ontoloji üzerine kurar. Bu inşa sistematığı İslam kelimelerinde yabancı olmadığı bir zemindir. Zira Matüridiliğin temel metinlerinden biri olan Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'inde geçen ilk cümle bize varlık-bilgi arasındaki birlikteliğin ne denli hayafî, zorunlu ve ayrılmaz nitelikte olduğunu bir akâid metninin en başında yer almakla ortaya koymaktadır: "*Hakâik-i eşya sâbit ve o hakâike ilim mütehakkiktir.*"⁴¹

Bilgi salt bir zihin ürünü olarak hak niteliği kazanmaz; zihindeki bilginin hakikiliğinde elde edilen bilginin vakiye mutabakatı aranmalıdır. Şayet zihindeki bilgi, dıştaki vâki ile mutâbık ise hakikî bilgidir. Bilginin vâkiye mutâbık olması demek, zihinde oluşan tasavvur ve tasdik türü bilgilerin, şeylerin hakikatlerine, şeylerin hakikatlerindeki sübuta dayanması demektir. Zihinde böyle bir noktaya istinat eden bilgi, işte o zaman hakikî bilgi niteliği kazanabilir. Nesefî'nin *Akâid*'i özelinde

⁴⁰ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 75.

⁴¹ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, müt. Sırrî Girîdî (Ruşuk: Âsîtâne, 1292 (h)), 1: 10.

bakıldığında İslam inanç sistemi ontoloji temelli bir epistemoloji üzerine kurulu bir sistemi öngörmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde İslam kelamında ontoloji ve epistemoloji olmaksızın teoloji, fizik olmaksızın metafizik yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman, daha özeldir Müslüman mütakellim demek esas itibarıyla önce şeyi, şeylerin hakikatlerini, yani yaşamın, içinde yaşadığı dünyanın, haricî varlıkların hakikatlerini bilen, tanıyan ve kavrayan demektir. Daha sonra bu dünyadan hareketle öteyi, öte dünyayı, ötesi varlıkları tanıyan, anlayan ve anlamlandıran demektir. “*Dünya, ahiretin ekinliğidir*” sözüne bir de bu açıdan bakmayı denemenin kişide daha sahih bir bakış açısı oluşturacağını düşünüyorum.

Hanefî-Matürîdî geleneğe mensup biri olarak Taşköprülüzâde tam olarak varlık nokta-i nazarından hareketle bir bilgi nazariyesi oluşturur. Buna göre “*İlim malûma tâbidir*” müselleme kazıyyesi bütünüyle söz konusu varlık tasavvurundan ortaya çıkmaktadır. Mesela ateşin kendisi “vücûd-i hakikî/aynî” iken ateşin kavramı “vücûd-i zihnî”, ateş sözcüğü “vücud-i lisanî”, ateş yazısı “vücûd-i hattî”dir. Bu varlık katmanlarına göre sadece ateşin kendisi yakar; ne zihindeki kavramı ne dildeki sözcüğü ne de kitaptaki yazısı yakar. Mezkur örnekten hareketle söyleyecek olursak hakiki bilgi ateşin yazısına, sözcüğüne, kavramıyla değil, doğrudan yakıcı olan ateşin kendisine ilişkin elde edilen sabit hakikatin bilgisidir. Yanlış anlaşılmasın hakiki bilgi, yanmakta ve yakmakta olan tikel ateşin ya da ateşlerin bilgisi de değildir, o, tikel ateşleri kapsayan, ateşi ateş yapan tümel hakikatin bilgisidir, ateş-lik’in bilgisidir. Dikkat edilmelidir ki er ya da geç âyân olan ateşler de söner. Ancak ‘ayn’a, ateşe ilişkin tahsil edilen ateşin hakikat bilgisi sönmez, ki onu değişen diğer bilgi türlerinden ayıran, değişmez ve sabit kılan fasıl belki de budur.

5. Hakikatin Bilgisine Nasıl Ulaşılr?

Hakikatin bilgisine, hakikî bilgiye nasıl ulaşılır? Taşköprülüzâde’ye göre hakikî bilgiyi elde etme yolu ikidir ve bunlar ‘nazar’ ve ‘tasfiye’dir.⁴² Taşköprülüzâde’ye göre hakikî bilgi, yani âyânın hakikatlerinin bilgisi ‘İslam kanunu’ üzere icra ediliyorsa “*şerî ilimler*” (ulûm-i şer’iyye), ‘akıl kanunu’ üzere icra ediliyorsa “*hikemî ilimler*” (ulûm-i hikemiyye) olarak isimlendirilir.⁴³

Hakikatin bilgisine ulaşma konusunda Taşköprülüzâde’nin işaret ettiği iki yol, iki yöntem daha önce bazı İslam mütakellimleri tarafından dile getirilmiş yöntemlerdir. Marifete, hakikatin bilgisine vusulde hem Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) hem de Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) iki yolun olduğunu vurgular. Râzî, meşşâî filozof-mütakellim ve işrâkî filozof-sûfî şeklinde bir ayrıma gitmeden “*erbâb-ı besâir*”e göre “*maârif-i kudsiyye*”ye tarikin iki olduğunu, birinci yolun “*ashâb-ı nazar ve istidlâl*”in yolu, ikinci yolun da “*ashâb-ı riyazet ve mücâhede*”nin yolu olduğunu, bunları açıklarken de ilkinin “*metafizikçi filozoflar*”

⁴² Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 70.

⁴³ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

(hukemâ-i ilâhiyyûn), ikincisini de “ashâb-ı riyazet” olarak isimlendirir.⁴⁴ Seyyid Şerif bu iki yolda iki sınıf zümrenin bulunduğuna dikkat çekerek bu yolları yeniden tekrar eder: Marifete vusûl iki tarikledir: ya “meşşâî filozoflar” (hukema) ve “mütekellimler”in benimsediği “nazar/istidlal” yolu, ya da “işrâkî filozoflar” ve “sûfîler”in benimsediği “riyazet/mücahede” yolu.⁴⁵ Marifete ulaşmak ya teorik yöntemi içeren akıl yoluyla ya da pratik yöntemi içeren kalp yoluyla elde edilir.

Âyânın bilgisi Taşkoprülüzâde'ye göre bazen nazar (ilim, istidlal) bazen tasfiye (müşahede, irfan) ile tahsil edilir.⁴⁶ Nazar ve tasfiye yoluyla bu bilgiler kişide nasıl ortaya çıkar? Taşkoprülüzâde'ye göre bilim esasen “nefs-i nâtika” diye isimlendirilen “ruh” ile elde edilir. Nefsin bu bağlamda elde ettiği bilim “vasıtalı” (bi'l-vasıta) ve “vasıtasız” (bila vasıta) olmak üzere ikiye ayrılır: 1. Vasıtalı bilim ise ona “ilm-i husûlî”, 2. Vasıtasız bilim ise ona da “ilm-i huzûrî” denir. Duyulardan (havâss) yardım alan “müdrîke gücü”yle (kuvve-i müdrîke) ise bilim husûlîdir, bu kuvveler olmaksızın gerçekleşirse huzûrîdir. İlm-i husûlînin elde edilme yolu mahsusatta “fikir” veya “nazar” iledir. İlm-i huzûrînin tahsil yolu tasfiye ile, “dünyevî meşgalelerden nefsi tasfiye/arındırmak”. Tasfiyede iki yol vardır: İlki “nefsin me'lûfâtından (alışa geldiği şeyler) irtibatını kesmek”le yapılan “riyazet/mücahede” (ki Taşkoprülüzâde'nin esasen tasfiye ile anlattığı budur), ikincisi bu tasfiye sonrası yaşanan cezbe hali, tutku halini ifade eden “incizab/aşk”tır. Riyazet ve mücahede ile gelen bilim “ilm-i bâtin”, incizab ve aşkla gelen bilim ise “ilm-i mükâşefe/müşâhede” olarak isimlendirilir.⁴⁷

Taşkoprülüzâde bu iki bilim arasındaki farkı ayna metaforu üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışır. Tasfiye ile bilim bir ayna gibidir ki, ona ışık karşısında durduğu bir delikten, bir menfezden (kuvvet) gelir. Müşahede ile bilim de bir ayna gibidir, ancak ışığını, diğeri gibi bir delikten, pencereden değil, tam olarak hizasında durduğu Güneş'ten doğrudan alır.⁴⁸ Dolayısıyla nefis Taşkoprülüzâde'ye göre bu anlamda bir ayna gibidir. Dünyevî, maddî meşguliyetler devreye girdiğinde ayna buğulanır, kararır ve karşısında duran şeyi tam olarak yansıtamaz hale gelir. Şayet insan bu meşguliyetlerden kendisini riyazet veya aşkla kurtarır, aynasını parlatırsa bilim o aynaya, duyulara ihtiyaç duymaksızın bir anda yansır. Salt nazarla, sadece düşünmekle bu ayna cilalanmaz, parlamaz. Ancak ilmi, amel takip ederse bu ayna parlamaz. Bu yüzden ilm-i huzûrî, ilm-i husûlîden daha yetkin ve daha tamdır.⁴⁹

Bu bölümün “âdât, ibâdât, mühlîkât, münciyât”tan oluşan dört “şube”ye (dal), her şubenin de on “asl”a (kök) ayrıldığı dikkate alınır hem konu içeriği hem konu

⁴⁴ Fahrüddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beirut: Daru'l-kütübî'l-arabî, 1987), 1: 53-55.

⁴⁵ es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmî'il-Esrâr fi Şerhi Metâli'il-Envâr*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 17.

⁴⁶ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 70.

⁴⁷ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 5, 6.

⁴⁸ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

⁴⁹ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

sistematîği açısından Gazzâlî'nin *İhyâ'*sının bu bölümdeki etkisi inkâr edilemez. Eserin bu cildi adeta dört ciltlik *İhyâ'*nın özeti gibidir.

Taşköprülüzâde'nin son, yedinci devhada saydığı ilimler önceki sayılan altı devhanın semeresi ve neticesidir.⁵⁰ Dolayısıyla önceki ilimler buradaki ilimler için bir basamak, bir hazırlık mesabesindedir ve altı devhalık ilim birikimi yedinci devhaya taşınıyorsa kişi için netice hâsıl olmamış demektir.

Burada sırası gelmişken Taşköprülüzâde'nin değindiği ancak ayrıntılarına girmediği bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. İlim daha önce zikredildiği üzere *ilm-i hudûrî* ve *ilm-i husûlî* olarak ikiye ayrılıyordu. Bu ayırım insanın "*kendi varlık bilgisi*" açısından son derece önemlidir. Nitekim ünlü mantıkçılardan Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) de bilgideki husûl ve huzur ayırımına dikkat çeker. İlimi "akılda şeyin suretinin husulü" olarak tanımladığı "tasavvur" ve "tasavvurun çağrıştırdığı" (doğurduğu) bilgi olarak tanımladığı "tasdik" olmak üzere ikiye ayıran Râzî, bazı tasavvur ve tasdiklerin husulî, bazılarının da huzûrî olduğunu ifade eder ve husulî olanları "ilm-i müteceddid" (yenilenen ilim) olarak adlandırır. Huzûrî olanlara gelince onlar suretin husulünün sonucu olarak değil, huzurun (hazır bulunuşluğun) salt soyutlanması (mücerredü'l-hudur) yoluyla ortaya çıkan bilgilerdir. Kutbuddin Râzî huzûrî bilgiye üç örnek sayar: "Allah'ın bilmesi (ilmu'l-Bârî Teâlâ), mücerredâtın kendilerini bilmesi (ilmu'l-mücerredât bi enfüsihâ) ve bizim kendimizi bilmemiz (ilmunâ bi enfüsînâ)."⁵¹

Huzûrî bilgiler müteceddid, sûrî ve husulî bilgi kategorisine girmezler. Dolayısıyla insanın kendilik bilgisi huzûrîdir, çünkü bu bilgide, bilenle bilinen arasında ayrılık görülmez, bilen de aynıdır bilinen de. Ancak husulî bilgi, eşyanın bilgisi olduğundan bu bilgide bilen ve bilinen birbirinden ayrılır. Husulî bilginin nesnelere ilişkin "zihinde 'hâsıl' olan suret" olarak yapılan tanımında geçen "hâsıl", husulî bilgiye atıf yapmakta ve sonradan kesb/iktisab ile elde edildiğini ve dahi değiştiğini göstermektedir. Bilgiye konu olan nesne, yani bilgi nesnesi değıştikçe o nesneye dair hâsıl olan suret de doğal olarak değışecektir.

Taşköprülüzâde açısından âyânın bilgisi derken aslında bu bilginin biri eşyaya biri de insana bakan tarafı olmak üzere iki tarafının olduğunu belirtmek ve fark etmek zorundayız. Gazzâlî bu ayırımı daha net bir şekilde kavramsallaştırır. Gazzâlî'ye göre insanın kendi dışındaki eşyayı bilmesi 'gayrı bilmesi' olarak belirlenirken kendisini bilmesi 'aynı bilmesi' olarak tanımlanır. Gazzâlî'nin ayırımından hareketle meseleye baktığımızda ağıyarın bilgisi husulî, aynın/a'yânın bilgisi huzûrîdir. Dolayısıyla bu zaviyeden bakıldığında Taşköprülüzâde'nin tasnifinde aynlara ilişkin saydığı 4., 5. ve 6. devhadaki ilimlerin tamamı ağıyârın, gayrın bilgisi iken sadece sonuncu, 7. devhadaki bilgiler a'yânın, aynın bilgisi olarak değerlendirilir. Ayna ilişkin devhalar içinde bâtın ilimleri olarak adlandırılan son devhada paylaşılan bilgiler, öznesi ve nesnesinin aynîliği bakımından insanın kendilik bilgisini içermesi bakımından son derece önemli ve değerli bilgilerdir.

⁵⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

⁵¹ Kutbuddin er-Râzî, *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*, thk. Mehdi Şeiatî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 96.

İnsan kendilik bilgisine ulaştığı zaman öznesi ve nesnesi itibariyle değişen ve yenilenen husûlî bir bilgiye değil, nesnesi açısından değişmeyen ve yenilenmeyen huzûrî bir bilgiye ulaşmış sayılır. İnsanın her ne kadar “kendi varlık bilgisi” huzûrî olsa da “kendilik bilgisi”, kendiyile alakalı bilgilerin tamamı huzûrî değildir, bir kısmı husûlîdir. İnsan kendini huzurla tanır, kendi kendinde olan şeyleri buldukça bilir, bildikçe bulmaz ama. Dolayısıyla insan âyânın bilgisine ulaşsa da kendi aynını, kendi aynının bilgisini fark etmediği takdirde tam olarak söz konusu huzûrî bilgiye ulaştığı söylenemez. Bu bakımdan insanın bizatihi kendi aynına, kendi özüne müteallik bilgiyi elde etme yolu, yöntemi Taşkoprülüzâde'nin *Miftâh'* da uzun uzadıya anlattığı tasfiye ilimleriyle, yani riyazet/mücahede ve aşk ile gelen bilgilerle mümkündür.

Taşkoprülüzâde'ye göre saâdetin tek anahtarı (eserin ismi olan *Miftâhu's-Saâde'*deki gizli mana) vardır o da “*ilim ve amel*” değil, özellikle vurgulamak istiyorum ki “*ilim ile amel*”dir. Bunlar özleri itibariyle iki anahtar değil, bir anahtarın iki yüzünü temsil ederler. İkisi birlikte paranın iki yüzü gibidirler. Amelinde kusuru olan ilimde; ilminde kusuru olan amelde kemale erişemez. Hz. Ali'nin şu sözü bunu en güzel şekilde özetler: “*İki adam belimi kırmıştır: âbid cahil ve fâcir âlim.*”⁵² Bu sebeple Taşkoprülüzâde nazar/teori yoluyla tahsil edilecekleri elde ettikten sonra bu yolun yolcularına bütün güçleriyle Cenab-ı Hakk'ın kapısını çalarak amel/tasfiye yolunu tutmalarını, ilim ve ameli birleştirerek “*mecmau'l-bahrayn*” (iki denizin birleştirmeyi, birleştiği yer) olmalarını öğütler.⁵³

Nitekim kendisi eserini sözünü ettiği iki denizin birleştiği noktanın adeta tecessüm etmiş bir örneği olarak kaleme almıştır. Bunu nasıl yapmıştır? Yeri geldiği için önemine binaen *Miftâhu's-Saâde'*yi farklı kılan bir başka hususiyete dikkat çekmek istiyorum. Taşkoprülüzâde eserini en başta bir bütün olarak iki taraf (*taraf-ı evvel-taraf-ı sânî*) olarak belirlediği iki uç, iki sınır noktası üzerinden temellendirir. Uçlardan biri “*akıl, nazar yoluyla elde edilen ilimler*”i, diğeri “*kalp tasfiyesi yoluyla elde edilen, ilimle amelin semeresi olan ilimler*”i içine alır.⁵⁴ Bir tarafta akıl aracılığıyla tahsil edilen ilimler yer alırken, diğer tarafta kalp arınması aracılığıyla tahsil edilen ilimler yer alır. Eserin birinci ve ikinci cildi nazari/teorik ilimlere ayrılırken, son cilt amelî/pratik ilimlere tahsis edilir. Bu şekilde Taşkoprülüzâde gençlere tavsiye ettiği iki deniz olma idealini kendi eserinde bizzat uygulayarak hem en güzel örnekliliği sergilemiş hem de bu işin yolunu, yöntemini en güzel şekilde öğretmiş olur.

Taşkoprülüzâde iki tarafa ayırdığı *Miftâh'*ın ikinci tarafına geçmeden, diktiği “*bilgi ağacının semereleri*” olarak gördüğü bâtın/mükâşefe ilimlerini anlatacağı son cildin hemen başında bir hadis-i şerif aktarır. Hadis şöyledir: “*Kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilmediğinin bilgisinin (öğretmeyi) vârisidir.*”⁵⁵ Aynı hadisi ilimleri anlattığı bir başka eseri *er-Risaletü'l-Camia'* da da alıntılar. Ancak orada bu hadisle ilgili eserini kurguladığı iki tarafı, yani nazar ve müşahede yoluyla gelen bilgileri bir

⁵² Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 49.

⁵³ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 70.

⁵⁴ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 73; 3: 3.

⁵⁵ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 5.

araya getiren unsurun amel olduğu hakikatini mahir biçimde ortaya koyan enfes bir şerh yapar. Taşköprülüzâde'nin bu yorumunu olduğu gibi aktarmak istiyorum: "Burada (hadiste) Peygamber ameli iki bilgi arasında bir berzah (köprü) yapmıştır ki kişi birinden istimdad edip diğerini temin etsin. Dolayısıyla amelin kazandırdığı ilim 'veraset ilmi'dir. Ders ve taallümle elde edildiği için ameli mümkün kılan ilim ise 'diraset ilmi'dir. Bu sebeple diraset ilmi alet olan Arapça dil ilimlerine ve akli ilimlere dayanır. Diraset ilmiyle ulaşılmak istenen şey amel, amelle ulaşılmak istenen şey de veraset ilmidir. Bu (veraset ilmi) en son gayedir, talep edilen şeylerin sonunda yer alır. Bilgisine sahip olan kimseyi yeryüzünde, her çağda değerli kılar."⁵⁶

Taşköprülüzâde'nin bâtin ilimler başlığı altında anlatmak istediği şeyi, ne yapmak ve ne demek istediğini şöylece özetleyebiliriz: Taşköprülüzâde "İlim sadırlardadır, satırlarda değil"⁵⁷ hakikatine iman edenlerdendir, ilmin sadırlardaki hakikat olduğuna inananlardandır. Sadırlarda yani sinelerde, kalplerde. Talebe ilmi deftere kitaba, kâğıda kaleme havale etmemeli, ilmi kitap-defterden ibaret görmemelidir. İlim kitabın sayfalarında değil, kalbin sahifelerinde sabit olmalıdır. Zira kitapta yazılanlar kitapta kalır, kalpte yazılanlar sende.⁵⁸

Sonsöz Yerine

Taşköprülüzâde'nin tasnifinde en önemli ve dikkat çekici husus şüphesiz *varlık* temeli üzerinden *nefsü'l-emr* ortak paydasında *felsefe/akıl* ile *dini/nakli* yan yana getirip telif edebilmiş olmasıdır. Taşköprülüzâde akıl ve nakil arasındaki bu telif işlemini "*mecmau'l-bahrayn*" şeklindeki sembolik ifadesiyle daha vurgulu ve çarpıcı hale getirmiştir. Genelde bu iki alan hem yöntem hem amaç hem de nispeten konu itibarıyla kendi aralarında kavgalı ve birbirlerine alternatif alanlar olarak görülür, ki bu yüzden aralarını telif etmek neredeyse imkansızdır. Bu iki uzlaşmaz görünen alanı Taşköprülüzâde aynı topraktan beslenmeleri hasebiyle bir ağacın iki güçlü ve derin kökü kılarak bir araya getirmeye çalışmış, bunları birbirlerine alternatif görmek yerine yöntemleri farklı (nazar-müşâhede), en temelde konuları ve amaçları (hakikatin bilgisi) aynı olan birer 'varlık yorumu'na dönüştürmüştür. Bu girişimiyle o, Gazzâlî'nin dilediği ve dillendirdiği ancak kendisinin eserlerinde tam olarak başaramadığı şeyi başarmış gibidir: "*Şer'î ilimler ancak aklî ilimlerle idrak olunur... Nakil, akıldan gelir (elde edilir); senin bunu tersine çevirmeye hakkın yoktur.*"⁵⁹

Hatırlanacağı üzere Taşköprülüzâde bir XVI. yüzyıl âlimidir. Kanûnî'nin muâsırı olup, deruhte ettiği müderrislik ve kadılık görevleriyle döneminde saygın bir konum elde etmiştir. Osmanlı'nın en ihtişamlı günlerini idrak etmiş, yükseliş döneminin önemli âlimleri arasında mevki edinmiştir. Tarihsel süreçte Osmanlı düşüncesi temeli itibarıyla farkında olunsun ya da olunmasın gücünü Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Saâde'* de ilk defa ortaya koyduğu ilimler tasnifinde

⁵⁶ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmia*, 35.

⁵⁷ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 25.

⁵⁸ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 35.

⁵⁹ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Dr. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1964), 338, 339. (Lâ tüdrakü'l-ulûmu's-şer'iyye illâ bi'l-ulûmi'l-akliyye... en-Naklî câe mine'l-akli ve leyse leke en ten'akise.)

gün yüzüne çıkan varlık ve bilgi arasındaki bütünleşik yapıya borçludur. Bu yapıdaki istinat noktası *nefsü'l-emr* açısından *aynî varlık*'tır ve buna bağlı olarak ortaya çıkan *aklî/felsefî ilimler* (4. ve 5. devha) ile *naklî/şer'î ilimlerin* (6. ve 7. devha) oluşturduğu iletişimsel ve etkileşimsel süreç akışıdır. Buna bağlı olarak nazar yoluyla 'alınan' ilimler ile müşahede yoluyla 'verilen' ilimler *nefsü'l-emr* üzerinden köklerini varlık toprağına salarak kurdukları *mutabakat*'la epistemik bilgi değeri kazanacak, *sâdıklık* ve *hakikilik* hüviyeti elde edeceklerdir.

Tarihi seyir içinde Osmanlı düşüncesi varlık toprağına tutunduğu sürece güçlenmiş, bu topraktan ellerini çektiği, gevşettiği andan itibaren ise sahip olduğu gücü yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Devlet-i Âliye varlık temeli üzerine oturan bilgiye tutundukça ilerleyip yükselirken, bilgiyi varlıktan ayırdıkça, varlık bağından kopan (koparılan) bilginin peşine düştükçe de gerilemeye, alçalmaya engel olamamıştır. İmparatorluğun inhitata maruz kalmasında evvela ilmiye sınıfının varlık ve bilgi tasavvurundaki bölünme, parçalanma rol oynamış, maalesef asırlar geçtikçe Osmanlı uleması başlarda köklerini saldıği öz-varlık alanından uzaklaşmış ve *aynî/hakikî* varlık alanına yabancılaşmıştır. İlmiye sınıfı, *hattî*, *lisanî* ve *zihnî* varlık alanında irtifa seviyesini süreç içinde nispeten korumayı başarmışsa da ilim-amel, akıl-kalp birlikteliğine dayalı *aynî* varlık alanındaki irtifa seviyesini zaman içinde korumayı başaramamıştır. Ve bir süre sonra ilmiye sınıfının gözünde talim edilen ilimlerin sadırlara taşınması satırlara taşınması kadar ehemmiyet ve kıymet ifade etmez hale gelmiştir.

Modern çağdaş dönemde din eğitiminin yapıldığı, dinî ilimlerin okutulduğu kurumların, hali hazırdaki ilmî ve fikrî seviyelerine bakıldığında maalesef bu gerçeğin değişmediği görülür. Dinî yükseköğretim icra edilen kurumlarda bile Taşköprülüzâde'nin işaret ettiği ilimlerin çoğu tasfiye edildiği gibi bu ilimler arasındaki bağ da neredeyse tamamıyla kopmuş vaziyettedir. Varlık toprağı şöyle dursun; o topraktan geriye kalan kadim bilgi ağacının kökleri sökülümüş, gövdesi parçalanmış, dalları, budakları kesilip bir kenara atılmıştır. Bu süreçte ilim yapıyoruz bahanesiyle amel dışlanmış, rasyonellik adına kalp yaşamı, bilimsellik, objektiflik adına da sübjektiflikle nitelenen insan özü, öz-nedeki öz tasfiye edilmiştir. Taşköprülüzâde de tasfiye demişti elbet, kalpteki kirlerin tasfiyesinden bahsetmişti; fakat bu tasfiye öyle görünüyor ki sonraki nesiller tarafından öyle yanlış anlaşılmış, yanlış uygulanmış ve dahi yanlış aktarılmıştır!

Unutmadan Batı felsefesinin çağdaş dönemde yeni izleğini göstermesi ve belirlemesi bakımından bir noktaya dikkat çekmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Sahi Heidegger sorduğu soruya, Descartes'ta cevabını bulamadığı sorusuna kendisi bir cevap veriyor muydu? Evet, bu konuda onun bir cevabı vardı. Heidegger'in verdiği cevabın Taşköprülüzâde'nin cevabıyla mukayesesi ve tahlili bir başka çalışmanın konusu olacak çapta ve değerdedir. Ancak şimdilik bu cevaba işaret etmekle yetinmek zorundayız. XX. yüzyılın en önemli filozofu olarak kabul edilen Heidegger'in felsefe ağacının kökünü teşkil eden metafiziğin nerede durduğunu, hangi toprağına tutunduğunu, bu ağacın köklerini besleyen özsuyu ve özgücü nereden aldığı sorun ettiği soruya şu cümleleriyle yanıt aramaya başlayabiliriz:

“Varlığın hakikati üzerinde düşünen bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Bu düşünme, o benzetmeyle konuşacak olursak, felsefenin kökünü söküp çıkarmaz. Felsefeye temel kazar ve onun için toprağı sürer. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşmaz. Metafizik varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır. Metafiziğin “Varlık” ile olan taşıyıcı bağı yönetmek ve Varolan olarak Varolanla girilen tüm ilişkiyi esasen belirlemek iddiası geçersiz hale gelmektedir. Fakat yine de “metafiziğin aşılması”, metafiziği safdışı bırakmaz. İnsan *animal rationale* olarak kaldıkça *animal metaphysicum*’dur.”⁶⁰

“Metafiziğin aşılmasından söz edildiğinde bunun anlamı şudur: Varlığın kendisi üzerinde-düşünmek. Felsefenin kökünün temelinin şimdiye kadar düşünülmemiş olması, Varlığın-üzerinde düşünme ile aşıılır.”⁶¹

“İsteddiği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış olurlar.”⁶²

Kaynakça

Atay, Hüseyin. “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”. Ankara: *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980: 01-41.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. s. 277. İstanbul: Kubbealtı Yay., 2016.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire. 1333.

Descartes, René. *Principles of Philosophy*, (in The Philosophical Writings of Descartes), trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. I-III.

Cürçânî, Es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Hâşiye alâ Levâmi’-il-Esrâr fî Şerhi Metâli’-il Envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânü’l-Amel*. thk. Dr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru’l-Maârif, 1964.

Râzî, El-İmam Fahrüddin, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî*. thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-arabî, 1987.

Râzî, Kutbuddin. *er-Risâletü’l-ma’mûle fî’t-tasavvur ve’t-tasdik*. Nşr. Mehdî Şerîatî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Teftazani, Sadüddin. *Şerhu’l-Akaid Tercemesi*. müt. Sırrî Girîdî. Rusçuk: Âsitâne, 1292 (h).

⁶⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu 2009), 9.

⁶¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 10.

⁶² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 11.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin. *Was Ist Metaphysik?*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Frankfurt AM, 1955.

Heidegger, Martin, *Was Heisst Denken*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954.

Kutluer, İlhan. "Miftâhu's-Saâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 18-19. İstanbul: TDV Yayın, 2005.

Mustafa, İbrahim, vd. "devh", *el-Mu'cemu'l-vesît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

Mütercim Asım Efendi. "devh", *el-Okyânûsû'l-basît fi tercimeti'l-Kâmûsi'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 1-6. 2: 117. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm*. nşr. Muhammed Ali Beydun. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *er-Risâletü'l-câmîa li vasfi'l-ulûmi'n-nâfia*. thk. ve çev. Murat Kaş. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yay., 2016.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *es-Seâdetü'l-fâhira fi siyâdeti'l-âhira fi mevzûâtî'l-ulûm*. thk. ve trc. Sami Turan Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yay., 2016.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*. Sayı: 22, İstanbul 2011: 533-556.

Unan, Fahri. "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Alim" Anlayışı". *Osmanlı Araştırmaları*. 17, İstanbul 1997: 149-264.