

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TECRİDÜ'L-AKÂİD GELENEĞİNDE UMÛR-I ÂMME
SORUNU

YASİN APAYDIN

2502100347

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : YASİN APAYDIN Numarası : 2502100347
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi : 13.10.2017 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "TECRİDÜ'L-AKÂİD GELENEĞİ'NDE UMÛR-I ÂMME SORUNU"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
soruların sorularına alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA		KABUL
3- PROF. DR. ALİ DURUSOY		KABUL
4- PROF. DR. RAHİM ACAR		Kabul
5- DOÇ. DR. M. CÜNEYT KAYA		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HÜLYA ALPER		
2- YRD. DOÇ. DR. MÜSTAKİM ARICI		

ÖZ

TECRÎDÜ'L-AKÂİD GELENEĞİNDE UMÛR-I ÂMME SORUNU

Yasin APAYDIN

Mevcut olmak bakımından mevcuda ilişen zâtî arazlar olarak Fârâbî'den (v. 339/950) başlayarak İslam felsefesinin geç dönemlerine kadar inceleme konusu yapılan kavramlar, Râzî (v. 606/1210) ve sonrası dönemde umûr-ı âmme şeklinde terimleştirilmiş ve sonrasında **Tecrîd** başta olmak üzere gelenek tesis edici metinlerin açıklanmaları sırasında bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Kâtibî (v. 675/1276) ile birlikte umûr-ı âmmeyi tanımlama girişimleri Isfahânî (v. 749/1349) ile birlikte **Tecrîd** geleneğine dâhil olmuş ve Cürçânî (v. 816/1413), Devvânî (v. 908/1502), Hatîbzâde (v. 901/1496) gibi isimlerin mâhiyet ve kapsamına yönelik açıklamaları ile gelen katkılarıyla önemli bir felsefî tartışmaya bürünmüştür. Umûr-ı âmme sorununun hazırlayıcı unsurları, metafiziğin diğer meseleleri arasındaki konumu, tanımlanması, kapsamında bulunan kavramlar, metafiziğin ve kelâmın mevzûu ile ilişkisi, temel nitelikleri gibi konular etrafında dönen tartışma ilerleyen zamanla daha da genişlemiş ve nihayet Osmanlı döneminde hakkında müstakil risâlelerin kaleme alındığı bir alana dönüşmüştür.

Bu çalışma, yukarıda zikredilen hususların Tegrîd geleneğini merkeze alarak felsefî manada analizine yönelmektedir. Böylece müteahhirûn dönem felsefe birikiminin önemli ürünlerinden birinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

ABSTRACT

**AL-UMŪR AL-ĀMMAH DISCUSSIONS IN THE CONTEXT OF
TAJRĪD AL-‘AQĀ’ID TRADITION**

Yasin APAYDIN

The essential attributes of “being qua being” as a subject-matter of metaphysics were well known in the time of al-Fārābī (d. 339/950). al-Rāzī (d. 606/1210) conceptualized them as “al-umūr al-āmmah”. Philosophical texts such as **Tajrīd** became areas for identifying the definition and contents of ‘al-umūr al-āmmah’.

Historically al-Kātibī (d. 675/1276) was the first philosopher who tried to define and determine the meanings of al-umūr al-āmmah to those “common things to both Necessary existent and possible existents”. In the tradition of commentaries on the **Tajrīd**, Shams al-Dīn al-Isfahānī was first who discussed the problem without going into details. After him, philosophers such as al-Jurjānī (d. 816/1413), al-Dawwānī (d. 908/1502), Khatibzādah (d. 901/1496) continued to discuss the problem of al-umūr al-āmmah in detail, focusing on the following issues: Status of al-umūr al-āmmah within metaphysical problems, alternative definitions of them, identifying their contents, the relation between the subject-matter of metaphysics and kalām and al-umūr al-āmmah, and their main properties. The discussion developed over time until special texts devoted only to the problem were written by the philosophers.

This dissertation aims to study the problems mentioned above with a special reference to **Tajrīd**, its commentary and glossary tradition, and explore the philosophical dimensions of the problem of al-umūr al-āmmah.

ÖNSÖZ

İslam felsefesi çalışmalarında, merkezinde İbn Sînâ felsefesinin yer aldığı ve “klasik” olarak nitelendirilen döneme dair çalışmalar belirgin bir şekilde ağırlık taşımaktadır. Bununla birlikte son yıllarda İbn Sînâ sonrası dönemin ürettiği felsefi birikime olan ilgi de kısmen artarak devam etmektedir. Nicelik açısından sevindirici olan bu durumun nitelik açısından da ona paralel bir şekilde yürümesi, bu dönemdeki eserlerin ortaya çıkarılmasına ve başlangıç olarak kilit kavramların felsefi analizine bağlıdır. Bu dönemin merkezî kavramlarının başında, kaleme alınan eserlerin ilk bahislerinin de konusunu teşkil eden umûr-ı âmme gelmektedir.

Mutlak mevcudu mevzû edinen metafiziğin ona zatından dolayı ilişkinleri mesâil olarak aldığı bilinen bir husustur. Bu mesâil arasında en dikkat çeken, Râzî ve sonrasında kelim ve felâsife geleneğinde telif edilen kitaplarda umûr-ı âmme olarak terimleştirilecek kavramlardır. Çalışmamız, söz konusu terimin, İbn Sînâ sonrası felsefi birikimin temsil gücü yüksek metinleri arasında yer alan **Tecrîd** ve oluşturduğu geleneği merkeze alarak kökeni, mâhiyeti ve kapsamına dair felsefi bir tahlili içermektedir. Konunun daha sağlıklı ele alınabilmesi için mezkûr geleneğe müntesip eserler arasından umûr-ı âmmeyi bir sorun olarak ele alan metinlerin ortaya konulması gerekmektedir. Ayrıca umûr-ı âmmeye giden yolda hazırlayıcı nitelikteki yan sorun ya da konuların da ele alınma zorunluluğu kendini hissettirmektedir. Böylece çalışmada, Tegrîd geleneği merkezinde, bir sorun olarak umûr-ı âmmenin temelini oluşturan konuları da dikkate alarak ele alınması hedeflenmiştir.

Çalışmanın hazırlanışı sürecinde birçok kişinin teşvik ve yardımlarını gördüm. Felsefi ilimlerde üstad bildiğim ve tez çalışmak başta olmak üzere birikiminden her fırsatta istifade ettiğim muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper’e müteşekkirim.

Klasik metinlerin okunup anlaşılmasına yönelik katkılarından dolayı muhterem Ahmet Akın Çığman ve Maşuk Yamaç hocalarıma teşekkür ederim. Tezin hazırlanış sürecinde yazdıklarını okuyarak gelişmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. Rahim Acar, Doç. Dr. Cüneyt Kaya’ya; görüş alışverişinde bulunduğum Prof. Dr. Frank Griffel, Doç. Dr. Mustakim

Arıcı, Yrd. Doç. Dr. Veysel Kaya, Mesut Sandıkçı ve İbrahim Aksu'ya teşekkür ederim. Kaynakların temini hususunda Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özturan, Zeynelabidin Hüseyini ve Hasan Korkmaz'ın yardımlarına müteşekkirim.

Çalışmanın sağlıklı bir şekilde ortaya çıkması için gereken maddî ve manevî destekleri sunan İHAM, İlim ve İrşad Vakfı, İlim Yayma Vakfı, İSAR ve yurtdışı araştırmalarım destek veren TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Özellikle tahsil hayatım boyunca maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen annem babam ve kardeşime teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak tezin en sancılı dönemlerinde yanımda olan ve desteğini eksik etmeyen hayat arkadaşım Râdiye ve minik kızım Fatma Zehrâ'ya muhabbetle müteşekkirim.

Yasin APAYDIN

Mayıs, 2017

Beylikdüzü, İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TECRİDÜ'L-AKÂİD VE TECRİD GELENEĞİNİN OLUŞUMU

I. Tecrîd'in Önemi ve Kapsamı	18
II. Tecrîd Geleneği: Şerh ve Hâşiyeler.....	32
A. Tecrid Şerhleri.....	35
1. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd.....	35
2. Şemseddîn el-İsfahânî ve Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid.....	37
3. Şemseddin Muhammed el-İsferâyinî el-Beheştî ve Tefrîdü'l-İ'timâd.....	41
4. Ekmelüddin el-Bâbertî ve Şerhu't-Tecrîd.....	45
5. Ali Kuşçu ve Şerhu Tecrîdi'l-Akâid	48
6. Mahmud Neyrîzî ve Tahriru Tecrîdi'l-Akâid	53
7. Abdürrezzâk Lâhicî ve Şevâriku'l-İlham fî Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm.....	55
B. Tecrid Hâşiyeleri	58
1. Seyyid Şerif Cürcânî ve Hâşiyetü't-Tecrîd.....	58
2. Devvânî ve Tabakât-ı Celâliyye.....	62
3. Mir Sadreddin Şirâzî ve Tabakât-ı Sadriyye.....	65
4. Hatîbzâde ve Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd.....	68
5. Muhyiddîn Samsûnî ve Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd.....	71
6. İbn Kemal ve Tecvîdü't-Tecrîd.....	74
7. Taşköprülüzâde ve Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd.....	77
III. Umûr-ı Âmme Risâleleri.....	79
1. Müellifi Meçhul Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme	83

2. Sinan Çelebi ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme	84
3. Kara Seyyidî ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme	86
4. Kıvâmeddin Yusuf Şîrâzî ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme	88
5. İbn Kemal ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme	89

İKİNCİ BÖLÜM

UMÛR-I ÂMME'NİN HAZIRLAYICISI OLARAK MEVZÛ-MESÂİL TARTIŞMALARI VE MEVCUTLARIN TAKSİMİ PROBLEMİ

I. Meşşâî Gelenekte Metafiziğin Mevzûu ve Mesâili Tartışmaları	95
A. Fârâbî'nin Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımı	96
B. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşım	104
C. İbn Sînâ Sonrasında Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımlar	115
II. Kelâm Geleneğinde Kelâmın Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımlar	126
III. Tecrîd Geleneğinin Mevzû Tartışmalarına Katkısı	144
IV. Mevcutların Taksimi	155
A. İsfahânî Öncesi Durum: Mevcutların Çoklu Taksimi	156
B. İsfahânî ve Umûr-ı Âmmeye Bir Mukaddime Olarak Mevcutların Taksimi	163
C. İsfahânî Sonrası Mevcudun Taksimi Problemine Yaklaşımlar	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

UMÛR-I ÂMME SORUNU: TANIM VE YAKLAŞIMLAR

I. Umûr-ı Âmmenin Tanımına Yönelik Yaklaşımlar	175
A. Ortaklık Yorumu (İştirâk)	180
B. Kapsayıcılık (Şümûl) Yorumu	186
C. Özgünlük (İhtisâs) Yorumu	195
D. Karşıtlık (Tekâbü) Yorumu	201
II. Umûr-ı Âmmenin Niteliklerine Yönelik Yaklaşımlar	205
A. Zâtî Araz Olarak Umûr-ı Âmme	207
B. Mebâdî Olarak Umûr-ı Âmme	212
C. İkinci Akledilirler Olarak Umûr-ı Âmme	220
SONUÇ	229

KAYNAKÇA	238
EKLER.....	252
ÖZGEÇMİŞ.....	256



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.:	Adı Geçen Eser
a.g.m.:	Adı Geçen Makale
bkz.:	Bakınız
çev.:	Çeviren
DİA.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.:	Editör
h.:	Hicrî
İ.Ü.:	İstanbul Üniversitesi
krş.:	Karşılaştırınız
ktp.:	Kütüphanesi
M. Ü.:	Marmara Üniversitesi
nşr.:	Neşreden
thk.:	Tahkik
ts.:	Tarihsiz
tsh.:	Tashih
vd.:	Ve devamı
vr.:	Varak
v.:	Vefât



GİRİŞ

I. Konunun Mâhiyeti ve Sınırları

İslam düşüncesi genel olarak değerlendirildiğinde belirli bir seyir içerisinde gelişimini sürdürmüş, farklı metot ve anlama tarzlarıyla zenginleşmiş, birçok ilmi disiplin içerisinde sayısız meselenin üretilmesi ve çözümlenmesi yoluyla kuşatılması hayli zor bir alan oluşturmuştur. Böylesi geniş bir alanda belirli zaman dilimlerinin diğerleri arasından seçilip çalışılması, genele dair cüz'î de olsa belli bir fikre sahip olma adına bir zorunluluk taşımıştır. Bu zorunluluk adına İslam düşünce tarihi araştırmacıları, uzun bir süre boyunca, kimi zaman klasik kimi zaman da altın dönem olarak nitelendirdikleri, merkezinde Fârâbî (v. 339/950), İbn Sînâ (v. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) yer aldığı zaman diliminde çalışmalarını yoğunlaştırmışlar ve bu dönemde telif edilen eserlerin neşrine ve ele alınan konuların açıklığa kavuşturulmasına çaba sarf etmişlerdir.

İlk bakışta son derece normal olarak görünen bu durum, belirlenen zaman dilimi ve eserlerin merkezîliğine vurguda aşırıya kaçma gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirmiş, araştırmacılar bu dönemin bir zirve niteliği taşıdığı yargısını öne sürerek dolaylı sonucu olan bir iniş fikrini de doğurmuştur. Buna göre, genel olarak İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesi, özel olarak felsefe ve kelam gibi disiplinler, gerileme dönemine girmiş, daha önce taşıdığı özgün karakteri gittikçe zayıflamaya başlamış ve filozof simalara çok nadir olarak rastlanmaya başlanmıştır. Nadirlik bu iddia içerisinde genelde İbn Rüşd ile özdeşleştirilmiş ve sonrasındaki yaklaşık yedi asırlık bir dönem karanlık ve düşüncesizliğin mahkûmu ilan edilmiştir. Yukarıda genel olarak yansıtılan bu iddia, farklılaşan istisnai isimler ve dönemler barındırması itibarıyla aynı tonda sürdürülmemiş görünse de, ana mecrasında devam edegelmiştir.

Söz konusu gerileme iddiası, bu yedi asırlık zaman dilimini, üretilen eserleri ve yazılış biçimlerini dikkate alarak şerh ve hâşiye dönemi olarak nitelendirmiş ve bunu bir taklitçilik silsilesi olarak görmüştür. Böylesi bir niteleme, yazılan eserlerin hacmi ve sayısına paralel olarak ancak nicel bir değişmeyi kabul ederek keyfiyette ya da cevherde bir değişim ya da dönüşümü reddetmiştir. Gerilemiş ya da taklitçilikle vasıflanan döneme kabaca baktığımızda, siyasi olarak Osmanlılar, Safevîler, Babürlüer başta olmak üzere uzun yıllar hâkimiyet sürmüş devletler ve himayelerinde yaşamlarını sürdürmüş ilim adamları ana hedef olarak ön plana çıkmaktadır. Bu

sebepten olsa gerek, gerileyiş, özellikle anılan devletler ve ulemâsı ile sıkça yan yana getirilir olmuştur.

Tarihyazımında vuku bulan gelişmeler ile, ilerlemeci tarih anlayışı altında yukarıda serdedilen eleştiriler bizzat eleştiri konusu olmuş ve son yıllarda yapılan birçok çalışma ile çürütülmeye çalışılmıştır.¹ Akademi çevrelerinde gittikçe ikna gücü zayıflayan bu gerileyiş iddiası, bir söylem olarak kabul edilmeye başlanmış, klasik sonrası dönem olarak adlandırılan ve söz konusu söylemin hedefindeki zaman dilimine dair yapılan çalışmaların başlarında sıkça dillendirilerek güçlü eleştiriye tabi tutulmuştur.² Bu karşıt eleştiriler, çoğunlukla söz konusu dönemde kaleme alınan eserlerin neşriyle eşzamanlı olarak somut deliller sunmaya çalışmış, kimi zaman gerilemenin tersine hiç olmadığı kadar bir ilerleme ve özgünleşmeden bahsedebilmiş kimi zaman da bir süreklilik vurgusu ile İslam düşüncesinin olağan mecrasında aktığını iddia etmiştir.³

Yaklaşık olarak miladi XIII. ilâ XIX. asırları kapsayan periyodun henüz hangi isimlendirme ile ele alınacağı, ne tür bir perspektif ve metotla çalışılacağı, öncesindeki faaliyetlerle olduğu kadar sonrasında vuku bulan değişimlerle ne tür bir ilişki içerisinde görüleceğine, kısacası mâhiyet ve bağlamına ilişkin bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir. Yapılan çalışmalarda farklı itibarların dikkate alınarak müteahhirûn, klasik sonrası, ikinci klasik, İbn Sînâ sonrası, felsefi kelim ya da kelimâ felsefe gibi genellikle olumlu bir bakış açısıyla adlandırma çabaları⁴, uzlaşmaya

¹ Özellikle Osmanlı dönemi düşünürlerine yönelik olumsuz yargıların değerlendirme ve eleştirisi için bkz. Khaled el-Rouayheb, “The Myth of ‘The Triumph of Fanaticism’ in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, **Die Welt des Islams**, 48 (2008), 196-221; Osmanlı döneminde şerh ve hâşiyelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bkz. İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul 2011.

² Örnek bir çalışma için bkz. Frank Griffel, **Gazali'nin Felsefi Kelamı**, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul 2012.

³ İslam felsefesinde özellikle XIII. asır ve sonrasındaki felsefi tartışmalarla birlikte bir sürekliliği ifade ettiğine dair bkz. Ömer Mahir Alper, “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sinâci Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 17-26.

⁴ İsmail Şık, “Felsefi Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı: Şemsüddin es-Semerkindî Örneği”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 243-260; Hakan Coşar, “13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 650-663.

varılmadığının bir göstergesi olarak alınabilir. İsim tartışmasının da ima ettiği üzere, her biri birer bakış açısı ile bu dönemde üretilen felsefi bilgi birikimini ele almaya çalışmaktadır. Sözelimi, İbn Sînâ sonrası dönemden söz edildiğinde, arka planda İbn Sînâ külliyyatının yer aldığı, bu külliyyatla ilişkisine göre anlamlılık kazanan bir birikimle karşılaşmaktayız. Yine felsefi kelimeler ya da kelâmî felsefe tabirleri, kelâm ile felsefe eserlerinin birbiriyle konu ve mesele alışverişi yapmış olması vakıyasından hareketle, kaleme alınan eserleri incelemektedir.⁵

Nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin, XIII. asırda İslam düşüncesinde, önceki dönemlerden kendini temyiz ve tefrik ettirecek bazı hususların ortaya çıktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu dönemi gözlemlediğimizde, küçük hacimlerine rağmen yoğun içeriğe sahip, öncesinde yer alan muhtelif düşünce geleneklerini bir araya getirmeyi hedefleyen metinlerin kaleme alınması, izleyen asırlarda filozofların mezkûr metinler üzerine irili ufaklı şerh, hâşiye tarzı çalışmalar telifi ve gittikçe daha cüz'î meseleler üzerine yoğunlaşan tartışmalar ile karşılaşmaktayız.

Tezimizin konusu olan umûr-ı âimme sorunu da, bahsedilen dönemde bu yoğun içerikli ama nispeten az hacimli eserlerin ilk bahislerini oluşturan kısımların filozoflar tarafından yorumlanma biçimleri sonucu ortaya çıkan bir tartışma olarak karşımıza çıkar. Filozoftan filozofa değişmekle birlikte varlık, mâhiyet, birlik, çokluk, kıdem, hudûs gibi metafiziğin temel kavramlarına ait meselelerin üst başlığı şeklinde yer alan umûr-ı âimme teriminin kendisi zaman içerisinde tartışmalara konu olmuştur. Umûr-ı âimme terimiyle ne kastedildiği, muhtemel tanımları, kendisini oluşturan “emr” ve özellikle de “âmm” kelimesinin anlamı, içerdiği meselelerle ilişkisi, kapsadığı kavramlar, metafiziğin diğer kısımlarıyla irtibatı gibi birçok sorun gündeme getirilerek yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Umûr-ı âimme sorununun ortaya çıkması ve gelişmesinde birçok metin ve düşünürün etkisi olmuştur. Özellikle XIII. asırda telif edilen eserlerin bu husustaki

⁵ Tûsî ve **Tecrîd**'inin bu bağlamda sıklıkla zikredildiği görülmektedir. **Tecrîd**'in kelâmî bir felsefenin kurucusu olduğu iddiasına dair bkz. Abdülemîr A'sem, **el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî: Müessisü'l-Menheci'l-Felsefi fi 'İlmi'l-Kelâmî'l-Felsefi**, Beyrut 1980, s. 149.

etkisi kaynaklık seviyesindeyken sonrası dönemlerin eserlerinde tartışmanın genel çerçevesi belirlemeye başlamıştır.

İlk kez bir terim olarak değilse de metafiziğin bölümü olarak Râzî'nin **el-Mebâhis**'inde müstakil bir başlık şeklinde karşımıza çıkan umûr-ı âmme⁶, mezkûr eserden sonra telif edilen birçok eserin oldukça önemli meselelerinin işlendiği kısım olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezimizin konusunu teşkil eden Tûsî'nin **Tecrîd**'i, Kâtibî'nin (675/1277) **Hikmetü'l-'Ayn**'ı, Urmevî'nin (682/1283) **Metâli'u'l-envâr** ve **Beyânü'l-hakk**'ı, İbn Kemmûne'nin (683/1284) **el-Cedîd fi'l-hikme**'si, Beyzâvî'nin (685/1286) **Tavâli'ü'l-envâr** ve **Misbâhu'l-ervâh**'ı, Semerkandî'nin (702/1303) **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**'si, İcî'nin (756/1355) **el-Mevâkîf**'ı, Teftâzânî'nin (792/1390) **el-Makâsîd**'ı gibi özellikle miladi XIII. ve XIV. asırlarda kaleme alınan temel metinlerde müstakil bir bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz umûr-ı âmmeye yönelik bilgimiz bu eserlerle sınırlı değildir.

Mezkûr eserlerin üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyeler de konuya dair önemli bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Söz gelimi Kâtibî'nin **el-Münassas**'ı, İbn Kemmûne'nin **Şerhu't-Telvîhât**'ı, Semerkandî'nin **el-Ma'ârif**'i, Hillî'nin (726/1325) **Îzâhu'l-makâsîd**'ı, İsferyânî'nin (740/1340) **Tefrîdü'l-i'timâd şerhu Tegrîdî'l-i'tikâd**'ı, Burhâneddin el-İbrî'nin (743/1343) **el-Îzâh fi şerhi'l-Misbâh** ve **Şerhu Tavâli'i'l-envâr**'ı, İsfahânî'nin (749/1349) **Tesdîdü'l-kavâid**, **Şerhu Misbâhi'l-envâr** ve **Metâli'u'l-enzâr**'ı, Kutbüddin Râzî'nin (766/1365) **Levâmi'u'l-esrâr**'ı, Mübârekşah'ın (784/1382 sonrası) **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**'ı, Bâbertî'nin (786/1384) **Şerhu't-Tegrîd**'i, Teftâzânî'nin (792/1390) **Şerhu'l-Makâsîd**'ı, Cürçânî'nin (816/1413) **Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr** ve **Şerhu'l-Mevâkîf**'ı, Hacı Paşa'nın (827/1424) **Şerhu Tavâli'i'l-envâr**'ı, Ali Kuşçu'nun (879/1474) **Şerh-i Cedîd**'i, Kâdî Mîr'in **Şerhu Hidâyeti'l-hikme**'si, Mirzâcân'ın (994/1585) **Hâşiye 'alâ Hikmeti'l-'ayn**'ı, Molla Sadrâ'nın (1050/1641) **el-Esfâru'l-erba'a**'sı gibi kimisi belli dönemlerde medreselerde tedris edilmiş ya da nüshalarının çokluğunun da

⁶ **Mebâhis**, Râzî'nin umûr-ı âmme başlığını içeren tek eseri değildir. Bunun yanında **el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık**'ta da felsefe kısmının ilk bahsi 'umûr-ı âmme, umûr-ı âmme mesabesinde olanlar ve umûr-ı âmmenin türleri mesabesinde olanlar' başlığını taşımakta ve herhangi bir ilave açıklama yapılmaksızın doğrudan varlık, mâhiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân-imbânsızlık ve kıdem-hudus alt başlıklarına dair etraflı analize girilmektedir. Bkz. Râzî, **el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık**, Ragıp Paşa 877, vr. 97b.

gösterdiği üzere düşünürler arasında tedavülde olmuş şerh ve hâşiyeler umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına yönelik zengin bir literatür oluşturmaktadır.⁷

Râzî ile başlayan bu çizgi, sonrasında birçok müellif tarafından, zikri geçen isimlerin çoğunun Râzî okulu olarak isimlendirilen ve tahkik metodunu benimseyen düşünürlerden oluştuğu göz önüne alındığında, devam ettirilerek İslam felsefesinin müteahhirûn döneminde⁸ umûr-ı âmme kavramı etrafında önemli bir tartışma ortamı hazırlamışlardır. Dikkat çeken bir diğer husus, tarihsel olarak bakıldığında, metin inşalarıyla başlayan süreç gittikçe şerh ve hâşiye yazımlarıyla sürdürülmüş ve buna paralel bir şekilde birçok mesele yanında umûr-ı âmme tartışması da daha görünür bir hal kazanmıştır. Metinler seviyesinde oldukça mücmel bir şekilde kalan umûr-ı âmme analizlerinin, şerhlerle detaylandırılmaya başlanmış ve nihayet hâşiyeler vasıtasıyla diğer sorunlarla irtibatı gösterilerek çerçevesi ve bağlamı ile birlikte tüm uzanımları açığa çıkarılmıştır. Dolayısıyla biz bu tarihsel süreci takip ederek konuya yaklaşıldığında sorunun ve tartışmanın gelişiminin daha doğru ve açık bir şekilde gösterilebileceği kanaatini taşımaktayız.

Bu eserler içerisinde Tûsî'nin (v. 672/1274) ve olgunluk dönemi eserlerinden **Tecrîd**'in⁹ hususi yeri olduğunu görmekteyiz. Zira oldukça yoğun içerikli metin,

⁷ Umûr-ı âmmenin mâhiyetine yönelik bilgi veren kaynakları bu zikredilen eserlerle sınırlandırmak doğru olmaz. Birçok irili ufaklı risâlede dahi umûr-ı âmmeye dair önemli tartışmalara rastlamaktayız. İlk bölümde ele aldığımız umûr-ı âmme risâleleri dışında mesela Molla Lütî'nin **es-Seb'û's-Sidâd**'i, Cürçânî'nin umûr-ı âmme ile ilgili yorumlarını eleştiri konusu kılan bir bahisle başlamaktadır. Molla Lütî ve felsefî eserleri ile ilgili bilgi için bkz. İbrahim Maraş, **Molla Lütî'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, s. 36-51; Halet İbrahim Bey, **Terceme-i Hâl-i Mevlânâ Lütfullah**, İstanbul: Bakırcıbaşı Mehmed Efendizâde Süleyman Efendi Matbaası 1290/1873.

⁸ Genellikle kelam geleneği için bir niteleme olarak kullanılan bu dönemlendirmenin diğer gelenekler için de mevzubahis edilebileceğini düşünmekteyiz. Nitekim bu bilinç erken sayılabilecek dönemlerde dahi düşünürler arasında geliştirilmiştir. Sözelimi irfanî ve felsefî geleneği bir araya getirmeyi hedefleyen düşünürlerden İbn Türke (v. 835/1432) **Temhidü'l-kavâid** adlı eserinde müteahhirûn dönem Meşşâilerden bahsederek onların zorunluluk başta olmak üzere önemli felsefî kavramlara yönelik açıklamalarını felsefî bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Sâinüddin Ali Türke, **Kitâbü't-Temhîd fî şerhi Kâvâidi't-tevhîd**, tsh. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1381, s. 61.

⁹ **Tecrîdü'l-akâid**, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, **Tecrîdü'l-keâm** ya da **Tahrîrû'l-keâm** şeklinde muhtelif metinlerde anılan eserin ismi konusunda bir ittifak oluşabilmiş değildir. Kitabın isminin zikredilenlerden biri olması gerektiği şeklinde görüş beyan eden araştırmacıların her birinin kendine özgü delilleri bulunmaktadır. Hasanzâde Âmulî'nin başını çektiği bir grup, ısrarlı bir şekilde, eserin adının **Tecrîdü'l-i'tikâd** olduğu ve bunun dışındaki anlandırmaların tahrif içerdiğini söylemektedir. Ona göre başta Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin şerhinin ismi olmak üzere bilinen en eski nüshalarda yer alan ifadeler bu ismi haklı çıkarmaktadır. Bkz. Hillî, **Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i'tikâd**, thk. Hasanzâde Âmulî, s 21.

İslam dünyasının hemen her yerinden önemli düşünürleri kendine çekmeyi başararak ihtiva ettiği meselelerin tedavülünü hızlandırmakla kalmamış çok çeşitli düşünce geleneklerinin ürettiği birikimin nazarına muhatap olmuştur. Böylece onlarca hatta yüzlerce şerh ve hâşiyenin oluşturduğu devasa bir düşünce geleneğinin de başlatıcısı konumuna yükselmiştir.

Tecrîd de bir XIII. asır metni olması itibarıyla istisna teşkil etmeyerek umûr-ı âmme kısmıyla başlayan eserler arasında yer almaktadır. Zikredilen sebepleri bir araya getirdiğimizde **Tecrîd** etrafında oluşan düşünce geleneğinin umûr-ı âmme sorununa bakışını felsefi bir sorgulamaya tabi tutma gerekliliği görülmüştür.

Anlaşılabacağı üzere, tezimizde metin ve sorun olmak üzere ikili sınırlandırmaya gidilmiştir. İlki, umûr-ı âmme konusuna değinen birçok eserin yanında, zikredilen ve ileride detaylandıracağımız diğer sebeplerden dolayı, **Tecrîd** ve oluşturduğu geleneğin seçilmiş olmasıdır. Sözkonusu geleneğin uzun asırlara yayılan ve ihatası zor olan bir hacimde olması bizi belli başlılarını gündeme getirmeye zorlamıştır. Bu noktada, şerh ve hâşiyeye tercihinde, umûr-ı âmme sorunu ile ilişkisi ve **Tecrîd** geleneğinin oluşumundaki rollerinin dikkate alındığı bir tercih söz konusu olmuştur.

Böylelikle çalışmamızın ilk bölümünde, yedisi şerh ve yedisi hâşiyeye olmak üzere on dört metin umûr-ı âmme sorunu etrafında inceleme konusu yapılmıştır. Şerh ve hâşiyeler dışında umûr-ı âmme sorununu kendine müstakil olarak konu edinen risâlelerin mevcudiyeti, bunların hususi olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Bu meyanda umûr-ı âmme risâlelerinin mâhiyeti ve kapsamı üzerinde durulmuş ve özellikle umûr-ı âmme risâlesi olmanın şartı ve ölçütünün ne olması hakkında bir inceleme yapılmıştır.

Öte yandan Abdülemîr A'sem, muhtelif şekillerde kayıtlarda yer alan isimlerin ortak olduğu **Tecrîd** ismini öne çıkarmakta ve eserin adının da mutlak bir şekilde **Tecrîd** olması gerektiğini düşünmektedir. **Tecrîd** geleneğini dikkate aldığımızda ise **Tecrîdü'l-'Akâid** ismine diğerlerine nazaran daha sıklıkla atıf yapıldığı görülmektedir. Bunda İsfahânî'nin şerhini isimlendirmesindeki tercihinin önemli etkisi olduğunu düşünmekteyiz. Bkz. Abdülemîr A'sem, **a.g.e.**, s. 150.

Biz ise tez boyunca **Tecrîd** ismini kullanmayı tercih edeceğiz. Bunda, A'sem'in de ifade ettiği üzere, daha ilk dönemden itibaren isimde düşünürler arasında bir ittifakın hâsıl olmamasının rolü de bulunmaktadır. Gelenek sözkonusu olduğunda İsfahânî'nin etkisi de göz önünde bulundurularak **Tecrîdü'l-'akâid**'in öne çıkarılmasının vakiya daha mutabık olduğunu söyleyebiliriz. Tez başlığı da bu husus dikkate alınarak seçilmiştir.

Tecrîd metninin İslam felsefesinde nerede durduğunu göstermesi açısından, müteahhirûn dönemde özellikle ilm-i kelâmın mevzûu etrafında cereyan eden tartışmalara da değinmek gerekmiştir. Kelâmın mevzûunun o dönemde ele alınan meselelere doğrudan bir etkisinin olup olmadığı, varsa mevzûu hakkındaki tartışmanın ne tür değişimlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunun gösterilmesi konumuz açısından zorunludur. Aksi takdirde umûr-ı âmme gibi ilm-i kelâma ait mesâilin önemli bir kısmını oluşturan alanın mevzû tartışmasıyla irtibatını görmemek önemli bir eksiklik olacaktır. Bu sebeple çalışmamızın ikinci bölümü bu konuya hasredilerek konunun önemi gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci sınırlama, umûr-ı âmme sorunu olarak adlandırdığımız tartışmanın kendisiyle alakalıdır. Literatür değerlendirmesinde de görüleceği üzere, umûr-ı âmme başlığı altında ele alınan çalışmaların hemen hepsi umûr-ı âmme mesâili olarak adlandırılması daha doğru olan bir alanı ele almaktadır. Bizim çalışmamızın hedefi ise umûr-ı âmmenin doğrudan kendisine yönelmek ve onun felsefî içeriğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla varlık, mâhiyet ve diğer umûr-ı âmme kavramlarının altında yer alan birçok cüz'î mesele, umûr-ı âmme sorununun bir parçası olduğu müddetçe konumuz içinde yer almakta olup bunun haricindeki kısmı ilgi alanımızın dışında kalmaktadır.

İkinci sınırlamada ele alınan mülâhaza, aynı zamanda, tezin son kısmının oluşmasını sağlamıştır. Umûr-ı âmme sorununa dair yönelim ve yaklaşımları ortaya çıkarmayı hedefleyen bu kısımda, dört temel tanım ve üç nitelik üzerinden umûr-ı âmme sorununun daha da belirginleştirilerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Özellikle tarihsel olarak umûr-ı âmme sorununa yaklaşımlar bir araya getirilerek bu husustaki felsefî tekâmül de gösterilmeye çalışılmıştır.

II. Yöntem

Çalışmamız İslam felsefesinin herhangi bir problemini ele almanın getirdiği zorluklara ilave olarak, felsefî manada oldukça teknik bir meselenin şerh ve hâşiye yazım tarzlarının yoğunlaştığı dönemdeki macerasını ortaya koyma hedefinin kendine has problemlerini barındırmaktadır. Henüz araştırmacılar arasında müteahhirûn

dönemde kaleme alınan felsefî metinlerin nasıl ele alınacağı şeklinde bir yöntem belirlenmemiş olması, zikredilen zorlukları bir kat daha arttırmaktadır.

Bu zorluklarla birlikte, **Tecrîd** geleneğinde umûr-ı âmme sorununu ele alırken birtakım yöntemleri takip etmeye çalıştık. Öncelikle, müteahhirûn dönemde kaleme alınmış olmaları hasebiyle çalışmada ele alınan eserler umûr-ı âmme sorununa değinmelerine paralel bir şekilde şerh ve hâşiyeler şeklinde taksime tâbî tutulmuştur. Bunun amacı, istisnalar olmakla birlikte, bu dönemde meselelerin ele alınışlarının öncelikle şerhlerde mücmel bir şekilde yer alıp sonrasında hâşiyelerde daha teknik ve felsefî uzantılarının etraflıca ortaya konulması şeklinde bir süreci barındırdığı gerçeğini açık bir şekilde gösterebilmektir. Dolayısıyla bizim öncelikle şerhleri ele alıp meseleyi genel bir çerçeveye oturtan ve sonrasında hâşiyelerle birlikte hem öncesinde kapalı/eksik kalan kısımları açığa çıkararak/tamamlayan hem de sorunun dile getirilmemiş pek çok uzantısını zikreden bir yöntemi tercih ettiğimizi belirtmeliyiz. Haddizatında bu, umûr-ı âmme dışında kalan felsefî sorunların çalışılması için de bir öneri niteliği taşımaktadır.

Dönemin getirdiği bir zorunluluk neticesinde ele alınan eserleri kelim, felsefe vd. şeklinde katı disiplincilik olarak isimlendirebileceğimiz bir anlayışla taksim etmenin yönetsel açıdan sakıncalı olduğunu düşünmekteyiz. Hususi olarak **Tecrîd** gibi mezkûr alanları, “mezc” kavramıyla da ifade edilen, ahenkli bir şekilde bir araya getirme çabası güden metni çalışırken sözü geçen ayrıştırıcı tavrın başarısızlığı daha da açığa çıkmaktadır. Bu sebeple, **Tecrîd** başta olmak üzere onun üzerine kurulan geleneği, felsefî bir düşünce geleneği telakki ederek dile getirilen görüşleri İslam felsefesinin önemli bir parçası olarak görme zorunluluğu tez boyunca benimsenen bir düstur olarak görülmelidir.

Çalışma boyunca yöntemle bağlantılı olarak karşımıza çıkan bir diğer problem, şârih ve muhaşşîlerin düşüncelerini tespit notkasında kendini göstermiştir. Birden fazla metin geleneğinde yer alan isimlerin, kısmen birbirinden farklı görünen açıklamalarının mümkünse uzlaştırılması değilse izahının getirilmesi gerekmiştir. Bizim bu noktada geliştirmeye çalıştığımız tavır, düşünürün esas aldığı metinle irtibatını ortaya koyarak açıklama girişiminde bulunmak ve sonrasında aynı düşünürün

diğer metinlerinde yer alan farklılıkları tespit etmek şeklinde olmuştur. Bu hususta acele davranıp düşünürlerin basit hatalara düştüğü, kendisiyle çeliştiği gibi hızlı yargılardan kaçınarak olabildiğince ihtiyatlı şekilde anlamacı bir tavır takındığımızı söylemeliyiz. Bu şekilde meselelere yaklaşıldığında önceki tavırlarda görülmeyen birçok önemli detayın gün yüzüne çıktığı çalışma boyunca gösterilmeye çalışılmıştır.

Filozofların umûr-ı âmme sorununa yaklaşımlarını tespit sadedinde, dile getirdikleri eleştiri ve öneriler, elden geldiğince bağlamına oturtularak ele alınmaya gayret edilmiştir. Yukarıda dile getirilen anlamacı tavırla hakeret ederek, filozofun muhtemel itirazları dile getirdikleri ifadeler ile kendine has düşünceleri özdeşlik kurmaksızın ele alınmaya gayret edilmiş ve böylelikle yanlış yargıların düşünürlere nispet edilmesi uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Aksi takdirde böyle bir yaklaşım, yöntemsel bir yanlışın sonucu olarak, düşünürün, sonrasında çürütmek üzere, konuya katkı sadedinde dile getirdiği eleştirileri bizzat ona ait bir görüş şeklinde gösterilmesi gibi bir hataya sebebiyet verebilecektir.

III. Literatür Değerlendirmesi

Umûr-ı âmme ile ilgili Türkçe ve yabancı dildeki yayınların zikredilmesi, çalışmamızı diğerlerinden ayırt edecek unsurların da ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Umûr-ı âmme sorunu değil de umûr-ı âmme ile ilgili dememizin nedeni, bu alandaki hemen her çalışmanın, bizim çalışmamızda esas teşkil eden umûr-ı âmmeyi umûr-ı âmme olarak ele almanın dışında kalması ve meseleleri açısından konuya yaklaşma çabası içinde olmalarıdır. Bunun bir iki istisnası olup bunlar da değerlendirme içinde öncelikli olarak ele alınacaktır.

Umûr-ı âmme sorununa yönelen ilk çalışmalardan biri hüviyetinde olan Alman araştırmacı Heidrun Eichner'in İngilizce makale çalışması olan "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî"¹⁰, Fahreddin Râzî ve Molla Sadra'ya özel atıfla konuyu ele almaktadır. Yazarın temel iddiası, Râzî'nin kelam geleneği ile İbn Sînâ felsefesi arasındaki sentez çabasının bir ürünü olan umûr-ı âmmenin, metafiziğin çözülmesini de beraberinde getirdiği ve ilm-i küllî

¹⁰ Eichner, Heidrun, "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî", *Medioevo*, 32 (2007), 139-197.

gibi farklı alanlarının ortaya çıkmasına sebep olduğudur. Eichner, Râzî'den Molla Sadra'ya (v. 1050/1641) kadar geçen süreçte Ebherî (v. 663/1265), Kâtibî, Beyzâvî (v. 685/1286), Îcî (v. 756/1355) gibi isimlerin umûr-ı âmmeyi ele alış biçimlerini muhtelif eserlerinin içeriğinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eichner'in eseri, bir makale çalışması olmasından kaynaklanan kısıtlı bilgiler eşliğinde umûr-ı âmme sorununa yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, yazarın makalesinde yer verdiği bilgileri aşan iddialarda bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi umûr-ı âmme ile ona muadil terimler olan umûr-ı külliye gibi tabirlerin birbirine alternatif olarak gösterilmesi ve ikincisinin kullanımını ilkinin içerdiği Zorunlu ile mümkün varlığa yüklenilebilme özelliğinden vazgeçilme şeklinde yorumlanması ispata muhtaç tezler arasındadır. Bununla birlikte, umûr-ı âmme sorununu ana konu olarak seçmesi ve bu alandaki literatürü kısmen de olsa ortaya koyma gayreti açısından önem taşıyan bir çalışma olarak görülmelidir.

Konusu umûr-ı âmme sorunu olan bir diğer makale çalışması Farsça olarak Cemile Fatimî tarafından "Vajeşinasi-i Umûr-ı Âmme ve Berersi Seyr-i Tarîhî Karberd An Der Felsefe-i İslâmî"¹¹ başlığıyla kaleme alınmıştır. Umûr-ı âmme tabirinin kökenine yönelik soruşturma ile başlayan çalışma, genel manada metafizik ve özel manada metafizik ayrımından hareket ederek umûr-ı âmme tariflerini özellikle Molla Sadra'nın eleştirileri bağlamında ele almaktadır. Fatimî, Molla Sadra sonrası dönemde Tabatabâî (v. 1981), Mutahharî (v. 1979), Misbah Yezdî gibi yorumcuların umûr-ı âmmeye yönelik anlama çabalarını da gündeme getirmekte ve tartışmaktadır.

Fatimî'nin çalışması, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı umûr-ı âmmenin kaynakları arasında göstermekle birlikte oldukça kısa açıklamalar eşliğinde bu hususa değinilmekte ve daha ziyade Sadra gibi geç dönem filozofların görüşleri çerçevesinde konuya yaklaşılmaktadır. Bununla birlikte çalışma, umûr-ı âmmenin kategoriler, ikinci akledilirler, zâtî araz kavramlarıyla ilişkine temas etmesi açısından önemli bir adım olarak sayılmalıdır.

¹¹ Cemile Fatimî, "Vajeşinasi-i Umûr-ı Âmme ve Berersi Seyr-i Tarîhî Karberd An Der Felsefe-i İslâmî", **Peyk-i Nûr**, 1385(13), 15-28.

Türkçe’de umûr-ı âmme sorununa yer veren eserler oldukça kısıtlı miktardadır. Bunlar arasında özellikle Müstakim Arıcı’nın **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Katibî Örneği** başlığını taşıyan kitap çalışması zikredilmelidir. Arıcı’nın doktora tezine dayanan kitap çalışması, Katibî’nin metafizik düşüncesini ortaya koyma hedefini gütmektedir. Bu çerçevede Katibî’nin eserlerinde umûr-ı âmmeye de yer vermesinden ötürü eserinin bir bölümünü “ontolojinin temel meseleleri” başlığıyla umûr-ı âmmenin incelenmesine tahsis eden yazar, tarihî ve fikrî arka planı ile ilgili önemli bilgilere yer vermektedir. Katibî’nin umûr-ı âmme incelemesini İbn Sînâ ile Râzî’nin sentezi olarak gören Arıcı, iki düşünür arasındaki dönemde Behmenyâr (v. 458/1066), Urmevî (v. 682/1283), Ebherî gibi isimlerin konuya yaklaşımlarını ele almıştır.

Arıcı’nın çalışması, umûr-ı âmmenin mefhumunu ele almakla birlikte daha ziyade meseleleri üzerinde durmuş ve Katibî’nin umûr-ı âmme konusunda dile getirdiği çerçeveden konuyu ele almaya gayret etmiştir. Ayrıca Zorunlu Varlık ve âlem arasındaki irtibat ile nefis bahislerini içine alacak şekilde Katibî’nin metafizik düşüncesini bir bütün olarak ortaya koymayı amaçladığından umûr-ı âmmeye dair incelemesi eserin bir bölümüne tahsis edilmiştir. Eser sözü geçen hususiyetleriyle Türkçe’de umûr-ı âmmeyi kısmen de olsa kendisine konu edinen önemli çalışmalar arasında bulunmaktadır.

Umûr-ı âmmenin mefhumuna yönelik sınırlı sayıdaki araştırmanın yanında Tûsî’yi ya da **Tecrîd**’i merkeze alarak umûr-ı âmme meselelerini ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar arasında Ayşe Betül Tekin’in **Tusi’nin Tecridü’l-İtikad’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet** başlığını taşıyan doktora çalışması bulunmaktadır.¹² Varlık ve yokluk; vücûb, imkân, imtina’, kıdem ve hudûs; mâhiyet ve eklentileri olmak üzere üç ana başlıktan oluşan çalışma, **Tecrîd** başta olmak üzere Hillî, Isfahânî, Kuşçu ve Lâhicî şerhlerini dikkate alarak zikri geçen meseleleri ele almayı hedeflemektedir. Araştırmacının tezde umûr-ı âmme sorununa değinmediği ve sadece meseleler ile kendisini sınırladığı görülmektedir. Tûsî’nin **Tecrîd**’de umûr-ı

¹² Ayşe Betül Tekin, **Tusi’nin Tecridü’l-İtikad’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2013.

âmme meselelerine dair getirdiği argümanların zikredilen şerhlerdeki açılımlarının mukayeseli analizini ele alan çalışma **Tecrîd**'in tercümesi ile sonlanmaktadır.

Tekin'in çalışması, **Tecrîd**'in felsefi bir analizini içermesi ve şerh geleneğini dikkate alması açısından önem taşımaktadır. Bununla birlikte esas aldığı varlık ve mâhiyetin üst çatısı olarak görebileceğimiz umûr-ı âmmenin herhangi bir analizine girişmemiş olması da eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Tûsî'nin varlık anlayışını ele alan bir diğer çalışma, Agil Şirinov tarafından kaleme alınan **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet** başlığını taşımaktadır.¹³ Yazarın doktora çalışmasına dayanan eser, **Tecrîd**'le birlikte Tûsî'nin diğer eserlerini de dikkate alarak onun metafizik anlayışını ortaya koyma hedefi gütmektedir. Tûsî'nin daha ziyade kelim geleneğiyle olan irtibatını vurgulamaya yönelik olan eser, varlık başlığı altında umûr-ı âmme meselelerine mümkün varlığın taksimiyle birlikte değinmektedir. **Tecrîd**'i kelim eseri olarak tanıtan eser, Tûsî'nin diğer eserlerinin de listesini ve kimi önemli gördüğü eserlerinin de tanıtımını içermektedir.

Şirinov'un çalışması, Tûsî'nin felsefe ve kelim alanlarına ait eserlerinin büyük bir kısmını dikkate alarak onun varlık anlayışını ortaya koymaya çalışması açısından önem taşımaktadır. Bununla birlikte, önceki çalışma hakkında zikrettiğimiz gibi umûr-ı âmme sorununa değinmemiş olması, sadece meseleler düzeyinde onları ele almış olması hasebiyle konunun sadece bir tarafıyla ilgilenmiş görünmektedir. Kanaatimizce çalışmanın, yöntem kısmında da değindiğimiz, felsefe-kelim karşıtlığını bariz bir şekilde hissettiren ve Tûsî'yi **Tecrîd** başta olmak üzere yazdığı eserler üzerinden mezkûr karşıtlıkta taraf olarak yansıtan ifadeleri Tûsî'nin bütüncül perspektifini tam olarak verememektedir.

Umûr-ı âmmeye mesele düzeyinde Tûsî dışında diğer düşünürler perspektifinden bakmaya çalışan eserler de bulunmaktadır. Eşref Altaş'ın **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi** başlıklı çalışması¹⁴, Râzî'nin mantık, fizik ve metafizik anlayışını İbn Sînâ eleştirileri bağlamında ortaya koymaya çalışan eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî'nin metafizikle ilgili görüşlerine/eleştirilerine

¹³ Agil Şirinov, **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet**, İstanbul 2011.

¹⁴ Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul 2009.

değinirken yazar, “Ontoloji (el-umûru’l-âmmе)” alt başlığında varlık ve mâhiyet, birlik ve çokluk, vücûp, imkân ve imtinâ’, kîdem ve hudûs gibi kavramları ele almaktadır. İbn Sînâ’nın metafiziğın dördüncü kısmı olarak ilm-i küllîye yer vermesinin Râzî tarafından alımlanması sonucu umûr-ı âmmе kısmının inceleme konusu kılındığını belirten Altaş, **Tecrîd**’in de tertip açısından Râzî’nin belli başlı eserlerini takip ettiğini iddia etmektedir.

Altaş’ın çalışması, varlığın ve ilimlerin Râzî’deki taksimini ve Râzî’nin eserleri başta olmak üzere **Tevâli**’, **Mevâkîf** ve **Tecrîd** gibi eserlerin umûr-ı âmmе bahisleri de dâhil olmak üzere konuları itibarıyla karşılaştırmalarını sunması açısından önem taşımaktadır. Çalışmanın umûr-ı âmmе meselesine çok kısıtlı bir şekilde değinmesi, **Tecrîd**’i değerlendirirken özellikle Râzî’nin eserlerindeki düzenin birebir takipçisi olduğu şeklindeki yargılara ihtiyatla yaklaşılmaması gerektiği kanaatindeyiz.

Umûr-ı âmmе meselelerine **Mevâkîf** ve **Şerhu’l-Mevâkîf** üzerinden eğilen bir diğer çalışma, Mohd Zaidi Bin İsmail tarafından doktora tezi olarak hazırlanan **Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al-Mâhiyyah) In The Later Ash‘arite Kalâm: With Special Reference to ‘Adud al-Dîn al-İjî’s al-Mawâqîf and al-Sayyid al-Sharîf ‘Ali al-Jurjânî’s Sharh al-Mawâqîf** başlıklı çalışmasıdır.¹⁵ Temelde **Mevâkîf**’ın ilk bölümü olan ‘varlık’ bahsinin ‘varlık ve yokluk’ başlıklı ilk kısmına odaklanan çalışma, hem İcî’nin hem de şârih Cürçânî’nin yaklaşımlarını inceleme konusu yapmaktadır.

Mevcudun malum olarak alınması, varlığa ilişkin hükümler/yüklemeler, varlık-mâhiyet ilişkisi ve zihnî varlık konularını ana başlıklar halinde ele alan çalışmada umûr-ı âmmeye de **Mevâkîf** bağlamında kısa bir şekilde değinilmektedir. İcî’nin umûr-ı âmmе tanımı ve Cürçânî’nin tanıma getirdiği eklemelere yer veren yazar kökeni ve uzanımları konusunda detaya girmemekte ve **Mevâkîf**’ın varlık bahislerinin anlaşılması için lüzumlu gördüğü kadarıyla konuya eğilmektedir. Çalışma daha ziyade umûr-ı âmmе meselelerine yoğunlaşmakta ve umûr-ı âmmе tanımına yer vermekte

¹⁵ Mohd Zaidi Bin İsmail, **Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al-Mâhiyyah) In The Later Ash‘arite Kalâm: With Special Reference to ‘Adud al-Dîn al-İjî’s al-Mawâqîf and al-Sayyid al-Sharîf ‘Ali al-Jurjânî’s Sharh al-Mawâqîf**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, International Institute of Islamic Thought and Civilization International Islamic University, Malaysia 2005.

birlikte tanımlama başta olmak üzere konumuzla ilgili diğer tartışmalara yönelmemektedir.

Umûr-ı âmme sorunuyla doğrudan ilgili olmasa da tezin alt kısımlarının ele aldığı konularla ilgili bazı kaynaklara da değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. **Tecrîd** geleneğinin kapsamı konusunda derli toplu bibliyografik bilgi sunan **Kitâbşinâsi-yi Tegrîdî'l-i'tikâd**, metin üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyeleri bir araya getirmeyi hedefleyen bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Eser, mantık kısmıyla birlikte Tegrîd üzerine tarih boyunca yazılan şerh, hâşiyeye, hâşiyenin hâşiyesi, talikât olmak üzere 239 eserin bibliyografik bilgilerini içermektedir. Müellif ayrıca aynı eserin farklı yazma eser kütüphanelerinden ulaşabildiği nüshalarının da bilgisini vermektedir. Bu haliye çalışma, **Tegrîd**'in İslam dünyasındaki serüvenini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Eserin İran havzasındaki nüshaları tahkikte başarılı olduğu kadar Osmanlı coğrafyasında **Tegrîd**'in serüveni hakkında aynı düzeyde bir araştırmayı ihtiva ettiğini söylemek zordur. Özellikle tezimizde ele aldığımız Osmanlı dönemi **Tegrîd** hâşiyelerinde bu durum göze çarpmaktadır.

Umûr-ı âmme sorununun hazırlayıcı unsurları olarak gördüğümüz mevzû tartışmaları ile ilgili de bazı çalışmalardan bahsetmemiz gerekmektedir. Ömer Mahir Alper'in "İslam Felsefe Geleneğinde Metafizikğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme"¹⁷ başlığını taşıyan hacimli makale çalışması, Kindî'den (v. 252/866) başlayarak İbn Rüşd'e kadar Müslüman filozofların metafizikğin mevzûuna yönelik yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Çalışmanın özellikle metafizikğin alanının genişletilmesi ve yeni konu ve boyutların eklenmesi süreci olarak gördüğü ve merkezinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bulunduğu yaklaşım bağlamında metafizikğin kısımlarından bahseden kısmı, umûr-ı âmmeye tekabül eden genel ontolojik kavramların konumunu göstermesi açısından önemli veriler sunmaktadır.

İlyas Çelebi'nin mevzû tartışmalarına hasrettiği "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi" başlıklı makalesi bu konuda zikredilmesi

¹⁶ Ali Sadrâyî Hûî, **Kitâbşinâsi-yi Tegrîdî'l-i'tikâd**, Kum 2003.

¹⁷ Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafizikğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", **İslam Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Ankara 2009, 47-87.

gereken çalışmalar arasında yer almaktadır.¹⁸ Başlığında da anlaşılacağı üzere, uzun bir dönemi içerecek şekilde kelâmın konu tartışmasını kendisine sorun olarak alan çalışma, kelâm tartışmalarını dört evrede incelemektedir. Akide-dil merkezli, Allah merkezli (teolojik), mevcûd merkezli (ontolojik) ve mâlûm (tasavvur) merkezli kelâm tartışmaları şeklinde dönemlendirmeye giden yazar, özellikle son iki kısmı kelâm tarihinde nispeten geç sayılabilecek bir dönemde kelâmcıların felâsifeye muhtaç olmadıklarını göstermeleri adına sarfettikleri çabanın bir ürünü olarak okumaktadır. Kelâmdaki mevzû tartışmalarının umûr-ı âimme kısımlarıyla irtibatına değinmeyen yazar özellikle cevher ve araz kısımlarının bu tercihlerdeki değışime paralel bir şekilde ele alınmasını göstermeye gayret etmektedir.

Metafiziğin İbn Sînâ'nın felsefe sistemindeki yerini ve tüm metafizik tarihi içindeki konumunu göstermeyi hedefleyen Amos Bertolacci'nin **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa: a Milestone of Western Metaphysical Thought** başlıklı çalışması¹⁹, dikkatleri Fârâbî'nin Aristo'nun **Metafizik**'inde güttüğü amaçları ortaya koyan risâlesine çekmesi açısından önemlidir. Ayrıca eser İbn Sînâ'nın **İlâhiyyât**'ının özellikle ilk makalesinin geniş bir şekilde içeriğini tahlil etmekte, mevcut ve mesâili arasındaki irtibatlar üzerinde durmaktadır.

Umûr-ı âmmenin meselelerini genel bir şekilde değil de bir kısmını öne çıkararak felsefî analize tabi tutan eserlerin de umûr-ı âmmeye dair literatür içerisinde değerlendirilmesi mümkündür. Bu meyanda İlhan Kutluer'in zorunluluk kavramını ve ferdini inceleyen **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**²⁰ başlıklı eseri, imkân kavramının detaylı analizini içeren M. Cüneyt Kaya'nın **Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**²¹ adlı kitabı özellikle zikredilmelidir.

¹⁸ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), 5-35.

¹⁹ Amos Bertolacci, **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa: a Milestone of Western Metaphysical Thought**, Leiden 2006.

²⁰ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul 2002.

²¹ M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul 2011.



BİRİNCİ BÖLÜM
TECRÎDÜ'L-AKÂİD VE TECRÎD GELENEĞİNİN
OLUŞUMU

I. Tecdîd'in Önemi ve Kapsamı

Tezimizde merkeze aldığımız, Nasiruddin Tûsî'nin yaklaşık 660/1262 tarihinde yazmış olduğu ve son dönem eserlerinden biri olarak değerlendirilen **Tecdîd** adlı eseri, yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan tartışmaların odak noktasında yer almaktadır. Hem yazıldığı tarih olan XIII. asır hem konu olarak dönemin felâsife ve kelamcılar tarafından tartışılan meseleleri kendine seçmesi ve bu meseleleri sunuş tarzı dikkate alındığında, bu dönemin nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki merkeziliği ortaya çıkmaktadır.

Tecdîd'in merkezî konumundan bahsetmemiz, zorunlu olarak, üzerine yapılan çalışmaların da buna paralel şekilde nitelik ve nicelik açısından tatmin edici bir seviyede olduğunu göstermez. Onun tarih içerisinde hak ettiği konumu elde etmesi, günümüz çalışmalarında da benzer bir ilgiyi görmüş olması ihtimalini akla getirir de, yapılan araştırmaların henüz başlangıç seviyesinde olması çok iddialı gelmemelidir. İslam Felsefesinin ana metinlerinin neşir tarihleriyle kıyaslandığında **Tecdîd**'in neşrinin geç bir tarihte²² yapılmış olması bile tespitimizi doğrular niteliktedir. Öte yandan Tûsî'nin felsefe anlayışının daha ziyade diğer eserleri üzerinden ele alınma çabası da bu ihmalin sebepleri arasında sayılabilir. Özellikle **Şerhu'l-İşârât**, **Telhîsü'l-Muhassal** gibi reddiye niteliğindeki eserlerinin ön plana çıkması, Tûsî'nin bir tepki filozofu olarak görülmesini sağlamıştır. Tepkinin ötesinde bir tesis faaliyetini göstermesi açısından **Tecdîd**'in öncelikli olarak ele alınması, onun felsefi düşüncesinin özgün katkılarını ortaya koymada yardımcı olacaktır.

Tecdîd'in önemini göstermesi açısından, **Tecdîd** isminin üzerinde de durulması gerektiği kanaatindeyiz. Zira üzerine yapılan çalışmalarda da belirtildiği üzere, kitabın ismi, müsemması ile sıkı bir ilişki kurulmasına müsait görünmektedir. Tusi araştırmacıları, **Tecdîd** başta olmak üzere Tusi'nin diğer birçok eserinin belli bir kasıtle ve proje dâhilinde telif edilerek isim tercihlerinin de bu doğrultuda olduğunu

²² **Tecdîd**'in muhtelif tarihlerde ve yerlerde yapılan birden fazla neşri bulunmaktadır. Bunların künyeleri sırasıyla şöyledir: Hassan Mahmud Abdel-Latif Sh'afi, **Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his Tajrîd al-i' tîqâd**, University of London, yayınlanmamış doktora tezi, Londra 1977; Tûsî, **Tecdîdü'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâfî, Kum 1986; Nasirüddîn Tûsî, **Tecdîdü'l-Akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Kahire 1996. Esere yapılan atıflarımızda son baskıyı esas aldık.

dile getirmektedir.²³ Adlarında tahrir, tecrîd, telhis vb. nitelermelerin yer aldığı bu tür eserlerin, ele aldıkları konular hakkında önceden dile getirilen iddia ve söylemlerin belli bir tenkit süzgecinden geçirilerek kimi zaman reddedilmesi kimi zaman da yeniden ifade edilmesi şeklinde bir vazifeyi ifa ettikleri görülebilir. İslam düşünce tarihinde bahsedilen yazım tarzının Tusi ile başladığını iddia etmek güç olsa da, müteahhirûn dönemde benzer amaçları taşıyan eserler üzerindeki etkisinden rahatlıkla söz edilebilir. Hatta bu tarz yazımın, sonraki dönem eserlerin genel tabiatı haline geldiği inkâr edilemeyecek bir durumdur. Kısa ve öz felsefî eserler, risâleler şeklinde rafine metinler olarak kaleme alınması sebebiyle kimi araştırmacıları önceki hacimli ansiklopedik felsefe eserleriyle mukayese yaparak gerileme gibi olumsuz yargılarda bulunmaya sevk etmişse de onların, **Tecrîd** örneğinde net bir şekilde görüldüğü üzere, genel kabul görmesi ve felsefe öğretiminin asıl unsurlarından biri haline gelmesi bu dönemin felsefe anlayışının bir ürünü olarak görülmelidir.²⁴

Tûsî üzerine yapılan araştırmalara göz atıldığında, bunların çoğunlukla bilim tarihi alanı içerisinde kaldığını, kurucusu olduğu Meraga Rasathanesi ve ürettiği bilimsel eserler üzerine yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Yine onun kelim alanına getirdiği yenilikler, özellikle Şii kelamı dikkate alınarak, öncesindeki kelam âlimleriyle mukayesesi yapılmak suretiyle bazı araştırmalarca ele alınmıştır.²⁵ Felsefe alanına gelindiğinde, İslam âleminde düşüşe geçen, gerilemeye yüz tutmuş felsefe eğitiminin yeniden ihya edicisi, kurtarıcısı olarak, İbn Rüşd gibi filozoflarla beraber anılmış; felsefenin, kelamın cedelî üslubundan kurtularak yeniden hayatîyet ve süreklilik kazanmasını sağlayan bir bilgin olarak görülmüştür.²⁶ Neticede Tûsî ve

²³ Başlığında tahrîr olan eserlerinin bütünün tahrîrât projesi olarak adlandırılabilceği hakkında bkz. Nasîruddin Tûsî, **Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb**, nşr. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul 2012 (nâşirin girişi, s. 38-41); F J. Ragep, **Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a)**, New York 1993, I, s. 20-22.

²⁴ Eichner, bu dönemde kaleme alınan ve zikredilen bu tarzdaki eserleri Meragâ-tipi kelam eserleri olarak adlandırır. Bkz. Heidrun Eichner, **The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context**, Basılmamış doçentlik tezi, Martin Luther Üniversitesi 2009, XIII.

²⁵ Ali Ekber Vilâyetî, **Hâce Nasîruddîn Tûsî**, II, Kum 1392, s. 271.

²⁶ Gulâm Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, **Nasîruddin et-Tûsî: Feylesûfu'l-Hivâr**, trc. Abdurrahman el-'Alevî, Beyrut 2013. Dînânî'ye göre Tûsî eserini Gazalî'nin **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**'daki "iktisat" tavrına muhalif olarak kaleme almıştır. Dînânî, **a.g.e.**, s. 189. Tecrîd'in Kâdı Abdülcebâr'ın aynı isimdeki eserinin etkisi altında kaleme alındığı da iddia edilmiştir. Bkz. Ali Ekber Vilâyetî, **Hâce Nasîruddîn Tûsî**, II, Kum 1392, s. 378.

dolayısıyla **Tecrîd**'in önemi bu dar alana kısıtılarak sahip olduğu potansiyelin çok az bir kısmı gösterilebilmiştir.²⁷

Müteahhirûn dönem müellif ve eserlerine yönelik olarak yukarıda zikrettiğimiz dar tutum ve yönelişler, sözü edilen bu metinlerin yeniden ele alınma gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu metinler arasında da **Tecrîd**, getirdiği üslup yeniliği ve metot anlayışıyla sonraki dönemlere etkisi ile beraber dikkate alındığında çok önemli bir yeri işgal etmektedir. **Tecrîd**'in öneminin doğru bir şekilde anlaşılmasının, üzerine diğer düşünürler tarafından düşülen notlar, yazılan şerh ve hâşiyelerle beraber dikkate alınmasıyla gerçekleşeceğini söyleyebiliriz. Bu iddiamızı genelleştirerek, müteahhirûn dönem metinlerinin öncesi ve özellikle sonrası görmezden gelinerek anlaşılmasının eksik kaldığı, kalacağını söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu iddianın söz konusu metinler üzerine yapılacak derinlikli çalışmalarla desteklenmesi gerektiğinin farkındayız. Haddizâtında tezimiz, muhtelif metinlere, şerh ve hâşiyelerini de göz önünde bulundurmak suretiyle, belli bir kavrama odaklanarak sık referanslarda bulunarak yaklaşacaktır. Ancak böyle bir çaba ile ele alınan kavram, sorun ya da sorunsalın inkişâf ederek büründüğü yeni kisvelerin keşfedilebileceğini de yine tez boyunca göstermeye çalışacağız.

Bahsini ettiğimiz üslup yeniliği ve metottaki farklılaşma, modern döneme ait bir tespit olmayıp daha Tûsî'nin doğrudan veya dolaylı öğrencisi sayılan âlimler tarafından özellikle de **Tecrîd**'i şerh edenleri tarafından dile getirilmiştir. Bunların başında **Tecrîd** üzerine yazılan ilk şerh olma özelliğini kazanan **Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tegrîdi'l-İ'tikâd** adlı eserin müellifi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1325) gelmektedir. Hocasının getirdiği yeniliğin farkında olduğunu, eserine yazdığı kısa mukaddimesinde sarîh bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

“Ömrümüzün bir kısmını bu alanda [aklî ilimlerde] muhtelif kitaplar ortaya koyarak ve bu fazileti (ilâhî bilgileri) elde etmeye çalışarak geçirdik. Allah, faziletli, âlim ve olgun üstadımız Molla Nasîruddin Tusî'den ilâhî ve aklî ilimlerde yararlanmayı nasip etti. Biz, üstadımızı tahkîk ve tedkîk yollarında yürüyen, mahza üstünlük sağlamaktan yüz çeviren, mugâlatayı terk eden biri olarak gördük ve onun yolunda yürüdük, nakz ve ibrâmında onun ayak izlerini takip ettik.”²⁸

²⁷ Sözü edilen tutuma bir örnek olması bakımından bkz. Süheyl el-Hüseynî, **Hâce Nasirüddin Tûsî: Mukârabeye fi Şahsiyyetihi ve Fikrihi**, Beyrut 2005.

²⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tegrîdi'l-İ'tikâd**, Beyrut 2005, s. 3

Hillî'nin ifadelerine yakından baktığımızda, bazı terimleri kasıtlı bir şekilde geriye doğru bağlam ve referanslarını da hesaba katarak kullandığını söyleyebiliriz. Özellikle tahkîk, tedkîk, nakz ve ibrâm, salt üstünlük hevesi olmaksızın meselelere yaklaşma ve nihayet mugâlatadan uzak durma gibi nitelermelerin aynı zamanda **Tecrîd** kitabının mümeyyiz vasıfları olduğunu düşünebiliriz. Kelam tarihi açısından bakıldığında itikâdî düşüncelerin, işlenişleri açısından, özellikle felâsife tarafından, cedel, mugâlata gibi salt iknâî kalmakla suçlandığı bilinen bir gerçektir. Adının da sarîh bir şekilde gösterdiği üzere, akâide dair dile getirilenlerin soyutlanmasını iddia eden **Tecrîd**, Hillî tarafından bu illetlerden kurtularak, sarahaten dile getirmese de salt burhânî bir zeminde ortaya koymaya çalışan bir eser olarak sunulmaktadır. Tersinden okunduğunda, önceki metinlerin umûmen cedel ve mugâlata seviyesinde kaldığı, tahkîk ve tetkikten uzak olup üstünlük kurma arzusuyla telif edildiği gibi bir sonucu da içinde barındırmaktadır.

Hillî'nin dile getirdiği bu düşüncenin Tûsî'nin doğrudan kendi ifadeleri ile de uyduğuna söyleyebiliriz. Nitekim o, **Tecrîdü'l-Mantık**'ın başında mantık meselelerini kısa ve öz bir şekilde bir araya getirmesinin sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır:

“Mantığın asıllarını ve meselelerini belli bir tertibe göre soyutlayıp kısalık ve özlülük elbisesine büründürerek ezberleyecek olanın tekrarını kolaylaştırmasını ve zapt etmek isteyen de hatırlamada zorlanmamasını sağladık.”²⁹

Yukarıdaki ifadelerinden, Tûsî'nin ele alacağı ilmi, asılları ve meselelerinden feragat etmeksizin, kısa ve öz bir şekilde aktarmasının önemi ve sebebi üzerinde özellikle durduğunu görmekteyiz. Kolay ezber ve hatırlama güçlüğü azaltma olarak zikrettiği sebepler, meramını daha doğrudan ve kısa yoldan anlatmasını sağlamıştır. İlk planda salt pedagojik olarak görünen bu sebepler, Tûsî'nin yaşadığı devrin siyâsî çalkantıları, eğitim ve öğretim kurumlarındaki değişikliklerle beraber değerlendirildiğinde önemli ipuçları vermektedir.

Moğolların Bağdat'ı işgali sırasında Abbâsî tarafında değil de Moğolların safında Hulâgu'nun elçisi olarak gördüğümüz Tûsî, işgal sonrasında Bağdat başta

²⁹ Nasirüddin Tûsî, **Tecrîdü'l-Mantık**, Beyrut 1988, s. 9.

olmak üzere çoğu şehirdeki vakıfların zimmeti kendisine tevdi edilen bir şahsiyettir.³⁰ Üstlendiği bu idarî vazifelerle sahip olduğu bilimsel ve düşünsel birikimi birleştirme arzusunda olmasını beklemek de Tûsî açısından hiç de uzak durmamaktadır. Açmış olduğu rasathane, davet ettiği bilim adamları, vaz ettiği müfredat ve nihayet telif ettiği eserler, Moğol işgali gibi İslam tarihinde sarılması güç yaralar açan olayların belki başında yer alan bir hadisenin akabinde İslam dünyasının tabiri caizse yeniden tamiri ve faaliyetlerine son verilen öğretim merkezlerinin alternatiflerinin oluşturulması adına Tûsî'nin çabaları olarak pekâlâ görülebilir. Diğer faaliyetlerin önemini ve değerini mahfuz tutmak kaydıyla, konumuz açısından önemli olan müfredat oluşturma ve eser telifi arasındaki ilişki üzerinde durmak istiyoruz.

Mustansiriyye Medresesi'ndeki müfredat kitaplarının tek bir elden yazılması ve hocaların kitaplarının okutulması yönünde Bağdat'ta halife tarafından çıkartılan ferman³¹ ve eşzamanlı olarak Selçuklular döneminde Nizâmiye Medreseleri'nde benzer türden medrese kitaplarının üretilmesi, Tûsî öncesinde bir müfredat oluşturma çabalarını göstermektedir. İlim merkezlerinde sözü geçen türden bir değişimin olumlu ya da olumsuz taraflarını değerlendirmek konumuzun dışında kalmaktadır. Bizi ilgilendiren asıl hususun, Tûsî tarafından, başta **Tecrîd** olmak üzere, telif edilen eserlerin kısa, öz ve cedelden uzak bir kasıtlı yazılışının böyle bir arka plana sahip olabileceğidir. Nitekim yazılışından kısa süre sonra muhtelif çevrelerce kabul görüp şerh ve hâşiye yazılmaya değer bulunması, ilk bakışta irtibat kurmakta zorlanabileceğimiz ilmî vasatların aynı kitap üzerinden aynı konular hakkında tartışmalar yürüttüğü gerçeği de ancak böylesi bir arka planla anlaşılır hale gelmektedir. Bu çevrelerin neler olduğu ve hangi ortak konular üzerinde tartışmaların yürütüldüğü tezimizin ilerleyen bölümlerinde detaylandırılacaktır.

³⁰ Vilâyetî, **Hâce Tûsî**, s. 241

³¹ Bu konuda Hamid Dabashi şöyle söylemektedir: “Kalıcı felsefî meselelerin doktrinal inanç meselelerine dönüşmesi 645/1247 yılında Halife tarafından yayımlanan resmî fermanda açıkça görülmektedir. Söz konusu ferman Mustansiriyye Medresesi müderrislerinin kendi yazdıkları eserleri okutmalarını yasaklamaktadır. Halife'nin çıkardığı bu fermana göre buradaki Hocalar ancak kendi üstadlarının resmi eserlerini okutabileceklerdir.” Hamid Dabashi, *Filozof-Vezir Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İlmî*, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.

Tecrîd'in kısa ve öz oluşunun yanı sıra hem klasik dönem hem de çağdaş dönem yazarlarınca sıklıkla dile getirilen bir diğer özelliği, birden fazla disiplinin temalarını bir çatı altına getirerek kendi içinde tutarlı bir bütün oluşturabilmiş olmasıdır. İslam düşüncesi içerisinde birbiriyle tartışır bir konumda ele alınan kelâm ve felsefenin³², Tûsî öncesi ve sonrasında kimi müellifler tarafından yakınlaştırılmak istendiği bilinen bir husustur. Üzerinde çok fazla spekülasyon üretilen bu durum, Tûsî'ye gelindiğinde daha da karmaşık bir hal almaktadır. Özellikle **Tecrîd** söz konusu edilerek kimi zaman felsefe lehine bir yakınlaştırmadan, kimi zaman da kelâmın üstünlüğü ile sonuçlanan bir girişimden bahsedilebilmektedir. Şüphesiz bu hükümlerin çoğu, **Tecrîd** sonrası diyebileceğimiz uzun süreli bir dönemde bu iki alana ait üretilen eserlerin içerikleri ve metotlarındaki gelişimin farklı okumalarına dayanmaktadır. Üretilen fikrî eserlerin kelâm savunusu içerisinde sürdürdüğünü değerlendiren düşünürler, kelâm lehine bir sürecin işlediğini, felsefenin konularının kelâm dairesi içerisinde devam etmeye başladığını iddia etmektedirler.³³

Genelde kelamcılar olarak bilinen zümreye ait isimlerce bu faaliyetin yürütülmeye çalışıldığı da bir gerçektir. Bu meyanda Mu'tezilenin çoğunluğu, Ehl-i Sünnetin de özellikle Gazâlî (v. 505/1111), Fahreddin Râzî (v. 606/1210) ve sonrasında kendilerine muhakkikler adı verilen kelamcılarının felsefî konuları kelama dair kitaplarında detaylıca işlemeleri, felsefî düşüncenin gittikçe kelâmın içerisinde eriyerek kendi özgürlüğünü kaybettiği şeklinde bir kanaatin de doğmasına sebep olmuştur. Kimilerince **Tecrîd** de bu zikredilen kelamcılarının ürettikleri kelâm eserleri içerisinde değerlendirilmelidir.

Öte yandan felâsifenin kelâmla yaklaşması da son dönemde yapılan araştırmalarca artık kabul edilen bir vâkıdır.³⁴ Bu sadedde, Fârâbî'nin kelâm ve kelamcılara yönelik olumsuz yargıları bir tarafa, İbn Sînâ'nın kendisinden önceki

³² Felsefeyle burada Felâsife tarafından üretilen fikirler bütünü kastedilmektedir.

³³ Tûsî'nin fikirlerinin kelâm sahası içerisinde kalınarak okunması gerektiğine dair bkz. Aqil Şirinov, "Felsefî Kelâm ve Nasireddin Tusi", **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası**, Bakü 2008, s. 9, s. 151-159. Benzer bir durumun Râzî açısından değerlendirilmesi için bkz. Veysel Kaya, "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, c. V, s. 3, 2005, s. 248.

³⁴ İbn Sînâ'nın kelâm düşünce sistemindeki etkileri için bkz. Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara 2015.

kelami tartışmaları eserlerine aktararak onları felsefî bir söylemde dile getirmesi Tûsî açısından belirleyici olarak görülebilir. İbn Sînâ'nın **İşârât**'ına yazdığı şerhle ünlenen Tûsî'nin böylesi bir tavırdan habersiz olması düşünülemez. Dolayısıyla Tûsî'nin **Tecrîd**'inde felsefe içerisinde kelâmî (kendi söylemine bağlı kalacak olursak akaidi) birikimi eritmesi, felsefeye güncel kelâmî meseleleri de ekleyerek yeniden can vermesinden de bahsetmek mümkün olmaktadır.

Felsefenin ya da kelamın yararına **Tecrîd**'i konumlandırma faaliyetlerine klasik dönemde de rastlanıldığını söylemiştik. Bu meyanda, ilimler tarihi ile uğraşan yazarların konumuz açısından önemli gördüğümüz bazı düşüncelerine yer vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda, kelam-felsefe ilişkisi açısından müteahhirûn dönemde meydana gelen değişikliği açık bir şekilde gözlemleyen, Râzî'nin eserleriyle üzerine notlar düşecek kadar hemhal olmuş İbn Haldun ve onun ilimlerin İslam dünyasında geçirdiği evreleri detaylı bir şekilde ele aldığı **Mukaddime**'si başta gelmektedir. 'İlahiyat ilmi hakkında' başlıklı 27. fasılda, metafiziğin konusu, asıl ve ferî konularının neler olduğu, diğer ilimlerle irtibatı ve bu alanda telif edilen önemli eserleri ve yazarlarını zikrettikten sonra konumuz açısından çok önemli olan şu tespiti yapar:

“Müteahhirûn âlimleri, bu ilme (ilâhiyat) girip telifte bulunduktan ve Gazali de karşıt görüşlerini ortaya koyduktan sonra, kendisinden sonra gelen kelamcılar, ortak konularına (mebahis) dayanarak, kelam ile felsefenin meselelerini birleştirmişlerdir. Böylelikle kelamın konusu ve meseleleri ile felsefenin konusu ve meseleleri benzer hale gelmiş, tek bir ilim gibi olmuştur.”³⁵

İbn Haldun, yukarıda alıntılanan sözlerinde, kendisinin de içinde bulunmuş olduğu devrin kelamcılarındaki felsefî meselelere ilginin sebepleri üzerinde konuşmaktadır. Her ne kadar kelam ile felsefe arasındaki bir ilişkiden bahsetse de fasıl başlığından da anlaşılacağı üzere metafizik ile kelam mevzûbahistir. Zira konu birlikteliğinden ancak bu iki alan açısından bahsedilebilir. Kelamın konusu ile metafiziğin konusu arasındaki yakınlaşma olgusu müstakil olarak tezimizde inceleneceği için burada üzerinde durmak istemiyoruz. Bizi ilgilendiren husus, böylesi bir vakıanın erken sayılabilecek bir dönemde aynı zamanda kelamcı geleneğin içerisinde değerlendirilebilecek bir kişi tarafından tespit edilmesidir.

³⁵ İbn Haldun, **Mukaddimetü İbn Haldun**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrtu 2007, s. 534.

Gazâlî isminin İbn Haldun tarafından zikredilmesinin özel bir sebebi olduğunu, gelişigüzel olarak yer verilmediğini söyleyebiliriz.³⁶ Nitekim o, sonraki ifadelerinde Râzî ve onun **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**'sine de özel bir atıfta bulunmaktadır. Bu seçilen isim ve eserlerin kelamın dönüşümündeki etkisi şüphesiz ayrı ayrı tetkiklere muhtaçtır. Burada Tûsî isminin zikredilmeme sebebi üzerinde durulabilir. Özellikle **Tecrîd** isminin geçmemesi dikkat çekicidir. İbn Haldun'un Tûsî'yi de bu hareket içerisinde, başlatıcı değil de sürdürücü olarak, değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Yeni bir hareketin başlatıcısı olmamasından dolayı da müteahhirûn kelimacılar arasında Tûsî'nin de yer almasından bahsedilebilir. Diğer bir ihtimal, Tûsî isminin, tâbi olduğu silsile³⁷ itibarıyla İbn Sînâ geleneğine bağlı felâsife arasında değerlendirilerek, kelam alanındaki gelişmeyle irtibatlandırılmamasıdır. Bize göre, felsefî düşüncenin kelâm geleneği içerisinde gelişimini sürdürdüğünü kabul eden birinci seçenek ağır basmaktadır. Zira her ne kadar filozoflar arasında Tûsî'nin yer alması makul ve makbul bir sebep olsa da tezimiz boyunca da görüleceği üzere **Tecrîd**'in kelam ilminin dönüşümü ve evrilmesinde azımsanmayacak bir rolü olmuştur. Kitap üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin de, kelimacılar olarak adlandırılan gruba dâhil olması, bunun açık kanıtlarındandır. Tercihimizin bir diğer sebebi, İbn Haldun'un eserinin aynı yerinde bahsettiği tertip benzerliğidir. Ona göre, metafiziğin meselelerinin sıralanışı ile kelamın meselelerinin sıralanışında önceden olmayan bir benzerlik hâsıl olmuştur. Tertip konusundaki benzerliğin en dikkat çekici yanı ise, tezimizin asıl konusunu teşkil eden umûr-ı âmme bahsinin her iki alanda da ele alınmaya başlanmasıdır. Râzî sonrasında bunu en net görebileceğimiz kitap ise kuşkusuz **Tecrîd**'dir. Sonuç olarak, **Tecrîd**'in, İbn Haldun'un tespitlerini destekler nitelikli bir eser olması sebebiyle Gazâlî, Râzî gibi isimlerin başlatmış olduğu akımın içerisinde değerlendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

³⁶ Son dönemde de Gazâlî'ye farklı bir konum verme çabaları sürmüştür. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Gazâlî'yi müteahhirûn dönemin başlatıcısı olarak kabul etmektedir. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı Düşüncesinde Gazâlî, **İslâmî Araştırmalar**, 2000, c. XIII, sayı:3-4, s. 489. Gazâlî'nin metafiziğe yönelttiği eleştiriler ve değerlendirmesi için bkz. Ali Durusoy, "Gazzâlî'nin Bir Bilim Olarak Metafiziğe Yönelttiği Eleştiriler", **900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, 07-09 Ekim 2011, İstanbul, 2012, s. 729-737.

³⁷ Tûsî'nin akli ilimlerdeki hocası Feridüddîn Neysâbü'rî, onun hocası Efdalüddîn Gîlânî (VI/XII. asır), onun hocası Sadreddin Serahsî'dir (v. 545/1150). Serahsî de İbn Sînâ'nın talebesi Behmenyar'ın öğrencisidir. Bkz. Dabashi, **a.g.m.**, s. 187.

Tespitlerine yer vermek istediğimiz diğer isim, İbn Haldun'a göre nispeten geç sayılabilecek bir dönemde yaşamış Taşköprülüzâde'dir (v. 968/1561). O, **Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-'Ulûm** adlı, ilimlerin konularını ve tarihlerini araştırdığı önemli eserinde, kelamla felsefenin müteahhirûn dönemindeki mezcine değinirken Tûsî'yi diğer düşünürlerden ayırmaktadır. Zira bu dönemin önemli âlimlerinden Gazâlî ve Râzî, ona göre, kelâm ilmi ile hikmetin konularını belirli bir amaca matuf olarak mezcetmişlerdir ve bunda da mazurdurlar. Bu amaç, Müslümanların akidelerini muhafaza etmek ve İslam filozoflarına karşı bir alternatif oluşturmaktır. Halbuki Tûsî ve ona tâbî olanlar (ahzâb) tarafından bu mezc daha farklı bir şekle bürünmüş, yukarıdaki amaç güdülmeden gerçekleştirilmiştir. Bilakis bu yolda gidenler, felsefenin delilleri ve meselelerinin doğru olduğuna kitaplarında yer vermişler ve böylece hakiki manada bir birleşme vuku bulmuştur ki, bu durumdan Taşköprülüzâde çok da memnun görünmemektedir.³⁸

İbn Haldun ile Taşköprülüzâde'nin müteahhirûn dönemde kelam ile felsefe ilişkisinde meydana gelen değişikliği yorumlama biçimlerini kıyaslayacak olursak, ikincisi sarih bir şekilde Tûsî'nin ismini zikretmekteyken ilki Gazâlî ve Râzî'yi zikretmekle iktifa etmiş ve değişimin başat rollerini bu iki isme atfetmiştir. Diğer önemli fark, kelâm ile felsefe arasındaki ayrışmanın mezce dönüşmesi şeklindeki Taşköprülüzâde'nin tespitidir. İbn Haldun her ne kadar iki disiplin arasında konu ve meseleler açısından bir benzerlikten bahsetse de, bunun bir kaynaşmaya dönüşmemesi gerektiği üzerinde durarak arazî bir durum olabileceğinden bahsetmektedir. Taşköprülüzâde ise, bu kaynaşmanın, ister Gazâlî ve Râzî'de olduğu üzere kelam lehine, ister Tûsî'de olduğu gibi felsefe lehine bir sonucu çıksın, fiilî bir durum olarak İslam düşüncesinde ortaya çıktığını kabullenmiş görünmektedir. Kanaatimizce iki bakış açısından Taşköprülüzâde'nin tespitleri arasında, detay bir ilave gibi görünen "ahzâb" ifadesi konumuz açısından çok önemli bir gerçeği göstermektedir.

Tûsî'nin diğer kelamcılar yanında takipçileri olarak çevirebileceğimiz "ahzâb" kelimesi ile ayrılması, eserlerinin geniş bir yankı bulup belli bir takipçi silsilesi şeklinde İslam dünyasına yayılmış olması gerçeği ile yakından alakalıdır. Özellikle

³⁸ Bkz. Ahmed b. Mustafa et-Taşköprüzade, **Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-'Ulûm**, Beyrut 1985, I, s. 294.

Tecrîd'in üzerine yazılan ve İslam âleminin hemen her yanındaki kütüphanelerde nüshaları bulunan şerh ve hâşiyeleri, 'Tûsî Okulu' olarak isimlendirebileceğimiz bir akımın temel göstergesi olmuştur.³⁹ Bahsi geçen takipçilerin hangi konuda Tûsî'nin peşinde gittiğini biraz daha açan Taşköprülüzade şöyle demektedir:

“(Tûsî) Tahkik ve tetkikte, zor meselelerin çözümünde, özellikle de öncekilerin sadece mana üzerinde durup çok da rağbet etmediği yazım üslubunda (tahrir) bir alem idi. O ise yazımda, mananın kolay elde edilmesini, fazla lafızlardan ve zor anlaşılın kelimelerden arınmasını sağlayan bir üslup icat etti. Buna inanmakta zorlanıyorsan, onun zamanına kadarki eskilerin telif ettikleri eserleri tetebbu etmen gerekir. Aradaki farkın ne kadar büyük olduğunu göreceksin. Sonra, Fâzıl-ı Şerif (Cürcânî) yazım ve meselelerin takririnde onu taklit etmiştir. Her ikisinin eserlerine baktığında bu ortaya çıkacaktır.”⁴⁰

Taşköprülüzâde'nin ifadelerinden açıkça anlaşılın, Seyyid Şerif Cürcânî'nin eser yazım tarzında Tûsî'nin ortaya çıkardığı ve yüksek bir ihtimalle kâmil bir şekilde **Tecrîd**'de tatbik imkânını bulduğu bir üslubu taklit ettiğidir. Zira belki de Osmanlı coğrafyasında **Tecrîd**'in ünlenmesini sağlayan en önemli eser Cürcânî'nin **Hâşiye-i Tegrîd** olarak bilinen hâşiyesidir. O kadar ki, bu iki eser orta dereceli medreselere (Hâşiye-i Tegrîd medreseleri) isim kaynağı olmuştur. Cürcânî'nin **Mevâkıf**'a yazdığı şerh ve Osmanlı âlimleri arasındaki itibarı düşünüldüğünde **Tecrîd**'in sonraki dönem düşünürleri üzerindeki etkisi de ortaya çıkacaktır. Daha önce de bahsettiğimiz, kısa ve özlü eserler yazma rağbetinin, yazım üslubundaki bu değişiklikle yakın ilişkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yukarıdaki ifadelerden de güç alarak, **Tecrîd**'in İslam düşüncesi açısından arz ettiği önemin çok önemli başka bir boyutuna geçebiliriz. **Tecrîd**, ilerleyen sayfalarda da ele alacağımız örneklerin gösterdiği üzere, kendisinden başkasına pek de nasip olmamış bir ilgi ve alaka görmüş, doğu ve batı İslam coğrafyalarında elden ele dolaşmış, öğretim merkezlerinin başlıca kitaplarından, âlimlerin başucu eserlerinden biri haline gelmiştir.⁴¹ Bu durumun niceliksel ve niteliksek olmak üzere iki boyutta

³⁹ Şüphesiz bu tür isimlendirmelerin daha sahih olabilmesi için müstakil ve mukayeseli çalışmalara ihtiyaç vardır.

⁴⁰ Taşköprüzâde, **a.g.e.**, s. 294.

⁴¹ **Keşfü'z-zunûn**'da **Tecrîdü'l-kelâm** başlığı altında **Tecrîd** üzerine kaleme alınan eserleri sıralayan Katip Çelebi, muhtelif coğrafyalara ve ekollere mensup birçok düşünürün gerek kabul ve gerekse de ret yoluyla mezkûr metne dair ihtimamından bahseder. Sonrasında **Tecrîd** üzerine yapılan çalışmalara hakkında detaylı bir şekilde sıralamaya koyulur ve bu sadette şerh çalışması olarak sekiz, muhtelif şerhlerin üzerine yazılın hâşiye çalışmaları olarak da, yirmi üçü **Şerh-i kadîm** ve on dördü **Şerh-i cedîd** üzerine olmak üzere, toplamda otuz yedi eserden bahseder. Detaylı bilgi için bkz. Katip Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, I, s. 346-351.

değerlendirilmesi kanaatindeyiz. Sadece niceliksel açıdan, bir metnin farklı meşrep ve mezhepler⁴² arasında tedavülde olması, kıymetten hâli olmamakla beraber buna eşlik edecek ilmî ve fikrî katılım, söz konusu önemi esas boyutlarına erdirecek gücü verecektir.

Muhtelif coğrafyalardan âlimlerin **Tecrîd**'e gösterdiği ilgi, imâmet gibi kelâm geleneği içerisinde tartışmalı konuların öne çıkarılmasına paralel olarak çok kısır bir boyuta indirilmiştir. Düşünce planında farklılaşmanın yanında muhtelif meşreplere mensup düşünürlerin mutâbık oldukları konuların meydana getirdiği süreklilik göz ardı edilerek, bu dönemde kaleme alınan eserlerin de çatışmacı karakterde yorumlanması gibi bir tehlikeyi beraberinde getirmiştir. Biz ise bunun tam tersine, **Tecrîd** tarzında yazılan metinlerin, düşünsel planda bir süreklilik ve hatta söylem birliğine kapı aralayıcı rolü üzerinde durmanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar bu görüş, gelenek oluşturucu olarak görebileceğimiz diğer ana metinler için geçerli olsa da, **Tecrîd**'in temsil değeri yüksek bir metin olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz.

İçeriği ve tertibi itibarıyla kendine özel taraflarını belirttiğimiz **Tecrîd**, farklılaşma açısından bakıldığında son kısmını ihtiva eden imâmet bahsi ile gündeme getirilir olmuş, umûr-ı âmmeyi de içine alan daha önceki kısımları ikincil planda kalmıştır. Başka bir tabirle, metafizik ve fizik alanına giren ve önemine binaen kasti olarak öncelenen kısımlar atlanarak siyasi konuların işlendiği imâmet bahsi merkeze alınarak, itikâdî açıdan meseleye farklı bakan âlimlerin birbirlerine karşı tutum ve karşı çıkışları genelleştirilmeye çalışılmıştır. Tûsî'nin halife seçimi konusunda klasik Şîî tavrı ön plana çıkarıp Sünnî anlayışı reddedici açıklamalarına öğrencisi Hillî'nin ilaveleri ve buna karşın Şemseddin Isfahânî'nin getirdiği karşıt deliller, ve sonrasında yüzyıllar sürececek Şii-Sünnî polemiği çerçevesi içerisinde metnin içeriği dar bir çerçevede ele alınma ve yapılan çalışmaların bu alana yoğunlaşmasına bakıldığında nispeten de başarılı olunmuştur.⁴³

⁴² Mezheple sadece fikhî ya da itikâdî olana değil, felsefî olana da işaret edilmektedir.

⁴³ İmâmet meselesiyle Tusî ve **Tecrîd** özelinde ilgilenen çalışmalara örnek olarak bkz. Adem Arıkan, İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd Adlı Eserine Göre Dini ve Siyasi Görüşleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004; Ali Mahmud Mukallid, **en-Nübüvve ve'l-İmâme inde Nasiriddîn et-Tûsî**, Beyrut 2010.

Modern dönem çalışmalarına rengini veren bu algının klasik döneme yabancı bir tavır olduğunu söylemek de yanlıştır. Hemen her dönemde, **Tecrîd**'in imâmet bahsini ciddi şekilde kendine konu edinen, kabul ve ret tavrını açıkça serdeden ve hatta tüm çalışmasını bu konuya hasreden âlimler vücut bulmuştur. Bu durumun da doğal karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Bununla beraber, İslam düşünce tarihi açısından bakıldığında, **Tecrîd** merkezî konumunu içerdiği siyâsi meselelerle kazanmış değildir. Nitekim bu konuya tahsis edilen imâmet bölümü incelendiğinde, zaten varolagelen tartışmaların kısa bir şekilde aktarımı olduğu görülecektir. Tûsî'nin kitabının başında "fikrî çabasının ulaştığı son neticeleri içeren"⁴⁴ olarak takdim ettiği kısmın, kitabının temel tezlerini içeren ve özellikle de metafizikle alakalı olan kısımlar olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Tecrîd'in düşünce tarihi açısından süreklilik sağlayıcı ve bunun bir sonucu olarak söylem birliğini tesis edici işlevini ele alan çalışmalar ise henüz gerekli ilgiyi görmemiştir. Bu sebeple olsa gerek, eserin önemi de layıkıyla ortaya konulabilmiş değildir. Buna ilave olarak, bu sürekliliğin sağlayıcıları olan şârih ve muhaşşîlerin eserlerinin azımsanamayacak kısmının tahkik edilmeye muhtaç yazma eser halinde olması da bu yolda katedilmesi gereken çok mesafe olduğunu göstermektedir.

Sağlanan süreklilik, **Tecrîd**'i bir gelenek kurucu metin olarak nitelememize imkân sağlamaktadır. Zira eser yazıldıktan kısa bir süre sonra, üzerine şerh ve hâşiyeler yazılmaya başlanmıştır. Ayrıca bu şerh ve hâşiyeler, tek bir mezhep, mektep içerisinde kalmamış; bilakis İslam düşüncesinin muhtelif geleneklerine müntesip düşünürlerce kaleme alınarak, ihtiva ettiği fikirlerin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması sağlanmıştır. Bu geliştirme ister ret isterse de kabul şeklinde olsun tezimizi değiştirmez. Zira her iki durumda da meselelerin güncel kalmasını, ilim çevrelerinde hararetli tartışmaların yaşanmasını sağlayarak fikrî hareketlilik meydana getirmiştir.

Burada gelenek ile kastettiğimiz, yeknesak bir düşünce birliğinden ziyade, ortak bir metafiziğin altında felsefe ve kelim miraslarından aktarılan düşüncelerin birleştirilerek belli bir düzeyde devam ettirilmesidir. Bu çatı altında çok farklı düşüncelerin dile getirilmiş olması inkâr edilemez bir gerçektir. Kimi zaman aynı

⁴⁴ Nasirüddîn Tûsî, **Tecrîdü'l-Akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Kahire 1996, s. 59.

düşünürler tarafından **Tecrîd** etrafında birden fazla hâşiye yazılarak karşılıklı reddiyeler kaleme alınması, süreklilik içerisinde bir farklılaşmanın da vaki olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Sözlerini alıntıladığımız düşünürleri de dikkate aldığımızda **Tecrîd**'in hem muhteva hem de şekil bakımından bir değişikliği meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Bu değişikliğin Tûsî'nin ders halkalarında yetmişmiş veya yetişenlerin öğrenciliğini yapmış ve eserlerine şerh, hâşiye vb. türden eserler kaleme almış filozoflar tarafından ne derece devam ettirilip ettirilmediği gibi hususlar ileriki bölümlerde ele alıp inceleyeceğimiz konular arasındadır. Haddizatında bu durumun tespiti, bu şerh ve hâşiyelerin müstakil çalışmalarla ele alınıp incelenmesine bağlıdır. Bizim burada vurgulamak istediğimiz konu, bahsi geçen yeni telif tarzının eserin içeriği ve konularının sıralanışı ile olan yakın alakasıdır. Söz konusu içerik ve tertibin analizini de, **Tecrîd** geleneği olarak adlandırdığımız eserler üzerinden göstermeye çalışacağız. Böylelikle eserin yukarıda zikretmeye çalıştığımız önemini, bu tertip ve muhtevadaki farklılığa borçlu olduğunu ortaya koyacağız.

Muhteva yönünden baktığımızda, **Tecrîd** geleneği, varlıkla ilgili meselelerin ele alınış tarzı ve bu meselelere yoğunlaşma konusunda, önemli bir merhale katedilmesini sağlamıştır. Özellikle umûr-ı âmme kısmında incelenen her bir mesele, sonraki dönemlerde müstakil bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Nefsü'l-emr, zihnî varlık, varlığın ortak anlamlılığı, varlık-mâhiyet ilişkisi gibi bazen tek bir cümleyle ifade edilen meseleler, sonraki dönemde Risâletün fi'l-vücûd, Risâletün fi nefsi'l-emr, Risâletün fi'l-vücûdi'z-zihnî, Risâletün fi tahkîki'l-mâhiyye gibi müstakil eserlerin vücut bulmasını sağlamakla kalmamış; varlığın veya mâhiyetin asıllığı, varlığın birliği ve dereceli anlamlılığı gibi nazariyelerin neşv ü nemâ bulmasına da zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Tûsî sonrasında ortaya çıkan felsefî literatürle, boyutlarını tam olarak bilemesek de **Tecrîd**'de tartışmaya açılan meseleler arasında bir irtibatın kurulabileceğini söyleyebiliriz. **Tecrîd** ve **Tecrîd** geleneğinden haberdar olmadan sözü edilen risâleler kültürünün nerede durduğunu tespit etmek de güç bir hal almaktadır.

Zikredilen konuların **Tecrîd**'le ilgisini ortaya koyabilmek için, **Tecrîd**'in nasıl bir konu dizilişine sahip olduğunu bilmek gerekir. Bu konuda, görebildiğimiz kadarıyla ilk kez konuşan, eldeki mevcut verilere dayanarak tarihsel olarak ikinci şerh olarak kabul edebileceğimiz Şemseddin Isfahânî'dir (v. 749/1349). O, **Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdi'l-akâid** adlı eserinde Tûsî'nin mukaddimesini açıklarken metnin iç tutarlılığına vurgu yapmak amacıyla şöyle der:

“Kelâm ilmi, kendisiyle meâdın ve ona bağlı olarak cennet ve cehennem, sırât ve mizân, sevap ve cezanın bilindiği şeylerden bahsettiği, ve onlar da nübüvvet ile imâmete, bu ikisi de Tanrı'nın ispatına ve O da cevher ile araz (dan müteşekkil) hâdis olana ve tüm bunlar da ilkeleri içeren umûr-ı âmmeye dayandığı (tevakkuf) için müellif kitabını altı maksat üzere tertip etmiştir.”⁴⁵

Isfahânî'nin bu ifadeleri, **Tecrîd**'in konuları arasındaki sıkı irtibatı göstermesi açısından önemlidir. Her ne kadar metnin müellifi böylesi bir tertibi açıkça kitabının başında zikretmese de, kitabın bölümleri arasında gezinen biri, böylesi bir ilişkinin varlığını sezebilir. Isfahânî'nin alıntıladığımız sözleri, temelinde, konular arasında bir hiyerarşinin benimsendiğini göstermektedir. Bu hiyerarşi, salt varlık temelinde kurulmuş bir sıralanışı ifade etmemektedir. Zira varlığı açısından ilk ve ilke olarak vasıflanan Tanrı, tertipte ilk kısımda yer almamakta, üçüncü aşamada bulunmaktadır. Yine haricî dünyada doğrudan karşılığı bulunmayan kavramların ele alındığı ve ilkeler olarak isimlendirilen umûr-ı âmme ilk kısmı oluşturmaktadır. Buradaki sıralanış hakkındaki anahtar kavramın dayalılık (tevakkuf) olduğunu düşünebiliriz. Her bir kısmın bir öncekine dayalı oluşu, diğer bir tabirle bir sonraki kısma mesnet teşkil etmesi, konular arasında bilgi edinme süreci itibarıyla bir alakanın tesis edilmek istendiğini söylüyor olmalıdır. Buna göre, temel kavramlar yoluyla harici dünyada ilk karşılaşılan nesnelere ve sonrasında bunları varlığa getiren Varlık ve O'ndan haber veren nebî ya da imâm ve nihayet bu iki kanaldan aktarılan ahirete ilişkin bilgilerin bir hiyerarşi içerisinde insan tarafından tahsil edilmesi süreci gerçekleşmektedir.

Felsefî ilimler açısından yukarıda serdedilen sıralanışa baktığımızda, **Tecrîd**'in, metafizik temelli bir metin olduğunu söyleyebiliriz. Metafizik de kimi müelliflerce mebâdî-makâsîd, kimilerince de genel anlamıyla-özel anlamıyla metafizik şeklinde taksimi dikkate alınarak umûr-ı âmme ve Tanrı'nın ispatı

⁴⁵ Şemseddin Isfahânî, **Tesdîdü'l-Kavâ'id fi Şerhi Tegrîdi'l-Akâid**, thk. Halid b. Hammd el-Advânî, Kuveyt 2012, I, s. 169-170.

konularını içermektedir.⁴⁶ Dolayısıyla metafizik üzerine kurulu bir fizik, fiziksel dünyadan yola çıkılarak ulaşılan bir teoloji⁴⁷ metnin asıl unsurlarını oluşturmaktadır. Nazarî felsefenin konularının ağırlıklı olarak ele alındığı eserde, pratik felsefenin konularına hemen hiç değinilmemiş olmasını, eserin itikada dair görüşlerin bir muhassalası olduğu gerçeğiyle izah edebiliriz. Ayrıca Tûsî'nin bu eseri nazarî meseleleri ön planda tutarak telif ettiği ve ahlaka dair yazdığı eserleri bu konuda yeterli görmesiyle izah edebiliriz.

Metafizik de ilk maksadı oluşturan ve en genel kavramlar ya da daha teknik bir tabirle yüklemeler olarak görülen umûr-ı âmme üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla **Tecrîd**'in İslam düşüncesi üzerindeki etkisi başlıca umûr-ı âmme kavramı etrafında sorgulanmalı ve bu alandaki iddiaları ile ölçülmelidir. Sadece **Tecrîd** değil, onun oluşturduğu gelenekteki eserlerin de umûr-ı âmmeyi nasıl ele aldıkları ortaya konulduktan sonra ancak onun üzerine inşa edilen felsefî sistemin ana hatları üzerine konuşulabilir. Tüm bu sebeplerden dolayı bir sonraki bölümde, **Tecrîd** geleneğini başlatan eserler olarak değerlendirdiğimiz şerh ve hâşiyeler, umûr-ı âmme sorunu etrafında incelenecektir.

II. Tegrîd Geleneği: Şerh ve Hâşiyeler

Umûr-ı âmmenin neliği ve kapsamına dair çalışmalar, sadece Tûsî'nin **Tegrîd**'i ile sınırlı değildir. Başka metinlerde, onların açılımları olan Şerh ve hâşiyelerde, müstakil risâlelerde kendine yer bulan umûr-ı âmme tartiŐmalarına, tez içerisinde yeri geldikçe değinilecektir. Bu bölümde ise konunun tarihsel seyir ve bağlamını ortaya koyabilmek amacıyla, bir metin ve onun açılım sürecini tarihsel bir incelemeye tabi tutacağız. Bunu yaparken kendimizi iki Şeyle sınırlamak durumunda kaldık. Bunlar,

- a) **Tegrîd** üzerine yazılmış bir eser olmak.
- b) Umûr-ı âmme meselesine değinmiş olmandır.

⁴⁶ Tezin umûr-ı âmmeye tahsis edilen ilerleyen bölümlerinde bu ilişki detaylandırılacaktır.

⁴⁷ Tanrı'nın varlığının hâdis olanların ele alınmasından sonra gelmesi bu görüşü desteklese de, Tûsî'nin bu konuda salt varlık kavramından yola çıkarak bir ispatta bulunduğunu sonraki birçok düşünür dile getirmiştir. Örnek olarak bkz. Şemseddin el-Hafri, **Sittu Resâil fi İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-Zât ve fi'l-İlâhiyyât**, thk. Firuze Saatıyan, Tahran 2012.

Öncelikle, tüm İslam düşünce geleneğini umûr-ı âmme meselesi üzerinden okumanın, mümkün olmakla birlikte, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı aşikârdır. Dolayısıyla kendimizi doğrudan **Tecrîd** metnine yazılan şerh ve hâşiyeler ile bunlardan üretilen risâlelerle sınırlı tuttuk.

Bu bölümde ele alınacak eserlerin ortak özelliği, **Tecrîd** geleneği olarak adlandırdığımız külliyyatın birer unsuru olup⁴⁸ umûr-ı âmme konusuyla doğrudan ilgilenmiş olmasıdır. Bu iki önemli özellik merkeze alınarak incelenecek eserler, Tûsî'nin vefatından çok kısa süre sonra telif edilmeye başlanmış ve yüzyıllarca devam edecek bir seyir takip etmiştir. Eser sahiplerinin meşrepleri, mektepleri, yaşadıkları coğrafya ve telif ettikleri eserler dikkate alındığında, onları tek bir başlık altında toplamak neredeyse imkânsız olmaktadır. Haddizatında müteahhirûn dönemi eserlerinin çoğunda görülen bu özellik, daha önce de İbn Haldun ve Taşköprülüzâde'nin yaklaşımlarında gördüğümüz üzere, felsefe ve kelâm gibi düşünce disiplinlerinin taşıdığı benzerlikten kaynaklanır görünmektedir. Kelâm geleneğine mensup âlimler kadar felâsife içerisinde değerlendirilebilecek filozoflar da Tegrîd üzerine eğilmiş ve problemleri üzerine kafa yormuştur.

Yukarıdaki sebeplerden dolayı **Tecrîd** geleneği, yeknesak bir bütünden ziyâde yazarlarının meşrepleri doğrultusunda ana metin olan **Tecrîd**'in muhtelif yönlerini öne çıkararak ve dolayısıyla diğer yönlerini ihmâl eden eserler manzumesi olarak okunma imkânına sahiptir. Umûr-ı âmme bahisleri de bu kategoriye dâhil olup kimi eserlerde bir problem olarak ele alınmaktayken kimi eserlerde bu meseleye çok kısa bir şekilde değinilip geçilmekte veya hiç mevzûbahis edilmemektedir. Bu durumu tek bir sebeple izah etmek zor görünmekle beraber, şerh ve hâşiyelerin yapısından kaynaklanan bir sonuç olarak görebiliriz. Zira şârih veya muhaşşi, kimi zaman eserin tümünü, kısalığı göze alarak, izah etme gayesi güderken kimi zaman da belli bir problem üzerinden esere yaklaşmakta ve ilgi alanını dikkate alarak diğer bahisleri önemsememektedir. Daha teknik olan bir diğer sebep ise, kimi tartışmaların tarihsel olarak daha geç bir dönemdeki metinlerde yer almaya başlamasıdır. Önceki eserlerde görülmeyen 'yeni'

⁴⁸ İleride gerekçesi gösterilecek olan bazı risâlelerin istisna tutulduğunu belirtmemiz gerekir.

meseleler, yazarların ilmî zenginliklerine paralel bir şekilde hayat bulmakta, seleflerinin oluşturdukları gündemlerde ciddi değişimlere sebep olabilmektedir.

Konuya umûr-ı âmme açısından bakıldığında, ikinci tavrın yani mesele merkezli ve problematik eserlerin konumuz açısından daha ehemmiyetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira metnin genelini şerh etmeyi hedefleyen ilk yaklaşım, meselelerin yüzeysel olarak ele alındığı, bilinen delillerin ve sonuçlarının serdedildiği metinleri karşımıza çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak da herhangi bir konu sadedinde yer verilen görüşler, müellifin kendi görüşlerinden ziyade daha önceki çalışmaların bir muhassalası görünümü arz etmektedir. Birinci yaklaşımın aksine ikinci türde yazılan ve daha ziyade hâşiye ve talikât türü çalışmaları kapsayan eserlerde, müellifin kendisinden öncekilerden ayrıldığı ve ilmî meziyetini daha açık bir şekilde gösterdiği durumlarla daha sık karşılaşmaktadır. Çoğunlukla kısa bir özet sonrası ‘Derim ki’ ibaresiyle başlayan kısımlar konunun, müellif tarafından nasıl alımlandığını en net ve doğru şekilde gösteren metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz de umûr-ı âmmenin neliği, kapsamı gibi detay görülebilecek mevzûları bu tarz eserlerde daha rahat takip edebilmekte ve müelliflerin mesele hakkındaki farklı düşüncelerini daha açık ve seçik bir şekilde okuyabilmekteyiz.

Hakkında bilgi verilecek eserler, tarihsel sıra gözetilerek ele alınacaktır. Bu sayede, meselenin bir değişim ve dönüşüme tabi olup olmadığı, alanda ‘yeni’ olan ile ‘sâbit’ kalanların ortaya çıkması sağlanacaktır. Pek tabi ki, **Tecrîd** geleneğini farklı tasniflere tabi tutarak ele almak mümkündür. Bunların en tahmin edilebilir olanı, ve dahi sıklıkla yapılanı, eserleri müelliflerinin itikat mezheplerini dikkate alarak tasnif etmektir. Başta metin sahibi Tûsî ile onun öğrencileri ve takipçilerinin oluşturduğu Şîî grup ile onların karşısında konumlandırılan şârih Isfahânî’nin⁴⁹ başını çektiği Sünnî grup üzerinden yapılacak bir tasnif, geçen bölümde de değinildiği üzere, araştırmacıların çoğunlukla tercih ettiği bir durumdur. Biz böyle bir tertibin, amacımıza uygun düşmediğini düşünmekteyiz. Belki siyaset (imâmet) ve akâid konuları için böylesi bir ayırımın bir anlamı olmaktaysa da genelde felsefî konuların özelde umûr-ı âmme konusunun bu tarz bir ayırma elverişli olmadığı söylenebilir. Bu

⁴⁹ İleride de görüleceği üzere Isfahânî, **Tecrîd**’in imâmet kısmındaki iddialara ilk cevap veren isim olmuştur.

tarz konuların işlenmesinde daha detay ve teknik ayrışmalara gidildiği, metinler arası okumalar sonucu rahatlıkla görülecektir.

Eserlerin tertibinde, imkân ölçüsünde, tüm yazım türlerine işaret edilmeye çalışılacaktır. Bunlar genel olarak şerh, hâşiyeye ve talikatlar şeklinde yazılmış eserlerdir. Bunların yanı sıra konuyla ilgili kaleme alınan müstakil risâleler ‘umûr-ı âmme risâleleri’ olarak ayrı bir başlıkta incelenecektir.⁵⁰ Eserlerin tasvirinde gözetilecek bir diğer husus, onların içeriğinden ziyade üslup ve konuya yaklaşımları üzerinde durulacağıdır. Basılmış olanların basım bilgileri, yazma halinde olanların ulaşabildiğimiz nüshalarının bilgisi, çok fazla nüshası olanların temsil değeri yüksek olanlarının bilgisi gibi harici unsurlar yanında; eserin umûr-ı âmme sorununu alımlama biçimi, sorunun, eser içerisinde ne oranda yer tuttuğu, konuya verilen/verilmeyen önem, konuyla ilgili atıflar gibi hususlara yer verilerek eserlerin tanıtımı yapılacaktır. İçeriğe dair daha detaylı analiz, tezimizin diğer bölümlerinin konularını teşkil ettiği için tekrara düşmemek adına ilgili yerinde yapılacaktır.

A. Tecrid Şerhleri

1. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî ve Keşfu’l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi’l-İ’tikâd

Tûsî’nin öğrenciliğini yapmış İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin (v. 726/1325) **Tecrîd** metninin tümüne yazdığı şerhtir. Müellif, mukaddimesinde, kitabını **Keşfu’l-murâd fi Şerhi Tecrîdi’l-İ’tikâd** olarak isimlendirmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere Hillî bu eserinde, birincil olarak, **Tecrîd**’de yer alan meselelerden murâdın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kitabın mukaddimesinde yer alan bilgilere göre, Tûsî’nin vefatından sonra geride bıraktığı **Tecrîd** metni, ihtiva ettiği kısalık ve özlülük açısından ileri derecelere ulaşmış; idraki ve fehmedilmesi çok zor bir hale bürünmüştür. Bunun üzerine Hilli, zorluğundan dolayı müphem kalan kısımların

⁵⁰ Yazma eser kütüphanelerinin çoğunda **Tecrîd** metni ile alakalı çalışmalara rastlanabilmektedir. Bu durum da tüm eserlerin bir araya getirilmesini zorlaştıran bir husustur. Bu sebeple biz literatürde çokça atıfta bulunan, tarihsel önemi haiz, yeni bir yaklaşım getirdiğini düşündüğümüz eserleri bir araya getirmeye çalıştık. Kıyıda kalan eserlerin hepsini toplayıp dökümünü çıkarmak müstakil bir çalışmanın konusu diye düşünmekteyiz. Bununla beraber genellikle İran Kütüphanelerinde bulunan **Tecrîd** şerh ve hâşiyelerinin bir dökümü için bkz. Seyyid Mahmud Maraşî Necefî, **Kitâbşinâsi-i Tecrîdi’l-İ’tikâd**, thk. Ali Sadrâyî Hüyî, İran 2003.

açıklanması, içerdği soru/nların çözümlerinin açığa çıkarılmasını sağlayacak mezkûr şerhi yazmaya başladığını zikretmektedir.⁵¹

Tarihsel olarak Hillî'nin doğrudan Tûsî'nin öğrenciliğini yapmış olması ve kitabının mukaddimesinde **Tecrîd** üzerine yazılan başka eserlerden bahsetmemiş olması gibi sebeplerden ötürü **Keşfu'l-murâd** ilk **Tecrîd** şerhi olarak kabul edilmektedir.⁵² Hillî'nin kendi eserleri arasında da geç dönem eseri olarak niteleyebileceğimiz bir konumda olan **Keşfu'l-murâd**, Hillî'nin diğer eserlerine atıflar içermektedir.⁵³ Dolayısıyla eser, müellifin kendi düşüncesi itibarıyla da olgunluk döneminde eriştiği felsefî ve kelâmî birikimi göstermesi açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Hillî sadece **Tecrîd**'in kelam kısmına şerh yazmakla kalmamış, mantık kısmına dair **el-Cevherü'n-Nadîd** isiminde mufassal bir şerh daha kaleme almıştır. Hillî çalışmasının mukaddimesinde şu önemli bilgilere yer vermektedir:

“Allah Teâlâ, hocamız büyük imam, muazzam âlim, muteahhirûnun en faziletlisi, çağdaşlarının fazilet ve ahlakça en üstünü olan Molla Nasiruddin Muhammed b. Muhammed Hasan et-Tûsî'den-Allah onun temiz ruhunu mukaddes, kabrini rabbânî merhametine gark eylesin- istifade etmeye muvaffak kıldığında mantık ilmine dair **Tecrîd** ismindeki muhtasarına vakıf oldum. Yüce meseleleri manalarına muttali olması zor ve içeriğine nüfuzunu hemen hemen imkânsız olan latif ibarelerle ifade etmiştir. Onda mutekaddimunun meselelerini toplamış, bunun üzerine muteahhirun döneminde eklenenleri de koymuştur. Ben de **el-Cevherü'n-Nadîd fi Şerhi Kitâbi't-Tecrîd** ismiyle bu kitabı telif eyleyerek müşkil kısımlarına açıklık kazandırmaya ve zor kısımlarını çözümlenmeye koyuldum...”⁵⁴

Hillî'nin yukarıdaki ifadelerinden açıkça anlaşılan, onun Tûsî'nin öğrenciliğini yaptığı sırada **Tecrîd**'in mantık kısmıyla tanıştığı, kelâm kısmına benzer şekilde, onu şerhe muhtaç görüp kapalı kısımlarını açıklama gayretiyle mevzûbahis şerhini kaleme almış olmasıdır. Tûsî'nin bizzat kendisi mantık kısmının mukaddimesinde eserini, ‘mantığın ilkelerini (usûl), meselelerini [fazlalıklardan] **Tecrîd** ederek [belli bir] tertib üzere’ yazma isteğiyle bu işe başladığını belirtmektedir. Öğrencisi Hillî de bu tertibi muhafaza ederek, bu ilkelerin kaynaklarına göndermelerde bulunarak metnin

⁵¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tegrîdi'l-İ'tikâd**, Beyrut 2005, 3-4.

⁵² Aga Büzürg Tehrânî, **ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa**, Beyrut 1983, III, 353.

⁵³ Hillî'nin eserlerinin listesi ve metinlerarası atıfları için bkz. Sabine Schmidtke, **The Theology of al-Allama al-Hillî**, Berlin 1991, s. 49-50.

⁵⁴ İbnü'l-Mütahhar el-Hillî, **el-Cevherü'n-Nadîd fi Şerhi Mantiki't-Tegrîd**, nşr. Muhsin Bîdarfer, Kum 1363, s. 6.

açılanmasını sağlamıştır. Her iki şerhin, aynı kitabın iki cüzü mü yoksa müstakil eserler şeklinde mi telif edildiği tartışması bir tarafa, hem Tûsî'nin ve hem de takipçisi ve öğrencisi Hillî'nin **Tecrîd**'le ilgili yaptıkları, mantık ve kelam kısmında ciddi benzerlikler arz etmektedir. Mezkûr çaba, öncelikle meseleleri müteşekkil oldukları uzun kıyas formlarından ayırarak netice kısmını sunmak ve bunu belli bir sistematik içerisinden sunmak, sonrasında da (Hillî tarafından) bu kıyas formunun takrîr şeklinde yeniden ifade edilmesi ve hangi tartışmalarla irtibatlı olduğunu göstermek şeklinde cereyan etmektedir.

Hillî'nin **Keşfu'l-murâd**'ı özellikle Şii ilim havzalarında rağbet görmüş, tedris müfredatında kelam ilminin üst metinleri arasında yer almıştır. Özellikle İlahiyyât bahislerini ele alan kısımları, müstakil olarak da hâlen okutulmaya devam etmektedir. İmâmet kısmındaki iddiaları, ciddi şekilde, kendisinden hemen sonra gelen Isfahânî başta olmak üzere birçok şârih ve muhaşşi tarafından ciddi tenkitlere tabi tutulmuştur.

Şerhinin önemli bir kısmını umûr-ı âmme meselelerine tahsis eden Hillî, böylelikle, **Tecrîd**'in umûr-ı âmme kısmıyla da ilk ilgilenen kişi olmuştur. **Tecrîd**'in umûr-ı âmme başlığında yer verdiği her bir kavramı detaylı bir şekilde ele almış ve itiraz olarak müellife karşı dile getirilebilecek karşıt delillerle hesaplaşmaya girişmiştir.⁵⁵ Bir diğer önemli husus, meseleler açısından detaylı tartışmalara girişen Hillî'nin umûr-ı âmme kavramının kendisi ve sonraki dönemlerde gördüğümüz şekliyle etrafında dönen tartışmalara değinmemiş olmasıdır.

2. Şemseddîn el-İsfahânî ve **Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid**

Yakın döneme kadar yazma halinde olan eser⁵⁶, **Tecrîd**'in Hillî'den sonra, Şemseddin Isfahânî⁵⁷ (v. 749/1349) tarafından baştan sona yapılan ikinci şerhidir.

⁵⁵ **Keşfu'l-Murâd**'da Hillî'nin takririni yaptığı umûr-ı âmme meseleleri arasında sırasıyla varlığın bedihîliği (s. 5); ortak anlamlılığı (s. 6); mâhiyetler üzerine zâit oluşu (s. 7); zihni ve harici varlık (s. 10-11); varlık-şeylik ilişkisi (s. 15-18) yer almaktadır.

⁵⁶ Şemseddîn Isfahânî, **Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid**, thk. Halid b. Hammad el-Advânî, II, Kuveyt 2012. Muhakkik Medine Arif Hikmet Kütüphanesi'nde kayıtlı h. 733 tarihli nüshayı tahkikine esas almıştır. Maalesef Türkiye kütüphanelerindeki **Tesdîd** nüshalarının hiçbirine tahkikinde yer vermemiştir.

⁵⁷ Kaynaklarda kimi zaman usûl âlimi Ebu Abdullah Şemseddin Isfahânî (v. 688/1289) ile karıştırılabilen müellifimiz Ebu's-Sena Şemseddin Isfahânî hakkında en detaylı bilgi, öğrencisi Şihabeddin Ömerî'nin (v. 749/1349) **Mesâlikü'l-epsâr** adlı eserinin filozof ve kelamcılara tahsis ettiği

Kaynaklarda Tûsî'nin öğrencileri arasında zikredilmeyen ama Tûsî'nin oğluyla görüştüğüne dair hakkındaki rivayetler⁵⁸ dikkate alındığında dönemsel olarak yakınlıktan bahsedebiliriz. Doğduğu ve yetiştiği coğrafya ile eğitim aldığı çevreler⁵⁹ açısından da Tûsî ve ilk şârih Hillî'ye uzak olmamasını göz önüne aldığımızda, dolaylı da olsa ilk **Tecrîd** halkasıyla yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Hillî gibi Isfahanî de **Tecrîd**'in bütününe şerh yazmış olmakla beraber, **Keşfu'l-murâd**'a göre daha hacimli bir eser ortaya çıkarmıştır. Hillî'de görüldüğü şekilde Isfahanî de **Tecrîd**'den bölümler alarak ayrı ayrı her birini 'kâle-ekûlu' formatında şerh etmiştir. Isfahanî, kitabının mukaddimesinde bu şerh metodunu şu şekilde açıklamıştır:

“İlimdeki yetersizliğimle beraber kabuğu özünden ayırdım ve sıkıcı uzunluk ile hâle veren kısalık arasında lafızları[ndaki güçlükleri] çözümleyen, manaları açıklığa kavuşturan, delilleri (burhan) takrir eden, dayanakları tahkik eden, üzerine yapılan itirazlara değinen ve zorlamalara girişmeyen bir şerh yazdım.”⁶⁰

Yukarıdaki ifadeler dikkatle incelendiğinde, Hillî'nin şerhinin devamı sayabileceğimiz hususlar yanında, yeni ilavelerin Isfahanî ile **Tecrîd** geleneğine katıldığını müşahade etmekteyiz. Hillî'nin üslubuna benzer ve onun devamı sayabileceğimiz hususlar, metnin kapalı kalan yönlerine açıklık kazandırma, zor ve sorunlu gibi görünen kısımları çözümleyerek daha anlaşılır kılma çabasıdır. **Tesdîd**'in **Keşfu'l-murâd**'dan ayrıldığı temel husus ise, yapılan itirazları dikkate alarak bunların bir kısmına cevaplar getirme, bu şekilde metni daha muhkem ve savunulabilir bir hale getirmedir. Mukaddimesinin diğer bir yerinde belirttiği, 'düğümleri çözme, kaideleri takrir, makasıdlarını tebyîn, metne has özellikleri (ferâid) tahrîr'⁶¹ gibi ifadelerin hepsi, kanaatimizce, kitabın başlığındaki terimi, ihtilafa göre ister **Tesdîd** (doğrultma) isterse de teşyîd (sağlamlaştırma) olsun⁶², açıklamaya yöneliktir. Her iki kelimenin de köken

cildinde yer almaktadır. Şihâbeddin Ahmed b. Fazlullah el-Ömerî, **Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr**, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabi 2003, IX, 229-253.

⁵⁸ Bâbertî'nin (v. 786/1384) öğrencisi İbn Cemâ'a'nın (v. 733/1333) hocasından ve o da hocası Isfahânî'den aktardığı rivayete göre Tûsî'nin oğlu Asilüddîn, babasının **Tecrîd**'i bitirmeden vefat ettiğini ve imâmet kısmını öğrencisi Hillî'nin tamamladığını söylemiştir. Isfahânî, **Tesdîd**, I, 43.

⁵⁹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 77

⁶⁰ Isfahânî, **Tesdîd**, I, 167.

⁶¹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, 166.

⁶² **Keşfü'z-Zünûn** başta olmak üzere kimi kaynaklarda Isfahânî şerhi **Teşyîdü'l-Kavâid** şeklinde geçmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun**, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941, I, 346.

itibarıyla muhkem hale getirme anlamını içermesi, müellifin kasıtlı bir tercihini yansıtmaktadır.

İsfahanî, yapılan itirazlardan bahsederken imâmet kısmını özellikle zikretmekte ve bu konuda istikametten sapıldığını belirtmektedir. İstikâmetten sapmakla ne kastettiğini açıkça söylememekle beraber, muhtevasında yer alan ve Sünnî düşüncenin hilâfet sıralamasında ilk üç sırada yer alan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki yakışıksız ifadeler ilk akla gelen görüşlerdir. Bunlarla beraber bize göre İsfahânî'nin esas eleştirisi konusu, kitabın ilk kısımlarında yer alan ve burhan sonucu Tûsî'nin ulaştığı neticeleri ihtiva eden meseleler yanında, son kısımlarda özellikle imâmet konusunda bizzat müellif tarafından bu kurala uyulmadığı ve mezhebî taassupların ön plana çıkararak kitabın iddiasını gölgelediği hususudur. Kitabın ilk kısmındaki tavır ile bu mezkûr kısımdaki tavır, İsfahanî için kâbil-i telif görülmediğinden olacak ki, bu kısmın onun tarafından yazılmamış olma ihtimali gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla **Tesdîd** ismiyle bu boşluğu doldurma ve kitaba kaybettiği istikameti geri vermek şarih İsfahanî'ye düşmektedir. Konumuz imâmet düşüncesi olmadığı için bu konu üzerinde fazla durmaya gerek duymuyoruz.

Tesdîd'in **Tecrîd** geleneğine önemli katkılarından biri de, metnin ilk bahsi olan umûr-ı âmme bahislerinin öncesine, varlık taksimini (taksîmü'l-mevcûdât) eklemiş olmasıdır. Bu taksim, **Tecrîd** ve **Keşfu'l-murâd**'da yer almamakta ve ilk kez **Tecrîd** geleneğine İsfahanî eliyle dâhil edilmektedir. Râzî, Semerkandî gibi önceki âlimlerin eserlerinde yer verdiği⁶³, mevcudatın tümünü kapsamayı hedefleyen bu taksim çabasının, ileride detaylı bir şekilde ele alacak olmakla beraber, burada anlamlı ve önemli olduğunu belirtmekle yetinelim.

İsfahânî'nin **Tesdîd**'i sonraki nesiller tarafından 'şerh-i kadîm' olarak anılmış, üzerine birçok hâşiye kaleme alınarak Sünnî dünyada **Tecrîd**'in tanınmasını ve

⁶³ Râzî **Muhassal**'ında ve Semerkandî de **Sahâif**'inde mevcutların taksimlerine yermiştir. Bkz. Râzî, **Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn**, thk. Semih Dugaym, Beyrut 1992, 56; Şemseddin Semerkandî, **es-Sahâifü'l-İlâhiyye**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2007, 6.

yayılmasını sağlamıştır.⁶⁴ Özellikle öğrencisi Bâbertî ve muhaşşi Cürçânî kanalıyla Osmanlı âlimlerinin özel ilgisine mazhar olmuş ve ‘kadîmlik’ payesine nail olmuştur.

Tesdîd’in **Tecrîd** metninin tümüne yazılan bir şerh olduğunu belirtmiştik. Söz konusu şerh içerisinde umûr-ı âmme’nin konumu hakkında da şu mülahazalarda bulunmak mümkündür. Öncelikle, **Tecrîd** geleneğinde umûr-ı âmme’nin ilk tanımı **Tesdîd** vasıtasıyla yapılmış ve sonraki âlimlerin ilgisini bu alana çeken önemli âmillerden biri olmuştur. Isfahânî, bu bağlamda, bilinçli bir şekilde **Tecrîd**’in bahislerinin belirli bir mantıkla dizilişini savunmuş ve bunu şu şekilde açıklamıştır:

“Kelâm ilmi meâdî bildiren ve buna bağlı olarak cennet ve cehennem, sırât ve mizan, sevap ve ceza gibi şeyleri incelediği ve bunlar da nübüvvet ve imâmete bağlı olup bu ikisi de yaratıcının [varlığının] ve sıfatlarının ispatına ve o da cevher ve arazdan müteşekkil muhdes olana bağlı olması (tevakkuף) sebebiyle ve tüm [zikredilenler] de ilkelerini açıklayan genel şeylere (umûr-ı âmme) dayandığından müellif [Tûsî] kitabını [bu] altı maksat üzere tertip etti.”

Görüldüğü üzere Tûsî’nin mukaddimesinde yer alan ‘tertip’ vurgusu Isfahânî tarafından aklî bir gereklilik olarak alınmış ve her bir bahsin bir öncekiyle mantıksal ve felsefî ilişkisi olduğu vurgulanmıştır. İkinci önemli vurgu, umûr-ı âmme’nin kelâmın tüm konularının kendisine dayandığı ve onların ilkelerini barındıran bir başlık olmasınadır. Bu tarz bir bakış açısının açık bir şekilde Tûsî ve Hillî’de görülmeyip Isfahânî’de ortaya çıkışı dikkate değerdir ve umûr-ı âmme’nin algılanışı açısından kritik öneme sahiptir.

Tesdîd ile ilgili bir diğer önemli tespit, umûr-ı âmme’nin tanımına yer vermiş olmasıdır. Tûsî’nin ‘Birinci Maksad, umûr-ı âmme beyanındadır’ şeklindeki ifadesini şerh ederken Isfahânî şu önemli bilgiyi vermektedir:

“[Müellif] -mevcudâtın tümünü veya çoğunu kapsayan (şâmil)- umûr-ı âmme hakkındaki kısmı (kelam) üç fasıl üzere tertip etti. Zira tümevarım (istikrâ) yoluyla bunlar [umûr-ı âmme] varlık-yokluk ve halleri, mâhiyet ve halleri, varlık veya yokluk ile mâhiyetten mürekkep illet ve ma’lûle münhasırdır.”⁶⁵

Mevcudatın ilkelerinin (mebâdî) açıklandığı kısım olmanın yanı sıra umûr-ı âmme, Isfahânî tarafından tanımlanarak mevcudatın ya tümüne ya da çoğunluğuna yükümlenebilen kavramlar olarak görülmektedir. Bunların neler olduğuna da değinen

⁶⁴ **Şerh-i kadîm** üzerine yazılan hâşiyelerin listesi için bkz. Maraşî, **Kitâbsinâsî**, 44-58.

⁶⁵ Isfahânî, **Tesdîd**, I, 182.

İsfahânî, onları üç grupta sınırlandırmakta ve bunun tümevarım neticesinde elde edildiğini belirtmektedir.⁶⁶

Sonuç olarak İsfahânî ve **Tesdîd**'i ile, **Tecrîd** geleneğine varlık taksimleri, umûr-ı âmme'nin tanımı ve diğer bahislere nazaran konumu, **Tecrîd** bahisleri arasındaki mantıksal ilişki vurgusu gibi yeni öğeler katılmış; meselelerin tekriri, diğer düşünce geleneklerinden referanslarla meselenin detaylı araştırması, neticesi verilen kıyasların öncüllerinin zikredilmesi gibi yönlerden de Hillî'nin bıraktığı miras devam ettirilmiştir. Hillî'nin temel maksadı **Tecrîd**'in kapalılığı ve kısıllığını açıklamak (keşf-i murâd) iken İsfahânî, metnin var olan yapısını, kaidelerini güçlendirerek (**Tesdîd**) sağlamlaştırma ve muhtemel ya da mevcut itirazlara yer vererek tartışmaya açma gayreti göstermiştir.

3. Şemseddin Muhammed el-İsferâyinî el-Beheştî ve Tefrîdü'l-İ'timâd

Kaynaklarda Tûsî'nin öğrencisi olduğuna yönelik bilgiler olmakla beraber hayatı hakkında çok kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz Şemseddin el-İsferâyinî (vefatı takriben 740/1340) tarafından, **Tecrîd** üzerine, nüsha farklılıklarından dolayı kimi zaman **Tefrîdü'l-i'timâd** ve kimi zaman da **Ta'rîdü'l-i'timâd** adıyla anılan ve mezc türünde sayılan bir şerh kaleme almıştır. Bazı çağdaş araştırmacılar tarafından İsferâyinî'nin, Tûsî'nin öğrencisi olduğu bilgisinden yola çıkılarak bu şerhin, **Tesdîd**'den önce kaleme alındığı, tarihsel olarak ikinci şerh olma özelliğine sahip olduğu ve bu gerçeğin bizzat İsfahânî tarafından eserinin mukaddimesinde zikredildiği iddiaları dile getirilmektedir.

Zikredilen iddiaların bir kısmında haklılık payı olmakla birlikte ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Özellikle İsferâyinî gibi hakkında çok bilgiye sahip olmadığımız, eserlerinin tümü yazma halinde olan kişilerin eserlerinin nüshalarının iyice tetkik edilip sonrasında yargılarda bulunulmasının daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

⁶⁶ Aynı yer.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İsferyâinî, ilim çevrelerinde **Tecrîd** şerhinden ziyade Semerkandî'nin münazara ilmine dair yazdığı **Âdâbü'l-Bahs** isimli risâlesine yazdığı **el-Meâb fi Şerhi'l-Âdâb** adını taşıyan şerhiyle bilinmektedir. **Tecrîd** şerhiyle ilgili Türkiye yazma eser kütüphanelerinde tek bir nüsha tespit edilebilmişken, âdâb şerhiyle ilgili yaklaşık yirmiye yakın nüsha bulunmaktadır.⁶⁷

İsferyâinî ile ilgili olarak tespit ettiğimiz bir diğer husus, bu esere sonraki şerhlerde atıfların görülmemesidir. Bu meyanda birçok sebep zikredilebilir. Bunlar arasında müellifin meçhul kalması, eserin çok nüshasının bulunmaması, fikirlerinin diğer âlimleri kışkırtıcı nitelikte olmaması sayılabilir. Eser henüz yazma halinde olmasından dolayı bu yargılar da ihtiyatla karşılanmalıdır.

Tezimizde İsferyâinî'nin şerhine üçüncü sırada yer vermemizin nedeni, müellifin Tûsî'nin çağdaşı olmakla beraber eserini geç dönemde, Tûsî'nin öğrenciliğini yapmamış ve doğum tarihi nispeten İsferyâinî'ye göre geç olan İsfahânî'nin ise **Tesdîd**'ini ilim hayatının erken döneminde yazmış olmasıdır. Bu hususta iki yazma nüshanın önemli olduğunu düşünmekteyiz. İlki, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslamî Kütüphanesi'nde yer alan ve sonunda müellifinin ferağ kaydını ihtiva eden **Tefrîdü'l-İ'timâd** nüshasıdır⁶⁸. İkincisi ise Halet Efendi Koleksiyonuna kayıtlı⁶⁹ ve İsfahânî'nin Tebriz'de geçirdiği erken dönemine ait **Tesdîdü'l-Kavâ'id** nüshasıdır. Araştırmacıları yanlış yargılara iten en önemli sebep, **Tesdîd**'in erken dönem yazmalarına muttali olmayışlarıdır. Hatta son dönemlerde tahkik edilen **Tesdîd** neşrinde maalesef bu nüsha dikkate alınmamıştır.

Gerçekliği sorgulanması gereken bir diğer iddia, İsfahânî'nin **Tecrîd** şerhinin mukaddimesinde kendinden önceki şerhlere atıfta bulunup bunlar hakkında olumlu

⁶⁷ Örnek olarak bkz. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5907, 5957; Ayasofya Ktp., nr. 4846; Fatih Ktp., nr. 4727, 4728.

⁶⁸ İsferyâinî, **Tefrîdü'l-İ'timâd**, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslam, 3830. Nüshanın ferağ kaydında (220b) yer alan bilgiye göre eserin İsferyâinî'de h. 741 tarihinde telif edildiği anlaşılmaktadır. Eserin, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu 2835 numarada da, yanlışlıkla **Ferîdü'l-İ'timâd** şeklinde kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Veliyüddin Efendi nüshasının sonunda belirtildiğine göre eser h. 852 tarihinde Yusuf b. Muhammed el-Meysî eş-Şâmî tarafından istinsah edilmiştir. Son varakta (184a) mukabele edildiğine dair kayıt da bulunmaktadır. İran nüshasının baş tarafı eksik olduğundan umûr-ı âmme ile ilgili atıflar Veliyüddin nüshasına dayanılarak yapılacaktır.

⁶⁹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-Kavâ'id fi Şerhi Tegrîdi'l-Akâid**, Halet Efendi Ktp. 436. Eserin istinsah tarihi h. 727 olarak geçmektedir ki elimizdeki en eski nüsha olma özelliğine sahiptir.

yargılardan bahsettiğidir. Bu sadette sonraki dönem araştırmacıları yanılta kaynak olarak tespit ettiğimiz **ez-Zerî‘a ilâ Tesânîfi‘ş-Şia** adlı biyo-bibliyografik eserin sahibi Aga Büzürg Tahrânî şöyle demektedir:

“[**Tecrîd**’ın] üzerine yazılan sayılamayacak kadar hâşiye ve birçok şerh vardır. Şerhlerin ilki, musannifin [Tûsî] öğrencisi h. 726 yılında vefat eden Ayetullah Allame Hillî’nin **Keşfu’l-Murad** ismini verdiği ve matbu olup ellerde dolaşan şerhidir. Müstakil bir ciltte mantık kısmına da şerhi olup **el-Cevherü’n-Nadîd fî Şerhi Mantiki’t-Tecrîd** ismini vermiştir. İkincisi, Şeyh Şemseddin Muhammed el-İsferâyînî el-Beyhakî’nin ⁷⁰ şerhi olup **Ta’rîdü’l-İ‘timâd fî şerhi Tegrîdî’l-i’tikâd** ismini vermiştir. [Metnin] aslıyla mezcedilmiş bir şerhtir. Üçüncüsü, h. 746 [749 olmalı] yılında vefat eden sünnî (âmmî) Şeyh Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî’nin şerhidir. [Şerhin] başında Allâme Hillî’nin onu [**Tecrîd**] ilk şerh eden olduğunu ve onun şerhi olmasaydı metnin şerh edilemeyeceğini belirtmektedir. Sonrasında metnin belli olmadığı mezc şeklinde yazılan bir diğer şerhi daha gördüğünü ve bunun Şeyh Şemseddin Muhammed el-İsferâyînî el-Beyhakî’ye ait olduğunu söylemektedir.”⁷¹

Tahrânî’den yaptığımız bu alıntı, çoğu araştırmacıyı **Tecrîd** şerhlerini sıralarken yanlış bir kanaate sevk etmiş ve İsfereyînî’nin şerhinin İsfahânî şerhinden sonra yazılabileceği ihtimalini göz ardı etmelerine sebebiyet vermiştir. **Tesdîd**’in mukaddimesinin ne tahkik edilmiş halinde ne de en eski nüshalarında Tahrânî’nin aktardığı şekilde bir ibarenin geçmediğini görmekteyiz. İran’da bulunan bir **Tesdîd** şerhinde böyle bir notun bulunup aslının zannedilmesi muhtemeldir. Nitekim Tahrânî, **Tesdîd**’den bahsederken Şeyh Yasin b. Salahüddin Ali b. Nasır el-Bahrânî adlı bir müstensih tarafından kaleme alınan ve 1126 tarihli çok geç sayılabilecek bir nüshayı gördüğünden bahsetmektedir ki, bu üzerinde durduğumuz ihtimali güçlendirmektedir. Dolayısıyla **Tecrîd** şerhlerinin sıralamasında, **Tesdîd** üzerinden bir spekülasyonun yapılamayacağı açıktır. Zikredilen sebeplerden dolayı biz İsfahânî’nin şerhinin tarihsel olarak ikinci, İsfereyînî’nin şerhinin üçüncü şerh sayılması gerektiği kanaatindeyiz.

İsfereyînî’nin şerhinin muhtevası ve özelliğine gelince, kitap, İsfereyînî emiri olduğu anlaşılan Şeyh Muhammed b. Emir Nasiruddin Ak Boğa el-Betekçi’ye ithafla başlamakta, hakiki bilgilerin, ilahî ilimlerden elde edilen yakînî bilgiler olduğunu ve bunların en çok rağbet edilmesi gereken şeyler olduğunu belirterek devam etmektedir.

⁷⁰ İsfereyînî kaynaklarda Beheşti, Fahr-ı Horasân, Kamer-i Horasân lakaplarla da anılmaktadır. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehrân Ahbârîfer, “Ebu’l-Alâ Muhammed bi Ahmed İsfereyînî Beyhakî”, **Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm**, IV, 823-824.

⁷¹ Aga Büzürg Tahrânî, **ez-Zerî‘a ilâ tesânîfi‘ş-Şi‘a**, Beyrut 1983, III, 353-354.

Müellife göre, bu ilimler, cins ve türleriyle birlikte mevcudatın bilgisini vermekte ve bunları var edenin sıfatları ve nasıl var ettiği hususunda bilgiler ihtiva etmektedir. İsferyâinî'ye göre Tûsî⁷² de **Tecrîdü'l-İ'tikâd** adlı eseriyle bu ilimlere dair kısa ve veciz olmakla beraber ana bahisleri (ümme'hâtiha ve mühimmâtiha) ve asıl maksatlarını kuşatıcı bir eser kaleme almış, bunların tümünü kitabın her bir kısmına derc edebilmiştir. Bu meseleler Tûsî tarafından gelişigüzel bir şekilde yerleştirilmemiş, akli kaidelerin yardımı ve şerî ilimlerin kayıtları ile sınırlı bir şekilde fazlalıkların atılması şeklinde ele alınmıştır.⁷³

İsferyâinî **Tecrîd**'in kapalı üsluba sahip olması ve kimi zaman ibarenin kısalığından anlaşılması güç bilmece gibi oluşundan dolayı kapalı kaldığını, herkesin behreyab olamadığı bir metin olarak kaldığını; lafızlarındaki kapalılığı giderecek, içerdiği kaideleri ortaya çıkaracak ve zor meselelerini açıklığa kavuşturacak bir şerh de olmadığından yakınmakta ve kendisinin bu işe giriştiğini belirtmektedir.⁷⁴ Bu ifadelerden **Tefrîdü'l-i'timâd**'ın ilk şerh olduğu gibi bir düşünce çıkmamalıdır. Aksine kendi meramını ifade edecek bir 'ideal' şerh olmadığı şeklinde bir şikâyet söz konusudur.

Umûr-ı âmme'nin söz konusu şerhteki yeri konusunda şunlar söylenebilir. Öncelikle diğer şerhlerden farklı olarak İsferyâinî, kitabın altı maksattan oluştuğunu belirttikten sonra ilkinin umûr-ı şâmîle hakkında olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar Beyazıt nüshasında ana metinde umûr-ı âmme yazılı olsa da hâşiyede tashih edilerek umûr-ı şâmîle olması gerektiği belirtilmiştir. Daha önce Hillî ve İsfahânî'de bu şekilde bir karşılık konulmazken **Tefrîdü'l-İ'timâd**'da bu tarz bir alımlamanın önemli olduğu açıktır. Bir diğer önemli husus, kitabın maksatları arasındaki irtibatın ve teselsülün İsferyâinî tarafından görülüp zikredilmesidir. Bu sadede o, şöyle der:

“Meâd ve ona bağlı olanlar nübüvete ve imamete, o ikisi de Yaraticı'nın ve sıfatlarının ispatına, o da cevher ve arazdan müteşekkil hâdis olana, bunların hepsi de

⁷² Tûsî hakkında kullandığı “el-Mevla el-Azam el-İmam el-Muhakkik el-Mudakkik Efdalü'l-Muteahhirin ve Ekmelü'l-Mutebahhirin Nasiru'l-Hak ve'd-Din Muhammed et-Tûsî sümme el-Meşhedî” övücü ifadeler arasında hocası olduğuna dair bir ifadenin bulunmaması, öğrencisi olmasından ziyade çağdaşı ve takipçisi olduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca dua cümlesi olarak ‘nevverallahu darîhahû’ ifadesinden telif sırasında Tûsî'nin vefat ettiğini öğrenmekteyiz. Bkz. Veliyüddin Efendi, nr. 2835, vr. 1a.

⁷³ Aynı yer.

⁷⁴ İsferyâinî, a.g.e. , Veliyüddin Ef., nr. 2835, vr. 1b.

ilkelerini şâmil olan umûr-ı şâmileyeye bağlıdır. [mukaddimede belirtilen] en belîğ bir nizam üzere tertipten maksat da budur. Zira o tabîi olarak önce geleni vaz'î olarak da öncelemiştir.”⁷⁵

İsfahânî’de gördüğümüz ifadelerle çok yakın bir şekilde İsferyâinî de kitabın belli bir sistematik içerisinde ilerlediğini vurguladıktan sonra, bu sıralamanın da doğal olduğunu, salt vazî olarak anlaşılması gerektiğini de bildirmektedir. Umûr-ı âmmenin ne olduğu konusuna da değinen yazar, “mevcudun mevcut olması itibarıyla halleri (ahvâl)”⁷⁶ şeklinde tanımladığı kavramın “mevcudâtın çoğunu, ister tümü olsun isterse de olmasın, kapsadığı”⁷⁷ni düşünmektedir.

Tefrîdü’l-i’timâd’ın umûr-ı âmmeye yaklaşımını daha detaylı bir şekilde ileride ele alacak olmakla beraber şunu ifade etmeliyiz ki İsferyâinî, İsfahânî’ye benzer bir şekilde, kitabın tertibi hususunda bir bilinç gözetildiğini düşünmüş, umûr-ı âmmeyi ilkeler olarak görmüş ve umûr-ı âmmeyi tanımlama çabasına girişmiştir. Farklı olarak ise umûr-ı âmmeyi şâmileyeye kaydı ile açıklamış ve maksatlar arasındaki tertibin hem doğal hem de vazî olarak bir öncelik-sonralık ilişkisini ihtiva ettiğini belirtmiştir.

4. Ekmelüddin el-Bâbertî ve Şerhu’t-Tecrîd

Tecrîd üzerine şerh yazan âlimlerden biri de Ekmeleddin Bâbertî’dir (v. 786/1384). Sekizinci asırda yaşayan âlimlerin biyografilerini ele aldığı eserinde İbn Hacer (v. 852/1449), Bâbertî’nin hocaları arasında **Tesdîd**’in müellifi Şemseddin İsfahânî’yi de saymakta, telif ettiği eserler arasında da Nasîr-i Tûsi akidesinin şerhini (**Şerhu ‘Akîdeti’n-Nasîri’t-Tûsi**) zikretmektedir.⁷⁸ Aynı şekilde Süyûtî (v. 911/1505) de Bâbertî hakkında bilgi verirken Emîr Şeyhû Medresesi’nin şeyhliğini yaptığını belirtmekte ve eserleri arasında **Şerhu ‘Akîdeti’t-Tûsi**’yi saymaktadır.⁷⁹ Hocası İsfahânî ile ne müddet birlikteliği olduğu⁸⁰, hangi kitapları okuduğu hakkında bir bilgi

⁷⁵ İsferyâinî, **a.g.e.**, Veliyüddin Ef., nr. 2835, vr. 3a.

⁷⁶ İsferyâinî, **a.g.e.**, Veliyüddin Ef., nr. 2835, vr. 3a-3b.

⁷⁷ İsferyâinî, **a.g.e.**, Veliyüddin Ef., nr. 2835, vr. 3b.

⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Dürerü’l-Kâmine fî A’yâni’l-Mietî’s-Sâmine**, Haydarâbâd 1972, IV, 250. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Arif Aytekin, “Bâbertî”, DİA IV, 377-378.

⁷⁹ Süyûtî, **Buğyetü’l-Vu’ât**, Kahire 1964, I, 239.

⁸⁰ 740 sonrası Babertî’nin Halep’ten Kahire’ye geçtiğini varsayarsak azımsanmayacak bir süre talebeliğini söyleyebilir. İsfahânî, **Tesdîd**, I, 82 (muhakkikin mukaddimesi).

bulunmamakla beraber Isfahânî'den bahseden eserlerin, kendisine İbn Sînâ'nın **Şifâ** ve **İşârât**'ını elinden düşürmeyen öğrencilerin gittiğinden bahsetmektedir.⁸¹

Okuduğu hocalar yanında, öğrencileri arasında da temayüz etmiş **Tecrîd** muhaşşilerinden Cürcânî (v. 816/1413), Molla Fenârî (v. 834/1431) gibi isimler bulunan Bâbertî'nin **Tecrîd** geleneğinde de önemli bir halkayı oluşturduğunu, var olan birikimin taşınmasında bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Özellikle Isfahânî'nin **Tecrîd** şerhine, Babertî'nin öğrencisi İbn Cemâ'a (v. 733/1333) tarafından ta'likât düşülmesi⁸², yazımından kısa bir süre sonra **Tesdîd**'in ders halkasında okutulmaya başlandığı ve öğrenciler eliyle yaygınlaştırıldığını göstermektedir.

Kütüphanelerde görebildiğimiz tek nüshası Nuruosmaniye koleksiyonunda kayıtlı eserin⁸³ ilk sayfasında metnin üzerinde **Şerhu't-Tecrîd li'ş-Şeyh Ekmeliddîn** (Şeyh Ekmelüddin'in **Tecrîd** şerhi) yazılıdır. Bunun dışında metnin içerisinde herhangi bir kayıt mevcut değildir. Kısa bir mukaddime ihtiva eden eser, 165 varak olup **Tecrîd** metninin tümü üzerine yazılan bir şerhtir.

Bâbertî kitabına kısa bir girişle başlamakta ve eserin yazım sebebini, **Tecrîd** müzakeresinde buldukları zamanda, tahsil ehli bir grubun kendisinden kitabın içerdiği incelikleri ve müşkil görünen kısımların çözümlerini bir araya getirmesini istemeleri olarak göstermektedir. Anlaşılan o ki, hocası Isfahânî ile birlikte başladıkları **Tecrîd** okumalarına Bâbertî de devam etmiş ve **Tecrîd** geleneğinin sürdürülmesini sağlamıştır. Tahsil ehli grupla kimlerin kastedildiğini bilmiyoruz. Bununla birlikte Osmanlı topraklarından Mısır'a gelip Bâbertî'den istifade eden öğrencilerin bu grup arasında olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerekir. Cürcânî'nin de **Tecrîd**'e olan ilgisinin buralarda başlamasından bahsedebiliriz. Nitekim o, Mısır'dan döndükten sonra **Tesdîd** üzerine hâşiyesini kaleme almıştır.

⁸¹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, 83.

⁸² **Tesdîd**'in muhakkikinin bildirdiğine göre **Tesdîd**'in ilk maksadını ihtiva eden ve Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de 282 numarada kayıtlı nüshanın kenarında İbn Cema'a'nın kendi hattıyla talikati bulunmaktadır. Nüsha bilgileri için bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, 138-139.

⁸³ Temme kaydından anlaşıldığına göre, eser, Bağdat sakinlerinden İbrahim b. Şahin tarafından h. 16 Zilhicce 1011 tarihinde istinsah edilmiştir. Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd li'n-Nasîr et-Tûsî**, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 165a.

Eserin girişine daha önceki şerhlerde görmediğimiz bir hassasiyetle başlayan Bâbertî, Tûsî'nin Tanrı hakkında Zorunlu Varlık tabirini kullanmasını eleştirmekte ve Tanrı'nın isimleri konusunda ister tevkîfî olmayı şart koşsun isterse de mananın sahih olma şartını koşsun her iki durumda da zorunluluğun Hak için kullanılmasını doğru bulmamaktadır.⁸⁴ Bu kısa mülâhazasından sonra Tûsî'nin kitabını altı maksat üzere tertip etmesini ele alan Bâbertî, bunu ilmin bir ihtiyacı olarak görmektedir. Bu ihtiyacı ise o, şu şekilde açıklar:

“Tanrı'nın bilgisi (marifetullah) zorunludur. Zira nimet verene şükretmek aklen zorunludur. Bilinmeyene şükretmek ise gerçekleşmez [bir şeydir]. Bu [şükür] de sıfatlar vasıtasıyla olur ki bunların bir kısmı cevherler ve arazlardan mahsusatın [elde ettiği] delâletle idrak edilir. Bunlar [cevher ve araz] da varlık ve mâhiyetten mürekkeptir. [Sıfatların] bir kısmı da mele-i âlâ'dan ittisâl ile bilen birinin açıklamasına ihtiyaç duyar ki o da Nebî'dir (selam onun üzerine olsun). Bu bilgi üzerine meâd ile ilgili şeyler (umûr) sıralanmış ve tüm bunları kuşatan bir ilme muhtaç olmuştur. Bu da kelâm ilmidir. Kimi zaman âlemin nizamında, öğreneni engelleyecek tarzda hâlel meydana gelebilir ve [bu durumda] bölgeyi (havza) bundan koruyacak bir imama ihtiyaç olunur. Bu sebeplerden ötürü [metin sahibi], kelâm ilmine dair bir kitap tasnifinde bulundu. Ve [kitabı altı maksat üzere tertip ettim] dedi. Birincisi cevher ve arazların ilkelerini kapsayan (müştemil) umûr-ı âmmeye dâirdir...”⁸⁵

Tecrîd'in içsel bütünlüğü ve tutarlığına dair uzun sayılabilecek bu açıklamayla Bâbertî, Tûsî'nin kitabın tertibinde gözettiği mantığı kendinden önceki şarihlerden farklı addedilebilecek bir tarzda açıklamaya girişmiştir. Kitabın ana maksadını Tanrı'nın sıfatları üzerinden bilinmesi olarak ortaya koyan Bâbertî, ihtiyaç silsilesi içerisinde bu bilginin elde edilmiş yollarının aynı zamanda kitabın başlıklarını oluşturduğuna inanmaktadır. Zira bu sıfatların bilgisi bir yandan âlemin ana unsurları olan cevher ve arazlardan alınırken bir yandan da elde edilmesi ancak üst âlemlerle irtibata girebilen özel muallimlerin talimi vesilesi ile olmaktadır. Şartlara bağlı olarak dünya düzeninin dağılabilir olmasından kaynaklanan muhafaza vazifesinin imamlara verildiğini düşünen müellif, tahsil edilen bilginin korunması kendilerine bağlı olmasından dolayı kelâm ilminin ana unsurlarından biri olarak Tûsî tarafından **Tecrîd**'e alınmıştır. Bâbertî, kitabın tertibine yönelik yapılabilecek muhtemel bir itiraza da değinmektedir. **Tecrîd** metninde kelâmın tanımı, konusu ve gayesine yönelik herhangi bir açıklamanın yapılmayışı bir sorun teşkil edebilir. Zira tertipten beklenen, ilmin tüm gerekliliklerini ortaya koymaktır. Bu muhtemel soruna Bâbertî,

⁸⁴ Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 1a.

⁸⁵ Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 2a.

Tecrîd'in yazım sebebinden hareketle cevap vermektedir. Ona göre bu kitabın yazımından maksat, kelâmın öğretilmesi olmayıp, yazarından istenildiği üzere, kelâmın meselelerinin tahriridir. Dolayısıyla meseleleri ortaya koymayı hedefleyen bir kitabın mevzû, gaye gibi meseleleri dışında kalan (ana unsurları da olsa) şeylerle ilgilenmesi, önemli olmakla birlikte, gerekli görülmemiştir.

Umûr-ı âmmenin vazifesini, hocası Isfahânî'nin yolunu izleyerek cevher ve arazların ilkeleri olarak vazeden Bâbertî, dolaylı olarak insan için zorunluluk ifade eden Tanrı'nın bilgisinin (tümüyle olmasa da) bu kavramlar aracılığı ile elde edildiğini söylemektedir. Umûr-ı âmme'yi, 'mevcudâtı [n tümünü] veya çoğunu kapsayan (teştemilü)' şeyler olarak tanımlayan müellif, Tûsî'nin bunları üç fasılla sınırlı tutmasını tümevarımsal olarak görmektedir.⁸⁶

Bâbertî ve **Tecrîd** şerhi, Isfahânî ile birlikte sünî dünyada başlayan **Tecrîd** okumalarının ilk talebesi ve ürünü diyebiliriz. Aldığı ilmî mirasın Cürcânî gibi isimlerle sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol üstlenen Bâbertî, **Tecrîd**'i öğrencilerine okutarak, müzakeresinde bulunarak ileride meydana gelecek canlı tartışmaların oluşmasına etki etmiştir. Mütakellim hassasiyeti⁸⁷ diyebileceğimiz bir tavırla **Tecrîd**'e yaklaştığını gördüğümüz müellif, umûr-ı âmme ile ilgili önemli sayılabilecek açıklamalarda bulunmuştur. Kitabın tertibi bağlamında konuya yaklaşarak bir ihtiyaç temelinde konuların birbirine bağlandığını ve temelinde umûr-ı âmme'nin bulunduğu âlemin, yaratıcısını bilmeye bir vesile olması itibarıyla kelâmın meseleleri arasında yer aldığını belirtmektedir

5. Ali Kuşçu ve Şerhu Tegrîdi'l-Akâid

Semerkant doğumlu, astronomi ve matematik âlimi olarak bilinen Ali Kuşçu (v. 879/1474), hayatının belli bir döneminden sonra Osmanlı Devleti'ne Fatih Sultan Mehmet'in (v. 886/1481) ricası üzerine gelişi ve medrese müfredatını oluşturmasıyla tanınmaktadır. Osmanlı âlimleri arasında Molla Lutfi (v. 900/1495), torunu Kutbeddîn Çelebi (v. 935/1528), Kıvâmeddin Kasım Çelebi (v. 919/1512) gibi meşhur talebeler

⁸⁶ Bâbertî, **Şerhu't-Tegrîd**, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 2a.

⁸⁷ Bâbertî'nin eserleri arasında Tahâvî akidesi şerhi oldukça şöhret kazanmıştır. Bâbertî, **Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa**, nşr. Arif Aytekin, Kuveyt 1989.

yetiştirmiştir. Ayrıca dönemin ünlü limleri Hocasde (v. 893/1488), Aleddin Ts (v. 887/1482), Sinan Paşa (v. 891/1486) gibi limler ile irtibat kurmuştur.

Hayatının ilk dönemi ile ilgili bilgi veren kaynaklar, onun hakkında ilginç bir anekdot aktarmaktadır. Uluğ Bey (v. 853/1449) ve Kdzade-i Rm’den (v. 844/1440’tan sonra) matematik üzerine dersler alan Ali Kuşcu, kimseye haber vermeden belli bir müddet kaybolmuş ve yıllar sonra yeniden Semerkant’a dnmştir. Bu kaçış hakkında bilgi veren Taşkprlzde, **şekik**’te bu olayı anlatırken Uluğ Bey’in Ali Kuşcu’ya bu olayın sebebini sorduğunda ilim tahsilini mazeret gösterdiğini söylemektedir.⁸⁸ Zaten Kdzde ve Uluğ Bey gibi ilim erbabından istifade eden Ali Kuşcu’nun ilim tahsilini mazeret göstermesi ve Kirman’a gittiği anlaşılan Kuşcu’nun dönüşünde **Tecrd** zerine yazdığı bir řerhle⁸⁹ dönmesi hayli ilginçtir. Anlaşılan o ki, Taşkprlzde’nin de belirttiği üzere hem Kadzade hem de Uluğ Bey’in matematik ilimlerine yođunlařmaları⁹⁰ onu bu yolculuğa itmiş ve henüz isimlerini bilemediğimiz Kirman ulemasından ileri derece kelim ve felsefenin diğer disiplinlerine dair ilim tahsiline yönelme ihtiyaı duymuştur.

Bu dönemi hakkında olduğunu sandığımız şu satırlar da onun **Tecrd** şerhinde yer almaktadır:

“Hayatımın bir kısmını (şatren min umr) bu ilmin [ilm-i kelm] hakikatlerini keşfetmeye adadım. Zamanımın bir devresinde onun inceliklerine vkf olmaya çalıştım. Bu ilimde yazılan her bir kitabı en ince ayrıntısına kadar (‘gasseh ve semneh) inceledim. Nefsim bu güzelliklerin ve inceliklerin gizli ve kapalı kalmasına razı olmadı. Bu sebeple, onu şerh etmeyi [uygun] gördüm. Böylelikle [metnin] zorlukları giderilsin, gizli kalan yanları açığa çıksın, sırlı ve derin bilgilerini içersin, perdesi arkasına saklanan güzellikleri meydana çıksın. [ayrıca] diğer kitaplardan elde ettiğim faydaları ve kendi acizane fikrimle elde ettiğim fazlalıkları da ilave ettim.”

Ali Kuşcu’nun tahsil hayatına yönelik bu ifadelerinden Kirman ve civarında geçirdiği dönemde kelm ilmine dair derin ve uzun soluklu bir eğitim hayatı geçirdiğini, literatüre tümüyle hkim olacak seviyeye geldiğini ve bu birikimini sözünü ettiği tarzda şerhine yansıtığını anlamaktayız. Ali Kuşcu’nun diğer eserleri arasında böylesi bir metnin olmadığını da düşünürsek, onun kelim ve felsefe

⁸⁸ Taşkprlzde, **eş-şakik’n-Nu’mniyye fi Ulemi’d-Devleti’l-Osmniyye**, thk. Seyyid Muhammed Tabtabi Bahbahn, Tahran 2010, s. 146.

⁸⁹ Ali Kuşcu, **şerhu Tegrdi’l-Akid**, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zri er-Rıdy, Kum 2014, I, 23-24.

⁹⁰ Taşkprlzde, **şekik**, 146.

birikimini en iyi yansıtan metninin, Fethiyye ve Muhammediyye gibi heyet ilmîne ait olanlar değil de, **Tecrîd** üzerine yazdığı **Şerh-i Cedîd** olarak bilinen eser olduğunu söyleyebiliriz.

Kuşçu'nun şerhine özel bir isim vermediğini görmekteyiz. Muhtelif yazma nüshalarında Şerhu **Tecrîdi'l-'akâid**, **Şerhu Tegrîdi'l-kelâm** olarak anılan eser özellikle İsfahânî'nin şerhiyle kıyaslanarak önceki şerh-i kadîm, Kuşçu'nun eseri ise şerh-i cedîd olarak bilinegelmiştir. Önceleri müteaddit defa taşbaskı olarak ya müstakil⁹¹ ya da diğer eserlerin kenarında basılan⁹² **Şerh-i cedîd**'in tenkitli neşri çok yakın dönemde Devvânî hâşiyesi ile birlikte basılmıştır.⁹³

Yazıldığı tarihten itibaren çok sayıda âlimin ilgisini gören eser, hem İran⁹⁴ hem de Osmanlı coğrafyasında okutulmuş; üzerine çok sayıda hâşiyeye kaleme alınarak tedavülde olmuştur. Taşköprülüzade'nin ifadesiyle 'kıymeti büyük ve çok güzel (fî gâyeti'l-letâfe) bir şerh' olup 'öncekilerin faydalı bilgilerini iyi bir şekilde özetlemiş, kolay bir üslupla kendi ulaştığı neticelere de yer vermiş'⁹⁵ bir eserdir.

Yazılış tarzı ve yeni meseleleri gündeme getiren **Şerh-i cedîd**'in kendisi kadar muhakkik olarak nitelenen mütekellim ve felâsifenin kendilerine özgü düşüncelerini, mezkûr şerh üzerinden ifade etmeleri ve önemli tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlaması da kıymetini ve şöhretini artıran unsurlar olmuştur. Bu tartışmaların en özgün ve yetkinlerinden biri, yetiştirdikleri talebelerle kendilerinden sonraki kelâmî ve felsefî (özellikle meşşâî ve işrakî) düşüncenin yönünü belirleyen iki önemli âlimin Kuşçu'nun şerhine yazdıkları hâşiyeler tartışmasıdır. Tarihte 'Tabakât-ı Sadriyye ve Celâliyye' olarak bilinen bu tartışmayı, hâşiyeler kısmında inceleyeceğiz. Burada

⁹¹ Şerh-i Cedîd, İran'da farklı zamanlarda (1272, 1285'de iki farklı basım, 1301,1307) beş defa taşbaskı şeklinde basılmıştır. Basım bilgileri için bkz. Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-'Akâid**, 40-41 (muhakkikin önsözü).

⁹² **Şerhu'l-Mevâkif**'in 1807 yılında Dâru't-Tibâati'l-Âmire tarafından yapılan baskısının kenarında basılmıştır.

⁹³ Ali Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-'Akâid**, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîf er-Rıdâî, Kum 2014.

⁹⁴ Tarih kaynaklarından İsfahân'da Nadir Şah döneminde Abbasiyye Medresesi'nde Mirza Can'ın Ali Kuşçu'nun şerhini okuttuğunu öğrenmekteyiz. İlginçtir, bu şerhi okuma heveslilerinden biri de, o dönemlerde İran'da bulunan ve Vehhâbilîğin kurucusu sayılan Muhammed b. Abdülvehhâb'tır (v. 1206/1792). Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-'Akâid**, 38.

⁹⁵ Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 148.

dikkat çekmek istediğimiz husus, Kuşçu'nun şerhi üzerinden bu tartışmanın vücut bulmasıdır.

Kuşçu'nun şerhini telif sebebini, yukarıda, Kirman seferi ve sonrasında elde ettiği birikimin yitip gitmemesi, diğer zihinlerle paylaşmak istemesi olarak ortaya koymuştuk. Kuşçu'nun **Tecrîd**'e bakışı ve onun kendisine gelen yaklaşık iki asırlık macerası hakkında da bazı mülahazalarda bulunduğunu görmekteyiz. Öncelikle Kuşçu'dan destek alarak **Tecrîd**'in bu dönemde üzerine şerh ve hâşiyelerin kaleme alındığı en temel metinlerden biri haline geldiğini söyleyebiliriz. Kuşçu'nun tabiriyle 'şöhrette açık havadaki Güneş misali'nce tanınan, 'düşünürlerin (nuzzâr) elden ele dolaştırdıkları', 'meydanlarında fikir atlarının koşturulduğu'⁹⁶ bir kitap haline gelmiştir. Bu meyanda isim vermekten de kaçınmayan Kuşçu iki eseri ön plana çıkarmaktadır:

"Çok sayıda alim ve fâzıl kimseler nazarlarıyla bu kitabın şerhine ve manalarını neşre, delalet ettiklerini araştırıp temellerini keşfe yöneldi; himmetlerini müşkül ve zor kısımlarını izah etmek, perdesini kaldırmak için sarfetti. Bu şerhler arasında açtığı yolu en güzel ve takip ettiği yöntemi en iyi olanı rabbâni âlim Mevlana Şemseddin Mahmud Isfahânî'nin-Allah kabrini nurlandırısın ve mekanını cennet eylesin- şerhidir. Zira o taşıdığı imkânla [metnin] maksatları etrafında ve delalet meydanlarında dolaşmıştır. Fâzıl kimseler de [şerhi] hüsn-i kabul ile karşılamıştır. Basiret sahipleri bu yolda çaba sarfetmelidirler. Hatta fazıl ve kamil, zor meselelerin keşfedicisi [olarak tanınan], efendimiz Ali eş-Şerif el-Cürçânî-Allah onu rahmetine gark etsin ve Firdevs cennetlerinde mesken tuttursun- onun [Isfahani şerhi] üzerine üstün tahkikler, yüksek tetkikler ihtiva eden ve yazısının pınarlarından hakikat nehirlerinin taşıdığı, yüce takrirlerinden incelikler selinin akıp gittiği bir hâşîye kaleme almıştır."⁹⁷

Yüksek seviyede medih ve sena içeren bu ifadeler, Kuşçu'nun söz konusu iki referanstan önemli ölçüde etkilendiğini ve istifade ettiğini sarih bir şekilde göstermektedir. Bununla beraber metnin kendine has bazı özelliklerinden dolayı tüm şerh ve hâşiyelere rağmen öncesinde nasıl ise o şekilde kapalı ve gizli kaldığını⁹⁸, sanki hiçbir manası ortaya çıkmamış, hülasa anlaşılmamış olduğunu da belirtmektedir. Yazılan şerh ve hâşiyeler, metnin çevresinde kalabilmiş, merkezine inip müellifin hakiki maksadını görebilmekten aciz kalmıştır. Kuşçu'nun Hillî, İsferrâiyinî gibi isimlere atıfta bulunmayıp Isfahanî ve Cürçânî'yi ön plana çıkarmasını, salt mezhebi sebeplerle açıklamak kolaya kaçmak olur. Mezhep taraftarlığının ötesinde, aynı ilmî

⁹⁶ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, 66.

⁹⁷ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, 67.

⁹⁸ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, 68.

geleneğe ve hoca-talebe silsilesine mensubiyetin daha belirgin olduğunu düşünmekteyiz.

Eserin üslubu ve muhtevasına baktığımızda, öncelikle, **Şerh-i cedit**'in memzûc tarzda **Tecrîd**'in tümüne yazılan bir şerh olduğunu görmekteyiz. Şerhin önemli bir kısmını (yaklaşık üçte biri) umûr-ı âmme kısmı şerhinin oluşturduğunu görmekteyiz. Eserin başında konular arasındaki bütünlüğe İsfahânî'de olduğu gibi işaret eden Kuşçu, daha küllî bir tarzda bu silsileyi açıklamaktadır:

“Kelâm ilminde en yüce maksat ve en üst matlap, mebde ve meâdin bilgisi olup bunların hallerine ilişkin ispatta akıl tek başına değildir. Bilakis bir öğreticiden işitmeye muhtaçtır. İlahî bilgilerin öğreticisi de [mezheplerin] ittifak[ı]yla peygamber ve [mezheplerin] bazısına göre imamdır. Aklın tek başına ispatını tekeffül ettikleri, cevher ve araz kısımlarından oluşan mümkünlerin hallerinden ya umûr-ı âmme ile ya da umûr-ı hâsseyle elde edilendir (istinbât). Bu sebeple musannif [Tûsî], zorunlu olarak, kitabını altı maksat üzere tertip etti.”⁹⁹

Daha önce değindiğimiz şerhlerin mukaddimelerine zâhiren benzeyen bu ifadeler önemli ayrımlara da işaret ediyor gibi görünmektedir. Benzerlik hususunda, kitabın konuları arasında bir gereklilik hali bulunmakta ve hakikatte de bu silsile içerisinde şeylerin bilgisine ulaşılmaktadır. Dolayısıyla kitabın tertibi, salt pedagojik olmanın ötesinde mevcudata dair bilgi edinme sürecimizin doğal bir sonucu olmaktadır. Kuşçu bu bilgileri, aklın ispatında müstakil oldukları ile mümkünlerin hallerini araştıran diğer kısım olan umûr-ı âmme ve hâsse olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Umûr-ı âmmenin konumu yanında neliğine de değinen Kuşçu, “mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan”¹⁰⁰ şeklinde tanımlamakta ve mevcudun kısımlarını zorunlu, cevher ve araz¹⁰¹ olarak sıralamaktadır. Umûr-ı âmme ile ilgili olarak Kuşçu'nun değindiği bir diğer mesele, müstakil bir kısım olarak ele alınmış nedenidir. Ona göre mevcudun kısımlarından her birine özgü, yalnız ona ilişkinleri kendi başlıkları altında ele alınca, her birinde ortak olan durumları inceleyen kısmı da müstakil olarak umûr-ı âmme başlığı altında almak gerekmiştir.¹⁰²

⁹⁹ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, s. 71-72.

¹⁰⁰ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, s. 73.

¹⁰¹ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-Akâid**, s. 74.

¹⁰² Aynı yer.

Ortak durumları mevcudun üç kısmı arasında ortak olan ve iki kısmı arasında ortak olan şekilde ikiye ayıran Kuşçu, ilkinde varlık ve illiyeti; ikincisine de mâhiyet ve ma'lûliyeti vermektedir. Yokluk ve imkânsızlık gibi kavramların ele alınmasını ise ikincil olarak yorumlamaktadır. Bu durumda yokluk, varlığın mukabilinde olması; imkânsızlık yokluğun, kıdem ve zorunluluk ise varlığın hallerinden olması hasebiyle umûr-ı âmme altında işlenmektedir.¹⁰³ Son olarak Kuşçu, Isfahânî'nin görüşüne katılarak umûr-ı âmme'nin istikra neticesinde tespit edildiğinin altını çizmektedir.

Sonuç olarak Kuşçu'nun **Tecrîd** geleneğine farklı bir boyut kattığını, eserinin şerh-i cedîd olarak isimlendirmesinin de işar ettiği üzere yeni bir çizginin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Özellikle eserin yazımının üzerinden çok kısa bir süre geçtikten sonra yazımına sebebiyet verdiği hâşiye tartışmalarıyla tartışmalara yeni boyutların kazandırılmasını sağlamıştır. Eserinin başında özellikle zikrettiği Isfahânî ve Cürçânî'nin temel düşüncelerine katılmakla beraber onların da görmekte zorlandığı önemli meseleler olduğunu iddia ederek eserin yeni anlam zenginliklerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

6. Mahmud Neyrîzî ve Tahriru Tecrîdi'l-Akâid

Sadreddin Şîrâzî Okulu mensuplarından, hem kendisinin hem de oğlu Gıyâseddin'in öğrencilerinden olan Mahmud Neyrîzî (v. 933/1526'dan sonra), **Tecrîd** üzerine **Tahrîru Tecrîdi'l-Akâid** adlı bir şerh kaleme almıştır.¹⁰⁴ Metnin tüm bahislerini şerh eden eser, Neyrîzî'nin **Tecrîd** üzerine yazdığı tek eser değildir. **Tecrîd**'in mantık kısmı üzerine de yazdığı bir şerh mevcuttur.¹⁰⁵ Neyrîzî, **Tecrîd** yanında Tefâtânî'nin (v. 792/1390) **Tehzîb**'i, Urmevî'nin **Metâli**'i, Sühreverdi'nin (v. 587/1191) **Elvâh-ı İmâdiyye**'si, Ebherî'nin (v. 663/1265) **Hidâye**'si gibi muhtelif

¹⁰³ Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-Akâid**, s. 74-75.

¹⁰⁴ Eserin nüshaları için bkz. Mar'aşî, **Kitabşinâsi**, 174; Kaynaklarda Tebrîzî ya da Vedûd b. Muhammed şeklinde yanlışlıkla anılan Neyrîzî ve eserleri ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Reza Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings**, Brill 2011.

¹⁰⁵ Neyrîzî, 913/1508 yılında tamamladığı şerhini, Emir Nizameddin Mahmud'a ithaf etmiştir. Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran**, 156.

meşrep ve mekteplere ait isimler ve eserleri üzerine temel metinlere şerh ve hâşiyeler kaleme almış çok yönlü bir âlimdir.¹⁰⁶

Tecrîd şerhine¹⁰⁷ gelirsek, eserin ismindeki Tahrîr kelimesi üzerinde durmamız gerekir. İlginç bir şekilde Tûsî de kendisinden önceki bilim geleneğinin temel kitaplarını yeniden gözden geçirerek bir inşa faaliyetinde bulunmasını Tahrîr tabiriyle karşılamıştır. Neyrîzî de doğrudan Tûsî'nin görüşleri olmasa da asırlar içerisinde şerh ve hâşiyelerde dile getirilen ve kendi tabiriyle 'şek karanlıkları ile tahkik pınarları kurutulan'¹⁰⁸ ve içerdiği önemli tetkiklerin üzerine perdeler örtülen **Tecrîd**'in üstü kapalı kalmış hakikatlerinin açığa çıkarılmasını hedefleyen bir Tahrîr yazmak istemiş olmalıdır.

Şerhin mukaddimesinde dört isme atıfta bulunan Neyrîzî, bir anlamda bu eserleri ana kaynak olarak kendine aldığı ve bu eserlerin iddiaları ile yüzleşeceğini de söylemiş olmaktadır. Hemen hepsini takdirle andığı Cürçânî, Isfahânî, Kuşçu ve Mîr Sadreddin Şîrâzî'nin (v. 903/1498) **Tecrîd**'le ilgili gösterdikleri gayretleri anlatan Neyrîzî, kendisinin de açık ve seçik bir şerh yazmaya karar verdiğini, öyle ki diğer eserlerde çok açık olmasından dolayı zikredilmeyenleri bile eserine derc ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

Neyrîzî şerhinde, önceki şârihleri takip ederek öncelikle kitabın tertibi hususu üzerinde durmakta ve her bir maksadın bir önceki ile aklî ilişkisine vurgu yapmaktadır.¹¹⁰ Umûr-ı âmme kavramına da değinen Neyrîzî, bunlara mevcudâtın fert fert değil de bir bütün olarak kısımlarına şâmil olmaları hasebiyle bu tabirin verildiğini zikretmektedir. Kimi zaman da, Kuşçu örneğinde olduğu gibi, 'bir varlık kısmına mahsus olmayan' şeklinde tanımlandığını belirterek bu tabir üzerindeki farklı yorumlara değinmektedir. Ayrıca o, bu tanımlar üzerinden daha önce de değindiğimiz muhtelif itirazların vaki olduğunu sözlerine ilave etmektedir.¹¹¹ **Tecrîd**'in umûr-ı

¹⁰⁶ Eserlerinin tanıtımı ve nüsha bilgileri için bkz. Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran**, s. 153-189.

¹⁰⁷ Eserin ferağ kaydından müellifin hicri 919 yılında Yezd'de kaleme aldığı öğreniyoruz. Bkz. **Philosophy in Early Safavid Iran**, s. 161.

¹⁰⁸ Neyrîzî, **Tahrîru Tecrîdi'l-Akâid**, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Ktp., nr. 3968, vr. 1a.

¹⁰⁹ Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran**, s. 160.

¹¹⁰ Neyrîzî, **Tahrîru Tecrîdi'l-Akâid**, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Ktp., nr. 3968, vr. 2b.

¹¹¹ Neyrîzî, **Tahrîru Tecrîdi'l-Akâid**, vr. 2b.

âmme bahisleri içerisindeki tertibe de değinen müellif, Tûsî'nin **İşârât** şerhinde de belirttiği üzere, varlığın öncelikli konumu dolayısıyla hallerinin de öncelikli olması gerektiğini ve bu sebeple mezkûr bahse bu konuyla başladığını söylemektedir. Aynı şekilde varlığın halleri mâhiyeti, mâhiyetin halleri de illet ve ma'lûlün hallerini öncelemektedir.¹¹²

İsfahan okulu olarak tanımlanan ve özellikle hicri dokuzuncu asırda ortaya çıkan ilmî ve fikrî hareketin bir ürünü olarak sayabileceğimiz Neyrîzî, geç dönem **Tecrîd** şarihlerinden olup, özellikle hocaları baba ve oğul Şîrâzî ile Devvânî'nin **Tecrîd** geleneğine katkılarını ilmî bir süzgeçle takip edip literatürün zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. O, muhtelif meşreplerin temel metinleri üzerine yazdığı eserlerle bu alanlardaki hakimiyetini göstermek bir yana farklı görüşlerin bir arada toplanıp bir bütünlük arz etmesinde de rol oynamıştır.

7. Abdürrezzâk Lâhicî ve Şevâriku'l-İlham fi Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm

Abdurrezzak Lâhicî (v. 1072/1661), geç Safevî döneminin önde gelen filozoflarından olup Molla Sadrâ'nın öğrencisi ve aynı zamanda damadı olmasıyla ünlenmiştir.¹¹³ Tûsî mirasıyla yakından ilgilenmiş olduğunu onun eserlerine yazdığı şerhler üzerinden öğrenmekteyiz. **Tegrîd** bu eserler arasında Lâhicî için özel bir yere sahiptir. Onun **Tegrîd** üzerine birden fazla şerh ve hâşiye yazdığı kaynaklarda yer almaktadır. Bunlar arasında hacim olarak en büyüğü **Şevâriku'l-ilhâm**'dir.¹¹⁴ Bunun dışında Ali Kuşçu'nun şerhi üzerine bir hâşiye ve Şemseddin Hafrî'nin **Tegrîd** hâşiyesi üzerine bir başka hâşiye daha kaleme almıştır.¹¹⁵

¹¹² Neyrîzî, **Tahrîru Tegrîdi'l-Akâid**, vr. 3a.

¹¹³ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "Abdürrezzak b. Ali el-Lahici", **DİA** (XXVII), 52-53.

¹¹⁴ Kimi araştırmacılar Lahici'nin bu eserini skolastik teolojinin en ileri seviyede metni olarak görmektedir. Bkz. W. Madelung, "Abd-Al-Razzaq Lahiji", *Encyclopædia Iranica*, I/2, 154-157.

¹¹⁵ Lâhicî, Kuşçu'nun şerhi üzerine yazdığı bir hâşiyede, daha önceleri 'cevher' kısmına önemli tahkik ve tetkikler barındıran, kapalı yerlerini çözen bir hâşiye yazmaya başladığını ve bunda belli bir yere varduktan sonra etrafındaki kişilerin tabiatlarının uzun uzadıya bir hâşiyeye gerek duymadığını fark ettiğini ve bundan dolayı yeni bir hâşiye yazmaya karar verdiğini anlatmaktadır. Lâhicî, **Hâşiye 'alâ-ş-şerhi'l-cedîd**, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Ktp., nr. 928, vr. 1a. Hafrî'nin hâşiyesi ise **Tegrîd**'in üçüncü maksadını kapsadığı için Lâhicî'nin hâşiyesi metnin bu kısmıyla alakalıdır. Hem Kuşçu'nun şerhi hem de Hafrî'nin hâşiyesi üzerine yazdığı hâşiyelerin nüshalarının listesi için bkz. Maraşî, **Kitabşinasi**, 161.

Lâhicî'nin eserini tamamlayıp tamamlamadığı kesin olarak bilinmemekle beraber eldeki nüshalar **Tecrîd** metninin tümünü kapsamamaktadır. Üçüncü maksat olan İsbât-ı Sâni'nin altıncı faslında (Tanrı'nın kelam sıfatı bahsi) sonlanan şerh buna rağmen oldukça hacimlidir.¹¹⁶ Şevârik kendisinden sonra gelen özellikle de İran havzasının felsefî birikimini yaşatan âlimler arasında kabul görmüş, birçok hâşiyenin yazılmasına da yol açmıştır.¹¹⁷

Günümüze ulaşan şerh ve hâşiyeler arasında **Tecrîd** üzerine yazılan kemmiyet itibarıyla en büyük çalışmanın Lâhicî'nin şerhi olduğunu söyleyebiliriz. Bunda kendisine kadar gelen belli bir birikimin etkisinin olduğu açıktır. Nitekim Lâhicî bunu hissettirecek tarzda bir mukaddime ile kitabına başlamaktadır. **Tecrîd**'in önemi ve ayrıcalığından bahsederken berâet-ı istihlâl sanatının yardımıyla bir anlamda kaynaklarını da zikretmiş olmaktadır.¹¹⁸

Şevârik'in mukaddimesinde belirtildiğine göre **Tecrîd**, meseleleri tertibindeki ustalık, delilleri takririndeki vecizlik gibi özelliklerinden kaynaklanan büyüklüğü sebebiyle birçok kemâl sahiplerini bu eserle iştilal etmeye sevk etmiştir. Bunlardan bir kısmı ona yakınlaşmaya çalışan (ama başaramayan) teliflerde bulunmuş, bir kısmı lafızlarını tefsir edip manalarını şerh etmekle ilgilenmiş, bir kısmı da manalarını ortaya çıkarmayı hedefleyen talikatlar kaleme almıştır.¹¹⁹ Lâhicî bu eserlerin hemen hiçbirinin kitabın muradını ortaya çıkarmaya yetmediğini de eklemektedir.¹²⁰

Şerhine kısa mukaddimeyle başlayan Lâhicî, eserin şerhine girişmeden önce çok daha geniş ikinci bir mukaddimeyle başlamayı gerekli görür. Bu mukaddime ilm-i kelâmın tarifi, mevzûsu, gayesi ve mertebesine ilişkin bilgiler vereceğini söylemektedir. Zira bu bilgiler, bir ilmin başlangıcında bilinmesi zorunlu şeylerdir. Bunların bilinmesi sayesinde, ilim hakkında elde edilen tasavvurla icmâlen de olsa

¹¹⁶ Birçok baskısı olan eser son olarak beş cilt halinde basılmıştır.

¹¹⁷ Molla Ali Nûrî ve Molla Ali Zunûzî gibi Hikmet-i Muteâliye'nin geç dönem temsilcilerinin yazdıkları başta olmak üzere Şevârik üzerine yaklaşık on civarında hâşiyeye kaleme alınmıştır. Listesi için bkz. Kitabşinasi, s. 166-170.

¹¹⁸ Bu kitaplar Lahicî'nin yazdığı sırayla Semerkandî'nin **Sahâif'i**, Taftazânî'nin **Tehzîb** ve **Makâsîd'i**, İbn Sînâ'nın **İşârât'ı**, Kutbeddîn Râzî'nin **Levâmiü'l-Esrâr'ı**, Sühreverdî'nin **Telvihât'ı**, İcî'nin **Mevâkıf'ı**, Ebherî'nin **Merâsîd'ı**, Râzî'nin **el-Metalibü'l-Âliye** ve **Mûlahhas'ı**, Beyzâvî'nin **Tevalî'i**, Urmevî'nin **Metalî'u'l-Envâr'ı**, Katibî'nin **Mufassal'ı**, Tûsî'nin **Nakdü'l-Muhassal'ıdır**.

¹¹⁹ Lâhicî, **Şevâriku'l-İlhâm fi Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm**, thk. Ekber Esed Alizâde, Kum 2012, I, s. 38.

¹²⁰ Lâhicî, **Şevâriku'l-İlhâm fi Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm**, s. 39.

meselelerin ihatası mümkün hale gelecek ve konularıyla birbirinden farklılık gösteren ilimler arasında bilinçli bir şekilde tercih yapabilecek seviyeye geçilecektir.¹²¹ Hatırlanacak olursa daha önce Bâbertî, **Tecrîd**'in kelâm ilminin tarifi, konusu ve gayesine yönelik bir açıklama içermemesine değinmiş, bunun sebebini Tûsî'nin eserini yazma gayesi olan meselelerin tahriri ile açıklamıştı.¹²² Görünen o ki Lâhicî bu ihtiyaca cevap vermek istemiş ve şerhine bu elzem malumatı vererek başlamıştır.

Tecrîd'in tertibi hususuna da değinen Lâhicî, kendisinden önce gelen **Şerh-i kadîm** ve **Şerh-i cedîd**'de yer alan açıklamalara yer verip bunları yeterli görmemektedir. Zira her iki açıklama tarzında da kelâm ilminin araştırma konusu bir (meâd) ya da iki şeye (mebde ve meâd) münhasır kalmaktadır. İkiye irca eden yaklaşımın ilave olarak bir mahzuru daha vardır ki o da umûr-ı âmme'yi cevher ve araz konuları hakkında yapılan bir araştırma kılmaya yönelik tavrıdır.¹²³ Tüm bu çekincelerinden dolayı Lâhicî daha makul gördüğü şu yorumu getirir:

“Tertibin yönü şu şekildedir: [Kitabın bahislerinin] tümünün dayandığı şeyin hepsinden önce gelmesi gerekir ki bu da umûr-ı âmmedir. Cevher ve arazın halleri de kendisine dayandığından tevhidî öncelemesi gerekir. Onun [tevhid] da kendisine dayandığından nübüvvet, nübüvvetin de imâmete ve her ikisinin de meâda tekaddüm etmesi gerekir. Zira kastedilen cismânî meâddır. Akıl da bunda müstakil olmayıp Allah'tan gelen bir tarife muhtaçtır ki bu tarif edici peygamber ve imamdır.”¹²⁴

Tecrîd'in tertibine yönelik bu ifadelerde Lâhicî, bir bütün olarak kelâmi meseleleri düşündüğümüzde bunların hepsine dayanak oluşturacak olanın hepsinden önce gelmesi gerekir. Bu meseleler bütünü içerisinde, bunu üstlenecek olan umûr-ı âmmedir. Bunun üzerinde de, diğer meselelerin kendileri arasında dayanaklık ilişkisi devam etmekte ve bir silsile halinde meâda kadar gitmektedir. Bu şekilde Lâhicî, meseleleri birbirinden ayırmaksızın bir bütün olarak bizzât maksûd görmekte ve umûr-ı âmme'yi bu bütünün zemini olarak düşünmektedir.

Umûr-ı âmme'nin neliğine ilişkin olarak şerhinde geniş yer ayıran Lâhicî, kendisine kadar gelen dönemde yaşanan verimli tartışmaları kitabına aktarmış görünmektedir. Tafsilatlı bir şekilde ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere, Cürcânî'nin **Tecrîd** hâşiyesi ve **Mevâkıf** şerhi ile Teftazânî'nin **Makâsıd** ve

¹²¹ Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm fi Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm**, s. 39-40.

¹²² Bâbertî, **Şerhu't-Tegrîd**, vr. 2a.

¹²³ Lâhicî, **Şevârik**, I, s. 84-85.

¹²⁴ Lâhicî, **Şevârik**, I, s. 84

şerhindeki yorumları, Devvânî'nin getirdiği eleştirilerle oldukça zengin bir literatür halinde **Şevârik**'ta karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Lâhicî'nin bu konudaki yoğun alıntılarına rağmen kendi yorumunu zikretmeyiştir. Yapılan umûr-ı âmme tanımları ve bunlara getirilen eleştirileri ele alan Lâhicî, arada eleştirilere kısa cevaplar verse de nihâi bir tanım vermemektedir. Daha da ilginç olanı hocası Molla Sadrâ'nın umûr-ı âmme'ye getirdiği tanım üzerinde durmayıştır. Kısaca **Makâsıd** ve **Mevâkîf** çerçevesinde umûr-ı âmme tanımı ve tartışmalarına yer vermekle yetinmiştir.¹²⁵

Neticede **Tecrîd** geleneğinin geç dönem temsilcilerinden Lâhicî, yazmış olduğu **Şevârik** ile kendisinden önceki büyük külliyata topluca bir bakışla yaklaşmış, yapılan tartışmaların seyrini ortaya koyarak bizim **Tecrîd** geleneğini derli toplu bir şekilde görmemizi sağlamıştır. Ayrıca Lâhicî'nin şerhi, **Tecrîd** metninin on yedinci asırda da canlılığını koruyarak devam etmesini sağlamış, günümüze kadar ulaşan bu şerh ve hâşiye silsilesinin başucu kitaplarından biri haline gelmiştir.

B. Tecdîd Hâşiyeleri

1. Seyyid Şerif Cürcânî ve Hâşiyetü't-Tecrîd

Şüphesiz ki **Tecrîd** geleneği içerisinde en çok ilgiye mazhar olmuş, adını medreselere vermiş, Osmanlı coğrafyasında üzerine birçok hâşiye yazılmış eser, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (v. 816/1413) **Hâşiyetü't-Tecrîd**'idir. Cürcânî'nin hayatının önemli bir bölümünü Mısır'da geçirdiğini, orada Isfahânî'nin öğrencilerinden Bâbertî'den ilim tahsil ettiğini ve sonrasında memleketine dönerek birçok ilim dalında temel metinlere hâşiyeler kaleme aldığını biliyoruz.¹²⁶ Bu eserlerin başında **Mevâkîf** şerhi gelmektedir. İcî'nin kalam alanında yazdığı **Mevâkîf**'a çok önemli eklemelerde bulunarak Taftazânî ve **Makâsıd** şerhi ile beraber kalam ilminin yaygınlaşmasında çok önemli roller üstlenen bu iki ismin Timur'un sarayında yüz yüze başlayan ve sonrasında yazdıkları kitaplar üzerinden devam eden tartışmaları, sonraki asırlarda özellikle Osmanlı âlimlerinin de temel ilgilerinin belirleyicisi olmuştur. Öyle ki sadece

¹²⁵ Tartışmalar için bkz. Lâhicî, **Şevârik**, I, s. 89-94.

¹²⁶ Hayatı hakkında bkz. Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcânî", **DİA** (VIII), 134-136; Mehdi Şekibanya-Reza Pourjavady, "Kitâbşinâsi-yi Mir Seyyid Şerif Cürcânî", **Meârif**, v. 3, s. 134-137.

kelam alanında değil birçok ilmî disiplinde Cürcânî ve Taftazanî takipçileri şeklinde ayrışmalardan söz edilebilmektedir.¹²⁷

Tecrîd açısından bakıldığında, Cürcânî ile birlikte, öncesinde görmediğimiz bir yazım tarzının yani hâşiyenin bu gelenek içerisine girdiğini müşahede etmekteyiz. Hillî ile başlayıp Isfahânî ile devam eden şerhler yanı sıra Cürcânî, **Tecrîd**'in belli kısımlarını önceleyen, onlara dikkat çeken hâşiye geleneği ortaya çıkarmıştır. Bu hâşiye geleneği, **Tecrîd**'in fasılları içerisinde kimi zaman tek bir meseleyi, bir faslı ya da birden fazla faslı tartışmaya açarak, bazı konuların diğerlerine göre daha bir öncelik kazanıp tedavüle sokulmasını sağlamıştır.

Osmanlı başta olmak üzere birçok ilim havzasının temel ders kitaplarından olan **Hâşiye-i Tegrîd**'in, beklenenin aksine, henüz tenkitli bir neşri yapılmamıştır. Yazma eser kütüphanelerinde onlarca nüshası bulunan bu eserin Fazıl Ahmet Paşa 800 numarada kayıtlı nüshası¹²⁸ ayrıcalık taşımaktadır. Bu nüshayı diğerlerinden ayıran husus, başında yer alan bir kayıttır. Bu kayda göre, nüshanın yarısı Cürcânî'nin bizzat kendi hattıyla diğer yarısı da meşhur Osmanlı âlimi Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) hattıyla yazılmıştır.¹²⁹ Eserin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Cürcânî'nin **Tegrîd** hâşiyesi, metnin ilk iki maksadını ihtiva etmektedir. Umûr-ı âmme kısmı oldukça geniş olan hâşiyede, cevher ve araz konusu da işlenmiştir. Hâşiye üçüncü maksat olan ve ilâhiyyât bahislerini ihtiva eden Tanrı'nın varlığı kısmında sona ermektedir. Cürcânî eserinin başında neden böyle bir tercihte bulunduğu dair bir bilgi vermemektedir. Özellikle Isfahânî, Bâbertî ve Kuşçu'da gördüğümüz şekilde, **Tegrîd**'in imâmet kısmına bir hâşiye düşmemesi ilgi çekicidir. Cürcânî'nin **Şerhu'l-Mevâkif**'ta bu konuları detaylandırdığı söylenebilir. Bununla birlikte umûr-ı âmme ve cevher-araz bahisleri de mezkûr eserde hayli detaylı bir şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla hâşiye yazım tarzının doğası gereği, müellifinin

¹²⁷ Tefsir alanında bir ayrışma için bkz. Mehmet Çiçek, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma", **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmalar-I**, ed. Necmettin Gökkır, İstanbul 2011, s. 315-328.

¹²⁸ Nüsha detayları için bkz. Ramazan Şeşen-Cevat İzgi-Cemil Akpınar, **Fihrisu Mahtûtâti Mektebeti Köprülü**, İstanbul 1986, I, 390.

¹²⁹ Nüshanın 160. varağından sonra kalem değişmektedir.

öncelediği, gündemine almak istediği konularla hemhal olduğunu söylemek durumundayız.

Hâşiyesinin girişinde Cürcânî bazı dil analizleri yapmakta, **Tecrîd** mukaddimesinin salve kısmı üzerinde durmakta, Tûsî'nin mezhebinin gerektirdikleri üzerine bu makamda konuştuğunu belirtmektedir. Kitabın devamında Cürcânî'nin üslubu, Isfahânî'nin getirdiği delillere karşı getirilen itirazları ele alıp bunlar arasında hakemlik yapmak, kimi zaman yeni delillerle şârihin istidlalini tahkim etmek, kimi zaman da itiraz sahiplerinin itirazlarına yenilerini ilave ederek şerhin zayıf yönlerini ortaya çıkarmak şeklinde cereyan etmektedir. Cürcânî, delilleri serdettikten konuyu görüş bildirmeksizin ortada bırakabilmekte ya da taraf olup görüş beyan edebilmektedir.¹³⁰

Daha önce de belirtildiği üzere Isfahânî tarafından dile getirilen kitabın konular arası tertibi meselesine değinen Cürcânî, şârihin getirdiği açıklamaya yapılan bir itirazdan bahsetmektedir.¹³¹ Bu itiraz sahibi, Isfahânî'nin ifadelerinden onun, meâd bahisleri hariç diğer tüm bahisleri arazî ve ikincil hususlar olarak gördüğü sonucunu çıkarmaktadır. Zira kelimelerde asıl araştırılan bahis meâd olup diğerleri meâdın kendileriyle ilgili olması sebebiyle araştırma konusu edilmektedir. Böyle bir itirazın kabul edilmeyeceği açıktır. Zira meâd meseleleri kadar mebdî meseleleri de kelimeler için aslî konumdur. Özellikle diğer tüm fasılların ilkelerini veren umûr-ı âimme'nin talî ve ikincil sayılması kabul edilecek bir husus değildir. Bundan dolayı, mezkûr itirazın reddine gidildiğini söyleyen Cürcânî, meselelerin bir cihetle zâtî bir cihetle de arazî olabileceklerini söyleyen bu görüşü yetersiz bulmuştur.¹³² Yukarıda da değinildiği üzere Cürcânî'nin kimi zaman görüş beyan ettiğini söylemiştik. Bu bahsi geçen tartışmada da Cürcânî şöyle demektedir:

“En uygun olanı şöyle denmesidir: Bu ilmin aslî maksadı Tanrı'nın, zâtî ve fiilî sıfatları yardımıyla, bilinmesidir. Bu fiilî sıfatlarından bir kısmı diğerine göre daha

¹³⁰ Cürcânî, **Hâşiyet-ü-Tecrîd**, Fâzıl Ahmet Paşa Ktp., nr. 800, vr. 1a.

¹³¹ Cürcânî, **Hâşiyet-ü-Tecrîd**, Fâzıl Ahmet Paşa Ktp., nr. 800, vr. 1b. İtiraz sahibi tarihsel olarak Tecrîd üzerine yazılan ilk hâşiyeye olma özelliği taşıyan ve Şemseddin Isfahânî'nin Tûsî'ye yönelttiği eleştirilere cevap niteliği taşıyan Nasîruddin Kâşî'nin **Hâşiyet-ü-Şerhi't-Tecrîd**'idir. Eserin Topkapı III. Ahmed koleksiyonu 1741 numarada kayıtlı Fatih Sultan Mehmed'in mütalaasına sunulan bir nüshası bulunmaktadır. Tarihsel öneme sahip olmakla birlikte hâşiyede umûr-ı âimme meselesine değinilmemiştir.

¹³² Aynı yer.

ziyade araştırmayı gerektirmektedir. Peygamber göndermek, imamın Tanrı tarafından nasbını zorunlu görenler için imam tayini, ölüleri diriltme ve buna tabi olanlar [bu kabildendir]. Bu üçünden her biri için müstakil maksat oluşturulmuş ve bu dört maksat [isbât-ı sâni, nübüvvet, imâmet ve meâd] birbirine dayanacak şekilde tertip edilmiştir. Tanrı'nın ispatı da cevher ve arazdan oluşan muhdes ve tümü de umûr-ı âmme'ye dayandığından iki başka maksat [umûr-ı âmme, cevher ve arazlar] daha eklenmiş ve tüm maksatlar altıda sınırlandırılmıştır. Böylelikle tertibin yönü de ortaya çıkmıştır.¹³³

Alıntıladığımız pasajda, Cürçânî'nin selefleri gibi kitabın tertibi ile umûr-ı âmme'yi irtibatlandırıldığını ve bu minvalde gelen itirazlarla meselenin yeni boyutlar taşıdığını görmekteyiz. Kâşî'nin Isfahânî'nin kitabın tertibine yönelik getirdiği yorumu problemlili bulması, neticesinde kelâm ilminin en yüksek gayesinin ahirete yönelik bahisler olduğu gibi bir durumun çıkacağını iddia etmesi konuya farklı bir veçhe kazandırmıştır. Cürçânî de bu iddia karşısında birtakım zayıf deliller serdederek geçiştirmeyi yanlış bularak yeniden bir yorumlama çabasına girmiş görünmektedir.

Cürçânî'nin, kitabın tertibini sıfatlar bahsini temele alarak ele alması hocası Bâbertî'nin etkisini göstermektedir. Nitekim o da kelâm ilminin gayesini Tanrı'yı bilmek olarak ortaya koyduktan sonra bunun ancak sıfatlar üzerinden gerçekleşebileceğini söylemiştir. Benzer bir tavırla, Cürçânî de, sıfatların elde edilmesi için harcanan çaba sonucu âlem ve onun ilkeleri hakkında bilgi edindiğimizi ve bunlara karşılık gelecek şekilde **Tecrîd**'in tertibinin bilinçli olarak vaz edildiğini söylemektedir.¹³⁴

Tertip konusunda son olarak Cürçânî'nin bir kayıt daha düştüğü görülmektedir. Buna göre Isfahânî'nin yaratıcının isbatı konusunu cevher ve araz bahislerine dayandırması kısmen doğru olmakla beraber tümüyle gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bu bahislerde ele alınan birçok meselenin yaratıcının varlığını isbata doğrudan katkıda bulunduğunu iddia etmek zor görünmektedir. Bunlar istitrad kabilinden zikredilen konulardır. Dolayısıyla hudûs konusu için doğru olan yaratıcının isbatına dayanak olma özelliği, diğerleri için geçerli olmamaktadır. Bunun da ötesinde Cürçânî, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının ispatının hudûs dışında başka delilleri de gerektirdiğini ileri sürerek bu dayanak olma özelliğini tümüyle problem görüyor diyebiliriz. Mesela,

¹³³ Cürçânî, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, vr. 1b-2a.

¹³⁴ Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 2a.

Tanrı'nın her şeyi muhkem suretiyle yaratması delili üzerinden ilminin sabit olması neticesine erişilebilmektedir.¹³⁵

Cürcânî ve **Hâşiye-i Tecrîd** daha sonra İslam dünyasında çok büyük bir kabul görmüş, birçok hâşiyenin yazımına âlimleri sevk etmiş, getirdiği yeni tartışmalar ilim çevrelerinde tartışılarak **Tecrîd** geleneğinin inşasında kurucu unsurlardan biri olmuştur. Cürcânî gibi şahsiyetlerin hâşiyeleri olmaksızın **Tecrîd**'in özellikle Osmanlı topraklarında bu kadar ilgi görmeyeceğini söylemek abartı olmayacaktır. **Tecrîd** üzerine yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun söz konusu hâşiye üzerinden gittiği gerçeği bunun açık bir kanıtıdır.

2. Devvânî ve Tabakât-ı Celâliyye

IX/XV. asra gelindiğinde **Tecrîd** geleneği ile ilgili önemli bir gelişme müşahade edilmektedir. Ali Kuşçu'nun şerhinin İran havzasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte bu şerh üzerine dönemin önde gelen filozoflarının hâşiyeler kaleme aldıkları görülmektedir. Cürcânî'nin **Tesdîd** üzerine kaleme aldığı hâşiye yanında Cürcânî silsilesinden gelen diğer bir isim Celâleddin Devvânî (v. 908/1502), Kuşçu'nun şerhini tercih ederek bir hâşiye kaleme almıştır.

Devvânî ile aynı dönemde aynı coğrafyada (Şîrâz) yaşayan bir diğer önemli filozof Mir Sadreddîn Şîrâzî¹³⁶, bu hâşiye üzerine onu tenkit eden bir hâşiye kaleme almıştır. Böylelikle iki filozof arasında ikinci ve hatta üçüncü hâşiyelerin telifiyle devam edecek **Tecrîd** tartışmaları da başlamış olacaktır. Tarihte "**Tabâkât-ı Celâliyye ve Sadriyye**"¹³⁷ olarak bilinen bu fikrî tartışma, başta konumuz umûr-ı âmme olarak üzere **Tecrîd**'in konularının canlı bir şekilde ulemanın gündeminde kalmasını sağlamıştır.

Biz de tezimizde yazılış sırasını dikkate alarak önce Devvânî'nin hâşiyelerini ele alacağız. Devvânî'nin birinci hâşiyesi, **Hâşiye-i kadîme** olarak bilinmektedir. Bu hâşiye de diğer hâşiyeler gibi metnin tamamına değil de umûr-ı âmme yanında ikinci

¹³⁵ Cürcânî, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, 2a.

¹³⁶ Kaynaklarda Mir Sadreddîn, Sadreddîn Deşteki olarak da anılan Sadreddîn Şîrâzî, Molla Sadra olarak bilinen Sadreddîn (Sadrulmüteellihîn) Şîrâzî ile karıştırılmamalıdır.

¹³⁷ Bu tabirle, Devvânî'nin kadîm, cedid ve eced hâşiyeleri ile Sadreddin Şîrâzî'nin birinci ve ikinci hâşiyelerinin bütününe kastetmekteyiz.

maksat olan cevher ve araz kısmının ikinci faslında yer alan felekî cisimler bahsine kadar olan yeri ihtiva etmektedir.¹³⁸ **Hâşiye-i kadîme**, **Şerh-i cedîd**'i dakik fikirler içeren, önemli matlab ve faydalara yer veren, ilimde nasibi çok az olanın kıymetini anlayabileceği bir eser olarak tanıtmaktadır.¹³⁹

Devvânî'nin Sadreddîn Şîrazî'nin kendisine karşı hâşiye yazmasını müteakip ikinci bir hâşiye¹⁴⁰ kaleme aldığını görmekteyiz. Daha çok **Hâşiye-i cedide** olarak anılan bu eser, **Tecrîd**'in umûr-ı âimme bahsinin ikinci faslı olan mâhiyet faslında sonlanmaktadır. Bu eser ünlü Osmanlı bilgini Müeyyedzâde'nin (v. 922/1516) Devvânî ile irtibata geçtiği dönemde yazılmış olup onun da etkisiyle II. Bayezid'e (v. 918/1512) ithaf edilmiştir.¹⁴¹

Sadreddîn Şîrazî'nin bu ikinci hâşiyeye de yeni bir hâşiyeye karşılık vermesi üzerinde Devvânî son kez bir hâşiye daha kaleme almıştır. Bu son hâşiye de en yeni olan anlamında **Hâşiye-i eced** olarak şöhret bulmuştur. Bu hâşiyeden sonra Mir Sadreddîn Şîrazî'nin vefat etmesi sebebiyle ikili arasındaki tartışma son bulmuştur. Mir Sadreddin Şîrazî'nin oğlu Gıyâseddin Mansur Şîrazî¹⁴², babasının vefatından sonra onun görüşlerini Devvânî'ye karşı müdafaa etmek ve tenkitlerini sürdürmek amacıyla **Tecrîd** üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. **Tecrîdü'l-Gavâşî ve Teşyîdâtü'l-Havâşî**¹⁴³ adını verdiği bu eser bu verimli tartışmaların Şîrazî'ler açısından son halkasını oluşturmaktadır.¹⁴⁴

¹³⁸ Kütüphanelerde kayıtlı çok sayıda **Hâşiye-i kadîme** nüshası bulunmaktadır. Biz, Ragıp Paşa 1478 numarada kayıtlı ve Devvânî'nin diğer eserlerini de havi mecmuayı referans için kullanacağız. Hâşiye hakkında bilgi için bkz. Tüsterî, **Mecâlisü'l-Müminîn**, III, 216. Tüsterî (v. 1019/1610), **Hâşiye-i kadîmenin** Devvânî tarafından Vâsıt'ta iken Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın (1452-1478) oğlu Sultan Ebu Halil el-Bâyindirî'ye (1478-1490) ithafen yazdığını kaydeder. Pourjavady eserin yazılış tarihini h. 882 ya da h. 883'ün başı olarak vermektedir. Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran**, 10.

¹³⁹ Devvânî, **Hâşiye-i Kâdîme**, Ragıp Paşa, nr. 1478, vr. 1a.

¹⁴⁰ Devvânî, **Hâşiye-i Cedîde**, Fâzıl Ahmet Paşa Ktp. nr. 802.

¹⁴¹ Pourjavady, **Philosophy in Early Safavid Iran**, s. 11.

¹⁴² Hayatı ve eserleri için bkz. Harun Anay, "Mir Gıyâseddin Mansur", *DİA* (XXX), 125-128. Mir Gıyâseddin'in eserlerinin çoğu iki cilt olarak toplu halde basılmıştır. Gıyâseddin Mansur Hüseyinî Deşteki Şîrazî, **Musannefât-ı Gıyâseddin Mansur Hüseyinî Deşteki Şîrazî**, thk. Abdullah Nûrânî, II, Tahran 2007.

¹⁴³ Nüshaları için bkz. Maraşî, **Kitabşinâsî**, 95-96.

¹⁴⁴ Bu tartışmanın detaylı anlatımı için bkz. Katip Çelebi, **Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun**, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941, I, 349-350.

Devvânî tarafından muhtelif zamanlarda kaleme alınan bu üç hâşiyenin en çok dikkat çekenini ilki olan **Hâşiye-i kadîme**'dir. Nitekim üç şerh içerisinde üzerine en çok hâşiye kaleme alınan da yine bu ilk hâşiyedir.¹⁴⁵ Uzun yıllar başta Devvânî'nin kendisi olmak üzere medreselerde okutulan hâşiyenin Osmanlı düşünürleri üzerindeki etkisi de çok açıktır. Bunun bir örneği olarak on yedinci yüzyılda bir **Tecrîd** hâşiyesine düşülen kaydı zikredebiliriz. Nuruosmaniye 2104 numarada kayıtlı ve içerisinde Kuşçu'nun **Tecrîd** şerhi, Devvânî'nin **Hâşiye-i kadîme**'si ile Mirzacân'nın bu hâşiye üzerine kaleme aldığı hâşiyeyi de ihtiva eden nüsha, eserlerin başındaki kıraat kayıtları ile öne çıkmaktadır. **Hâşiye-i kadîme**'ye ait kıraat kaydına göre eser, ilim talebesi ve müstensih olan kişi tarafından hicri 1068 yılında Molla Kasım'ın¹⁴⁶ yanında okunmaya başlanmıştır. Mecmuanın diğer eserlerinde aynı kalemde çıkma kıraat kayıtları bulunmaktadır. O kayıtlardan anlaşıldığına göre eserler Diyarbakır'da okunmuştur.¹⁴⁷ Müstensih ve kitabı okuyan kişinin de Osman b. Muhammed el-Amasî nisbesi ile anıldığı görülmektedir.¹⁴⁸

Cürcânî'nin hâşiyesinden bir alıntı ile başlayan eser, sonrasında Kuşçu'nun, aklın sınırları ile ilgili, şerhinin başında belirttiği bir ifadenin çözümlenmesine yoğunlaşır. Daha sonra umûr-ı âmme ile ilgili olarak Kuşçu'nun ifadelerinden sadece mümkünleri kapsayan bir kavramın anlaşılabilirliğini, doğru olanın hem mümkünleri hem de Zorunlu'yu içine alacak şekilde anlaşılması gerektiğine dair bir açıklamada bulunur.¹⁴⁹ Ayrıca Kuşçu'nun umûr-ı âmme tanımına itirazlar yöneltmek tartışmanın farklı boyutlarda ele alınmasını sağlar. Bu tartışmanın detayına, ileriki bölümlerde Devvânî ve Sadreddîn Şîrâzî'nin umûr-ı âmme kavramının anlaşılmasına yönelik katkılarına ele alırken yer vereceğiz.

Devvânî'nin yolunu açıp başlattığı bu **Tecrîd** tartışmaları özellikle Safevî, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri dönemindeki ilmî ve fikrî zenginliği göstermesi açısından dikkate şayandır. Bir yandan Eş'arî kelamının yeniden ihyasını başlatan

¹⁴⁵ Aralarında Cemaleddin Mahmud Şîrâzî, Mirzacan Bagnevî gibi âlimlerin bulunduğu muhâşşilerin listesi ve eserlerinin nüshaları için bkz. Maraşî, **Kitabşinasi**, 69-84.

¹⁴⁶ Ali Kuşçu, **eş-Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd**, Nuruosmaniye 2104'te sözü edilen kişi hakkında 'zamanının sultanı, büyük üstad Molla Kasım el-Ürgübî' şeklinde bir ifade geçmektedir (vr. 48a).

¹⁴⁷ Ali Kuşçu, **eş-Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd**, Nuruosmaniye 2104, 47b.

¹⁴⁸ Ali Kuşçu, **eş-Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd**, Nuruosmaniye, nr. 2104, vr. 48b.

¹⁴⁹ Ali Kuşçu, **eş-Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd**, vr. 100a

mütekellimin ve bir yandan da felâsife taraftarlığını yapan yeni İbn Sînâcı olarak isimlendirebileceğimiz bir akımın önemli düşünürleri arasında cereyan eden bu tartışma, sonraki âlimler arasında geniş yankı bulmuş ve ele alınan **Tecrîd** yorumlarının olmazsa olmaz kaynakları arasında yerini almıştır. Ayrıca bu hâşiye tartışmasında gündeme gelen birçok konu, müstakil olarak yeni eserlerin telifine âlimleri sevk ederek bu ilmî canlılığın giderek artmasını sağlamıştır.

3. Mir Sadreddin Şîrâzî ve Tabakât-ı Sadriyye

IX/XV. asır Şîrâz'ında daha önce Cürçânî'nin başlattığı felsefi hareketin neticesi olarak nitelendirebileceğimiz çok önemli düşünürler yaşamıştır. Kuşkusuz bunların en önemlilerinden birisi, ürettiği eserler, yetiştirdiği talebeler ve giriştiği fikrî mücadeleler ile o döneme damgasını vuran Devvânî'ydi. Nitekim bir önceki başlıkta onun **Tecrîd** başta olmak üzere önemli metinler üzerinden yüksek düzeyde sürdürdüğü tartışmalara değinmiştik. Bu başlık altında ona göre nispeten daha az tanınan ama ürettiği eserlerle geniş alanda yankı uyandırmış Mir Sadreddîn Şîrâzî (v. 903/1498) üzerinde durulacaktır.

Eserlerinin hemen hepsi yazma halinde bulunan Sadreddîn Şîrâzî hakkındaki en önemli bilgi kaynağı, kendisi gibi ulema silsilesine bağlı oğlu Gıyâseddîn Mansur'un eserleridir. Özellikle babasının isbât-ı vâcib konusunda yazdığı esere dair kaleme aldığı şerhin¹⁵⁰ sonunda babasının kısa hayat hikâyesine¹⁵¹ yer veren Gıyâseddin Mansur, ayrıca eserlerinin başında verdiği bilgilerle, birinci ağızdan o dönemin ilmî hayatına dair önemli bir vesika sunmaktadır.

Tıpkı Devvânî gibi rakibi Mir Sadreddîn Şîrâzî de Cürçânî'nin talebeleri ile irtibata geçerek hikemî bilgilerle tanışmıştır. Genç yaşta Cürçânî halkasından Kıvâmüddin Kurbâlî'den (v. ?) istifade etmiş ve Cürçânî'nin görüşlerini münazara ve mübâhase etme imkânı bulmuştur. Babasının okuduğu kitaplar ve hoca silsilesi hakkında da önemli bilgiler veren Gıyâseddin iki farklı yoldan Mir Sadreddîn Şîrâzî'nin İbn Sînâ'ya varan bir hoca silsilesinden bahseder.¹⁵² Okuduğu kitaplardan

¹⁵⁰ Gıyâseddin Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, (Musannefât-ı Gıyâseddin Şîrâzî içerisinde), II, 735-988.

¹⁵¹ Gıyâseddin Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, 980-988.

¹⁵² Gıyâseddin Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, 983. Özellikle **İşârât**'in okutulduğu bu silsilede Müslim Farisî, Nizâmüddin Neysabûrî (v. 730/1329[?]), Kutbeddîn Şîrâzî (v.

hususî olarak **İşârât**'ı zikretmekle beraber mantikiyyât ve hikemiyyâta dair okumaların da yapıldığından bahsetmektedir ki **Tecrîd**'in bu müfredat arasında olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Cürçânî'nin hâşiyesi başta olmak üzere hem Devvânî'nin hem de Sadreddin Şîrâzî'nin bu esere hâşiyeleri tesadüf olmasa gerektir.

Gıyâseddîn'in babasının telif usulü hakkında verdiği önemli bir bilgi de, onun daha çok hâşîye kaleme aldığıdır. Zira babası için bu tarz bir telif, başkalarının gerekli olmayan fikirlerini nakletmekten onu kurtararak sadece kendine has görüş ve beyanlarını ifade etmesini sağlamıştır.¹⁵³ Ayrıca babasının diğer büyük âlimlere nispetle az telifte bulunmasına rağmen içerik açısından (kendine has fikirleri ihtiva etmesi cihetiyle) çok daha fazla fayda içermektedir.¹⁵⁴

Devvânî ile babası arasındaki tartışmaların birden fazla ilimde olduğunu aktaran Gıyâseddîn, haklı tarafın babası olduğunu ve hatta bunu ispat sadedinde ikili arasındaki tartışmada hakemlik yapmak üzere bir muhâkemât da yazdığını zikretmektedir.¹⁵⁵ İki taraf arasındaki ihtilafın başlatıcısı olarak Devvânî'yi gören oğul Şîrâzî, Devvânî'nin yazdığı hâşiyelerle babasıyla tartışma talebinde bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶ Babasının eserlerinin tam olmasa da ekserisinin listesini veren Gıyâseddîn, bunlar arasında **Tecrîd**'in Kuşçu tarafından yapılan şerhi üzerine büyük bir şerh kaleme aldığını zikretmektedir. Her ne kadar burada şerh olarak geçse de elimizdeki nüshalardan ve kaynakların bize aktardığından yola çıkarak Sadreddin Şîrâzî'nin **Tecrîd** üzerine kaleme aldığı eserin, Devvânî'nin hâşiyesi üzerine yazılmış bir tenkit hâşiyesi olduğunu biliyoruz.

Mir Sadreddîn Şîrâzî'nin **Tecrîd**'le olan bağlantısını sadece kendi yazdığı hâşiyelerden değil aynı zamanda önemli talebelerinin de **Tecrîd**'le irtibatlarını

710/1311), Nasiruddin Tûsî, Ferîdüddin Damâd, Sadreddîn Serahsî, Efdalüddin Gîlânî, Levkerî (v. 517/1123), Behmenyâr ve İbn Sinâ yer almaktadır. İkinci silsilesinde de Cürçânî kanalıyla yine konumuz açısından önemli olan Tûsî'nin yer alması dikkat çekicidir.

¹⁵³ Gıyâseddîn Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, 984.

¹⁵⁴ Gıyâseddîn Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, 984. Kanaatimizce oğul Şîrâzî'yi bu açıklamaya iten husus babasının en büyük rakibi Devvânî'nin eserlerinin görünürde çok olması ve bunun bir büyüklük ifade etmeyeceğini belirtme ihtiyacıdır.

¹⁵⁵ Gıyâseddîn Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, s. 985

¹⁵⁶ Gıyâseddîn Şîrâzî, babası ile Devvânî arasındaki uyuşmazlığın mizaçlarından kaynaklandığını işaret etmek için astrolojiden de yardım alarak ikisi arasındaki ihtilafın çok daha derinlerde olduğunu belirtmektedir. Gıyâseddîn Mansur Şîrâzî, **Keşfu'l-Hakâiki'l-Muhammediyye**, 986-987.

sürdürmesinden yola çıkarak ortaya koyabiliriz. Özellikle oğlu Gıyâseddin Mansur, öğrencileri Şemseddin Hafrî (v. 942/1535-6), Mahmud Neyrîzî, oğlu Gıyâseddin'in (ve aynı zamanda Devvânî'nin) öğrencisi Kemâleddin Erdebîlî'nin (v. 950/1543) **Tecrîd** üzerine hâşiyeler kaleme alması, hicri dokuzuncu ve onuncu asırlarda Şiraz merkez olmak üzere İran havzasında canlı bir **Tecrîd** geleneğinin varlığını göstermektedir. Bu metinlerin çoğunun Kuşçu şerhi üzerinden gitmesi ve müelliflerinin Cürcânî'nin halkasının bir devamı olması vakiasından hareketle bu iki ismin **Tecrîd** geleneğinin sürdürülmesi konusundaki etkileri açıkça görülmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere Sadreddîn Şîrâzî, Devvânî'nin tahrik edici üslubuna cevap niteliğinde iki hâşiyeye kaleme almıştır. Bunlar Devvânî'de olduğu şekilde **Hâşiyeye-i kadîme** ve **Hâşiyeye-i cedîde** ya da **Tabakât-ı sadriyye** şeklinde ilim camiasında bilinir olmuştur. Yazma halinde olan bu eserlerin¹⁵⁷ ikisi de **Tecrîd**'in arazlar bahsine kadar olan kısmı kapsamaktadır. Şîrâzî, **Hâşiyeye-i kadîme**'ye başlarken eserini yazma sebebini şu şekilde açıklar:

“Ey muhakkik zeki, senin için **Şerh-i cedîde** üzerine bir ilave edilmesine ihtiyaç bırakmayacak, işaret edilenlere bir tenbih, fâzıl kimseleri uğraştıran kapalı meseleleri açan, âlimleri hayrette, tahayyürde bırakan zor konuları açıklayan, tahkikli (muhakkak) bir hâşiyeye kaleme aldım. Bunların bir kısmını bu ilimle uğraşanlardan özellikle de **Şifâ**'dan alıp azı hariç hepsinin yerini belirttim. Bir kısmı da diğer kitaplarda olmayıp benim sözümün dışında bir yerde bulamayacağın [türdendir]. Senden ricam düşünmeden inkâra kalkmaman, gücünü olabildiğince sarfedip durumlarını iyice araştırdıktan sonra kabul ya da reddetmendir.”¹⁵⁸

Yüksek ihtimalle oğlu ya da önemli bir talebesine hitâben yazdığı bu hâşiyede, Mir Sadreddîn Şîrâzî'nin, daha önce yazılıp kendisine muhatap aldığı herhangi bir diğer hâşiyeye atıfta bulunmadığı görülmektedir. Eserin ilerleyen sayfalarında da doğrudan Kuşçu şerhinden yapılan alıntılar ve bunlar üzerine doğrudan kendisi tarafından yapılan yorumlar görülmektedir.¹⁵⁹ Umûr-ı âmme konusuna da özel olarak eğilen Şîrâzî, müşterek haller olarak da tanımlanan bu kavramların ya Zorunlu ve diğer varlık kısımları arasında fertleri de itibara alarak bir ortaklığa ya da fertleri dikkate

¹⁵⁷ Feyzullah Efendi koleksiyonu bu iki hâşiyeyi bir arada ihtiva eden nadir koleksiyonlardandır. 1112 ve 1113 numaralarında kayıtlı nüshalar, Şîrâzî'nin kadîm ve cedîd hâşiyeleridir.

¹⁵⁸ Sadreddîn Şîrâzî, **Hâşiyetü Mir Sadr el-Hüseynî ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd**, Feyzullah Efendi 1112, 1b.

¹⁵⁹ Başta Katip Çelebi'nin aktarımları olmak üzere Devvânî-Şîrâzî tartışmasının başlangıcına yönelik rivayetlerin sorgulanmaya muhtaç olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle Şîrâzî'nin bahsi geçen **Hâşiyeye-i kadîme**'nin bir tartışmadan ziyade metnin kapalılığını gidermek ve kendine has görüşleri paylaşmak niyetiyle yazıldığı görülmektedir. Şüphesiz bu sorun ayrı bir çalışmanın konusu olacak niteliktedir.

almaksızın (bilcümle) bir ortaklığa delalet edebileceğini belirtmekte ve her iki durumda da bu yorumlara yöneltilebilecek muhtemel itirazlar ve cevaplara değinmektedir.¹⁶⁰

Hâşiye-i cedîd'e geldiğimizde Şîrâzî, daha önce yazdığı hâşiyeyi hatırlatarak sözlerinin çarpıtılmasından yakınmakta ve bunlara cevap verme ihtiyacı duyduğunu söylemektedir. Diğer hâşiyesinin mukaddimesine ciddi benzerlikler barındıran bu hâşiyede ilave olarak, oğlu Gıyâseddîn tarafından yapılan tahkiklere de özellikle cevher bahsinde yer verdiğini belirtmektedir. Yine dikkat çeken bir diğer ayrıntı, insanın zora düşmedikçe meşhur ve bilinenin dışına çıkmayacağı ve dolayısıyla ancak çare bulunmadığında mütearaf olanı bırakacağı şeklindeki ifadesidir. Bir yazmanın kenarındaki bu ifadede¹⁶¹ müellifin bazı konularda bilinenden farklı yollara ve neticelere ulaştığı neticesinin çıktığı şeklindeki kaydın da gösterdiği üzere onun, ilk hâşiyesindeki bu gibi düşünceleri dolayısıyla eleştirilere muhatap olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak denilebilir ki, Mir Sadreddîn Şîrâzî, Kuşçu şerhi üzerine yazdığı iki hâşiyesi ile birlikte **Tecrîd** geleneğinde çok canlı bir tartışmanın tarafı olmuştur. Devvânî ile birlikte karşılıklı yazdıkları hâşiyelerle hicri dokuzuncu asra damgasını vuracak bir **Tecrîd** tartışmasına imza atmışlar, önceki şerh ve hâşiyelerde yer almamış meseleleri, alanın diğer önemli metinlerini de işin içine katarak ve ulaştıkları kendilerine has düşüncelere de yer vererek gündeme taşımışlardır. Umûr-ı âmme tartışması da bu şekilde daha önce görülmemiş bir şekilde genişleyerek sonra yazılacak eserlerde önemli bir yer tutmaya devam etmiştir. Önceleri umûr-ı âmmenin tanımı, eserin tertibi içindeki konumu, şumûlu hakkında var olan tartışmalar, daha dakik bir kisveye bürünerek “emr-i âmm”ın neliği, kapsamı ile ilgili yorumlar ve bunlara gelen itirazlara cevaplar, yeni yorumlama biçimleri ile farklı boyutlara ulaşmıştır.

4. Hatîbzâde ve Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tecrîd

Fatih'in hocası olarak ünlenen âlimler arasında yer alan ve kimi kaynaklarda İbnü'l-Hatîb olarak da zikredilen Muhyiddîn Hatîbzâde¹⁶² (v. 901/1496), Cürçânî'nin

¹⁶⁰ Sadreddîn Şîrâzî, **Hâşiyetü Mir Sadr**, Feyzullah Efendi 1112, 2a.

¹⁶¹ Sadreddin Şîrâzî, **Mir Sadr alâ Hâşiyeti’-Tecrîd**, Ragıppaşa Ktp., nr. 731, vr. 2a.

¹⁶² Hayatı ve eserleri için bkz. İlyas Üzüm, “Hatîbzâde Muhyiddin Efendi”, DİA (XVI), 463-464.

Hâşiyeye-i Tecrîd'i üzerine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Taşköprülüzâde onun eserlerini sayarken, ilk olarak bu mezkûr hâşiyeyi zikretmekte ve “tedris erbabı ve talebesi arasında mütedavil” bir eser olduğunu aktarmaktadır.¹⁶³ Yine Taşköprülüzâde'den öğrendiğimize göre ünü Rum diyarını aşarak İran havzasında da bilinir olmuş, Devvânî gibi âlimler tarafından Osmanlı topraklarına gönderilen mektuplarda ismi Hocazâde ile birlikte anılmıştır.¹⁶⁴

Yazma halinde bulunan **Tecrîd** hâşiyesinin birçok nüshası mevcuttur.¹⁶⁵ **Hâşiyeye-i Tecrîd**'in arazlar bahsine kadar olan kısmına yazılan hâşiyeye, dibacesinde belirtildiğine göre II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.¹⁶⁶ Eserin mukaddimesinde yakîni bilgiler ve hakikî ilimlerle donanmanın yüce bir meziyet olduğu, bu ilimlerle ilgilenenlerin insanların en faziletlisi oldukları belirtilmektedir. İlimlerin birbirinden konusu, gayesi, faydası ve delil gücü ile ayrıştığını belirten müellif, kelâm ilminin bu cihetlerin hepsinde üstünlüğünü iddia etmektedir.¹⁶⁷

Eserinin mukaddimesinde, hâşiyesini Cürcânî hâşiyesi üzerine yazma nedenine değinen Hatîbzâde, oldukça övücü sözlerle mezkûr hâşiyenin öneminden bahsetmektedir. Tahkik ve tetkik konusunda hiçbir kimsenin Cürcânî'nin seviyesine ulaşabileceğini düşünmediğini, hâşiyesinin de kelam alanında yazılan diğer kitaplar için bir hayat pınarı olduğunu zikretmektedir. Kendisinin bu sebeplerden dolayı, bir hâşiyeye kaleme alarak, bu alanda yazan önemli kimselerin eserlerinden de istifade ederek, ret ya da kabul şeklinde Cürcânî'nin hâşiyesine değerlendirmede bulunacağını belirtmektedir.¹⁶⁸

Oldukça hacimli bir hâşiyeye olan Hatîbzâde hâşiyesinde umûr-ı âmmenin geniş bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Hatîbzâde, Cürcânî merkezde olmakla beraber

¹⁶³ Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 137.

¹⁶⁴ Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 137.

¹⁶⁵ Müellifin vefatından önce yazılmış bir nüshası Feyzullah Efendi Ktp. 1114 numarada kayıtlıdır. Maalesef bu nüshada umûr-ı âmme tartışmasını ele alan kısım eksiktir. Bu sebeple biz Marmara Nadir Eserler 670 numarada kayıtlı ve h. 922 tarihinde istinsah edilmiş nüshayı kullanmayı uygun gördük. Eserin dibâcesi ise Feyzullah Efendi nüshasında bulunmaktadır. Eserin İran yazma eser kütüphanelerindeki nüshaları için bkz. Maraşî, **Kitabşinasi**, 47.

¹⁶⁶ İlginç bir şekilde eserin dibacesi nüshanın sonunda, ferağ kaydının bulunduğu varaktan sonraki varakta yer almaktadır. Bkz. Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Feyzullah Ef., nr. 1114, vr. 232a.

¹⁶⁷ Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Feyzullah Ef., nr. 1114, vr. 232a.

¹⁶⁸ Aynı yer.

arada Kuşçu gibi isimlere de değinmekte, muhtemel itirazlar üzerinden var olan tartışmaları ileri boyutlara taşımaya gayret etmektedir.¹⁶⁹ Cürcânî'nin **Mevâkîf** şerhi ve **Levâmiü'l-Esrâr** hâşiyelerinden alıntılar yaparak, umûr-ı âmme tartışmalarının diğer mecralarda ne şekilde ele alındığı ve **Tecrîd** metni ile ne ölçüde benzerlik ve farklılık taşıdığını göstermeye çalışmaktadır.

Hatîbzâde hâşiyesinin umûr-ı âmme ile ilgili olarak dikkat çeken bir diğer özelliği, mâhiyet ya da taşahhus gibi kavramların **Şerh-i Mevâkîf**'ta umûr-ı âmme içerisinde telakki edilmesinden sonra filozoflar ve kelamcılar arasında Zorunlu Varlık'a ilişkin tasavvurları değerlendirmeye tabi tutması ve Cürcânî'nin bu söyleminde ne kadar tutarlı olup olmadığını gösterme çabasıdır. Dolayısıyla umûr-ı âmme tartışmasının arka planında, Tanrı'nın sıfatlarını kabul edip etmeme ya da varlık-mâhiyet ilişkisi problemi gibi konuların yer alması ve bunlarla ilişkilendirilmesini açık bir şekilde bu hâşiyede görmekteyiz. Ayrıca hikmetin tanımında yer alan a'yân ifadesi, kelamın konusunun mevcut ya da ma'lûm olarak seçilmesi, Tanrı'nın sıfatlarının nefy ya da isbât edilmesi gibi birbirinden bağımsız olarak görülebilecek birçok mevzûun doğrudan umûr-ı âmme tartışmalarında ve yorumlamalarında belirleyici olduğu da Hatîbzâde'nin tahkikleri arasında açıkça görülenler arasındadır.

Hatîbzâde'nin hâşiyesinde Cürcânî ile Teftâzânî'nin umûr-ı âmme hakkındaki görüşlerini bir araya getirerek değerlendirdiğini görmekteyiz. O, "**Şârihu'l-Makâsîd**" olarak andığı Teftâzânî'yi nelerin umûr-ı âmme kapsamına girip girmediği ve görünüşte tek bir mevcut kısmına ait olan zorunluluk ve kadîmlik gibi kavramların ne şekilde bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği hususundaki açıklamaları bağlamında eleştirmekte ve Cürcânî'nin aynı konudaki görüşleriyle bir muhâkemeye tabi tutmaktadır.¹⁷⁰ Yine Hatîbzâde, Cürcânî'nin **Hâşiyeye-i Tegrîd** ile **Şerhu'l-Mevâkîf**'ındaki umûr-ı âmme bahislerini kıyaslamakta ve farklı tercihlerin sebepleri üzerinde uzun bir şekilde durmaktadır.

¹⁶⁹ Örnek olarak bkz. Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tegrîd**, Marmara Nadir Eserler Ktp., nr. 670, vr. 13b.

¹⁷⁰ Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tegrîd**, Marmara Nadir Eserler Ktp., nr. 670, vr. 35a.

Hatîbzâde'nin hâşiyesini önceki **Tecrîd** hâşiyeleri ile birlikte değerlendirdiğimizde, umûr-ı âmme kavramının bu merhalede oldukça karmaşık ve detaylandırılmış bir hal aldığını söyleyebiliriz. Zira bu hâşiyede daha önce çok sık görmediğimiz nefsülemirde umûr-ı âmme, mutlak umûr-ı âmme, umûr-ı âmme yorumları gibi ifadelerle oldukça fazla bir şekilde karşılaşmakta ve bunların üzerine yeni değerlendirmelerin yapıldığını görmekteyiz.¹⁷¹ Bunlara ilave olarak, felâsife ile kelamcılarının farklı prensiplerinden bakıldığında umûr-ı âmme ile ilgili anlayışların da değişebildiğini Hatîbzâde hâşiyesi üzerinden izlemek mümkün olmaktadır. Özellikle kadîmlik, zorunluluk, taşahhus gibi kavramlar hakkındaki tartışmaların kaynağının bu farklı zaviyeler olduğunu yine mezkûr hâşiyeye vasıtasıyla öğrenmekteyiz.¹⁷²

Sonuç itibarıyla Hatîbzâde hâşiyesi **Tecrîd** geleneği açısından ve özelde umûr-ı âmme tartışmaları açısından oldukça verimli bir alan sunmaktadır. Yoğun felsefî ve mantıkî ıstılahlarla örülmüş umûr-ı âmme tartışması, özellikle tanımın tutarlılığı, kapsamın boyutları, yorumların geçerlilikleri gibi konular üzerinden yürütülmektedir. Osmanlı düşüncesinde umûr-ı âmme tartışmaları açısından bakıldığında Hatîbzâde'nin yoğun bir referans ağının merkezinde olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Sonraki dönem muhaşşîlerinde de göreceğimiz üzere, onun getirdiği eleştiriler ve yeni yorum tarzı geniş çapta yankı bulmuş, birçok yeni soru ve cevabın üretilmesini sağlamıştır.

5. Muhyiddîn Samsûnî ve Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd

X./XVI. asır Osmanlı âlimlerinden ve yetiştirdiği âlimler ile tanınan Samsûnîzâdeler ailesine mensup Muhyiddîn Samsûnî¹⁷³ (ö. 919/1513) Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Mecdî Efendi, Samsûnî'nin hâşiyesini "şerh ve tavsîften müstağni" olarak nitelemekle bu hâşiyenin şöhretine temas

¹⁷¹ Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Marmara Nadir Eserler Ktp., nr. 670, vr. 32 a.

¹⁷² Hatîbzâde, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Marmara Nadir Eserler Ktp., nr. 670, vr. 29 a.

¹⁷³ Taşköprülüzâde'nin verdiği bilgilere göre hicri 919 yılında Edirne kadılığı vazifesini sürdürürken vefat eden Samsûnî, öncesinde Bursa, Edirne, İznik ve İstanbul gibi muhtelif şehirlerde müderrislik yapmış ve II. Selim döneminde Edirne kadılığına tayin edilmiştir. İlimle uğraşısının nihai derecede olduğunu, özellikle dakik meselelerin çözümüne devamlı uğraştığını hem **Şekâik**'ten hem de tekmiyesinden öğrenmekteyiz. Bkz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 262; Mecdî Efendi, **Hadâik**, 312. Hocaları arasında Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) talebesi olan babası Hasan Samsûnî (v. 891/1486) ve Molla Gürânî (v. 893/1488) ile Hızır Bey'in (v. 863/1459) talebelerinden Alaeddin Ali Arabî (v. 901/1496) yer almaktadır. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 262.

etmektedir.¹⁷⁴ Halen yazma halinde olan eserin muhtelif nüshaları bulunmaktadır.¹⁷⁵ Hâşiye, **Tecrîd**'in ilk maksadı olan umûr-ı âmmenin ilk iki faslı olan varlık ve mâhiyet bahislerini içermekte ve illet-malûl bahsinde sona ermektedir. Hâşiye, kimi zaman doğrudan şârih Isfahânî'nin ve çoğunlukla da muhaşşî Cürcânî'nin ifadelerine düşülen talikat şeklinde ilerlemektedir.¹⁷⁶

Samsûnî, hâşiyesine yazdığı kısa mukaddimesine, hakîkî manada talep edilenin şerî ilimler ve özelde de ilm-i kelâm olması gerektiği hususunda akıl ve naklin mutâbık olduğunu zikrederek başlamakta ve bu alanda gönüllerin, mütalaasıyla ferahlık bulduğu kitapların da telif edildiğini belirterek başlar. Sonrasında o, Cürcânî'nin yazdığı eserleriyle birçok şek ve karanlık içeren alanları aydınlattığını ve bunlar arasında **Tecrîd** hâşiyesinin, nazar sonucu elde edilen neticelerin bir zübdesi ve ulaşılan yeni fikirlerin bir hûlasası olup müteahhirûn döneme mensup âlimlerin özel ilgisine mazhar olduğu, üzerine çok sayıda hâşiyelerin kaleme alındığını belirtir. Kendisinin, sözü edilen eserleri mütalaa sırasında, Cürcânî'nin eserde güttüğü maksat ile bu muhaşşîlerin beyân ettikleri hususlar arasında önemli farklar görmeye başladığını ifade eden Samsûnî, bunu doğal kabul etmekte ve sonrakiler için her zaman söylenecek bir sözün bulunduğunu zikretmektedir.¹⁷⁷

Hatîbzâde'ye yakın dönemde yaşayan Samsûnî, onunla **Tecrîd** dışında da aynı kitaplara hâşiyeler yazmıştır. Samsûnî'nin, özellikle **Tecrîd** hâşiyesinde fâzıl olarak andığı Hatîbzâde'nin görüşlerini sıkı bir eleştiriye tâbi tuttuğunu görmekteyiz. O,

¹⁷⁴ Mecdî Efendi, **Hadâik**, 313.

¹⁷⁵ Carullah koleksiyonu 471 ve 1256 numaralarda kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. Yanı sıra Burdur İl Halk Kütüphanesi'nde 155 numarada kayıtlı diğer bir nüsha, ferağ kaydında belirtildiğine göre müellif hattıyla yazılmış nüshadan Muhammed b. Eşref el-Aydîni tarafından istinsah edilmiş ve h. 961 tarihini taşımaktadır. Biz de zikrettiğimiz özelliğinden dolayı atıflarımızda bu son nüshayı kullanacağız.

¹⁷⁶ Wisnovsky, müteahhirûn dönemde yazılan akîde kitapları arasında addettiği **Tecrîd**'in şerh ve hâşiyelerini listelediği çalışmasında Samsûnî'nin hâşiyesini, Tefâtânî'nin yazdığı iddia ettiği **Tecrîd** şerhine bir hâşiye olarak göstermektedir. Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (Ca. 110-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, 47 (2004), 149-191. Hâlbuki kaynaklarda Tefâtânî'nin **Tecrîd** üzerine yazdığı bir şerhten bahsedilmediği gibi Samsûnî'nin hâşiyesi incelendiğinde Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine kaleme alındığı açıkça görülmektedir. Kanaatimizce araştırmacıyı bu konuda yanıltan, Samsûnî'nin eserinin başında yaptığı Tefâtânî alıntılaridir.

¹⁷⁷ Samsûnî, **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 1b-2a. Mukaddimeden anlaşılan II. Beyazıt tarafından kendisine ulaşan bir ihsan (nimet) sonrasında Samsûnî'nin daha önce parça parça yazdığı eserini tamamlamaya karar verdiğidir. Bkz. Samsûnî, **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 2a.

eserinin hemen her sayfasında isim zikretmeden ya ‘fâzıl’ diyerek ya da ‘denildi ki’ şeklinde meçhul bir sigayla Hatîbzâde tarafından dile getirilen görüşlerin ayrıntılı eleştirisine girişmektedir.¹⁷⁸

Her ne kadar yoğun Hatîbzâde eleştirisi içerse de, Samsûnî’nin hâşiyesi onunla birtakım ortak özelliklere de sahiptir. Özellikle Cürcânî’nin diğer eserleri ile **Tecrîd** hâşiyesi arasında bir uyum ve tutarlılık arayışı ilk göze çarpan ortak özelliğidir. Meselâ, umûr-ı âmmenin, **Hâşiye-i Tegrîd**’de, kitabın diğer bahislerine göre ilkeler (mebâdî) şeklinde kesin bir yargı içeren ifadesi ile **Mevâkîf**’ta aynı bahis için kesinlik içermeyen ‘ilkeler gibi’ ifadesini cem etmeye çalışmaktadır.¹⁷⁹ Bir diğer ortak özellik, tartışılan konu ile ilgili itirazlara verilen kısmî cevapları müteakiben ‘sonra, tahkik şudur ki’ şeklinde bir ifade ile kendine has istidlali dile getirip yapılabilecek muhtemel itirazları öncesinden cevaplama gayretidir. Bu zikredilen özellik, Osmanlı muhakkiklerinin genel tavrı olarak da pekâlâ görülebilir.

Umûr-ı âmme açısından hâşiyeyi incelediğimizde, bu kavramların mâhiyeti tartışmalarında yeni bir boyutun eklendiğini görmekteyiz. Hatîbzâde’de de kısmen rastladığımız bu durum, bir kavramın umûr-ı âmmenin içerisinde sayılabilecek özellikleri (mevcudun birden fazla kısmına şâmil olma ya da bir kısma özgü olmama gibi) ihtiva etmesine rağmen bu başlık altında alınıp alınmamasının farklı bir nazara muhtaç olduğu vurgusudur.¹⁸⁰ Kapsam konusunda, varlığın kısımlarıyla kastedilenin fertler olup olmadığı meselesini tartışan Samsûnî, yokluk, imkânsızlık, mâhiyet ve taşahhus gibi kavramların hangi açılardan umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilebileceği hakkında detaylı bir tartışmaya girmektedir.¹⁸¹

Samsûnî, hâşiyesinde sadece Cürcânî’nin yorumları üzerinden bir değerlendirme ile yetinmemekte, Teftazânî’nin umûr-ı âmmenin ölçütü konusundaki

¹⁷⁸ Bu eleştiriler kimi zaman Hatîbzâde’den uzun alıntılar yapıldıktan sonra ‘derim ki’ sözüyle başlamaktadır. Örnek olarak bkz. Samsûnî, **Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tegrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 18b.

¹⁷⁹ Samsûnî, **Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tegrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 7a.

¹⁸⁰ Niceliğin umûr-ı âmme kapsamında ele alınmama sebebi ve bir kavramın umûr-ı âmme’den sayılması ile umûr-ı âmme kısmında ele alınması arasındaki nüansa işaret sadedinde Samsûnî’nin tahkik içeren ifadeleri için bkz. Samsûnî, **Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tegrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 15b.

¹⁸¹ Samsûnî, **Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tegrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 16a.

değerlendirmelerini de dikkate almakta ve tartışmaktadır. Samsûnî bu sadedde onun ilmî bir amaç (garaz-ı fennî) barındırmayı umûr-ı âmmeden sayılmanın bir şartı olarak gördüğünü belirtmekte ve bunu Cürcânî'nin yaklaşımlarıyla mukayese etmektedir.¹⁸²

Sonuç olarak Samsûnî'nin hâşiyesi bağlamında denilebilir ki, Hatîbzâde hâşiyesi yazılmasından kısa bir müddet sonra Osmanlı topraklarında etkisini göstermeye başlamış ve sonradan gelen İbn Kemal ve Taşköprülüzâde ile devam edecek bir tartışma ortamının nüveleri atılmıştır. Yanı sıra, umûr-ı âmmenin neliği ve kapsamı cihetlerinden daha ilk şerhlerde başlayan yorumlama faaliyetlerinin daha detaylandırılmış bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Kelamın konusu, Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti gibi meseleler hakkında felâsife ile kelamcılar arasındaki görüş farklılıklarının umûr-ı âmme tartışmalarına nasıl yansıdığı da yine Samsûnî'nin hâşiyesi üzerinden rahatlıkla görülebilen diğer hususlar arasında yer almaktadır.

6. İbn Kemal ve Tecrîdü't-Tecrîd

Yazdığı eserlerle Osmanlı felsefesinin en etkin isimlerinden biri olan İbn Kemal¹⁸³ (v. 940/1534), **Tecrîd** ve umur-ı âmme konusuyla yakından ilgilenmiş görünmektedir. Kütüphane kayıtlarında **Hâşiyeye 'alâ Evâili't-Tecrîd, Risâle fi'l-umûri'l-âmme, Hâşiyeye ale'l-havâşi't-Tecrîdiyye, Tecrîdü't-Tecrîd** gibi muhtelif başlıklar altında İbn Kemal'e ait eserler bulunmaktadır. Bu eserler yakından incelendiğinde bir kısmının **Tecrîd** ve hâşiyelerine düşülmüş talikat olduğu bir kısmının da **Tecrîd** bağlamında değil de **Şerhu'l-Mevâkîf** bağlamında umûr-ı amme sorununa değinen risâlelerden oluştuğu görülmektedir. İbn Kemal'in **Tecrîd** ve umûr-ı âmme sorunu ile bu derece alakadar olmasında şüphesiz hocası Hatîpzâde'nin etkisi açıktır. Tabi bu hoca-talebe ilişkisi, İbn Kemal'i, hocası Hatîbzâde'yi eleştirmekten alıkoymamıştır.

Eserleri arasında özellikle **Tecrîdü't-Tecrîd** bir takım farklılıklar barındırmakta ve hususi zikri gerektirmektedir. İbn Kemal'in diğer bazı eserlerinde de teşebbüs ettiği bir tashih ve tağyir faaliyetini yansıtan bu eser, Tusi'nin, kitabının

¹⁸² Samsûnî, **Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Burdur İl Halk Ktp., nr. 155, vr. 17b.

¹⁸³ İbn Kemal'in felsefî görüşlerinin detaylı bir analizi için bkz. Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul 2013.

başında zikrettiği ve sonraki şârihler ve muhaşşiler tarafından da sıkça dile getirilen özlülüğüne meydan okuma olarak görebileceğimiz bir iddia taşımaktadır. Kuşçu ve Devvânî gibi isimlerin şerh ve hâşiyelerinde rastladığımız Tûsî'ye karşı eleştirel tutumun, **Tecvîd**'de kitabın ismi ve içeriğinde değişikliklere gidecek boyuta ulaştığı görülmektedir.

Müstakil olarak da değerlendirilebilecek eseri¹⁸⁴, içeriğinden hareket ederek hâşiye görme eğiliminde olduk. Zira İbn Kemal, temel olarak bir hâşiyede yapılması gerekeni bu eserde yapmış, eksik ya da yanlış olarak gördüğü düşünceleri farklı bir ifade tarzıyla dile getirmiştir. Eserin maalesef elimizde tek nüshası bulunmaktadır ve büyük oranda eksiktir. Bununla beraber umûr-ı âmme kısmı günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla bu bölümde, varsa, yapılan ya da yapılması hedeflenen değişiklikler üzerinden bazı hükümlerde bulunabiliriz.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, umur-ı ammenin neliği ve kapsamı açısından baktığımızda **Tecvîd**, İbn Kemal'in sözü geçen hâşiye ve risâlelerine kıyasla oldukça kısıtlı bilgiler sunmaktadır. O, çok kısa ve net cümleler içeren ifadelerle, umûr-ı ammede bulunan genellik vasfının ne anlama geldiği, umûr sözcüğünün başındaki lâm-ı tarifin ne ifade ettiği, umûr-ı âmme ile kastedilenin bu başlık altında yer alan kavramların masdar halleri değil de onlardan türetilenler (mevcud ve ma'dûm gibi) veya onların hükmündekiler (mâhiyet ve illiyet) olması gibi meselelere değinmekle yetinmiştir.

Önceki şerh ve hâşiyelerde de gördüğümüz **Tecrîd**'in konularının tertibine yönelik açıklama **Tecvîd**'de de devam etmektedir. Bu meyanda İbn Kemal şöyle demektedir:

Kelam ilminin asıl maksadı mebde ve meâd hallerinin bilinmesi olup iki bölümün bunların hallerine tahsisi uygun görülmüştür (istihsân). Mebdein varlığına delil getirme de cevherler ve arazlar olan âlemin sonradanlığı üzerinden olduğu için bu ikisinin de hallerinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu da [ilave] iki kısım [da incelenmiş] olup, ikisi arasında ortak olan ve ikisinden birine özgü olan şeklindedir. Dolayısıyla diğer iki maksadın [umûr-ı âmme ve cevher-arazlar] bu ikisi [amaç] için konulması münasip görülmüştür. Sonra, meâdın ve [hallerinin] çoğu, sem'î delillerle mucize ile teyid edilmiş peygamber, ve musannife göre imamdan, elde edildiğinden

¹⁸⁴ Nitekim Taşköprülüzâde, İbn Kemâl'in eserlerini sayarken ilm-i kelâma dair de bir eseri olup hem şerh hem de metin olduğunu söylemekte ve adını **Tecvîdü't-Tecrîd** olarak zikretmektedir. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 333.

son iki maksat peygamberlik ve imâmete tahsis edilmiştir. Bu da aynı şekilde uygun görülerek konulmuş olup ‘musannif zorunlu olarak kitabını altı maksat üzere tertip etti’ diyenin vehmettiği gibi zorunluluk barındırmaz.’¹⁸⁵

Alıntıladığımız sözlerinde İbn Kemal’in hedef aldığı kişiler, daha önce yaklaşımlarını detaylıca ele aldığımız **Şerh-i kadîm** ve **Şerh-i cedîd** müellifleri Şemseddin Isfahânî ve Ali Kuşçu’dur. Bu iki isim, **Tecrîd**’in bölümleri arasında olduğunu düşündükleri aklî tutarlılık sonucunda, bir anlamda zorunlu olarak¹⁸⁶ kitabın altı başlık altında tertip edildiğini söylemişlerdi. İşte İbn Kemal bu noktada karşı çıkmakta ve bu tertibin zorunluluktan ziyade uygun görme sonucu ortaya çıktığını, herhangi bir gerekliliğin bulunmadığını belirtmektedir. Bununla beraber, kitabın tertibi hakkında kendi görüşünü ortaya koymuş ve öncekilerden çok da ayrılmayacak bir tarzda aklî bir açıklama getirmiştir. Buna göre umûr-ı âmme, Tanrı’nın varlığına bizi ulaştırması açısından âlemin ana unsurları olan cevher ve arazların ortak oldukları hallerin araştırıldığı kısma tekabül etmektedir.

İbn Kemal’in **Tecvîd** dışında **Tecrîd** üzerine kaleme aldığı bir diğer eser **Hâşiye ‘alâ Evâilî’t-Tecrîd**’dir. Eserin nüshaları¹⁸⁷ incelendiğinde, Cürçânî hâşiyesinin giriş kısımlarına yazılmış bir hâşiye olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre, önce metin sahibi Tûsî’nin sözlerinin tahkiki, sonrasında hâşiye sahibi Cürçânî’nin sözlerinin tetkiki ve en sonunda da Hatîbzâde’nin yorumlarının ıslâhı (tenkîh) hedeflenmektedir.

İbn Kemal’in **Tecrîd** hâşiyesi, umûr-ı âmmenin neliği, kapsamı, umûr-ı âmme yorumları üzerine önemli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler yine İbn Kemal’e atfedilen

¹⁸⁵ İbn Kemal, **Tecvîdü’t-Tecrîd**, Atıf Efendi, nr. 2816, vr. 185a.

¹⁸⁶ Her iki isim de kitabın bölümleri arasındaki ilişkiyi belirttikten sonra **Tecrîd** sahibinin kitabı tertip edişini, gereklilik bildiren ‘lâ cereme’ ifadesiyle birlikte kullanmışlardır ki İbn Kemal’in itirazı da bu noktaya yöneliktir.

¹⁸⁷ Sözü edilen nüshalar, Şehid Ali Paşa 1626, Şehid Ali Paşa 2737 ve Pertev Paşa 653 numarada kayıtlıdır. Mezkûr nüshalar içerisinde Şehid Ali Paşa 2737 numarada kayıtlı olan nüsha, diğerlerinden İbn Kemal’in mukaddimesini ihtiva etmekle temayüz etmektedir. Önemli bilgiler içeren bu mukaddimeye göre, İbn Kemal, Cürçânî’nin **Tecrîd** hâşiyesini tedris ettiği sıralarda, bu eser üzerine yazılan hâşiyelerdeki problemleri yerlere işaret ettiği talikatlarda bulunmaktadır ve sevenlerinden bir kısmı tarafından bunları yazıya dökme isteği üzerine eseri kaleme aldığını belirtmektedir. vr. 106 a. Fakat bu nüsha metnin sadece hamdele kısmını hâvidir. Pertev Paşa 653 numarada kayıtlı olan nüsha ise farklı bir zamanda yazılmış hâşiye izlenimi vermektedir. Herhangi bir mukaddime içermeyen bu hâşiye, Şehid Ali Paşa 2737’nin mukaddimesinde belirtildiği şekilde Tûsî ve Hatîbzâde’ye atıflar içermeyip doğrudan Cürçânî’nin yorumları üzerine İbn Kemal’in yorumlarını içermektedir. Hâşiye, umûr-ı âmme kısmının başlarını ihtiva etmektedir. Eldeki mevcut bilgiler ışığında, farklı zamanlarda İbn Kemal tarafından **Tecrîd**’in baş kısımlarına iki ayrı hâşiye kaleme alındığından söz edebiliriz.

umûr-ı âmme risâlesi ile ciddi yakınlıklar içerdiğinden bu konudaki görüşlerini, bir sonraki başlık olan umûr-ı âmme risâleleri altında vermeyi uygun görmekteyiz.

7. Taşköprülüzâde ve Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’-Tecrîd

X./XVI. asır Osmanlı âlimlerinin, yazdığı eserlerle en çok şöhret bulanlarından biri ve Taşköprülüzâdeler¹⁸⁸ ulemâ sülâlesinin en önde geleni olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi¹⁸⁹ (v. 968/1561), içinde **Hâşiye-i Tegrîd** üzerine yazdığı hâşiye de bulunan önemli eserler kaleme almıştır. Kendi dönemine kadarki yaşamış Osmanlı âlimlerinin biyografilerini kaleme aldığı **eş-Şekâikü'n-Nu‘mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye** adlı kitabıyla, sonuna kendi hal tercemesini de katarak, hem **Tegrîd** geleneği hem de o dönemde yaşamış âlimler tarafından, felsefenin hangi konuları üzerine yoğunlaştığı hakkında geniş bilgi vermektedir.

Dönemin ilim halkalarına, geldiği âlim sülâlesinin gelenekleri doğrultusunda, erken yaşta giren Taşköprülüzâde, özellikle amcası ve dayısı yanında aklî ilimler üzerine yoğunlaşarak devam etmiştir. Okuduğu kitaplar arasında Cürcânî'nin **Şerh-i Mevâkif**'inden bazı bölümler yanında yine onun **Hâşiye-i Tegrîd**'ini dayısının yanında okumuştur.¹⁹⁰ Hâşiyenin tümünü değil de ‘kitabın başından zorunluluk ve imkân bahislerine kadar’¹⁹¹ olan kısmı ‘tahkik ve itkân’ üzere okuduğunu kendisi bildirmektedir.¹⁹² Okuduğu **Tegrîd** hâşiyesini, daha sonraları, müderrislik yıllarında

¹⁸⁸ Mehmet İpşirli, “Taşköprüzâdeler”, **DİA** (XL), 154.

¹⁸⁹ Yunus Şevki Yavuz, “Taşköprüzâde Ahmed Efendi”, **DİA** (XL), 151-152.

¹⁹⁰ Taşköprülüzâde, yanında **Tegrîd** hâşiyesini okuduğu kişiyi, isim vermeden, dayısı olarak zikretmektedir. Şakâik'te, Taşköprülüzâde, iki dayısının biyografisine yer vermektedir. İlki Abdülazîz Hüseyinî (v. 931/1525) olup Kâdızâde-i Rûmî'nin torunlarından Kutbeddîn'in [v. ?] öğrencilerindendir. Zikri geçen İkinci dayısı ise Abdurrahman Hüseyinî'dir (v. 954/1548) ve Muhyiddîn Samsûnî, Ali Fenârî (v. 903/1497), Molla Yegân'ın (v. 865/1461) önde gelen öğrencilerindendir. Taşköprülüzâde'nin **Tegrîd** hâşiyesini yanında okuduğu dayısının bu son zikri geçen Abdurrahman Hüseyinî olduğu kanaatindeyiz. Zira ilk dayısının tasnifle ilgilenmemiş olması, ikinci dayısı Abdurrahman'ın ise **Tegrîd** muhaşşilerinden Samsûnî'nin iyi talebelerinden oluşu, tabiatı itibarıyla aklî ilimlere meyyâl olması gibi **Şekâik**'te zikredilen bilgiler beraber değerlendirildiğinde, **Tegrîd** tedrisini Abdurrahman Hüseyinî'nin ifa ettiğini söyleyebiliriz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 343-345.

¹⁹¹ Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 473.

¹⁹² Aklî ilimler sahasında okuduğu diğer kitaplar ve bölümler şu şekildedir: **İsagoci** ve **Hüsâm Katî** şerhi, Şemsiyye ve Cürcânî'nin hâşiyesinin tümü, **Şerhu'l-Akâid** ve **Hayâlî** hâşiyesi, Mevlanazâde'nin **Hidayetü'l-Hikme** şerhi ve **Hocazâde** hâşiyesi, Isfahânî'nin **Metali'ü'l-enzâr** ve Cürcânî hâşiyesi, Cürcânî'nin **Levamiu'l-esrâr** hâşiyesi, **Şerh-i Mevâkif**'in ilahiyât bahisleri, Ali Kuşçu'nun **Fethiyye**'si. Taşköprülüzâde'nin okuduğu eserler arasında **Tegrîd** hâşiyeleri ve onların umûr-ı âmme kısımlarını okuduğunu zikretmesi manidardır. Buna göre, en azından Taşköprülüzâde'nin bulunduğu ilmî mahfillerde, metafiziğin ontoloji kısmına tekabül eden umûr-ı âmmenin **Tegrîd** hâşiyelerinden

kendisi de okutmuş olan Taşköprülüzâde, bu sayede, **Tecrîd** geleneğinin nesilden nesile aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁹³

Taşköprülüzâde'nin rolünü **Tecrîd**'in nesiller arası aktarımından ibaret görmek eksik olacaktır. Zira Cürcânî'nin **Tecrîd** hâşiyesi üzerine yazdığı hacimli hâşiyeye çalışmasıyla bu alanda önemli fikirlerin ortaya konulmasını sağlamıştır.¹⁹⁴ Hâşiyesinin hemen her sayfasında yer verdiği itirazlar, cevaplar, muhtelif görüşleri dikkate aldığımızda çok geniş bir okuma ile metne ve hâşiyesine yöneldiğini gördüğümüz Taşköprülüzâde, Cürcânî yanında özellikle Tefâtânî, Devvânî, Hayâlî (v. 875/1470[?]), Hatîbzâde gibi isimlere eleştiriler getirmektedir. Hoca silsilesi içerisinde Samsûnî'nin de yer aldığını dikkate aldığımızda, bu geleneğe uyararak tahkik tavrıyla öncekilerin zikrettikleri görüşleri ilmî süzgeçten geçirdiğini söyleyebiliriz.

Umûr-ı âmme ile özel olarak ilgilendiğini, bizzat kendi tederrüs ve tedris faaliyetinden öğrendiğimiz Taşköprülüzâde, hâşiyesinin ilgili kısmına, terimin neliğine ilişkin Isfahânî tarafından **Şerh-i kadîm**'de dile getirilen 'mevcudâtın tümünü ya da ekserisini şâmil olanlar' şeklindeki tanımın eleştirisi ile başlar. Ona göre söz konusu tanım, kaplam açısından sorunlu olup nicelik, nitelik, kudret, ilim gibi umûr-ı âmme bahislerinde yer almayan kavram ve sıfatları içine almakta; zorunluluk ve kıdem gibi umûr-ı âmme bahisleri içerisinde işlenen kavramları ise tanımın dışında bırakmaktadır.¹⁹⁵ Taşköprülüzâde, mezkûr tanımdaki yetersizliğin daha önce de kimi düşünürler tarafından kavrandığını ve onların çözüm yolunda bazı cevaplar verdiklerini belirtmektedir. Bununla beraber, kendisi bu cevapların da, sorunun

okunduğu, teolojiye tekabül eden ilâhiyyât kısımlarının ise **Şerh-i Mevâkıf**'tan okutulduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 472-473.

¹⁹³ Kendisinin verdiği bilgilere göre h. 931 senesinin sonlarında atandığı Dimetoka Medresesi'nde **Hâşiyeye-i Tegrîd**'in umûr-ı âmme kısmını, 933 senesinde atandığı İstanbul Hacı Hasan Oğlu Medresesi'nde yine **Hâşiyeye-i Tegrîd**'in umûr-ı âmme kısmını ama bu sefer zorunluluk ve imkân bahsine kadarki kısma kadar okutmuştur. 942 senesinde atandığı Kalenderhâne Medresesi'nde de zorunluluk ve imkân bahislerinden arazlar bahsine kadar olan kısmı bu sefer **Şerh-i Mevâkıf**'tan okutmuştur. Bkz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 474-475.

¹⁹⁴ Yazma halinde olan hâşiyenin birçok nüshası bulunmaktadır. Biz Ragıb Paşa 732 numarada kayıtlı olan ve h. 979 tarihli nüshayı kullandık. Ferağ kaydında belirtildiğine göre (224a) asıl nüshadan istinsah edilmiş olan hâşiyeye, **Tegrîd**'in umûr-ı âmme kısmı üzerine yazılmış olup bu bahsin de sadece varlık ile ilgili kısmını içermektedir. Böylesi hacimli bir eserin sadece varlık bahisleri ile ilgili kısım üzerine yazılmış olması, Taşköprülüzâde açısından umûr-ı âmme bahislerinin önemini göstermesi açısından önemlidir.

¹⁹⁵ Taşköprülüzâde, **Hâşiyeye ale't-Tegrîd**, Ragıb Paşa Ktp., nr. 732, vr. 23a-23b.

çözümünde yetersiz kaldıklarını zikretmekte ve gerekçelerini sıralayarak kendi görüşünü açıklamaktadır.¹⁹⁶

Umûr-ı âmmenin neliği ve kapsamı dışında, bu bahis altında ele alınan kavramların hangi yönlerden ele alınması gerektiğine dair Cürcânî tarafından dile getirilen düşünceleri detaylandıran Taşköprülüzâde, sözgelimi varlık ve mâhiyetin umûr-ı âmme'den sayılmasının bazı şartlara bağlı olduğunu belirterek bunların açıklamalarına girişmektedir. Buna göre, varlık, ortak anlamlılık; mâhiyet ise Zorunlu'da varlığından başka bir mâhiyetin kabul edilmesi şartıyla umûr-ı âmmeden kabul edilebilmektedir.¹⁹⁷ Burada mâhiyetten ne anlaşılması gerektiği, mâhiyetin hangi manalarda ele alınabileceği, bu manaların hangisiyle umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilebileceği gibi daha önce Hatîbzâde'nin de dile getirdiği görüşlerin eleştirisini yapmakta ve kendi tahkikatına yer vermektedir.

Sonuç olarak Taşköprülüzâde'nin **Tecrîd** geleneği içerisinde önemli roller üstlendiğini söyleyebiliriz. Öncelikle onun eserlerinde yer verdiği **Tecrîd** okumaları ve tedrisine yönelik bilgiler, Osmanlı topraklarında hangi alanlara ilginin yoğunlaştığı ve ilim meclislerinde ne tür konuların bahis mevzû yapıldığına dair bir bakış açısı elde etmemizi sağlamaktadır. Buna göre **Tecrîd**, umûr-ı âmme bahislerinin incelenmesi ve öğretilmesi için kullanılan önemli bir metin haline gelmiştir. Taşköprülüzâde'nin diğer önemli bir rolü, hoca silsilesi içerisinde yer alan Samsûnî'nin özellikle Hatîbzâde'ye karşı tenkitlerle oluşan canlı ilim ortamına bu tenkit tavrını sürdürerek devam etmiş, kendisinden önceki **Tecrîd** birikimini dikkate alarak meselelerin artarak güncel kalmasına katkıda bulunmuştur. Dahası o, bizzat mezkûr metni ve hâşiyelerini tedris ederek Osmanlı ilim meclislerinde **Tecrîd** geleneğinin devamını sağlamıştır.

III. Umûr-ı Âmme Risâleleri

Tecrîd üzerine yazılan ve bir önceki bölümde önemli gördüklerimizden bir kısmını tanıttığımız şerh ve hâşiyeler dışında, **Tecrîd** geleneğinin bir parçası olarak

¹⁹⁶ Zikredilen dört gerekçe için bkz. Taşköprülüzâde, **Hâşiye 'ale't-Tecrîd**, Ragıb Paşa Ktp., nr. 732, vr. 23b-24a.

¹⁹⁷ Taşköprülüzâde, **Hâşiye 'ale't-Tecrîd**, Ragıb Paşa Ktp., nr. 732, vr. 24b-25a.

değerlendirebileceğimiz ve geç dönemde ortaya çıkan, bizim ‘umûr-ı âmme risâleleri’ olarak isimlendireceğimiz bir literatürden daha bahsedilebilir. Nispeten geç dönemde ortaya çıkan bu risâlelerin, daha önce herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş olması, bizi, bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemeye sevk etti. Henüz giriş mâhiyetinde olan böylesi bir teşebbüs, bu kapsamda değerlendirilebilecek tüm risâleleri bir araya getirmeyi hedeflemeyip yazma eser kütüphane kayıtlarından elde edilen bilgiler doğrultusunda ulaşılabilenlerin muhteva ve bağlam cihetlerinden ele alınmasını amaçlamaktadır.

Risâlelerin değerlendirilmesine geçmeden önce, böylesi bir araştırmaya başlarken karşılaşılabilecek birtakım sorunlara değinmek istiyoruz. Sonrasında bu sorunlara nasıl yaklaşılması gerektiği ve hangi çerçevede ele alınması gerektiği hakkında görüşümüzü açıklayacak ve risâlelerin muhtevasına geçeceğiz.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, umûr-ı âmme risâleleri dendiğinde akla birden fazla ihtimal gelmektedir. Zira umûr-ı âmme kavramsallaştırmasından bahsettiğimizde, çoğu araştırmada gözlemlediğimiz üzere, bu başlık altına giren kavramlara ilişkin meseleler anlaşılmaktadır. Filozofların tercihinine göre değişmekle birlikte, Tûsî özelinde konuşursak, varlık, mâhiyet, illet-ma’lûl gibi kavramlara ilişkin hallerin bütünü umûr-ı âmme içerisinde pekâlâ değerlendirilebilmektedir. Hal böyle olunca, ‘umûr-ı âmme risâlesi’ tabiri, içinde haricî varlık-zihnî varlık, varlık-mâhiyet ilişkisi, illiyet gibi konuları ele alan müstakil eserlerin üst başlığı olarak görülebilir. Kimi zaman da daha özel ve teknik anlamıyla umûr-ı âmme’nin doğrudan kendisine ilişkin hallerden bahsedilebilir ve sadece bu cihetiyle meseleye yaklaşan eserler mezkûr tabir içerisinde ele alınabilir hale gelir. Dolayısıyla umûr-ı âmme risâleleri literatüründen ne anladığımız, umûr-ı âmmeye hangi yönden yaklaştığımızı bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir.

Sözü edilen literatürle ilgili ikinci sorun, bu eserlerin müstakil olarak böyle bir isimlendirme altında alınıp alınamayacağına yöneliktir. Zira sözü edilen eserler incelendiğinde, tamamına yakınının, **Tecrîd** ve **Mevâkîf** gibi medrese müfredatında önemli yer tutan ders kitaplarının ilgili bahisleri bağlamında, talikat türünde yazılmış oldukları görülecektir. Aynı zamanda bu eserlerin, istisnalar olmakla beraber, çoğu,

bir eserin müstakil olduğuna işaret eden mukaddime, hâtime gibi kısımları ihtiva etmeyip doğrudan meseleye girişmektedir. Binaenaleyh, ikinci soruna ilişkin şu iki soruya cevap verilmesi gerekmektedir:

a) Gerçek manada, umûr-ı âmme risâleleri olarak adlandırılabilir bir literatürden bahsetmek ne ölçüde mümkündür?

b) Bu risâleler, daha önce hâşiye tarzında yazılan eserlerin bir kısmı olarak mı görülmelidir?

İlk soruna ilişkin olarak, tezimizin genelinde takındığımız tavır burada da geçerlidir. Bizim umûr-ı âmme sorunu ile kastettiğimiz, meseleleri ve onlara ilişkin haller değildir. Aksi takdirde umûr-ı âmme, bir sorun değil sorunlar yumağı olarak karşımıza çıkar. Ayrıca tüm bahisleriyle umûr-ı âmme, metafiziğin büyük kısmına tekâbül etmektedir ve bu haliyle bir doktora tezine konu olacak şekilde kuşatılması pek mümkün görünmemektedir. Bu zaviyeden bakıldığında umûr-ı âmme risâlesi dediğimizde, bu kavramın tanımı, kapsamı, diğer bahisler arasındaki konumu gibi doğrudan mefhumu ile irtibatlı sorunları kendine konu edinen eserleri kastetmekteyiz.

Umûr-ı âmme risâleleri, daha önce de belirttiğimiz üzere ders kitabı olarak okutulan eserlerin ilgili kısımlarına düşülen talikatlar niteliğindedir. Biz bu başlık altında ister **Tecrîd** üzerinden ister başka bir metin üzerinden üretilmiş olsun, bahsettiğimiz şartları taşıyan eserleri biraraya getireceğiz. Dolayısıyla **Mevâkıf** ve şerhinden üretilmiş bir umûr-ı âmme risâlesi, bizim doğrudan ilgi alanımıza giren bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu risâlelerin kendilerine konu edindikleri problemler ve meseleye yaklaşım tarzları çok yakınlık göstermektedir. İleride de görüleceği üzere, İbn Kemal örneğinde olduğu gibi, kendisine, birbirinden farklı metinler üzerinden üretilmiş umûr-ı âmme risâleleri atfedilen kişilerin yazdıkları mukayese edildiğinde sözü edilen yakınlık ortaya çıkmaktadır.

İkinci sorun, birinciye göre daha karmaşık bir niteliktedir. Henüz ekseri kısmı neşredilmemiş eserlerin yer aldığı bir dönemle nasıl irtibat kurulması gerektiği konusunda araştırmacılar arasında net bir fikir olmadığını giriş kısmında belirtmeye çalışmıştık. Bu problemin bir devamı olarak, müteahhirûn dönemde telif edilen eserlerin hangi kriterler göz önünde tutularak tasnif edileceği, tasnif edilenlerin nasıl

neşredileceği büyük problemler olarak karşımızda durmaktadır. Risâleler, şerhler, hâşiyeler, talikatların ne türde eserler olarak kabul edileceğine dair genel geçer bir kabul söz konusu değildir.¹⁹⁸ Hal böyle olunca, biz de araştırmamızda edindiğimiz tecrübelerden yola çıkarak bazı kanaatlere varmaya çalıştık.

Bize göre umûr-ı âmme risâleleri, her ne kadar diğer hacimli eserlerden farklı yollar ve gayelerle üretilmiş olsa da, zamanla müstakil eser hüviyetine bürünmüştür. Örneklerine geç dönem İslam düşüncesinde sık rastlansa da, erken dönem teliflerinde de ta'likat, fevâid, reddiye gibi kitapların belli kısımları üzerine izah, bütünleme ya da redde yönelik amaçlarla yazılan ve müstakil olarak kabul edilen eserlere rastlanmaktadır. Umûr-ı âmme risâleleri de, zaman içerisinde ana metinlerin sıkça okunup okutulması ve bu alanda meydana gelen sorunların artmasıyla müstakil bir alanın oluşması sonucunda meydana çıkmıştır denebilir. Yazma nüshaları incelendiğinde, sözü geçen kaynak eserlerin umûr-ı âmme kısımlarının kenarlarının geniş hâşiyeye ve talikât üründen eklemelerle süslendiği, renkli kalemlerle başlıklandırıldığı göze çarpan bir husustur. Bu ilgi ve alaka neticesinde müstakilleşen bir bölümden bahsetmek de mümkün hale gelmiştir.

Umûr-ı âmme risâlelerinin müstakil olarak görülmesi ile ilgili gerekçelerimizden sonra eserlerin muhteva ve bağlam açısından incelemesine geçebiliriz. Sinan Çelebi'nin risâlesi hariç hepsi "**Risâle fi'l-umûri'l-âmme**" şeklinde kütüphane kayıtlarına geçen beş eser, yazarları, buldukları kütüphane ve varak numaraları şu şekildedir:

- a) Burdur İl Halk Kütüphanesi 68, 107a – 110b.
- b) Beşir Ağa Eyüp 199, Sinan Çelebi b. Lutfi b. Hacı Paşa, 196b - 198a.
- c) Beşir Ağa Eyüp 199, Kara Seyyidi, 198a – 199a.
- d) Beşir Ağa Eyüp 199, Mir Kıvâmeddin Kâdî Bağdâd, 199b-200a.

¹⁹⁸ Şerh ve hâşiyeye tarzı eserlerin nasıl ele alınması gerektiğine dair müstakil bir çalışma için bkz. İsmail Kara, **Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul 2011.

e) Pertev Paşa 653, Şehid Ali Paşa 2838, Hamidiye 186, İzmir 3943, İbn Kemâl.

1. Müellifi Meçhul Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme

Burdur İl Halk Kütüphanesi'nde 68 numarada kayıtlı olan eser, muhtelif alanlarda yazılmış risâleler mecmuasının on altıncı risâlesidir. Eser, diğer umûr-ı âmme risâlelerinde az rastlanan şekilde, mukaddime (107b) ile başlamakta ve sonunda temme kaydı (110a) ile sonlanmaktadır.¹⁹⁹ Müellifi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmayan eser²⁰⁰, mukaddimesinde belirtildiğine göre, Kanûnî döneminde bizzat padişah'tan gelen “kelam ilminin umûr-ı âmmesinin başını mütalaa”²⁰¹ emriyle kaleme alınmıştır. Eserini ‘mecelle’ olarak nitelendiren müellif, **Mevâkîf** sahibinin umûr-ı âmme'ye dair tarifini naklederek risâleye başlamakta²⁰² ve Hasan Çelebi'den mâhiyetin manasına dair aktardığı alıntı ve üzerine düştüğü talikle risâleyi sonlandırmaktadır.²⁰³

Anlaşılan o ki, padişahın huzurunda yapılan derslerde aktif görevi olan bir âlimin, **Mevâkîf** üzerine mütalaalarını ihtiva eden risâle, Hatîbzâde, Hasan Çelebi gibi muhaşşîlerin görüşlerini ele alarak eleştirmeyi hedeflemektedir. Nitekim risâlenin girişinde, daha önceki hiçbir düşünürün kavrayamadığı incelikleri zikredeceğini bildirmektedir.²⁰⁴ Umûr-ı âmme'nin diğer bahisler arasındaki konumuna da değinen müellif, haddizatında eserini kaleme almasını da buna dayandırmaktadır. Ona göre kelam ilminde umûr-ı âmme, Zorunlu'nun varlığının insanlar için alâmetleri (delâil) mesabesinde dir.²⁰⁵ Müellifin umûr-ı âmme hakkındaki bu kanaati, daha önce İsfahânî ve Bâbertî'de gördüğümüz tavrı anımsatmaktadır. Bu görüşteki düşünürler için, umûr-

¹⁹⁹ Burdur İl Halk Kütüphanesi 68, 107a- 110b arasında yaklaşık üç varaklık bir eser olan Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme, görünen o ki sayfaları sonradan karıştırılarak yeniden ciltlenmiş vaziyettedir. Bundan dolayı sayfalar arası karışıklık olmuş ve metnin takibi ancak çapraz bir şekilde takip edilebilmektedir. Biz eserin hâlihazırda numaralandırılmış haline göre atıflarda bulunacağız.

²⁰⁰ Mecmuanın içerisinde Molla Bedreddin, Mehmed b. Ahmed el-Yegânî, Kemal Paşa, Musannifek gibi isimlerin risâleleri bulunmaktadır. Ne yazık ki risâlenin başında ve sonun müellife dair herhangi bir kayıt düşünülmemiştir.

²⁰¹ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 107a.

²⁰² **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 109a.

²⁰³ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 110b.

²⁰⁴ İcî'nin umûr-ı âmme tanımında bulunan dakikliğin daha önceki hâşiye ve şerh sahipleri tarafından anlaşılmadığına dair açıklama için bkz. **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 109a - 109b.

²⁰⁵ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 107a.

ı âmme ile diğer bahisler arasında mebâdî-makâsîd ilişkisinden söz edilebilir. **Tecrîd** başta olmak üzere **Mevâkîf**, **Makâsîd**, **Tevâli** gibi temel felsefî-kelâmî metinlerin ana gayesi, Tanrı'nın varlığı ve bilgisini, mevcûdâtın bilgisini mücmel bir şekilde içeren umûr-ı âmme kanalıyla elde etmektir. Bu anlamıyla umûr-ı âmme söz konusu maksadın temel ilkelerini içermektedir.

Umûr-ı âmme'nin neliği ile ilgili bilgiden sonra kapsam tartışmasına giren müellif, Hatîbzâde tarafından hâşiyesinde dile getirilen itirazlara yer vermekte ve Cürcânî'nin tarafında yer alarak bu itirazların mesnetsizliğini ispata girişmektedir.²⁰⁶ Müellifin eleştirileri Hatîbzâde ile sınırlı kalmamakta, doğrudan Cürcânî'nin ifadelerini de eleştiri konusu yapmaktadır. Yokluk kavramının umûr-ı âmmeden sayılıp sayılmayacağı ile ilgili olarak Cürcânî'nin dolaylı olarak (bi't-tebe') bu kapsamda değerlendirilebileceği açıklamasını **Mevâkîf** sahibi İcî'nin kelamın konusuna dair tercih ettiği görüşüyle ters düşüğünü bildirerek eleştirmektedir.²⁰⁷ Eser mâhiyetin umûr-ı âmme kapsamına hangi şartlar altında gireceği tartışmasına Hasan Çelebi'ye atıfta bulunarak²⁰⁸ sonlanmaktadır.

Sonuç olarak müellifi hakkında kesin bir kanaate sahip olamadığımız “Risâle fi'l-umûri'l-âmme” adlı eser, küçük hacmine rağmen doğrudan umûr-ı âmme'nin neliği sorununa odaklanmış ve İcî, Cürcânî, Hatîbzâde, Hasan Çelebi gibi isimler tarafından dile getirilen sorunları da dikkate alarak çözümler üretmeye çalışmıştır. Eserle ilgili bir diğer önemli tespit, onun İsfahânî okulu olarak isimlendirebileceğimiz ve umûr-ı âmmeyi mebâdî olarak görme eğiliminde olan görüşe yakın durduğudur.

2. Sinan Çelebi ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme

Beşir Ağa Kütüphanesi 199 numarada kayıtlı ve diğer başka eserlerle beraber muhtelif umûr-ı âmme risâlelerini bir araya getiren mecmuanın konumuzla ilgili ilk risâlesi, 196b-198a varakları arasında yer alan Sinan Çelebi'nin **Tecrîd** hâşiyesinin umûr-ı âmme kısmıdır. Kaynaklarda müellif ve hâşiyesine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Hâşiyenin sadece umûr-ı âmme kısmının günümüze kadar ulaşması,

²⁰⁶ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 108a. Sözü edilen tartışmanın detaylarına sonraki bölümde kapsam konusu ele alınırken genişçe temas edilecektir.

²⁰⁷ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 110a.

²⁰⁸ **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Burdur İl Halk Ktp, nr. 68, vr. 110b.

diğer umûr-ı âmme risâleleriyle beraber zikredilmesi ve yukarıda zikrettiğimiz şartları taşımasından dolayı bir umûr-ı âmme risâlesi olarak addetmeyi uygun görmekteyiz. İlk varağın kenarına düşülen nottan yola çıkarak müellifinin Hacı Paşa'nın torunu Sinan Çelebi olduğunu öğrenmekteyiz.²⁰⁹

Sinan Çelebi'nin risâlesi, Cürçânî'nin umûr-ı âmmenin tanımları içinde daha uygun gördüğü “mevcudatın tümünü ya da çoğunu kapsayan” şeklindeki tanımı üzerine mülâhazalarını ihtiva etmektedir. Öncelikle umûr-ı âmme bahislerinin neden ortaya çıktığı, hangi yönlerden diğer bahislerden farklılaştığı gibi konularla ilgili ön bir mukaddime ile başlayan eser, umûr-ı âmme'nin diğer tanımlarına değinmekte ve olumlu-olumsuz gördüğü noktalarına yer vermektedir. Ayrıca umûr-ı âmmenin yükümler olup olmadığı, hangi meseleleri kendine konu edindiği, tanımlara göre kapsamına hangi kavramların girip girmediği gibi tartışmalı konulara da değinen Sinan Çelebi, **Hâşiye-i Tecrîd** müellifi Cürçânî yanında **Makâsıd** sahibi Teftâzânî ve Hatîbzâde'ye isimlerini açıkça zikrerek, Devvânî'ye de “fazıl bir kimse” diyerek işaret etmiştir.²¹⁰

Sinan Çelebi'nin umûr-ı âmme'ye yaklaşımı ile ilgili olarak öncelikle ifade edilmesi gereken husus, konuyu ‘hukemâ’ indinde ele almasıdır. Önceki başlıklarda ele aldığımız bazı eserlerde görülen umûr-ı âmme'yi mütekekkimîn nezdinde sorunlaştırma çabalarından farklı olarak Sinan Çelebi ve risâlesi, hukemâ tabiri ile sorunun daha da genellik ifade ettiğini ima eder görünmektedir. Ona göre umûr-ı âmme sorunu, hikmet ve tanımı ile ilgilidir. “Felsefî erdemlerin tahsili maksadıyla, haricî mevcutların, nefsülemrde oldukları şekliyle, hallerini araştıran bir ilim” olarak filozoflar tarafından tanımı ortaya konan hikmet, onları mevcutların tülerine ilişkin haricî halleri muhtelif başlıklar (ebvâb ve fusûl) altında ele almaya itmiş ve bu başlıklar altında bulunmayıp belli bir ilmî amaç taşıyan konular için de müstakil bir

²⁰⁹ Mezkûr kayda göre müellif Sinan Çelebi b. Lütfî b. Hacı Paşa'dır. Müellifin dedesi Hacı Paşa'nın Mısır'a giderek Ekmeleddin Bâbertî'den istifade ettiği, yazdığı Tevâli şerhi başta olmak üzere telifleriyle İsfâhânî birikimini Osmanlı'ya aktardığını düşündüğümüzde, torununun da bu birikime bigâne kalmış olamayacağını tahmin edebiliriz. Bkz. Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, **DİA** (XIV), 492-496.

²¹⁰ Devvânî için bkz. Sinan Çelebi, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa, nr. 199, vr. 196b; Teftâzânî ve Cürçânî için bkz. **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa, nr. 199, vr. 197a; Hatîbzâde için bkz. Sinan Çelebi, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa, nr. 199, vr. 197b.

başlık açma gereği duymuşlardır. İşte umûr-ı âmme, böylesi konuları belli başlıklar altında toplama ihtiyacının bir ürünü olarak meydana çıkmıştır.²¹¹

Sonuç olarak Sinan Çelebi için umûr-ı âmme sorunu bir hikmet ve tanımı sorunu olarak vaz edilmiştir. Mütakellimûn nazarındaki umûr-ı âmme tartışmasını da söz konusu çerçeve içerisine yerleştirerek çözüm bulma çabasına girişmiştir. Ayrıca onun, İsfahânî, Bâbertî ve nihayet dedesi Hacı Paşa kanalıyla **Tecrîd** geleneğinin Osmanlı coğrafyasına aktarılmasında rol üstlendiğini söylemek de abartılı olmayacaktır.

3. Kara Seyyidî ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme

Şekâik'te yer alan bilgiye göre 913/1507 senesinde vefat eden Seyyidî-i Hamîdî, Molla Alâaddin Ali el-Fenârî'den (v. 901/1496) istifade etmiştir. Sivas, Bursa ve İstanbul medreselerinde müderrislikte bulunmuş ve son olarak İstanbul kadılığını üstlenmiştir. Yine Taşköprülüzâde onun eserlerini sıralarken, bunların daha çok sorular tarzında Cürcânî'nin **Miftâh** ve **Mevâkîf** şerhleri üzerine yazıldığını zikretmektedir.²¹²

Umûr-ı âmme risâlesine gelince, kütüphanelerde üç nüshasına²¹³ rastladığımız eser **Şerh-i Mevâkîf**'in umûr-ı âmme'yi ele alan ikinci mevkîfî üzerine kaleme alınmış talikattır. Eserin mukaddimesinde yer alan bilgiye göre, II. Beyazıt'ın kendisine Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik vermesi üzerine bir tuhfe olarak risâle kaleme alınmıştır. Müellif, öncesinde vazife yaptığı Bursa Sultâniyye Medresesi'nde âlimlerin huzurunda meydana gelen tartışma esnasında aklına gelen düşünceleri, kendisinden

²¹¹ Hikmetin tanımı ve umûr-ı âmme ile ilişkisi için bkz. Sinân Çelebi, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa, nr. 199, vr. 196b.

²¹² Taşköprülüzâde, **Şekâik**, s. 263. Kara Seyyidî'nin zihnî varlık odaklı görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/1, 37, s. 49-93.

²¹³ Eserin bir nüshası, umûr-ı âmme risâlelerini bir araya getiren Beşir Ağa 199'da, 198a-199a varakları arasında yer almaktadır. İkinci nüsha, yanlışlıkla Ali Kuşçu'nun umûr-ı âmme risâlesi olarak Bağdatlı Vehbi koleksiyonunda 2113 numarada 179b-182a vr. arasında kayıtlıdır. Son nüsha ise, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 14167 numarada kayıtlı, 144b-153a vr. arasında yer alan nüshadır. İlk iki nüsha doğrudan **Şerh-i Mevâkîf**'in umûr-ı âmme ile ilgili kısmının izahıyla başlarken son nüsha eserin sebep-i telifi ile ilgili önemli bilgiler ihtiva eden mukaddime ile başladığından atıflarımız bu nüshaya olacaktır. Yanlış olduğunu düşündüğümüz yerler diğer nüshalarla karşılaştırılarak tashih edilecektir. Nüshanın başında ya da sonunda müellif ve esere dair herhangi bir kayıt bulunmayıp eserin Kara Seyyidî'ye aidiyeti Türkiye'deki diğer nüshalarla karşılaştırma sonunda tarafımızdan tespit edilmiştir.

önceki bazı âlimlerin dile getirdiği itirazları da dikkate alarak, kaleme aldığını belirtmektedir.²¹⁴

Umûr-ı âmme'nin neliği ve kapsamına dair detaylı bir analiz içeren risâle, umûr-ı âmme terkinin tahlili ile başlamaktadır. Kara Seyyidî'ye göre terkinin ilk kelimesindeki lâm-ı tarif, ahd-i haricî (öncesinde bahsi geçen bir şeye atıfta olma) anlamındadır. İkinci kelime olan âmm ise mevcudun bir kısmına özgü olmamayı ifade etmektedir.²¹⁵ Detaylı ilerleyen sayfalarda yer alacak olan bu görüşe göre, her ne kadar İcî ve Cürcânî tarafından kelamın konusu mevcut değil de “ma'lûm” olarak belirlense de umûr-ı âmmenin tanımıyla ilmin esas maksadının ‘mevcudun hallerini bilmek’ olduğu anlaşılmaktadır. Umûr-ı âmme bu bilmenin vasıtaları konumundadır.²¹⁶

Kapsam tartışmalarına da değinen müellif, Cürcânî'yi takip ederek mâhiyet ve taşahhus gibi kavramların umûr-ı âmme altında ele alınmasını açıklamaya girişmektedir. Mâhiyetin “o nedir” sorusu karşılığında verilen küllî anlam ile burada kastedildiğini savunan Kara Seyyidî, mâhiyetin umûr-ı âmme kapsamında ele alınması ile ilgili **Hâşiye-i Tecrîd** ile **Şerh-i Mevâkîf**'ta yer alan farklı ifadeleri tutarlı bir şekilde bir araya getirmeye çalışmaktadır.²¹⁷ Ayrıca Zorunlu ile mümkün varlıklar için kullanılan ilim, kudret gibi umûr-ı âmme şartları taşıyıp bu kapsamda değerlendirilmeyen kavramların, Aynülkudât Hemedânî'ye (v. 525/1131) referansla, müşterek (lafzî) olarak kullanılması gibi tâlî konular da Kara Seyyidî'nin tartıştıkları arasında yer almaktadır.²¹⁸

Sonuç olarak Kara Seyyidî, **Mevâkîf** ve şerhi bağlamında umûr-ı âmme sorunu ile ilgili dönemde meydana gelen tartışmalara, Sahn-ı Semân müderrisliğine atanması vesilesiyle, bir risâle kaleme alarak katılmak istemiş ve kelâm ilminin maksadı, nelik, kapsam gibi umûr-ı âmme ile ilgili konular çerçevesinde görüşlerini ortaya koymuştur.

²¹⁴ Meydana gelen tartışmanın detayını vermemekle birlikte Kara Seyyidî, cisimlerin sonradanlığı (Hudûsü'l-ecsâm) konusunda bir sorunun da çözümünü risâleye eklediğini belirtmektedir. Bkz. Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Meclis-i Şura-yı İslâmî, nr. 14167, vr. 145b-146a.

²¹⁵ Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Meclis-i Şura-yı İslâmî, nr. 14167, vr. 146b-147a.

²¹⁶ Meclis-i Şura nüshasında ‘ve mesâil’ şeklinde geçen kelimenin doğru hali Beşir Ağa nüshasında belirtildiği üzere ‘vesâil’ olmalıdır. Kara Seyyidî, **Risâle**, Beşir Ağa Ktp., nr. 199, vr. 198a.

²¹⁷ Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Meclis-i Şura-yı İslâmî, nr. 14167, vr. 148b.

²¹⁸ Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Meclis-i Şura-yı İslâmî, nr. 14167, vr. 149b-150a.

4. Kıvâmeddin Yusuf Şîrâzî ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme

Aslen Şîrâzlı²¹⁹ olup bir müddet Bağdat'ta kadılık görevinde bulunduğundan 'Bağdat Kadısı' olarak şöhret bulan Kıvâmeddin Şîrâzî'nin **Tecrîd**'in umûr-ı âmme bahsi üzerine yazılmış risâlesidir.²²⁰ Diğerlerine göre kısa bir eser olan risâle, Ali Kuşçu'nun **Şerh-i Cedid**'inde **Tecrîd**'in tertibine yönelik ifadelerine yer vererek başlamakta ve Kuşçu'nun yokluk, imkânsızlık gibi umûr-ı âmme tanımında yer alması problemlili görünen kavramların bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine dair izahını kendine problem edinmekte ve bu meyanda ilave açıklamaları ihtiva etmektedir.

Umûr-ı âmmenin kapsamında ele alınması gereken konuların neler olması gerektiği hususuna eğilen Kıvâmeddin Şîrâzî, zâtî araz mevzûunu gündeme getirerek meseleye farklı bir bakış açısı katmaya çalışmaktadır. Kendisinden önceki düşünürlerin, ilmin meselesinin mevzûu ile ilmin mevzûu arasında tür, araz-ı zâtî ya da bir tür zâtî vasıf olabilme gibi ilişkilerden bahsettiklerini aktaran Kıvâmeddin, zâtî zorunluluk gibi kavramların zikredilen zâtî araz kapsamında değerlendirilerek umûr-ı âmme'ye ilave kayıtlar eklenmeksizin dâhil olabileceğini düşünmektedir.²²¹

Müellif, yokluk konusunun umûr-ı âmme'ye zatî değil de arazî olarak dâhil olması konusunda Cürcânî'yi, yokluğun hallerinin araştırılmasının bir yönüyle (mukâbili olması açısından) mevcudun hallerinin araştırılması anlamına geldiği görüşü dolayısıyla da çağdaşı sayılabilecek Hatîbzâde'yi eleştirmekte ve

²¹⁹ Hayatının ilk dönemi hakkında kısıtlı bilgiye sahip olsak da, yaşadığı dönemin hemen öncesinde Şîraz'da Devvânî ve Sadreddin Şîrâzî arasında **Tecrîd** tartışmalarının cereyan etmiş olmasının, Kıvâmeddin Şîrâzî'nin sonraki yıllarda **Tecrîd** üzerine eserler kaleme almasında etkili olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Nitekim risâlesine uzun bir nakil yaptığı Kuşçu'nun **Tecrîd** şerhiyle başlamaktadır ki, mezkûr şerh hem Devvânî'nin hem de Sadreddin Şîrâzî'nin hâşiyelerine kaynaklık etmiştir. Kıvâmeddin Yusuf, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa Ktp., nr. 199, vr. 199b.

²²⁰ Taşköprülüzâde'nin verdiği bilgilere göre, II. Beyazıt döneminde Sultâniye ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapmış olan Kıvâmeddin Şîrâzî, Yavuz Sultan Selim döneminin başlarında (16. Asrın ilk çeyreği) vefat etmiştir. Eserleri arasında önemli fevâid barındıran **Tecrîd** şerhi ve muhtelif konularda hâşiyeler bulduğunu belirten Taşköprülüzâde, öldüğünde bu eserleri hıfzedecek yaşta çocukları olmadığından Kıvâmeddin Şîrâzî'nin eserlerinin kaybolduğundan bahseder. Bkz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, 276-277. Umûr-ı âmme risâlesinin söz konusu **Tecrîd** şerhinden bir kısım mı yoksa kaybolan risâlelerinden günümüze ulaşmış birisi mi olduğu konusunda bir hükme varmak eldeki verilerle zor görünmektedir. Kıvâmeddin Yusuf, **Risâle**, Beşir Ağa Ktp. 199 numarada 199b-200a vr. arasında yer almaktadır.

²²¹ Konunun detayına zâtî araz olarak umûr-ı âmme bahsinde yer verilecektir. Risâlede yer alan ifadeler için bkz. Kıvâmeddin Yusuf, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Beşir Ağa Ktp., nr. 199, vr. 199b.

gerekçeleriyle kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. O ve eseri için, umûr-ı âmme sorununa, bir mantık problemi olan zâtî arazlarla ilişkisi, bir ilmin konusu ile meselelerinin konuları arasındaki münasebet gibi meseleyi farklı açılardan ele almayı sağlayan yeni unsurlar kattığını söyleyebiliriz.

5. İbn Kemal ve Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme

Tecrîd hâşiyelerini ele aldığımız kısımda, İbn Kemal'in **Tecrîd** ile birden fazla eser üzerinden alaka kurduğunu söylemiş ve **Tecvîd** adlı hâşiyesinden bahsetmiştik. Eserlerinin tespiti başlı başına bir problem olarak karşımızda duran İbn Kemal, birçok felsefî probleme dair müstakil eserler telif etmiştir. Yazma eser kütüphanelerinde²²² onun adına **Risâle fi'l-umûri'l-âmme** adında bir eser daha atfedilmektedir.

Farklı nüshalara bağlı olarak kimi yerlerde farklılaşan risâle, **Şerh-i Mevâkîf**'in ikinci mevkîfında umûr-ı âmme'nin neliğine yönelik yer alan Cürcânî'nin ifadeleri üzerine İbn Kemal tarafından yazılan ve eleştiri tavrı ağır basan talikatı havidir. Risâle boyunca İbn Kemal'in eleştiri oklarının hedefinde bulunan diğer bir isim, **Şerh-i Mevâkîf**'a yazdığı hâşiyeyle Osmanlı düşünce dünyasında önemli yer tutan Hocazâde'dir (v. 893/1488).²²³

Risâleye umûr-ı âmmenin konumu ve eser içerisindeki yerini tayinle başlayan İbn Kemal'e göre, mevcudun kısımlarından her birinin kendine özgü hallerinin bulunmasından dolayı onlar için muayyen bölümler tahsis edilmiştir. Bunların dışında kalıp hepsini şâmil itibârî şeyler (umûr-ı itibâriyye) olarak nitelediği, herhangi bir kısma özgü olmayan haller de müstakil bir bölümde incelenmeyi gerektirmiştir. Bu durum da zorunlu olarak umûr-ı âmme bölümlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²²⁴ **Tecrîd** üzerine yazılan diğer metinlerde pek görmediğimiz itibârî şeyler ya da kavramlar tabirinin yeniliğinin farkında olarak İbn Kemal bunları açıklama ihtiyacı hissetmektedir. Ona göre, sözü edilen makamda itibârî kaydını kullanması,

²²² Pertev Paşa ktp. nr. 653 (vr. 32a-45a), Şehit Ali Paşa Ktp. nr. 2838 (21a-28a), Hamidiye Ktp. nr. 186 (220-221b), Veliyüddin Efendi Ktp. nr. 3235 (vr. 17-21b), Raşid Efendi Ktp. nr. 674 (26a-28b), İzmir Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Ktp. nr. 3943 (296b-298b) gibi farklı koleksiyonlara ait nüshalarda eser **Risâle fi'l-umûri'l-âmme** şeklinde geçmektedir.

²²³ İbn Kemal'in Hocazâde'yi eleştirdiği yerler için bkz. İbn Kemal, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Pertev Paşa Ktp., nr. 653, 43a, 43b, 45a.

²²⁴ İbn Kemal, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, Pertev Paşa Ktp., nr. 653, 42a.

‘mevcut olmak’ kaydına göre daha genellik ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer umûr-ı itibâriyye yerine, mesela, umûr-ı mevcûdiyye gibi bir kayıt kullanılsaydı bu takdirde, mevcudun kısımlarını müstakil surette inceleyen diğer bahisler altında incelenmesi gerekecekti²²⁵ ki bu umûr-ı âmme’nin tabiri caizse doğasına aykırı bir durumdur. Dolayısıyla umûr-ı âmmenin herhangi bir kısmın altında yer almaması ilkesi doğrultusunda itibârî olarak nitelendirilmesi uygun olacaktır.

Umûr-ı âmmenin doğasına ilişkin bu açıklamalardan sonra, Cürçânî’nin **Şerh-i Mevâkıf**’ta yer verdiği umûr-ı âmme tanımlarına geçen İbn Kemal bunların olumlu ve olumsuz görünen yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmakta ve tercihlerini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde kapsamı konusunda, kendisinden önceki Hasan Çelebi (v. 891/1486), Hocazâde gibi isimlerin birtakım “zorlama”lara gittiklerini belirterek metnin tutarlılığını savunabilmektedir.²²⁶

İbn Kemal ile başladığını düşündüğümüz ve sonrasında Taşköprülüzâde gibi diğer Osmanlı muhakkiklerince de devam ettirilen önemli bir katkı da, umûr-ı âmme’nin neliği ve tanımlarına ilişkin tartışmaların, semeresi mesabesinde görülebilecek cüz’î meselelere tatbikidir. Bunun en bariz örneği, varlığın umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilmesine yönelik getirilen bazı kayıt ve şüpheler sonucunda haricî varlık ve zihnî varlık kavramlarına dair getirilen açıklamalardır. Özellikle ikinci kavrama dair bu dönemde ortaya çıkan literatürü de düşündüğümüzde, zihnî varlık meselesinin umûr-ı âmme tartışmaları ile alaka kurulması gerektiği ortaya çıkar.²²⁷ Aynı şekilde varlığın mâhiyet üzerine zâit oluşu, sıfatların kadîm oluşu gibi muayyen görüşlerin umûr-ı âmme tartışmalarına bir etkisinin olup olmadığı İbn Kemal’in tartıştığı konular arasında yer almaktadır.²²⁸

Umûr-ı âmme risâlelerine tahsis ettiğimiz bu başlık altında yer alan risâleler incelendiğinde, vurgu ve hacmi değişse de ortak noktalarının ‘umûr-ı âmme sorunu’

²²⁵ İbn Kemal, **Risâle fi’l-umûri’l-âmme**, Pertev Paşa Ktp., nr. 653, vr. 42a.

²²⁶ Varlığın umûr-ı âmme kapsamında ele alınması için bazı kayıtlar ilave eden **Şerh-i Mevâkıf** muhaşşilerinden Hasan Çelebi’nin görüşünün eleştirisi için bkz. İbn Kemal, Pertev Paşa Ktp., nr. 653, vr. 43a.

²²⁷ İmkânsızlığın umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilmesinin, zihnî varlığı kabul edip etmemeye olan ilgisine dair İbn Kemal’in yaklaşımı için bkz. İbn Kemal, **Risâle fi’l-umûri’l-âmme**, Pertev Paşa Ktp., nr. 653, vr. 44a, 45a.

²²⁸ İbn Kemal, **Risâle fi’l-umûri’l-âmme**, Pertev Paşa Ktp. , nr. 653, vr. 45b.

olarak adlandırdığımız nelik, tanım, kapsam ve bunlara bağlı olarak diğer felsefi meselelerin tartişmasını kendine konu edinen eserler olduklarını söyleyebiliriz. Her ne kadar zihni varlık, varlık-mâhiyet ilişkisi, illiyet gibi umûr-ı âimme'nin tümüne değil de bir kısmına özgü hallere dair kaleme alınan eserler 'bir tür umûr-ı âimme risâlesi' olarak görülebilirse de, önceki sayfalarda yer verdiğimiz husûsî şartları taşınaması dolayısıyla burada değerlendirme altına alınmamıştır.

Tecrîd literatürünün etkili eserlerini, umûr-ı âimme bağlamında tanıtmayı amaçladığımız bu bölümle birlikte, **Tecrîd** metninin hemen akabinde yazılmaya başlayan şerh ve hâşiyelerin, onları takip eden umûr-ı âimme risâleleri ile birlikte, felsefi açıdan oldukça teknik olarak görülebilecek bir "mesele"yi müstakil bir alana dönüştürme süreci görülmüş oldu. Dönemlerinin getirdiği farklı tartişma konularını umûr-ı âimme sorununa dâhil etmeye çalışan mezkûr eserler, oldukça verimli ve zengin bir alanın müstakilleşmesinin önünü açmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

UMÛR-I ÂMME'NİN HAZIRLAYICISI OLARAK MEVZÛ- MESÂİL TARTIŞMALARI VE MEVCUTLARIN TAKSİMİ PROBLEMİ

Önceki bölümde, umûr-ı âmme probleminin içerdiği sorunlara, **Tecrîd** geleneği olarak adlandırdığımız literatür bağlamında değinilmiştir. **Tecrîd** metni İslam düşüncesi açısından nispeten geç denilebilecek bir dönemde yazılmış olmakla birlikte, umûr-ı âmme sorununun daha erken dönemde Meşşâî filozofların temsil ettiği felsefe ve yanı sıra mütekellimûn geleneğindeki izlerinin sürülmesi, sorunun daha doğru bir çerçevede alınması için gereklidir. Zira **Tecrîd**, birinci bölümde tahlil edildiği üzere, ele aldığı meselelerde temel olarak Meşşâî çizgideki felsefe anlayışının ürettiği soru ve çözümler ile kelâmın aynı ya da benzer meseleleri ele alışını yakınlaştırma gayreti içerisinde. Umûr-ı âmme de bu sorunların bir istisnası olmayıp belli merhalelerden geçerek gelişme kaydetmiş ve nihayet **Tecrîd** ve **Tecrîd** geleneğinde müstakil olarak ele alınmıştır.

Tecrîd öncesi literatür incelendiğinde umûr-ı âmme sorununun şu üç konuyla yakından irtibatlı olduğu görülmektedir:

Birincisi, genel anlamda bir bilimin konusu ve meseleleri arasındaki ilişkiden daha da özelleşerek metafiziğin konusu ve meseleleri arasındaki ilişki ve bu ilişkinin ne şekilde tesis edileceğidir. Belirtmek gerekir ki, umûr-ı âmme sorunu metafiziğin bir meselesi olma sorunu olarak tezahür etmiştir. Bu sebeple, felâsife ve mütekellimûnun, ilmin ana unsurları olarak isimlendirilen (eczâü'l-ülûm) mevzû, mesâil ve mebâdî ele aldıkları bahisler, umûr-ı âmmeye temel teşkil eden zâtî araz tartışmaları, bu alanın anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle felâsifenin sözü geçen bahisleri metafiziğe tatbik etmesiyle, mevzûunun neliği ve meselelerinin bu yönde nasıl tayin edileceği gibi problemler zuhur etmiştir. Fârâbî başta olmak üzere, Meşşâî felsefenin önde gelen isimleri, sonrasında Gazâlî ve Râzî ile başlayan müteahhirûn kelâmı, umûr-ı âmme sorununa bu çerçevede yaklaşma eğilimi içerisinde olmuştur.

İkincisi, bir önceki hususla irtibatlı olarak, metafiziğin bazen tümünün bazen de bir kısmının isimlendirilmesi ile küllî ilim/ilm-i küllî olarak ele alınmasıdır. Bu tabir, içerisinde küllî kavramların ele alındığı bir ilim olarak doğrudan umûr-ı âmmenin metafizikteki konumuna gönderme yapmakta olup bu açıdan incelenmeyi hak etmektedir.

Üçüncüsü, başta Isfahânî olmak üzere **Tecrîd** şârihlerini ele alırken de gözlemlediğimiz, umûr-ı âmme sorununu ele almaya başlamadan önce girilen varlık/varolanların taksimi çabasıdır. Tüm varolanları (duyulur-akledilir) tek bir başlık altında küllî ve icmâlî bir bakışla ele alma teşebbüsü, erken dönemlerde başlamakla birlikte Gazâlî ve sonrasında temel bir eğilim halini almış ve umûr-ı âmmenin kapsamının gösterilmesini sağlamıştır.

Şüphesiz bu hususlar, her biri müstakil başlıklar altında muhtelif açılardan incelenmeyi hak edecek önem ve kapsama sahiptir. Biz de bu bölümde, zikredilen hususları, umûr-ı âmme sorununun hazırlayıcısı olmaları ve gelişimine katkıları açısından incelemeye çalışacağız. Öncelikle felâsifenin metafiziğin mevzûu ve mesâilini tespitiye yönelik açıklamalarını aktarıp sonrasında müteahhirûn kelâmındaki izdüşümlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Her iki gelenekteki mevzû tartışmalarının, **Tecrîd** şârihlerindeki yansımalarını göstermek ve onların da varsa bu alandaki tercih ve katkılarını belirtmek yine bu bölümde ele alınacak hususlar arasındadır. Umûr-ı âmme sorunu ile ilgili gördüğümüz bir diğer hazırlayıcı unsur olan mevcutların taksimi, özellikle müteahhirûn kelâmı üzerinden takip edilmeye gayret edilecektir. Onları bu yolda teşebbüse iten sebepler üzerinde durulacak ve ana sorunumuzla ilgisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Sözü edilen hususları, birçok müellif tarafından ele alınmakla birlikte, **Tecrîd** literatürü üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkisi olan veya meseleye yön verici özellikteki eserleri ön plana çıkartarak ele almaya gayret edeceğiz.

Mevzûbahis hususların, umûr-ı âmmenin bir ıstılah olarak nispeten geç dönemde (Râzî ve sonrası) ortaya çıkmakla birlikte mefhum ve mana açısından erken sayılabilecek dönemlerdeki içeriği ve bağlantıları cihetiyle bize önemli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz. Bu bağlantıların ortaya konulması, diğer bir yandan da, birinci bölümde özlü olarak yer verdiğimiz muhtelif umûr-ı âmme tartışmalarının anlamlı bir zemine oturmasını sağlayacaktır. Aksi takdirde, sorun hakkında ilk bölümde yer alan filozoflar tarafından yapılan muhtelif tartışmalar, bağlamsız ve ortak yönü ihmal edilmiş şekilde kalacaktır.

I. Meşşâî Gelenekte Metafiziğin Mevzû ve Mesâili Tartışmaları

Meşşâî felsefe her ne kadar Kindî ile başlatılsa da özellikle Fârâbî elinde sistematik bir bütün içerisinde İslam düşüncesine dâhil olmuştur. O, özellikle metafizik alanındaki telifleriyle söz konusu ilmin konusu, meseleleri ve ilkelerini açık ve net bir şekilde vaz etme gayreti içerisinde olmuştur. Fârâbî felsefesi, umûr-ı âmmenin bir sorun olarak daha geç bir dönemde ele alınsa da, muhteva yönüyle hangi ilmin altında ve ne şekilde ele alındığı noktasında önemli ipuçları barındırmaktadır. Dolayısıyla biz, ilk olarak Fârâbî'nin umûr-ı âmme sorununun gelişimindeki etkisine bakacağız.

Sonrasında, İbn Sînâ'nın zikredilen sorunu, özellikle onun felsefî birikimini küllî bir şekilde aksettiren **eş-Şifâ** ve **en-Necât**'ın metafizik kısımları çerçevesinde ele alacağız. İbn Sînâ sonrasında, talebeleri ve onların da talebelerinin temsil ettiği çizgide yetişen Behmenyar ve Levkerî gibi filozofların metafizik alanda telif ettiği eserler de yine bu kapsamda incelenecektir. Meşşâîlerin temsil ettiği felâsife grubuna dâhil olmamakla birlikte bu anlayış içerisinde telifleri olan işrâkîler ve mutekellimûnun da özellikle küllî ilim hakkındaki araştırmaları bu kapsamda değerlendirilecek olan diğer hususlardır.

Filozofların görüşlerine geçmeden önce, bir hususun belirtilmesine gerek duymaktayız. Metafiziğin mevzûunun ne olup olmadığı, bu konuda filozofların uzun ve detaylı bir şekilde kendilerinden önceki yanlış buldukları yaklaşımları eleştiri konusu yapmaları gibi sorunlar bizim doğrudan ilgi alanımıza girmemektedir.²²⁹ Biz metafiziğin mesâili olarak umûr-ı âmmenin neliği ve onun kapsamına etkisi açısından mevzû tartışmalarını ele alacağız. Bu sayede mevzû seçiminin mesâili ne oranda etkilediği ve umûr-ı âmmenin bu etkilenmenin neresinde durduğunun tayin edilmesini amaçlamaktayız.

²²⁹ Metafiziğin mevzuu tartışmalarının detaylı bir analizi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesi Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", **İslam Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Ankara 2009, s. 49-61. Macit Fahri, Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ, çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 (2002), 195-206.

A. Fârâbî'nin Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımı

Farâbî salt metafiziğin konularını ele alan bir eser telif etmemekle beraber kitaplarının çoğunda metafizik merkezi bir yer işgal etmektedir. Fârâbî'nin eserleri arasında hacim itibarıyla küçük olmakla birlikte, İbn Sînâ gibi filozoflara metafiziğin maksadının ne olduğu meselesinde kapı açan, umûr-ı âmme sorunu hakkında ilk bilgileri elde ettiğimiz, Aristo'nun **Metafizik**'inin hangi maksatla yazıldığı ve belli başlı bölümlerinin hangi konulara tahsis edildiğini belirten risâle²³⁰ önemli bir yerde durmaktadır. Filozofun bu risâlenin başındaki beyanlarının, sonraki dönem düşünürlerinin umûr-ı âmme'ye yaklaşımlarında dolaylı ya da dolaysız bir etkiye bulunduğu kanaatindeyiz.

Risâle, Aristo'nun **Metafizik**'inin amacını ortaya koymak şeklinde kendine bir hedef seçse de, ana hedefin, metafizik ilminin temel meselelerinin ortaya konulması olduğu görülecektir.²³¹ Zira risâle temel olarak iki ana kısma ayrılmakta ve ikinci kısım **Metafizik** kitabının muhtevasını icmâlen verirken ilk kısım ise bütünüyle mesâil üzerine odaklanmaktadır. Bu sebeple, Fârâbî'nin mezkûr risâlesini metafiziğin temel meselelerini vaz eden bir eser olarak görebiliriz.

Fârâbî, eserinin girişinde, konunun sahil bir zeminde ele alınması için zaruret gördüğü bir hususa dikkat çeker. Bu, metafizik ilmiyle metafiziğin meseleleri arasındaki ilişkinin yanlış bir şekilde ele alınmasından kaynaklanan, metafiziğin meselelerinin bir kısmına tekabül eden ilâhiyyât (teoloji) bahisleri ile metafizik ilmi arasında bir özdeşlik görme eğilimidir. O, bu hususta şöyle der:

“İnsanların çoğu [bu] kitabın Tanrı, akıl, nefis gibi konulardan ibaret olduğunu düşünmüştür. İlm-i Tevhid ile metafiziğin aynı olduğunu vehmetmişlerdir. Halbuki kitabın sayfaları karıştırıldığında, tek bir başlık haricinde bu amaçtan bahsedilmediği görülecektir.”²³²

²³⁰ Birden fazla neşri olan risâle, her birinde farklı isimlerle anılmıştır. Fârâbî, **Makâle fî agrâdi'l-Hakim fî külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf, al-Farabi's Philosophische Abhandlungen**, thk. F. Dieterici, Leiden 1890, s. 34-38. Fârâbî, **Makâle fî agrâdi Mâba'de't-tabî'a**, Haydarâbâd 1930. Tez boyunca yapılacak atıflar ilk neşre olacaktır. Risâlenin İngilizce çeviri ve detaylı bir analizi için bkz. Amos Bertolacci, **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought**, Leiden 2006, s. 65-107.

²³¹ Haddizatında bu ikisi birbirinin alternatifi olmayıp bir ilimden maksadın onun meselelerini bilmek olduğu birçok düşünür tarafından vurgulanmıştır.

²³² Fârâbî, **Makâle fî agrâdi'l-hakim fî külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf**, s. 34.

Dikkat edilecek olursa, Fârâbî aynı zamanda eserinin telif sebebi olarak takdim ettiği bu sözlerle, metafiziğin meselelerinden sayılan, maddeden bağımsız olarak var olan ayrık cevherlerin, kitabın tümüne hâkim olduğu ve metafizik ilmiyle adeta özdeş bir halde ele alınmasından şikâyet etmekte ve bunun da genel bir tavır olduğunu haber vermektedir.²³³ Oysa Fârâbî'ye göre, **Metafizik** kitabının tümü değil ana başlıkları dahi incelense, sözü edilen mevcutların çok cüz'î bir şekilde kitapta yer aldığı, bunların yanında daha başka meselelere de yer verildiği görülecektir.²³⁴

Fârâbî'nin **Metafizik**'i salt bir teoloji kitabına indirgeme çabalarına karşın ifade ettiği bu sözlerin arkasında, metafizik ilmini tüm mevcudatı kapsayan şeyleri araştıran bir küllî ilim olarak görme isteği yatmaktadır. Ona göre ilimler, cüz'î ve küllî şeklinde ikiye ayrılmakta ve ilk kısma metafizik ilmi dışındaki tüm ilimler girmektedir. Küllî ilim olma özelliği ise sadece metafiziğe özgü olmaktadır. Zira sadece metafizik, mevcudatın tümünü kapsayan şeyleri araştırmayı deruhte eden ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.²³⁵ Küllî ilmin mâhiyetinden bahsettikten sonra özelliklerine geçen Fârâbî, cüz'î ilimlerin çokluğundan bahsedilebilirken küllî ilimlerden bahsedilemeyeceğini, sadece tek bir küllî ilim olması gerektiğini belirtir. Bunun sebebi ise, iki küllî ilim varsayıldığında, birbirlerinin konularının, en genel olanın aynı zamanda tek olması da gerektiğinden, genel değil de özelleşeceği ve özel bir konunun özel bir ilme mahsus olacağı gerçeğidir. Dolayısıyla böyle bir varsayım, küllî olarak düşünülen ilimleri nihayetinde cüz'î ilimler olarak karşımıza çıkarır ki bu açık bir çelişkidir.²³⁶

Küllî ilmin tek bir ilim olması gerektiğinden hareketle Fârâbî, çoğu insanın metafizikle özdeşleştirme vehminde bulunduğu ilm-i tevhid ya da diğer bir tabirle "ilm-i ilâhî"nin, küllî ilmin altında yer alması gerektiği sonucuna varır ki, bir önceki

²³³ Sözü geçen tavır Kindî'nin metafiziği algılama biçimiyle uyusmaktadır. O ve takipçileri, metafiziği teoloji ile özdeşleştirme çabası içine girişmiştir. Alper, **İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu**, s. 54-56.

²³⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 34

²³⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35.

²³⁶ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35

sonuçla birlikte değerlendirildiğinde bu sonuncunun cüz'î bir ilim olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varabiliriz.²³⁷

“Küllî ilme küllîlik vasfını kazandıran nedir?” sorusunu sorduğumuzda, Fârâbî'nin ilmin küllîliğini, mevzûun küllî olmasına dayandırdığını görürüz. Mevzûun yanı sıra, ona ilişkinlerin de küllî olması sonucu ilmin meseleleri de küllî vasfı kazanmakta ve diğer cüz'î ilimlerden ayrışma gerçekleşmektedir. Burada Fârâbî'nin kavramsallaştırmalarının konumuz açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu meyanda o, şöyle demektedir:

“Küllî ilim, varlık ve birlik gibi mevcutların tümünü kapsayan şeyi (*eş-şey 'ü'l-âmm*), türleri, ilişkinleri (*levâhik*), teker teker özelleşmeyecek cüz'î ilimlerin mevzûlarına ilişmeyen öncelik, sonralık, kuvve, fiil, tam, nâkıs ve bu minvalde olanları ele alır.”²³⁸

Alıntıladığımız pasajda, Fârâbî'nin bir ilmin küllî olması ile onun mevzûunun genel olması arasında bir irtibat kurduğunu görmekteyiz. Tersinden ifade edildiğinde, mevzû belli tarzda mevcut olup mutlak varlığı konu edinmeyen diğer tüm ilimler cüz'î ismini hak etmektedirler. Fârâbî'nin mevzûlar olarak saydığı²³⁹ şeylerin başında, genel bir şey olarak nitelendirdiği “varlık” kavramı gelmektedir. Varlık kavramının metafizik içerisinde yer alması, onun bu genellik ve kuşatıcılık vasfından ötürüdür. Fârâbî'nin, metafiziğin meselesi olmanın ölçütü olarak genellik ve küllîlik vasıflarını şart koşması şu cümlesinde daha da anlaşılırdır:

“Bu ilmin [metafiziğin] birinci konusu mutlak varlık ve genellikte ona eşit olan ‘bir’dir. Ne var ki, birbirinin mukâbili olanların bilgisi aynı olduğundan bu ilimde yokluk ve çokluk da araştırılmaktadır.”²⁴⁰

Açık bir şekilde, Fârâbî tarafından, metafiziğin araştırma nesnelerinde genellik bir ölçüt olarak²⁴¹ vaz edilmekte, bu kriteri sağlayan birlik gibi konular da bu gruba

²³⁷ Fârâbî açık bir şekilde ilm-i ilâhî'yi cüz'î bir ilim olarak saymamakla birlikte, öncesinde yer verdiği mantıksal çıkarımın bu sonuca götüreceği açıktır.

²³⁸ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35. Küllî ilmin aksine fizik ya da matematik gibi cüz'î ilimler ise belli cihazlardan mevcudâtın bir kısmını ele almaktadır. Mesele fizik, cismi hareket, değişim ve durağanlık cihazlarıyla sınırlı olarak ele almaktadır. **A.e.**

²³⁹ Metinde “mevzuat” olarak geçen bu kavramlar, teknik tabiriyle metafiziğin mesâiline tekâbül etmektedir.

²⁴⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 36.

²⁴¹ Tanrı'nın tüm mevcutların ortak ilkesi (el-mebdeü'l-müşterek) olması da onu metafiziğin meselesi haline getirmektedir. Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35.

dâhil edilmektedir. Bu meyanda ilk akla gelenler ise varlık ve birliğin mukâbilleri olan yokluk ve çokluktur. Fârâbî, birbirine mukâbil olanların eşit derecede bilgi içerdiğinden hareketle sözü edilenleri de araştırma konusu olarak görmektedir. Hatırlanacak olursa, yokluk ve çokluk gibi kavramların umûr-ı âmme içerisinde hangi nedenlerden dolayı ele alınabileceği sonraki dönem düşünürleri tarafından tartışma konusu yapılarak “tâbîlik” ya da “fer’îlik” sebebiyle araştırıldıklarına dair muhtelif görüşler serdedilmişti. Sözü edilen tartışmanın kökeni olarak Fârâbî’nin yaklaşımını görmemiz mümkündür. Bununla beraber Fârâbî’nin bu konudaki ifadeleri çok kısa ve öz olarak kalmaktadır.

Fârâbî’nin küllî ilmin meselelerine dair açıklamaları genel şey olarak nitelendirdiği varlık, birlik ve mukâbilleri ile sınırlı değildir. Aynı zamanda bunların türleri ve ilişenlerini de konu edinir. Ayrıca bir tahsise uğramaksızın cüz’î ilimlerin konularına ilişmeyen şeyler de yine metafizikte ele alınmalıdır. Son seçenek içerisinde öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tam-nâkis ve bunların yerinde olanlar yer almaktadır.²⁴²

Hemen belirtelim ki, Fârâbî’nin mesâili sayarken sonunda yer verdiği, “benzer hükümde olanlar” anlamına gelen “ve mâ yecrî mecrâ hazihî” ifadesi umûr-ı âmmenin kapsamına dair önemli bir yönü ifade eder niteliktedir. Daha sonra Râzî’nin **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye**’sinde de karşımıza çıkacak olan ifade²⁴³, umûr-ı âmmenin nelerden teşekkül ettiğine dair bir belirsizliği de gösteriyor şeklinde okunabilir. Zira Fârâbî’nin, metafiziğin meselelerine tahsis ettiği risâlesinde böylesi önemli bir kısmı teşkil eden manaları, belli başlılarını zikredip bırakması muhtemel görünmemektedir. Sonraki dönemde umûr-ı âmmenin içeriğinin farklı düşünülere göre değişmesi de daha ilk dönemlerdeki bu belirsizliğe bağlanabilir. Bu konuya, kapsam sorunu etrafında dönen tartışmalara yer verilirken tekrar değinilecektir.

Fârâbî’ye göre genellik vasfına sahip olmanın bir başka neticesi, fizik ile metafizik arasındaki ayırımı sağlamasıdır. Zira genellik aynı zamanda daha yüce ve

²⁴² Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35. Fârâbî, bu sayılan meselelerin tümü için manalar (el-me’ânî) ifadesini kullanmaktadır ki daha sonra İbn Sînâ da sözü edilen kavramlar için küllî manalar ifadesini kullanacaktır.

²⁴³ Râzî eserinin birinci kitabına şu sözlerle başlar: “Birinci kitap, umûr-ı âmme, onun hükmünde (ve mâ yecrî mecrâhâ) ve türleri (ve mecrâ envâ’ihâ) mesabesinde olanlar hakkındadır”. Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**, thk. Muhammed el-Mu’tasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1990, I, s. 95.

şerefli olmanın da bir alameti sayılmakta ve bu itibarla metafizik ile meseleleri, fizik ile meselelerinden daha üst bir konumda yer almaktadır. Haddizatında “meta-fizik” isimlendirmesi de bu gerekçeye dayanmaktadır.²⁴⁴ O, matematiğin de fizikten üstün olmasından dolayı metafizik olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusuna değinirken, metafiziğin meselelerini bir kez daha ele almakta ve şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

“Riyâzî ilimler, konularının maddeden mücerret olması sebebiyle her ne kadar fizikten üstün olsa da metafizik olarak isimlendirilmemelidir. Zira konularının maddeden mücerret olması hakikî (vücûdî) olmayıp vehmîdir. Varlıkta ise sadece tabîî şeylerde varlığı söz konusudur. Bu ilmin [metafiziğin] konularına gelince, bir kısmının hiçbir şekilde tabîî cisimlerde (tabîyyât) ne vehmî ne de hakikî olarak varlığı olmayıp varlığı ve doğası soyuttur. Bir kısmı ise, tabîî cisimlerde bulunup onlardan soyutlanması vehmedilebilirdir. Bununla birlikte, orada bizzat bulunup varlığının ondan ayrılamaması ya da tabîî cisimlerle kâim olması söz konusu değildir. Bilakis hem tabîî olan hem de hakikî ya da vehmî ayırık olan tabîî olmayanlarda bulunabilir. Dolayısıyla bu isimle [metafizik] isimlendirilmeyi hak eden bu ilim [küllî ilim] olmaktadır.”²⁴⁵

Fârâbî'nin metafiziğin meselelerine dair daha ayrıntılı bilgi verdiği bu pasajdan anladığımız kadarıyla, madde ile ilişkileri açısından iki grup mesâilden bahsedilebilir. İlki, hem zihinde hem de hâricte maddeden mutlak manada ayırık olup hiçbir şekilde madde ile ihtiyaç ilişkisinde bulunmayanlardır. Bunlar Tanrı, akıllar gibi meselelerdir. İkincisi ve konumuz açısından önem arz edeni, mutlak bir ayrıklık içerisinde olmayıp hem fiziksel hem de metafiziksel âlemde bulunabilenlerdir. Fârâbî bu gruplara herhangi bir örnek vermese de ikinci grubun umûr-ı âmmeye karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Zira metafiziğin yukarıda zikredilen varlık, birlik gibi konularının temel özelliklerinden birisi de hem metafiziksel hem de fiziksel nesnelere için cârî olması, mantıksal dille ifade edilirse hamledilebilir olmasıdır. Dolayısıyla bu kavramlar üzerinden iki âlem arasında bir irtibat kurulabilmekte ve yargılarda bulunulabilmektedir.²⁴⁶

Metafiziğin amaçlarına dair yazdığı risâlesi yanında ilimler taksimi ve tasnifine tahsis ettiği **İhsâü'l-'ulûm**'da da Fârâbî metafizik anlayışı ve metafiziğin kısımları

²⁴⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 35. Zikredilen ifadelerinden Fârâbî'nin salt pedagojik bir gerekçe ile değil varlıksal bir temele dayanarak metafizik isimlendirmesini kabul ettiğini anlamaktayız.

²⁴⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 36.

²⁴⁶ Nitekim İbn Mübârekşah, **Hikmetü'l-'ayn** üzerine yazdığı şerhte umûr-ı âmmeyi “mücerret, maddî ve karşıtlarını şâmil olan” şeklinde açıklamaktadır. İbn Mübârekşah, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, tsh. Cafer Zahidi, Meşhed 1974, s. 20. **Hikmetü'l-'ayn** ve geleneği içerisinde umûr-ı âmmenin nasıl alımlandığıyla ilgili bkz. Mustakim Arıcı, **Fahredden Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 155-160.

hakkında önemli bilgilere yer vermektedir. İlm-i ilâhî olarak isimlendirmeyi tercih ettiği metafiziğin üç kısma ayrıldığını belirtmektedir. Bu üç kısım aynı zamanda metafizikle amaçlanan gayeleri de ihtiva etmektedir:

1) Mevcutların ve onlara mevcut olmaları itibarıyla ârız olanların araştırılması.

2) Her biri özel bir mevcudu araştıran nazarî cüz'î ilimlerin ilkelerinin araştırılması.

3) Ne cisimlerle ne de cisimlerde bulunan mevcutların araştırılması.

İlk iki kısma nazaran Fârâbî bu son kısmı detaylandırmakta ve bu araştırmanın ne şekilde cereyan edeceğini izah etmektedir. Buna göre, öncelikle mevcut olup olmadığı sorusuyla başlayan soruşturma, bir ya da çok olduğu ile devam etmekte ve en son ezeli-ebedî, kadîm, kendiyle kâim varlığa varmaktadır. Sonrasında da diğer mevcutların nasıl meydana geldiği, mertebeleri ve birbirleriyle ilişkilerinin nasıllığı ele alınır. En son olarak da bu konulardaki yanlış fikirlerin belirtilmesi ile neticelenir.²⁴⁷

İhsâu'l-'ulûm'daki ifadelerde, **Metafizik**'in meselelerini ele aldığı risâlesi ile karşılaştırıldığında daha sistemli bir taksimle karşılaşmaktayız. Bununla birlikte, umûr-ı âmme açısından benzer bir yargıda bulunmak mümkün olmamaktadır. Üç kısım incelendiğinde, ilk kısımda 'mevcutlara mevcut olmaları itibarıyla ilişkin şeyler' şeklindeki çok yalın ifadenin umûr-ı âmmeye karşılık geldiği söylenebilir. Bunun dışında herhangi bir açık atıf görülmemektedir.

Sözü geçen kısımlara daha yakından baktığımızda, umûr-ı âmmenin ismen bulunmasa da fiilen metafizikte nasıl bir işleve sahip olduğuna dair önemli bilgilere rastlamaktayız. Metafiziğin üçüncü kısmında cereyan eden felsefî soruşturmanın mevzûlarını, madde ile hiçbir ilişkisi olmayan ayrık varlıklar olarak ortaya koyan Fârâbî, mahmullere örnek olarak umûr-ı âmme arasında sayılan kavramları verir. Sözü geçen varlıkların mevcut-ma'dûm, bir-çok, kâmil-nâkıs, sonlu-sonsuz, mütekaddim-müteahhir, kadîm-hâdis gibi ileriki dönemlerde umûr-ı âmme terimiyle karşılanacak

²⁴⁷ Fârâbî, **İhsâu'l-'ulûm**, thk. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931, s. 60-61.

alan içerisinde yer alan kavramlarla ilişkisi metafiziğin temel meseleleri ve hedefleri olarak Fârâbî tarafından vaz edilmektedir.²⁴⁸

İlk kısımda açıkça isimlerine yer verilmeyen umûr-ı âmme, Fârâbî tarafından üçüncü kısımdaki araştırma konuları ele alınırken devreye sokulmuş ve fiilen tatbiki dönüştürülmüştür. Üçüncü kısımda yer alan mevcutlar arasındaki irtibat ve düzen vurguları ile birlikte değerlendirildiğinde, önceki sayfalarda yer verdiğimiz bilgilerle uyumlu bir hal alan umûr-ı âmme, metafiziğin mevcudat arasındaki irtibatı sağlama görevinin en önemli unsurları olarak ortaya çıkmaktadır.

Metafizik ve ilimler tasnifine dair eserlerinin yanında Fârâbî'nin umûr-ı âmmeden lafzen bahsettiği eserler de mevcuttur. Mantık külliyatı içerisinde özellikle **Kitâbü'l-Burhân**²⁴⁹, ilimlerin mevzûlarından kaynaklanan tasnifinden bahsetmekte ve bu sadette umûr-ı âmmeyi zikretmektedir. Şöyle der:

“İlimler ve sanatlar iki sınıftır. Birincisi, mutlak olarak şey ve mevcut, bir ve çok gibi konusu tümel olan şeylerdir. İkincisi ise sayı ve büyüklük gibi konusu daha özel mevcutlar olan sınıftır. Bunlar, burhânî tikel sanatlar olarak isimlendirilir. Konusu tümel şeyler olan sanatların biri, Hikmet yani İlk Felsefe'dir [Metafizik], biri Cedeldir ve biri de Safsatadır. Bu üç sanat birbirinden ilkeler, araştırma tarzı, bilgi miktarı ve gayeyle ayrılır...

Konuları özel şeyler olan sanatlara gelince bunlar, Matematik, Doğa Bilimi, Medenî İlim²⁵⁰, ve Ahlak İlmi gibidir.”²⁵¹

Fârâbî, mevzûunun genel olup olmaması açısından ilim ve sanatların küllî ve cüz'î olan ilimler şeklinde taksimine girişmektedir. Bizim için dikkat çekici olan, küllî

²⁴⁸ Fârâbî, **İhsâu'l-'ulûm**, s. 62.

²⁴⁹ Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, trc. Ömer Türker- Ömer Mahir Alper, İstanbul 2008.

²⁵⁰ Metinde ilm-i ilâhî geçmekte, tahkikte kullanılan diğer nüshalarda bunun yerine ilm-i medenî ifadesi kullanıldığı belirtilmektedir. Tercümede de, ilm-i ilâhî'nin metafizik ilmine karşılık geldiği gerekçe gösterilerek özel bir mevzuya sahip ilimler arasında sayılmasının doğru olmadığı belirtilmiş ve ilm-i medenî ifadesi tercih edilmiştir. Bize göre, ilm-i ilâhî ifadesinin burada kullanılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira Fârâbî, dikkatli bir şekilde, ilk grupta mevzuu genel olanlar içerisinde felsefe-i ûlâyî zikretmektedir. Kasıtlı olarak o, iki kısmı ile birlikte değerlendirildiğinde metafizik olarak isimlendirilen ilmi ilkinde varlığın zâtî arazlarının, kısımlarının incelendiği kısmı ile zikrederken ikincisinde ise teolojiye denk olan kısmını ilm-i ilâhî ile karşılamaktadır. Birinci ilmin, mevzuu mutlak varlık olması itibarıyla küllî; diğer ilmin ise mevzuu özel varlık, diğer bir tabirle varlığın bir kısmı olan Zorunlu Varlık olması itibarıyla cüz'î olarak isimlendirilmesi gerekmektedir. Hatırlanacak olursa Fârâbî, metafiziğin meselelerine tahsis ettiği risâlesinde tek bir küllî ilmin varlığından bahsetmiş ve ilm-i ilâhî de dâhil diğer ilimleri cüz'î olarak vasıflandırmıştır.

²⁵¹ Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, s. 38-39.

niteliğine sahip olan ilim²⁵² ya da sanatların mevzûlarının umûr-ı âmmeden sayılan şey, varlık, bir ve çok gibi şeylerden müteşekkil oluşudur. Buna mukabil, cüz'î ilim ve sanatlar ise özel şeylerden (umûr-ı hâssa) oluşmaktadır.

Fârâbî'nin burada şey, mevcut, bir ve çok kavramlarını içerecek şekilde umûr-ı âmmeyi lafzen zikretmiş olması ıstılah olarak umûr-ı âmmenin kullanıldığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte, yakından baktığımızda henüz ıstılah haline gelmemiş sözlük manasıyla genellik ifade eden şeylerden bahsediyor oluşu ihtimalini de akla getirmektedir. Umûr-ı âmme, mutlak varlığa ilişen zâtî arazlar ve umûr-ı hâssa da teolojinin konularına tekabül eden kavramlara karşılık²⁵³ birer ıstılah olarak kullanıldıkları muteahhirûn döneme kıyasla burada cüz'î konuların mukabili şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca umûr-ı âmme tabirinin herhangi bir tanımına girilmediği ihtimalini güçlendirmektedir. Her ne olursa olsun Fârâbî'nin mevcut başta olmak üzere bazı genel kavramları hem burada hem de tahliline yer verdiğimiz risâlesinde emr-i âmm olarak zikrettiği bir vakıadır. Bu haliyle umûr-ı âmmenin kökenlerinin Fârâbî'de bulunduğu gerçeği bir kez daha pekişmiş olmaktadır.²⁵⁴

Sonuç olarak, Fârâbî açısından bakıldığında, umûr-ı âmmenin bir terim olmaktan ziyade anlam itibarıyla metafiziğin meselesi olarak vaz edildiğini, herhangi bir ihtiyaç ilişkisi barındırmadan fiziksel varlıklar ile metafiziksel varlıklarda birlikte bulunabildiğini ve bu kavramlar aracılığıyla bir irtibatın sağlandığını söyleyebiliriz. Umûr-ı âmme kavramsallaştırmasının öncesinde 'genel şey', metafiziğin küllî bir ilim olarak görülmesi, meselesinin ölçütü olarak 'genellik'in vaz edilmesi gibi unsurlarla Fârâbî metafiziği, umûr-ı âmme sorunsalının içerdiği ve sonraki dönemlerde açıklıkla dile getirilecek birçok meselenin de temelini oluşturmaktadır.

²⁵² Fârâbî için tek bir küllî ilim olduğunun bir diğer delili de, burada ilimlerden sadece felsefe-i ulâyî zikredip diğer küllî vasfına sahip olanları sanatlardan (cedel ve safsata) seçmiş olmasıdır.

²⁵³ Mesela İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Hikmetü'l-'Ayn** üzerine kaleme aldığı şerhinde umûr-ı âmmenin, umûr-ı hâssaya göre daha bilinir ve aynı zamanda ondan bir cüz olduğundan bahseder. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-makâsîd min Hikmeti 'Ayni'l-kavâid**, tsh. Seyyid Muhammed Mişkât-Alinakî Münzevî, ts., y.y., s. 4.

²⁵⁴ Fârâbî'nin "Burhân" literatürü bağlamında mevzu, mesâil ve mebâdî tartışmalarına katkısı ve detaylı bir analizi için bkz. Heidrun Eichner, "al-Fârâbî and Ibn Sînâ on 'Universal Science and the system of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics", **Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**, XXI (2010), 71-95.

B. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşım

Meşşâî felsefenin sistemli bir bütün olarak sunulmasında en güçlü katkıyı yapan filozof olarak kabul edebileceğimiz İbn Sînâ'ya gelindiğinde, umûr-ı âmme sorunun hazırlayıcısı olması açısından metafiziğin mevzûu ve mesâiline dair ayrıntılı açıklamalara rastlanmaktadır. Özellikle **Şifâ** külliyyatının **Medhal** ve **İlâhiyyât** kitaplarının girişinde önemli bilgiler yer almaktadır. **Medhal**'de, İbn Sînâ, ilimler tasnifinde metafiziğin yerini ele alırken meselelerinin mâhiyetine dair genişçe durmakta iken **İlâhiyyât**'ta doğrudan metafiziğin konusu ve mesâilinin tespiti sadedinde konuya yaklaşmayı tercih etmektedir. Onun konuya yaklaşımı, kullandığı ıstılahlar ve getirdiği argümanlarla sonraki dönem Meşşâî felsefeyi ve kelâm geleneğini derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Bizim amacımız, metafiziğin konusunu tespit ya da mesâilinin tümünü aktarmak olmadığından kendimizi, İbn Sînâ'nın mevzû-mesele ilişkisini ne şekilde ele aldığı ve bunun umûr-ı âmmenin neliği ve kapsamına dair ilk bölümde yer verilen tartışmalara hangi şekilde zemin hazırladığı sorularıyla sınırlayacağız.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ, eserlerinin hiçbirinde umûr-ı âmme sorununa dair müstakil bir başlık açarak değinmiş değildir.²⁵⁵ Nazarî bilimleri bir araya getirmeyi hedefleyen eserler kaleme alan İbn Sînâ'nın, umûr-ı âmme olarak terimleşen kavramlar mecmuasına yaklaşımını tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi ilimler tasnifi ve özellikle de metafiziğe hasrettiği kısımlarda aramak gerekmektedir. Dolayısıyla umûr-ı âmmenin izlerini, metafiziğin konusunun ve meselelerinin tartışıldığı yerlerde bulmak şaşırtıcı olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin konuya yaklaşımının İbn Sînâ üzerindeki etkisi de açık bir şekilde görülebilmektedir. Haddizatında yukarıda tahliline giriştiğimiz Fârâbî'nin risâlesinin, İbn Sînâ tarafından

²⁵⁵ 'Genel şeyler (umûr-ı âmme) ve varlık keyfiyeti' başlığını taşıyan İlâhiyyât kitabının beşinci makalesinin ilk faslı bunun bir istisnası gibi görülebilirse de yakından incelendiğinde bu bölümün, tezimizin konusu olan ve mutlak varlığın ilişenlerini ihtiva eden umûr-ı âmme ıstılahıyla bir ilgisinin olmadığı görülecektir. İbn Sînâ bu bölümde beş tümel kavramı ve varlık tarzlarını ele almakta ve sonrasında bunlardan oluşan tanımla ilgili bahislere yer vermektedir. Görünen o ki, İbn Sînâ burada umûr-ı âmme tabirini terimleşmiş manasıyla değil de sözlük manasıyla kullanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, thk. Hasanzâde Âmûlî, Kum 2008, s. 200.

farkedilmesi ve bunun neticesinde metafiziğin maksadını anlama yolunda daha sahih bir görüŖe sahih olduğuna dair anlatımı tespitimizi destekler niteliktedir.²⁵⁶

Medhal'in 'İlimlere ve Mantığa Dair Tembih'²⁵⁷ baŖlığını taŖıyan kısmında İbn Sinâ'nın ilimleri, ele aldıkları nesnelere ontolojik durumlarına göre taksim ettiğini görmekteyiz. Böyle bir tavır, öncesinde Fârâbî tarafından dile getirilmekle birlikte İbn Sinâ'nın bu konudaki detaylandırıcı anlatımı ön plana çıkmaktadır. Mevcutları, öncesinde,²⁵⁸ insanların seçim ve fiillerine bağlı olanlar ile onlardan bağımsız olanlar Ŗeklinde ikiye ayırarak ikincisinin nazarî felsefeye tekâbül ettiğini belirten İbn Sinâ, sözü geöen tembihte bu kısma dayalı izahatta bulunmaktadır. Bu sadette Ŗöyle demektedir:

“A'yânda mevcut olan ve varlıkları bizim seçimimiz ve fiilimize bağlı olmayanlar ilk taksimle iki kısma ayrılmaktadır: İlki, harekete karışanlardır (muhâlata). İkincisi akıl, Tanrı gibi harekete karışmayan Ŗeylerdir (umûr). Harekete karışanlar da iki kısımdır: Zira onlar ya insanlık, dikdörtgenlik ve benzerlerinde olduğu gibi ancak harekete karışmak kendisi için mümkün olup da var olanlardır ya da bu Ŗekilde olmaksızın var olanlardır. Harekete karışmak kendisi için câiz olup da var olanlar da iki kısımdır: Ya insanlık ve atlık gibi hem kıvâmında hem de zihinde (vehim) belirli bir maddeden tecrit edilmesi mümkün olmayan ya da zihinde olsa da kıvâmında tecridi mümkün olmayan dikdörtgenlik gibidir. Zira onun [dikdörtgenlik] tasavvuru, belli türde bir maddeye özgü olmasını ya da hareketin durumuna yönelmeyi gerektirmez. Harekete karışması câiz olup onsuz da var olanlar (umûr) ise hüviyet, birlik, çokluk ve illiyet gibidir. Dolayısıyla hareketten tecrit edilmesi câiz olan Ŗeyler ya zorunluluk ile sahih olur ya da kendisi için bu durum imkânsız olmamak anlamında zorunlulukla olmaz. Birlik, hüviyet, illiyet ve çokluk olan sayının durumu bu Ŗekildedir.”²⁵⁹

Nazarî hikmetin alanına giren ve geniŖ anlamıyla hariöte var olanları tasnif etmeyi amaölayan bu uzun pasaj, nazarî ilimlerin hangi ölçütlerle konularını ele aldığını açıköa ortaya koymaktadır. Buna göre, mevcutlar arasında en temel ayırım, harekete konu teŖkil edip etmemeleri iledir. Bu noktada iki temel kısma ayrılan mevcutlardan harekete hiçbir Ŗekilde karışmayanlar ilm-i ilâhînin nesnesini teŖkil etmektedir. Diğer kısmı oluŖturan ve hareketle iliŖki kurabilenler ise varlıkta ve zihinde kurdukları zorunluluk ve imkâna göre sıralanmaktadır. İbn Sinâ'nın söylediklerini Ŗu Ŗekilde tasnif edebiliriz:

²⁵⁶ Dimitri Gutas, **Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works**, Leiden 2014, s. 270-272.

²⁵⁷ İbn Sinâ, **eŖ-Ŗifâ: el-Medhal**, thk. Anavâtî, Mahmud Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 12.

²⁵⁸ İbn Sinâ, **el-Medhal**, s. 12. Benzer ifadelere İlahiyyât'ın baŖında da rastlanmaktadır. İbn Sinâ, **İlahiyyât**, s. 11.

²⁵⁹ İbn Sinâ, **el-Medhal**, s. 12-13.

A'yânda var olup bizim yapıp etmelerimizden müstakil olan mevcutlar iki kısma ayrılır:

a. Hareketle iç içe olanlar (muhâlata)

b. Barî ve akıl gibi, hareketle iç içe olmayanlar

Hareketle iç içe olanlar **(a)** da iki türdür:

a1. Harekete karışması mümkün olacak şekilde var olanlar. İnsanlık, dörtgenlik vb.

a2. Bu şekilde olmadan var olanlar

Hareketle iç içe olması mümkün olacak şekilde varolanlar **(a1)** da iki kısımdır:

a1.a. Kıvâm ve vehimde muayyen bir maddeden soyutlanması mümkün olmayanlar. İnsanlık ve atlık sureti gibi.

a1.b. Vehimde mümkün olsa da kıvâmında [muayyen bir maddeden tecerrüdü] mümkün olmayanlar. Dörtgenlik gibi. Zira bunun tasavvuru bir madde türüyle özelleşmesini ya da hareketin durumunu dikkate almayı gerektirmez.

Hareketle iç içe olması mümkün olup ondan bağımsız varolanlar (a2) ise hüviyet, birlik, çokluk, illiyet gibidir.

Görüldüğü üzere, umûr-ı âmme olarak sayılan kavramlar, harekete konu olması mümkün olup ondan bağımsız olarak da vücut bulan kısımda yer almaktadır. İbn Sinâ bunlar arasında hüviyet, birlik, çokluk ve illiyeti saymaktadır. Metnin akışından sözü edilenlerin bir sınırlandırma içermediği, misâl olarak verildiğini çıkarmak güç değildir. İbn Sinâ'nın burada mezkûr kavramları, umûr-ı âmme gibi belli bir kavramsallaştırma altında almaması da dikkat çekici bir husustur. Bununla birlikte o, bu tür kavramların, hareketle ilişkisi üzerinden önemli bir özelliğini zikretmektedir. Bu kavramlar, harekettten tecrit edilmesi mümkün olup arada bir zorunluluk bağı ile bağlanmaksızın var olurlar. Dolayısıyla birlik, hüviyet, illiyet gibilerin durumu, hareketle birlikte bulunabilen ama ona zorunlu bir şekilde muhtaç olmayan şekilde tanımlanabilir.

İbn Sînâ'nın bu ihtiyacı nefyedip ilişkinin zorunlu olamayacağı şeklindeki vurgusu, daha önce Fârâbî'nin yaklaşımını arz ederken de zikrettiğimiz umûr-ı âmmenin mevcudatın tümüne yüklenilebilir olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar metinde açıkça ifade edilmese de, ilâhî varlıkların harekete konu olmayışları ve umûr-ı âmme içerisinde yer alan kavramları kendilerine yüklem olarak alabilmeleri bu tarz bir ilişkiyi zorunlu hale getirmektedir.

Metafiziğin sözü edilen hüviyet, birlik, çokluk ve illiyet gibi şeyleri nasıl ele alması gerektiğine de değinen İbn Sînâ, tıpkı metafiziğin konusunun mevcut olması itibarıyla mevcut olarak tayini gibi kendileri olmaları bakımından bu kavramların incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla 'bir' ya da 'çok' olan dendiğinde, bunların sırasıyla ateşte ya da dört unsurda bulunuşu cihetiyle bir araştırma yapıldığında bu, metafizik içerisinde değerlendirilmeyerek fizik dâhilinde kalacaktır. Ancak onların maddeden tecrit edilmiş ve salt kendileri yani birlik olması bakımından birlik ve çokluk olması bakımından çokluk olarak ele alınmaları, onları, metafiziğin bir meselesi olma derecesine yükseltecektir.²⁶⁰

Şifâ'nın İlahiyyât'ına gelindiğinde, İbn Sînâ, ilk bölümü metafiziğin konusu, faydası, mertebesi gibi ilmin temel unsurlarına tahsis etmekte ve bunlar arasında metafiziğin meselelerine de özellikle değinmektedir. Kitabın birinci makalesinin dördüncü faslı 'Bu ilimde hakkında konuşulanların bütününe dair'²⁶¹ başlığını taşımakta ve metafiziğin meselelerini sırasıyla tanıtmayı hedeflemektedir. Bu meselelerin neler olduğuna geçmeden önce, konumuz açısından önemli gördüğümüz, aynı makalenin 'Bu ilmin mevzûunun tahsili'²⁶² başlığını taşıyan ve metafiziğin mevzûunun ne olmaması gerektiğinin tartışıldığı ve sonrasında ne olduğunun tayin ve tahsil edildiği, ikinci faslına değinmek istiyoruz. Zira İbn Sînâ burada umûr-ı âmmenin belli başlı özelliklerini sıralamaktadır.

²⁶⁰ İbn Sînâ, kavramları ne ise o olmaları (min haysü hiye hiye) cihetiyle araştırmanın, maddeden soyutlanmış bir şekilde araştırılmalarından ayırlamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **el-Medhal** s. 13.

²⁶¹ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 35-38.

²⁶² İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 18-25.

Metafiziğin mevzûunun belirlenmesinin, ilimden neyin amaçlandığını ortaya koymak için zaruri olduğunu belirterek başlayan İbn Sînâ, sırasıyla fizik, matematik ve mantıktan oluşan nazarî ilimlerin, mevzûlarını belli cihetlerden araştırdığını belirtmektedir. Buna göre fizik, cismi, hareket ve durağanlık cihetiyle; matematik, miktar ve sayıyı, kendilerine ilişkin haller cihetiyle; mantık ise ikinci akledilir manaları, bilinenden bilinmeyene ulaştırması cihetiyle incelemektedir. Bu sayılan ilimlerin hiçbiri, zikredilen mevzûlarını, varlığı cihetiyle ele almamakta, belli başlı özel hususlar açısından mevzûlarına yaklaşmaktadır. İbn Sînâ'nın bu durumdan çıkardığı sonuç, “cevheri cevher ya da mevcut olması, cismi cevher olması, miktar ve sayıyı mevcut olmaları ve varlıklarının nasıllığı... cihetiyle ele alacak müstakil bir araştırma olması”nın gerekliliğidir.²⁶³ Bu araştırma, duyulurların ya da varlığı duyulurlara bağlı olanın bilgisi dâhilinde olmayıp varlığı ayırık (mübâyin) olanın bilgisi içerisinde olmalıdır.²⁶⁴

Nazarî ilimlerin mevzûlarının, varlık cihetleri itibarıyla ancak metafizikte incelenmesi gerektiğini belirttikten sonra İbn Sînâ, ilimler arasında ortak olan ve hiçbir ilmin bir mesele olarak kendinde incelemeyeği şeyler de olduğundan bahsetmektedir. Şöyle demektedir:

“Aynı şekilde tahakkuk ve belirlenimi (tahaddud) nefste olması gereken bazı şeyler (umûr) de vardır ve bunlar ilimlerde ortaktır. İlimlerin hiçbiri bunlar hakkında konuşmayı üstlenmez. Bir olması bakımından bir, çok olması bakımından çok, muvâfık-muhâlif, zıt ve diğerleri misali. Bunlardan bir kısmı bazı [ilimlerde] kullanılır ve bazısının da tanımları alınıp varlık türleri (nahve vücûdihâ) hakkında konuşulmaz. [bunlar] Cüz'î ilimlerin konularından birinin özel arazları değildir.²⁶⁵

Görülebileceği üzere, umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilen “mutlak birlik” ve “mutlak çokluk”un da içinde yer aldığı bu grubun, hiçbir ilmin, belli kullanımlara konu olsa da, varlık cihetinden konusu olmaya elverişli olmadığı İbn Sînâ tarafından

²⁶³ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 18-19.

²⁶⁴ İbn Sînâ'nın ayırık olanla, maddeden mücerret olmayı kastettiğini sonraki ifadelerinden çıkarmamız mümkündür. Özellikle cevher ve miktarın mutlak olarak alındıklarında, madde ve duyulur olanlara bağlı olmadıklarını belirtmekle, meramını dile getirmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 20.

²⁶⁵ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 21

belirtilmektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla bu ve benzeri kavramlara yer açılması gerektiğini zikreden filozof, bunu mutlak mevcudu konu edinen metafiziğin üstleneceğini vurgulamaktadır. Filozofun zikredilen kavramları burada ele alma gayesinin, kavramların özelliklerini ya da varlık tarzlarını ortaya koymak olmadığını söylemek gerekir. Zira bu ve öncesindeki açıklamalarla İbn Sînâ'nın varmaya çalıştığı yer, mevcut olmak bakımından mevcudun metafiziğin konusunu teşkil ettiğini ispat etmektir. Bununla birlikte, İbn Sînâ, mevzû ile mesâil arasındaki güçlü irtibattan dolayı, meselelerin küllîliği ve hangi cihetten ele alınmasının, mevzûnun da neliği ve niteliği hakkında bilgi verebileceğini düşündüğünden bu yolu tercih etmiştir denebilir. Bu ilişki neticesinde İbn Sînâ, metafiziğin aslî konusunun mevcut olmak bakımından mevcut olduğunu belirttikten sonra metâlib/mesâilini de belli bir şart olmaksızın mevcuda ilişenler olarak vaz etmektedir.²⁶⁷

Metafiziğin mevzû ile meseleleri arasındaki irtibata dayanarak yukarıdaki metinde “umûr” şeklinde yer verdiği ve bazı özelliklerini sıraladığı kavramları yine mevzû ile irtibatlı bir şekilde ama bu kez özel arazlar olarak nitelendiren İbn Sînâ, bunların nitelikleri hakkında önemli bir açıklamada daha bulunur. Ona göre, metafiziğin metâlibinden bir kısmı, mevzûa nispetle, türler mesabesindedir.²⁶⁸ Bunlar cevher, nitelik ve nicelik gibi aynı zamanda diğer cüz'î ilimlerin mevzûlarını teşkil eden şeylerdir. Mevcut bunlara bölünmesi için daha öncesinde başka bir ayrıma ihtiyaç duymaz.²⁶⁹ Başka bir tabirle, varlığın bunlara taksim edilmesi evvelîdir. Bu tür mesabesinde olanların yanı sıra, ikinci bir kısım da, özel arazlar mesabesinde olan şeylerdir. İbn Sînâ, konumuzla doğrudan ilgisi olan bu kısımın alakalı şu açıklamada bulunur:

“Bunlardan [metâlib] bazısının ona [mevcut olması bakımından mevcuda] nispeti, bir ve çok, kuvve ve fiil, küllî ve cüz'î, mümkün ve zorunlu misali gibi özel arazlar mesabesindedir. Zira

²⁶⁶ Herhangi bir kategoriye özgü olmamak, zâtlarda bulunan sıfatların varlığı gibi bir varlığa sahip olmamak, her şeye ilişen sıfat olmamak gibi özellikler de İbn Sînâ tarafından yine bu kavramlara atfedilmektedir. İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 21.

²⁶⁷ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 22.

²⁶⁸ ‘Türler gibi’ ifadesi ile İbn Sînâ'nın neyi kastettiği açık değildir. Bu sebeple, metni açıklamaya çalışan düşünürler, bu ifadeyi farklı sebeplere irca etmiştir. Mesela Muhakkik Hansarî'ye (v. 1098/1687) göre, varlık kavramı, dereceli anlamlı bir özelliğe (teşkîk) sahip olduğundan zikredilen şeylere nispeti zâtî değil de arazî olabilir ve bu sebeple cins-tür ilişkisinden gerçek manada söz edilemez. Bu sebeple İbn Sînâ tür ‘gibi’ şeklinde bir tasvirde bulunmuştur. İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 32.

²⁶⁹ İbn Sînâ, **İlahiyyât** s. 22.

mevcudun, bu arazları kabul etmesi ve onlara istidadının olması için özelleşerek fiziksel, matematiksel, ahlakî vb. olmasına gerek yoktur.”²⁷⁰

Metafiziğin kısımlarını temelde iki kısma ayıran İbn Sînâ, bunların metafiziğin konusuna nispetlerini kesin olmayan ifadelerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Kategoriler olarak da isimlendirilen ve aynı zamanda diğer cüz’î ilimlerin mevzûunu teşkil edenler, tür mesabesinde; daha önce ilimlerin herhangi birisinin özel olarak ele almadığı belirtilen ve cüz’î ilimlerin özel arazları da olamayacağı ifade edilen kavramlar ise bu defa mevcudun özel arazları şeklinde konumlandırılmaktadır.

Kesin olmayan ifadelerle dememizin nedeni, İbn Sînâ’nın her iki kategori için de, bilinçli olduğunu pekâlâ söyleyebileceğimiz, ‘tür gibi’ ve ‘özel arazlar gibi’ ifadelerinde benzerlik edatını kullanarak bunların terimsel manasıyla tür ya da özel araz olarak görmenin getireceği sorunlardan kaçınma isteğidir. Zira mevzû olan mevcut ile mesâil arasında tür nispetinden söz edilmesi, mevcudun cins olarak konumlandırılması gibi İbn Sînâ’nın açıkça reddedeceği bir görüşü istilzam edecektir.²⁷¹ Özel arazlar gibi olan mesâile gelince, bunların umûr-ı âmme içerisinde yer alan kavramlar olduğu görülmektedir. Daha önce, sadece ‘umûr’ şeklinde isimlendirilmesi tercih edilen bu şeyler, bu kez İbn Sînâ tarafından, kendilerine has yapıları dikkate alınarak özel arazlar olarak nitelendirilmektedir.²⁷²

²⁷⁰ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 22. Bu pasajın teolojinin metafizikteki yeri konusuna işaret eden yönleri için bkz. Rahim Acar, “İbn Sînâ’ya Göre Teolojinin Metafizikteki Yeri”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul 2009, s. 167-168.

²⁷¹ İbn Sînâ, **İlahiyyat**, s. 34. Molla Sadra, sözü geçen yere yazdığı hâşiyede, mutlak varlığın cins ya da küllîlik ile nitelenemeyeceğini, mevcutlarla ilişkisinin küllî ile cüz’îleri arasındaki gibi bir ilişki olmadığını söyler. Ona göre, küllîlik, cüz’îlik, zâtîlik ve arazîlik gibi mefhumlar, mâhiyetlere zihinde arız olur. Hâlbuki varlık, ne bir şeyin mâhiyeti, ne mâhiyet sahibi bir şey ve ne de zihinde ona mutabık düşecek bir surete sahiptir. Farklı hakikatlere sahip fertlerinin hakikati dışında da bulunmaması sebebiyle cins ya da zâtî olmakla benzer özelliklere sahip olabilir. Bu itibarla, sözü edilen metâlib, zâtî arazlar olarak anılabilir. Molla Sadra, **Ta’likât ‘alâ İlâhiyyâti’ş-Şifâ**, thk. Hamid Naci İsfahânî, **Kitâbü’ş-Şifâ el-İlâhiyyât ve ta’likâtü Sadrilmüteellihin aleyhâ me’a zübdeti’l-havâşî** içinde, Tahran 2004, s. 69-71.

²⁷² Bu kavramların özel arazlar olarak nitelendirilmesi karşısında, **İlahiyyât** şârih ve muhaşşileri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Molla Evliya (v. ?), burada araz ile kastedilenin mâhiyetin dışında olup ona yüklenen (el-hâricü’l-mahmûl) anlamında olduğunu belirtmektedir. Molla Evliya, **el-Havâşî ‘ale’l-İlâhiyyât, Kitâbü’ş-Şifâ el-İlâhiyyât** içinde, **a.g.e.**, s. 64. Mîr Kivâmeddin (v. 1150/1737) ise, kategorilerin türler olarak isimlendirilmesini, varlığın, onların tanımlarında bir şekilde bulunmasıyla ilişkilendirmekte; diğerlerinin ise arazlar menzilesinde olmamasını tanımlarında varlığın yer almamasına bağlamaktadır. Mîr Kivâmeddin, **el-Havâşî ‘ale’l-İlâhiyyât, Kitâbü’ş-Şifâ el-İlâhiyyât** içinde, s. 64. Molla Sadra ise, bu kavramların, arazlar olarak değil de arazlar gibi olarak görülmesini, şeylerin bütünüyle dışında yer alan siyahlık ya da hareket gibi haricî arazlar ya da küllîlik ve cüz’îlik gibi zihnî arazlardan ayırıştırma gayreti olarak görmektedir. Ayrıca bunlar cevherler gibi

İfadeleri muğlak ve farklı noktalara çekilebilir mâhiyette görünse de, bu kavramların ana özelliği konusunda İbn Sînâ hem **Şifâ** hem de diğer eserlerinde nettir. **Uyûnü'l-Hikme**'nin metafizik kısmına girişte, daha ilk cümlelerinde sözü geçen kavramlara değinen filozof, **Şifâ**'da da yer verdiği, onların özelleşmeden arazları kabul etme özelliğinden bahseder. İbn Sînâ'nın, nazarî ilimlerin konularını ayırıştırma ve her bir konuya ilişkin arazların ölçütlerini vermeyi hedeflediği görülen '**Uyûnü'l-Hikme**, **Şifâ**'daki örneklerin hemen hemen aynısı üzerinden hareket edilmektedir. Buna göre, mevcut, kimi zaman bir veya çok, küllî veya cüz'î, bilfiillik veya bilkuvve olarak vasıflandırılabilir. Kimi zaman da mevcut, 'eşit olan' ya da 'hareketli' gibi vasıflarla ilişkilendirilebilir. İkinci grupta sayılan nitelikler, mevcuda, ancak bir nicelik ya da tabîî cisim olmasından sonra ilişebilirken, ilk grupta sayılan nitelikler ise böyle bir özelleşmeye ihtiyaç duymaksızın ilişirler. Dolayısıyla bir şeyin mutlak mevcut olması, bir ya da çok, küllî ya da cüz'î, bilfiil ya da bilkuvve olarak nitelenmesi için yeterli olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre buradan çıkan sonuç, birlik ve çokluğun (ve diğer sayılanların) mevcuda mevcut olması açısından ilişkin zâtî arazları olduğudur.²⁷³ Haddizatında 'ilmin mevzûu, o ilimde zâtî arazları araştırılan şeydir' şeklinde genel kabul görmüş tanımla²⁷⁴ İbn Sînâ'nın açıklamasını birleştirdiğimizde, birlik-çokluk, bilkuvve-bilfiil, küllîlik-cüz'îlik gibi bilâhare umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilen kavramlar, metafiziğin meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın umûr-ı âmme adlandırmasını, bahsi geçen meseleler için kullanmadığı aşikârdır. Bununla birlikte, bu isimlendirmeye kaynaklık edebilecek olduğunu düşündüğümüz açıklamaları, **İlâhiyyât**'ın I. makalesinin V. faslında yer almaktadır. Mevcut ve şey kavramlarını analiz ettiği bu bölümde İbn Sînâ, nefste kavramların tasavvur edilişleri açısından bir tertibe gitmekte ve mevcut, şey, bir vb. kavramların bu sıralamada ilk sırada yer almaları gerektiğini belirtmektedir. Bizi

müstakil olarak mevcut olmayıp kategorilerde bulunuşları bizzât olmayıp bilarazdır. Molla Sadra, **Ta'likât 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ**, s. 71. Molla Sadrâ'nın ifadelerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Zira dikkat edilirse İbn Sînâ, bu özel arazlar içerisinde küllî ve cüz'îye de yer vermektedir. Dolayısıyla zihnî arazlardan ayırıştırma gayretiyle bu nitelendirmede bulunulduğunu iddia etmek, İbn Sînâ'nın ifadeleriyle örtüşmemektedir.

²⁷³ İbn Sînâ, '**Uyûnü'l-hikme**, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr, Dımaşk 1996, s. 85.

²⁷⁴ Mantık kitaplarının hemen hepsi mevzuun zikredilen şekildeki tanımı konusunda ittifak etmiş görünmektedir. Örnek olarak bkz. Kutbeddin er-Râzî, **Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantkiyye**, tsh. Muhsin Bîdarfer, Kum 1426, s. 68-70.

burada, sözü geçen kavramların nefste tasavvur edilişi, bedihî olup olmaması ilgilendirmemektedir. Konumuz açısından önemli gördüğümüz kısım, İbn Sînâ'nın bu kavramları nitelerken kullandığı ifadelerdir. O, şöyle der:

“Bizzat tasavvur edilmesi gereken şeylerin başında mevcut, şey, bir ve diğerleri gibi şeylerin tümünün en geneli (el-eşyaü'l-âmmeti li'l-umûri küllihâ) olanlar gelir.”²⁷⁵

İbn Sînâ çok açık bir şekilde, tüm şeylerin en geneli olan kavramları ifade etmek için umûr-ı âmme lafızlarını, terim haline gelmemiş şekliyle kullanmakta ve belki de sonraki dönemde müstakil bir başlık haline gelecek tabirin en yalın halini bu şekilde ifade etmiş olmaktadır.²⁷⁶ Burada umûr kelimesi ile İbn Sînâ'nın tam olarak ne kastettiği açık değildir. Diğer eserlerindeki kullanımlarıyla birlikte değerlendirecek olursak, bunun manalar ya da kavramlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim aklî ilimlerin taksimine yer verdiği eserinde metafizik ilminin aslî ve ferî kısımlarından bahsetmekte ve aslî olanların ilkinde değinirken şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bunlardan ilki, hüviyet, birlik, çokluk, uygunluk, farklılık, zıtlık, kuvve, fiil, illet ve malûl gibi tüm mevcutları kapsayan manaların (el-meânî el-âmme) bilgisini araştırmaktır.”²⁷⁷

Metafiziğin temel meselelerinin birinci sırasında yer alan ve genel manaları kendisine konu edinen kısım olarak vaz edilenler incelendiğinde, bunların yukarıda muhtelif nitelikleri verilen genel şeyler olduğu görülecektir. Onlara ilave olarak, bunların genel manalar olduğunu vurgulayan İbn Sînâ, aynı eserin başka yerinde varlıkları ve mâhiyetleri (hudûd) itibarıyla madde ve harekete muhtaç olmayan

²⁷⁵ İbn Sînâ, **İlahiyyât**, s. 30.

²⁷⁶ İfadelerimizden İbn Sînâ'nın umûr-ı âmme tabirini hiçbir şekilde kullanmadığı çıkarılmamalıdır. Bizzat **İlahiyyât**'ın V. makalesinin I. faslı ‘umûr-ı âmme ve varlıklarının keyfiyeti hakkında’ başlığını taşımaktadır. Bununla birlikte, söz konusu makale ve fasıl incelendiğinde, **İsagoci**'nin konusunu teşkil eden küllîlerin incelendiği ve umûr-ı âmme tabiriyle bu küllîlerin kastedildiği görülecektir. Bunun yanında, umûr-ı âmme tabiri, İbn Sînâ'nın aklî ilimlerin taksimine tahsis ettiği **Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye** adlı eserinde de bu sefer fiziğin ilkelerini veren ilmin karşılığı olarak fiziğin genel kavramları (el-umûru'l-âmme li cemî't-tabiiyyât) ifadesiyle yer almaktadır. İbn Sînâ, **Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye**, Kahire 1328, s. 231. Aynı şekilde **Şifâ**'nın **Tabiiyyât**'ında da umûr-ı âmme ifadesinin sık bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Tabii cisimlerin ilkeleri, umûr-ı âmme ve umûr-ı hâssasından bahseden filozof, öncelikle ilkelerin ve sonrasında umûr-ı âmmenin bilinmesi gerektiğini belirtir. Yine ona göre göre umûr-ı âmme, tabiat açısından olmasa da akıl açısından en açık anlamlı kavramlardır. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/et-Tabiiyyât: es-Semâu't-Tabii**, thk. Said Zâhid, Kum 1405, s. 9. İbn Sînâ'nın yer verdiğimiz bu kullanımları incelendiğinde, bu durumun, bizim birinci bölümde de temellendirdiğimiz, metafiziğin mesâilini belirtecek şekilde terim olarak umûr-ı âmmenin onun eserlerinde bulunmadığı düşüncemizle çelişmediği görülecektir.

²⁷⁷ İbn Sînâ, **Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye**, s. 236.

metafizik konularının temel olarak zâtlar ve sıfatlardan²⁷⁸ müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Zât olanlar, ayırık cevheri oluşturmakta; sıfatlar ise sözü geçen genel anlamlara tekabül etmektedir.²⁷⁹

İbn Sînâ'nın, bu kavram grubu için “manalar” ifadesini tercih etmesinin ayrıca öneme sahip olduğunu düşünmekteyiz. Tezimizin üçüncü bölümünde müstakil bir başlık olarak yer verilecek olan “ikinci akledilir olarak umûr-ı âmme” görüşünün de kaynağını, mana olarak alınmasında görebiliriz. Doğrudan haricî dünyada karşılığı olmayıp, zihin dünyasında yer alan ama hariçteki mevcutların tümünü kapsayan şeylerin, bu itibarla mana olarak isimlendirildiği düşüncesindeyiz. Buradan yola çıkarak, önceki farklı anlamlandırmaların da, umûr-ı ammenin farklı niteliklerinin dikkate alınması suretiyle ortaya çıktığı hükmüne varmamız mümkündür. Dolayısıyla zâtı bir ama itibarları açısından farklılaşan unsurlardan bahsedebiliriz. Aynı kavram, yüklemledikleri mevcutlar ile aralarındaki ilişiklik dikkate alındığında “araz”; hariçteki nesnelere kıyasla “mana”; tüm bu kayıtlar olmaksızın en genel anlamıyla da “umûr” olarak isimlendirilmiş görünmektedir.

İbn Sînâ'nın umûr-ı âmmeyi, metafiziğin meselelerinin ana başlığı olarak ele almadığını belirtmiştik. Fakat burada İbn Sînâ'nın eserlerinin tertibi ile umûr-ı âmme arasında bir ilişki kurulabileceğini belirtmemiz gerekir. Özellikle **İlahiyyât** kitabının içeriği, belli başlı istisnalar olmakla beraber, umûr-ı âmmenin temel kavramlarına tahsis edilmiştir. Örneğin **İlahiyyât**'ın üçüncü makalesi, birlik-çokluk; dördüncü makalesi öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tâm-nâkıs; altıncı makalesi, illet; yedinci makalesi de birlik ve kısımlarına tahsis edilmiştir. Kitabın dolayısıyla metafiziğin neredeyse yarısının umûr-ı âmme meselelerinden oluşmasından yola çıkarak onun sadece metafiziğin mesâili olmakla kalmadığı, aynı zamanda diğer mesâile nispetle daha fazla yer işgal ettiğini söylemek de mümkündür.

²⁷⁸ İbn Sînâ'nın metafiziğin meselelerini zevât-sıfât şeklindeki ayrımı daha sonra İbn Kemmûne'de de karşımıza çıkacaktır. Bkz. İbn Kemmûne, **Şerhu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-'arşîyye**, thk. Necefkulî Habîbî, Tahran 2012, III, s. 5-6.

²⁷⁹ Bkz. İbn Sînâ, **Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye**, s. 229. Öncekine ilave olarak burada tamlık ve noksanlık da sayılmaktadır ki bu durum, İbn Sînâ'nın genel anlamların sayısını belirleme ve sınırlandırma gayreti içerisinde olmadığını göstermektedir.

Son olarak İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerini biraz daha net ama sözü edilen tereddütlü tavrı içerecek şekilde ifade ettiği **Necât**'a gelindiğinde, ilâhiyyât kısmının başında incelenen meselelere değinen İbn Sînâ, mutlak mevcudu konu alması gereken bir ilmin zorunluluğunu belirttikten sonra 'halleri ve ilişenleri (levâhık)' olarak nitelendirdiği mesâiline değinmektedir.²⁸⁰ O, öncelikli olarak varlık ile aralarındaki benzerlik dolayısıyla birlik ve bir cihetiyle birliğe konu olması dolayısıyla da çokluk ve onlara ilişenlerin metafiziğin mesâili arasında sayılması gerektiğini belirtir. Sonrasında **Şifâ/İlâhiyyât**'ta yer alan ve yukarıda değindiğimiz mesâil taksimine dair ifadelerini daha sarıh bir şekilde şöyle tavsiz eder:

“Mevcudun kategorilere ayrılması, tam olmasa da fasıllarla taksim edilmesine benzer. Kuvve, fiil, bir, çok, kadîm, muhdes, tâm, nâkıs, illet, mal'ûl ve onlar mesâbesinde olanlar ise ilişenler ('avârız) vasıtasıyla taksimine benzer. Dolayısıyla kategoriler [mutlak mevcudun] türleri, diğerleri [işlenler ile ayrılanlar] ise arazî fasılları ya da sınıfları (esnâf) gibidir.”²⁸¹

İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde gördüğümüz tereddütlü tavrını **Necât**'ta da sürdürdüğü görülmektedir. Öncelikle metafiziğin meselelerini kategoriler ve ilişenler şeklinde ikiye taksim eden filozof, ilkinin fasılların ayrıştırmasına benzetmekte ve mevcudun türleri mesabesinde olduğunu belirtmektedir. Umûr-ı âmmeye tekâbül eden ikinci grup ise mutlak mevcudun halleri ve ilişenleri dediği kısmı içermekte ve filozof tarafından ilişenlerle ayrılan arazî fasıllar ya da sınıflar mesabesinde kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın alıntılanan pasajdaki tereddütlü tavrı ve aynı mana için kullandığı ifadelerinde yer verdiği farklı lafızlar, meramının anlaşılmasını da güçleştirmiştir. Bu konuya dikkat çeken şârih Neysâbûrî, her iki taksimi de problemlili bulmaktadır. Ona göre, üst cinsler olarak nitelenen kategorilerin türler mesabesinde görülmesi ve fasıllarla taksiminin bu neticeyi vermesi şaşırıdır. Konumuzla ilgili kısımda ise Neysâbûrî'ye göre İbn Sînâ tenakuza düşmektedir. Zira ona göre, İbn Sînâ'nın fasılla taksim edildiğini söylediği ikinci kısım mesâilin, mâhiyete dâhil zâtî bir şey olmasına

²⁸⁰ İbn Sînâ, **Necât**, II, 47.

²⁸¹ İbn Sînâ, **Necât**, II, 48.

rağmen, hariçte kalması gereken arazîlikle nitelendirmesi uyuşturulamayacak iki görüştür.²⁸²

C. İbn Sînâ Sonrasında Metafiziğin Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımlar

Meşşâî felsefe, metafiziğin mevzûu ve mesâili ile ilgili tartışmalarına İbn Sînâ sonrasında da devam etmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın öğrencileri ve öğrenci silsilesinde bulunan filozoflar yanı sıra meşşâî çizgide eserler kaleme alan mutekellimûn ve işrâkî filozoflar da bu konuya kafa yormuş ve **Tecrîd**'e gelinceye kadar süreklilik içerisinde önemli bir birikimin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

İbn Sînâ çizgisini koruyup meşşâî paradigma içerisinde düşüncelerini ifade etmeyi tercih eden ve ona öğrenci silsilesi içerisinde bağlı olan iki filozofu, metafizik alanında önemli eserler ortaya koyan Behmenyâr (v. 458/1066) ve Levkerî'yi (v. yaklaşık 517/1123) özellikle zikretmek istiyoruz. Her ikisi de, metafiziğin mevzûunu beyân ve mesâilini bir araya getirme gayreti içerisinde eserlerini telif etmişlerdir. Bu iki filozoftan sonra, eserlerinden bir kısmını meşşâî düşünce anlayışında kaleme almayı tercih etmiş ama külliyatları düşünüldüğünde bu çizginin dışına çıkmış iki düşünürün konumuzla alakalı düşüncelerine yer vermeyi uygun gördük. Bunlar kelâm geleneğinin, özellikle müteahhirûn döneminin kurucu isimlerinden Râzî ve işrâkî geleneğin kurucu ismi ve Râzî'nin ders arkadaşı Sühreverdî'dir (v. 587/1191). Sırasıyla zikredilen isimlerin konuya yaklaşımları ve umûr-ı âmmenin gelişimine katkılarını ele alacağız.

Behmenyâr, İbn Sînâ'nın yakın talebeleri arasında yer almakla şöhret kazanmış bir filozof olarak hocasının telif tarzında ele aldığı ve mantık, metafizik ve fizik kısımlarını içeren **Tahsîl**²⁸³ adlı eseriyle, konumuz açısından önemli fikirler öne

²⁸² Fahreddin el-İsferâyînî en-Neysâbûrî, **Şerhu Kitâbi'n-Necât li-İbn Sînâ: Kısmu'l-ilâhiyyât**, thk. Hâmid Naci İsfahânî, Tahran 2004, 14-15. Neysâbûrî'ye göre mevcudun taksimleri İbn Sînâ'nın zikrettikleri ile sınırlı değildir. Görebildiğimiz kadarıyla bu taksimlerin tümünü veren eser, ileride de belirtileceği üzere Râzî'nin **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'sidir.

²⁸³ **Tahsîl**, üç kitaptan müteşekkil olup müellifinin mukaddimede belirttiğine göre İbn Sînâ'nın **Dânişnâme-i Alâî** adlı eserinin tertibini kendisine örnek aldığı, hocası ile aralarında geçen diyaloglar ve hocasının diğer eserlerinden de beslendiği bir eserdir. Müellif, bunların da yanında, usûl mesâbesinde olan furû meselelerden de kendi nazarı neticesinde tahsil ettiklerini kitaba ilave ettiğini belirtir. bkz. Behmenyâr, **et-Tahsîl**, tsh. Murtezâ Mutahharî, Tahran 2014, s. 1. Eserin ikinci kitabı tamamıyla ve

sürmüştür. Özellikle ‘tüm ilimlerde gerekli mukaddimeler’ başlığıyla yer alan metafizik kısmı, metafiziğin mevzûu ile mesâili arasındaki irtibatın neliğine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Behmenyâr, eserinin, varlık bahsine ayırdığı I. makalesinin I. faslına, metafiziğin mevzûunun her şeyi kapsayan emr-i âmm olması gerektiğini²⁸⁴ ve bunun da mevcut olmak bakımından mevcut ya da varlık olduğunu belirterek başlar. Bunun açıklamasına girişen filozof, metafiziğin, nesnelere varlık cihetleriyle araştırması bakımından diğer ilimlerden ayrıştığını zikreder ve diğer ilimlerin mevzûlarının da bu ilmin mevzûunun zâtî arazları mesabesinde olduğunu belirtir.²⁸⁵

Behmenyâr, metafiziğin hangi meseleleri ele alması gerektiği konusuna, mevzûunun taksim edilebilir oluşundan başlar ve bir silsile içerisinde meselelerin türünü belirlemeye çalışır. Ona göre, mevcut, zâtı itibarıyla Zorunlu ile mümkün varlığa ayrılır. Zorunlu’da herhangi bir taksim olmayacağı gibi, onun cinsi ya da faslından da bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla çokluk gerektiren kısım olan mümkün üzerinden taksim devam edecektir.²⁸⁶

Kategoriler olarak bilinen üst cinsler, mümkün varlığın taksiminde ilk elde edilenler olup, bunların altında da türlerin türüne gidene kadar bir türler silsilesi yer almaktadır. Bunların dışında Behmenyâr bir grup mesâilden daha bahsetmektedir:

“Mutlak varlığın birlik, çokluk, öncelik, sonralık, illiyet, ma’lûliyet, küllî, cüz’î ve onların da altında cins, tür, fasıl, hâssa, araz ve açıklaması gelecek diğerleri gibi arazları vardır. Biz de bu kitapta, bu manaların özellikleri ve varlık tarzları hakkında konuşmak arzusundayız.”²⁸⁷

üçüncü kitabının da ilk makalesi metafizik bahislerine tahsis edilmiştir ki, bu oran kitabın üçte birinden fazlasına tekâbül etmektedir. Diğer iki kitap ise mantık ve fizik bahislerini hâvidir. Filozof ve eseriyle ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Mustakim Arıcı, **İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2005.

²⁸⁴ Behmenyâr, eserinde, emr-i âmm olması vasfıyla varlık hakkında önemli açıklamalarda bulunur. Öncelikle onun nefste bulunması gerekir. Zira varlık, tıpkı diğer tasavvur edilen manalar gibi nefste bir varlıkla bulunur. Ayanda bulunan ise herhangi bir mevcut olup mutlak varlık değildir. Ayrıca varlık bir emr-i âmm olarak fertlerine dereceli anlamlı (teşkîk) bir şekilde yüklem olur. Dolayısıyla yüklendiklerinin kurucu unsuru (mukavvimi) olmayıp lâzımı olabilir. Varlığın genelliği, cinsin genelliği gibi de değildir. Varlığın hamledildiği mevcutlar, isimleri meçhul manalar olup bunlar zihinde genel bir varlığı (el-vücûdü’l-âmm) lüzumlu kılar. Bkz. Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 282-283.

²⁸⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 279.

²⁸⁶ Varlığın taksimi, bu bölümün ikinci kısmının konusunu teşkil ettiğinden bu konu hakkında detaylı bilgiye orada yer vereceğiz.

²⁸⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 285.

Behmenyâr, alıntıladığımız pasajda, varlık olması bakımından varlığa ilişkin arazlar olduğunu belli başlılarını sıralayarak belirtmektedir.²⁸⁸ İlave olarak o, **Tahsil**'i telif amaçlarından birinin de, belki de en önemlisinin, “emr-i âmm”a ârız olan bu manaların hususiyetlerini ve varlıkla ilişkilerini ortaya koymak olduğunu söylemektedir.²⁸⁹ En önemlisi dememizin sebebi, metafizik kısmına ana başlık olarak bizzat Behmenyâr tarafından konulan ifadedir. Ona göre metafizik olarak isimlendirilen ilim, diğer tüm ilimlerde kendisinden yardım alınan, kendisine muhtaç olunan öncüllerden müteşekkildir.²⁹⁰ Behmenyâr'ın teolojiye tekabül eden Zorunlu Varlık ve fiillerini ele alan kısmı, metafizik bahsi içerisinde değil de akabinde gelen ve ayân-ı mevcudâta tahsis ettiği kısımda²⁹¹ incelemesi dikkate alındığında, umûr-ı âmmeyi teşkil eden ve Behmenyâr'ın mutlak varlığın arazları ya da manalar olarak isimlendirdiği kavramları, teoloji de dâhil tüm ilimlere bir giriş ve hatta bir zemin olarak gördüğünden bahsedebiliriz.

Özetle, Behmenyâr için tüm ilimlerde yardımına muhtaç olduğumuz metafizik, temel olarak kategoriler/üst cinslerden ve mutlak varlığın arazları olan küllî anlamlardan müteşekkildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'yla başlayan ve özellikle varlık ve birliği emr-i âmm olarak nitelendirme geleneği, Behmenyâr'la çok daha açık bir şekilde sürdürülmüş ve mutlak varlığın arazları olarak vaz edilen kavramlar, metafiziğin temel meseleleri olarak öne çıkmıştır. Ayrıca Behmenyâr tarafından umûr-ı âmme, müstakil bir başlık içerisinde değerlendirilmemiş, İbn Sînâ'nın **İlahiyyât**'ında

²⁸⁸ Dikkat edilecek olursa, hocası İbn Sînâ'nın mütereddüt tavrını türler konusunda gösteren filozof, hocasından farklı olarak net bir dille umûr-ı âmmenin arazlar olduğu şeklinde yargıda bulunmuştur. Onun arazlar konusundaki görüşlerine tezimizin üçüncü bölümünde, umûr-ı âmmenin zâtî arazlar olarak görülmesi bahsinde, burhân teorisi çerçevesinde daha detaylı bir şekilde eğileceğiz.

²⁸⁹ Behmenyâr, fiilen, söylediğini eserine yansıtmıştır. Metafiziğe ayırdığı II. kitabını altı makaleye ayırmış ve ilk iki makalesi, metafiziğin mevzuunun tayini ile kategorilere tahsis edilmiş; geri kalan dört makale ise şu sıra ile yer almıştır:

III. Makale: Takaddüm-Taahhür, Kuvve-Fiil.

IV. Makale: İki fasıldan oluşup ikinci makalesi küllî-cüz'iyi ele almaktadır.

V. Makale: İllet-Malul

VI. Makale: Dört fasıl olup ilki birlik-çokluk ve ilişkinlerini ele almaktadır.

²⁹⁰ “el-Kitâbü's-Sânî fi'l-mukaddimât elletî yühtâcü ileyhâ fi cemî'i'l-'ulûm ve hüve'l-'ilmü'l-mevsûm bi 'ilmi mâ ba'de't-tabî'a". Behmenyâr, **et-Tahsil**, s. 278.

²⁹¹ **Tahsil**'in III. kitab'ı, a'yân-ı mevcudâtın ahvâline dair olup iki makaleden müteşekkildir. İlki, Zorunlu Varlık'ın bilgisi ve sıfatlarının sayımına ayrılmışken ikincisi, sebepli varlıklara ayrılmış ve genel olarak fiziğin meselelerini ihtiva etmektedir.

olduğu gibi metafizik ilminin altında temel bölümlerin başlıkları olarak birbirinden ayrı olarak incelenmeye konu olmuştur.

Meşşâî felsefe geleneği içerisinde önemli yer tutan bir diğer filozof, Behmenyâr'ın öğrencisi olan Levkerî'dir. Onun mantık, fizik ve metafizik ilimlerini kapsayan ansiklopedik eseri **Beyânü'l-Hak bi Zamâni's-Sıdk**²⁹², meşşâî geleneğin sürdürücüsü ve taşıyıcısı olması bakımından önemli bir yere sahiptir.²⁹³ Konumuz açısından da mezkûr eser, meselenin ne yönde evrildiğini göstermesi açısından ayrıca ehemmiyeti haizdir.

Levkerî, metafizik kısmına yaptığı girişte, ilm-i ilâhînin usulü hakkında telhis ve şerh yazım tarzlarını bir arada kullanarak, ilmin kanunlarından herhangi birini ihlâl etmeksizin görüş beyan edeceğini zikretmektedir. Tertibi açısından İbn Sînâ'nın **İlahiyyât**'ını takip ettiğini söyleyebileceğimiz Levkerî, metafiziğin iki ana kısımdan oluştuğunu söyleyerek metafiziğin meselelerini ele almaya girişmektedir. Bu ikili taksimin, umûr-ı âmmenin metafizik içerisindeki yerinin tayini açısından da önem arz ettiği kanaatindeyiz. Filozofumuz şöyle demektedir:²⁹⁴

“Bu kitap, iki [alt] kitaptan oluşmaktadır: Birincisi, metafiziktir ve diğer ilimlere ait ilkelerin tashihini içeren ilm-i küllîdir. İkincisi, rubûbiyet kitabının manalarını ihtiva eden ve esûlucyâ olarak isimlendirilen [ilimdir]. Her ne kadar metafizik ilmi, felsefecilerin ıstılahınca genel ilm-i ilâhînin tüm cüzleri için kullanılrsa da böyle bir taksimin burada yapılması faydalıdır. İlm-i rubûbînin ilm-i küllîden ayrılması için de daha uygundur.”

Görüldüğü üzere Levkerî, metafiziğin iki ana kısma ayrılabilceğini belirtmekte ve bu ayırımın faydalı olduğundan bahsetmektedir. O, felsefeciler içerisinde ana temayülün ise bu iki cüzü genel metafizik adlandırması içerisinde bir arada vermek olduğunu söylemektedir. Kendisinin bu taksimi seçmesini ise, iki ilmin birbirine karışmasını önlemek ve müstakil bir şekilde ele alınmasını kolaylaştırmak

²⁹² Eserin mantık ve metafizik kısmı ayrı ayrı basılmış olup diğer kısım henüz yazma halindedir. Metafizik kısmının tahkiki için bkz. Levkerî, **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk el-'ilmü'l-ilâhî**, thk. İbrahim Dibâcî, Tahran 1993. Mantık kısmının tahkiki için bkz. Levkerî, **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk el-mantık**, thk. İbrahim Dibâcî, Tahran 1986. Eserin diğer kısımlarla birlikte detaylı analizi için bkz. Roxanne D. Marcotte, “Preliminary Notes on the Life and Work of Abu al-'Abbâs al-Lawkarî”, **Anaquel de Estudios Árabes**, 2006, v. 17, s. 133-157.

²⁹³ Yazıldığı bölge olan Horasân'da Meşşâî felsefenin yayılımı ve yazma nüshalarının nispeten fazla ve erişilebilir olması, eserin popülerliğini arttırmıştır. Roxanne D. Marcotte, “Preliminary Notes on the Life and Work of Abu al-'Abbâs al-Lawkarî”, s. 141.

²⁹⁴ Levkerî, **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk el-'ilmü'l-ilâhî**, s. 4.

amacına bağlamaktadır. Bu ifadeleri biraz daha açacak olursak şunu söyleyebiliriz: Önceki filozofların metafizik ilmüne yaklaşımlarını ele alırken de belirttiğimiz üzere, metafiziğin meselelerinin neler olduğu ve bunların birbirinden ne yönlerden ayrıldığı ve ayrıştığı konusunda bir gayret söz konusudur. Levkerî de, söz konusu ayrımla, Aristo'dan kendisine kadarki dönemde metafiziğin teoloji ile alakası konusunda fikir ayrılıklarının farkında olarak, iki ana grup meselenin varlığını bize haber vermek istemektedir. Bunlar, İbn Sînâ'nın ifadelerine paralel olarak kullandığı, mutlak varlığın özel arazları ile üst cinslerini ihtiva eden ve ilm-i küllî çatısı altında toplananlar ile teolojinin kapsamına giren ve temel olarak Zorunlu Varlık ve sıfatlarının oluşturduğu ve ilm-i rubûbî ismi altında yer alan meseleler grubudur.

Levkerî'nin, metafiziğin metâlibinin bir kısmının türler ve diğer bir kısmının mutlak varlığın özel arazları mesabesinde olması²⁹⁵, bu özel arazlar gibi olanları varlığın kabul edebilmesi için mutlak olarak alınmasının yeterli oluşu²⁹⁶, bunların neler olduğu²⁹⁷, nefste bulunmaları ve ilimler arasında ortak olmaları²⁹⁸ gibi hususlarda İbn Sînâ ile ciddi paralellik arz eden ifadelerde bulunduğunu görmekteyiz. Bize göre, Levkerî'nin umûr-ı âmme sorununun ortaya çıkışındaki en önemli katkısı, İbn Sînâ'yı kimi zaman harfî harfine takip ettiği bu görüşlerinde değil, onun metafiziğin meseleleri arasındaki ayrışmayı sağlayıcı ve kökenini Fârâbî'yi incelerken gördüğümüz ilm-i küllîyi müstakilleştiren anlayışında bulunmaktadır.²⁹⁹ Nitekim bu

²⁹⁵ Levkerî, **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk el-'ilmü'l-ilâhî**, s. 15

²⁹⁶ Levkerî, **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk el-'ilmü'l-ilâhî**, s. 16

²⁹⁷ Aynı yer.

²⁹⁸ Aynı yer.

²⁹⁹ Meşşâî felsefenin geç dönem temsilcilerinden sayabileceğimiz ve **Tecrîd** muhaşşileri arasında yer alan Mir Gıyâseddin Şirâzî de Levkerî gibi metafiziğin iki kısma ayrılması taraftarıdır. Fakat Levkerî'den farklı olarak ve Müslüman filozoflar arasında nadir sayılabilecek bir iddiada bulunur. Bu iddiayı, konumuz açısından önemine binâen burada zikretmeyi lüzumlu gördük. **Şifâ/İlahiyyât** üzerine yazdığı ve **Şifâü'l-Kulûb** adını verdiği talikatında, metafiziğin mevzuunun tahsili kısmını şerh ederken, İbn Sînâ'nın, metafizik alanında önemli bir boşluğu doldurma gayesi güderek bu konuya kitabında hususi yer ayırdığını belirtir. Ona göre, Aristo, hemen her ilmin mevzularını tayin ve tespitte bulunmuş ve bunlarda büyük oranda başarılı olmuşken metafiziğin mevzuunu tayine kalkışmamıştır. İbn Sînâ da karine ve emâreler üzerinden bu vazifeyi deruhte etmiş, başından itibaren var olagelen bu ihmal neticesinde cereyan eden tartışmaları ortadan kaldırma gayesi gütmüştür. Bkz. Gıyâseddin Şirâzî, **Şifâü'l-Kulûb**, thk. Abdullah Nûrânî, **Musannefât-ı Gıyâseddin Mansur Hüseyinî Deşteki Şirâzî** içinde, I, s. 379.

Bu iddiasını biraz daha ileri götüren Mir Gıyâseddin, uzun süren çaba ve araştırmaları neticesinde, İlk Felsefe olarak isimlendirilmeye layık bulunan ve varlık, mâhiyet, birlik, çokluk, hudûs, kıdem, taahhur, takaddüm, küllî, cüz'î gibi meseleleri ele alan 'yeni bir ilim' icadının geç dönem filozoflar (müteahhirün mine'l-hukemâ) tarafından vaz edildiğini zikreder. Bu geç dönem filozoflar arasında Fârâbî ve İbn

anlayış, aşağıda gösterileceği üzere, sonraki dönem felâsife ve mütekellimûn tarafından benimsenmiş ve eserlerin tertibindeki değişikliklerde doğrudan ya da dolaylı katkıda bulunmuştur diyebiliriz.

Metafizik ilminin farklı alt ilimlere bölünebileceğinden ilk bahseden Levkerî değildir. İbn Sînâ, daha önce de incelediğimiz ‘**Uyûnü’l-hikme**’sinin fizik kısmının başında ilimler tasnifine girer ve bu minvalde, hareket ve değişime konu olup olmamasına göre klasik üçlü tasnife (metafizik, matematik ve fizik) gönderme yapar. Umûr-ı âmmenin kökleri konusunda bu duruma İbn Sînâ’nın diğer eserleriyle birlikte değerlendirerek genişçe yer vermiştik. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus, onun, metafiziği taksim etmesi ve bunun Râzî tarafından algılanışı olacaktır. İbn Sînâ, nazarî hikmetin hareket ve değişimle, bizzat olmasa da bilaraz, diğer bir tabirle ihtiyaç olmaksızın ilişkili olan kısmına felsefe-i ûlâ adı verildiğini ve felsefe-i ilâhiyyenin bunun bir cüzü olduğunu ve rubûbî olanın bilgisi olduğunu (ma‘rifetü’r-rubûbîyye) söyler.³⁰⁰

Levkerî’de olduğu gibi açık olmamakla birlikte, İbn Sînâ için de metafizik, farklı kısımlarından söz edilebilir bir ilimdir. Bu kısımlardan ilkinin isimlendirmeyen İbn Sînâ, ikincisini ilm-i ilâhî ya da ‘**Uyûnü’l-hikme**’de anıldığı üzere felsefe-i ilâhiyye olarak adlandırır ve ismini anmadığı kısım ile birlikte felsefe-i ûlânın alt dalları olarak görür. Levkerî’de olduğu şekilde İbn Sînâ’nın ifadelerinin açık olmayışının sebebi de burada yatmaktadır. İbn Sînâ, metafiziğin karşılığını felsefe-i ûlâ olarak verirken, bizzat değil de bilaraz hareket ve değişimle, diğer eserlerindeki ifadelerle söyleyecek olursak varlık ve kıvâm açısından maddeyle, ilişki içerisinde olan kısmının

Sînâ’nın ismini özellikle anan Mir Gıyâseddin, kitapların muhtelif yerlerine serpiştirilmiş konuları, tek bir konu ve ilim altında toplamayı bu filozofların elinde gerçekleşmiş bir başarı olarak sunar. Bkz. Gıyâseddin Şirâzî, **Şifâü’l-Kulûb**, s. 383. Mir Gıyâseddin, felsefe-i ûlâ ile ilgili yaptığı bu açıklama üzerine nazarî ilimleri yeniden taksime tabi tutar. Buna göre, mücerret varlıklara da cisimsel maddî varlıklara da özgü olmayan ilmi olan felsefe-i ûlâ; cisimsel olanlara özgü olanları araştıran ve iki ilim şeklinde tedvin olunan fizik ve matematik; sadece mücerret olanlara özgü olanı araştırma konusu yapan ve kudemâ tarafından Esûlucyâ olarak isimlendirilen, kendisinin tercihi ile İlahiyyât ilmidir. Gıyâseddin Şirâzî, **Şifâü’l-Kulûb**, s. 382-383.

Hemen belirtelim ki, Mir Gıyâseddin’in İlk Felsefe’yi yeni bir ilim olarak kabul eden görüşü, metafiziğin Aristo tarafından vaz’ ve tedvin edildiği genel kabulüyle örtüşmemektedir. Bununla birlikte, İbn Sînâ’nın, daha önce de belirtildiği üzere, **Şifa/İlahiyyât**’ının başlıklarına dahi bakıldığında görülebilecek ve mutlak varlığın halleri ya da arazları olarak isimlendirilen manalar/umûr-ı âmme ile ilgili olan yoğun ilgisinin geç dönem Meşşâflerdeki yansımaları göstermesi açısından şâyan-ı dikkattir.

³⁰⁰ İbn Sînâ, **Uyûnü’l-Hikme**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1980, s. 17.

karşısını boş bırakmaktadır. Burada **Şerhu Uyûni'l-hikme**'yi³⁰¹ kaleme alarak Fahreddin Râzî³⁰² devreye girmekte ve nazarî hikmetin farklı itibarlarla iki farklı taksime tabi tutulduğundan/tutulabileceğinden bahsetmektedir.

Râzî, nazarî hikmetin üçlü taksimine götüren iki yoldan bahsetmekte ve her ikisini de takrir ederek sonucunda ortaya çıkan ilimleri zikretmektedir. Râzî'nin ikili, kendi ifadesiyle cumhurun görüşünü de yansıtan nazarî hikmet taksiminin ilki, mâhiyetin zihnî ve haricî varlık açılarından maddeyle kurduğu ilişkiler sonucu ortaya çıkan ve klasik olarak nitelendirebileceğimiz fizik, matematik ve felsefe-i ûlâ ya da ilm-i a'lâdan müteşekkil olanıdır.³⁰³ Bizim konumuz açısından ehemmiyet arz eden ikinci taksim, ilkinde olduğu gibi mâhiyetin varlık türleri ile irtibatından değil de, nesne/şeyin maddede bulunuşunun imkân/imkânsızlık/zorunluluk cihetlerinden ele alınıp değerlendirilişi üzerine bina edilmiştir. Buna göre, metafiziğin alanına giren iki farklı kısımdan bahsetmek mümkündür. Maddede bulunuşu hiçbir şekilde imkânsız olan ile kimi zaman maddede bulunup kimi zaman da maddeden soyutlanabilen şeylerden bahsedebiliriz. İşte metafiziğin ikinci kısmı olan ilm-i rubûbî ilk kısımda yer alanları inceler. Peki ikinci kısımda zikredilen şeyleri ele alan ilim nedir? Râzî'nin cevabı şu şekildedir:

“Dördüncüsü, bazen maddede bazen de maddeden mücerret bir halde bulunabilir. Bu da birlik, çokluk, küllîlik, cüz'îlik, illiyet, ma'lûllük, kemâl ve noksan gibidir. Zira bu manalar kimi zaman mücerret varlıklarda kimi zaman da cisimsel varlıklarda bulunabilir.

İmdi, burada ihtilaf edilmektedir. Nazarî ilimlerin üç tane olduğunu düşünenler bu kısmı üçüncüsüne eklemişler ve bütünü, en şerefli ismi ve en yüce kısımdan mülhem, ilm-i ilâhî olarak isimlendirmişlerdir. Nazarî ilimlerin dört tane olduğunu düşünenler ise bu dördüncü kısmı ilm-i küllî olarak isimlendirmişlerdir. Zira o varlığa varlık olması bakımından ilişenler (levâhik) hakkında küllî bir araştırmadır. Şeyh [İbn Sînâ] bu kitapta [**Uyûnü'l-Hikme**] nazarî hikmetin üç kısımdan müteşekkil olduğu görüşünü seçince bu iki kısmı felsefe-i ûlâda bir araya getirdi.”³⁰⁴

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, thk. Ahmed Hicazi es-Sakâ, Tahran 1415.

³⁰² Râzî, umumiyetle mütakellimün içerisinde değerlendirilse de eserlerinin bir kısmı ile Meşşâî geleneğin evrilmesinde önemli bir etki bırakmıştır. Bu eserlerin başında **İşârât** ile **'Uyûnü'l-Hikme** üzerine yazdığı geniş hacimli eserler gelmektedir. Bu sebeple, Meşşâî geleneğin küllî ilim alanındaki görüşlerinin belirginleşmesi yolundaki katkısını burada ele almayı uygun gördük.

³⁰³ Bizi ilgilendiren husus, sözü geçen yolların takrirlerinden ziyade sonucunda ortaya çıkan ilimler tasnifi olduğundan, Râzî'nin takrirlerine detaylı olarak girme gereği duymadık. Detaylı bilgi için bkz. Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, II, s. 16-17.

³⁰⁴ Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, II, s. 17.

Râzî, zikrettiği bu ikili taksimın İbn Sînâ tarafından muhtelif eserlerinde tercih edildiğini belirtmektedir.³⁰⁵ O, her ikisinin de, farklı kalkış noktalarından hareketle meşruiyeti olduğunu düşünmekte ve ikisi arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Bizim konumuz açısından mezkûr taksimi ele aldığımızda, Râzî'nin ifadelerinin açıklığında, metafiziğin iki ana kısma ayrılıp ilm-i küllî olarak müstakilleşen alanda³⁰⁶ umûr-ı âmmenin incelenmeye başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Görünen o ki, müstakil bir başlık halinde ileriki dönemlerde çokça karşımıza çıkacak bu alan, metafizikteki bu bölünme ile gün yüzüne çıkmaya başlamış ve eserlerin tertibinde ciddi bir şekilde değişikliklere gidilmesine sebebiyet vermiştir.

Özetle, Meşşâî felsefede, köklerini Fârâbî'de bulabileceğiniz küllî ilim anlayışı, başlarda müstakil bir ilmin adı olmaktan ziyade, metafiziğin küllî karakterine bir vurgu şeklinde anlaşılmış ve vurgulanmıştır diyebiliriz. İbn Sînâ'ya gelindiğinde ise, eserlerinin muhtelif yerlerinde, farklı konuları ele alırken sözünü ettiği, metafiziğin rubûbî ilimle birlikte anılan diğer bir kısmı olarak zikredilmeye başlamıştır. Ayrıca İbn Sînâ, küllî ilmi, ele alınan meseleye 'genel' ve varlık tarzı (nahvü'l-vücûd) açılarından yaklaşılmasıyla irtibatlandırarak, ilmin meseleleri ile umûr-ı âmme arasındaki ilişkiyi görebilmemizi sağlamıştır. İbn Sînâ'nın açtığı yolda, Râzî, nazarî ilimlerin farklı itibarlarla taksiminden açık bir şekilde söz ederek küllî

³⁰⁵ Ona göre, İbn Sînâ **el-Hikmetü'l-Meşrikiyye**'de bu dörtlü taksimi tercih ederek zikretmiştir. Bkz. Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, II, s. 16. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**'in başında ilimleri taksim etme sadedinde nazarî ilimlerden de bahsetmekte ve onların dört kısımdan oluştuğunu belirtmektedir. Buna göre son kısım, madde ile bir arada bulunabilen (tühâlitü'l-mâdde) ve bir arada bulunamayabilen, mana ve şeyleri (umûr ve ma'ânî) konu edinen ilm-i küllîdir. Bu şeyler ve manaları açmayan filozof birlik, çokluk, küllî, cüz'î, illet ve malulü onlara örnek olarak getirmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, Kahire 1910, s. 7.

³⁰⁶ İbn Sînâ'nın küllî ilme dair fikirleri açısından önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer eseri **Ta'likât**'tır. Eserin içerisine serpiştirilmiş bir şekilde, küllî ilmin özellikleri ve diğer ilimlerle ilişkisine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İlimlerin mevzularının bazısının basit bazısının da mürekkep olduğunu belirten filozof, basit olanlardan bir kısmının genel (âmme) olduğunu zikreder ve bu sadette örnek olarak ilm-i küllî'nin mevzuunun mevcut olmasını dile getirir. Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Seyyid Hüseyin Museviyân, Tahran 2013, s. 507. Küllî ilmin mevzuunun bir diğer özelliği, bir ilme özgü olup diğerinde yer almama gibi bir tahsis içermeyip tüm ilimlerde ortak olmasıdır. İlm-i küllînin mevzuunun özelleşmesi, ki türlerinin fasıllara ayrışmasıyladır, cüz'î ilimlerin mevzuları haline dönüşmesine neden olur. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 508-509. İbn Sînâ kimi zaman da tek bir küllî ilimden değil de küllî ilimlerden söz edebilmekte, küllî ilimler ve matematik ilimlerinde (talimiyyât) hareketten söz edilemeyeceğinden bahsetmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 378.

Kitabın muhtelif yerlerine atıfla yaptığımız bu açıklamalar ışığında, İbn Sînâ'nın, küllîliği, ilimlerin sıfatı yaparak kullandığı gibi özel bir ilmin adı olarak da bilinçli bir şekilde kullandığını, içerdiği meselelerin yapısından hareketle genellik (umum) ile küllîlik arasında sıkı bir irtibat kurduğunu görmekteyiz.

ilmin, diğer ilimler içerisindeki konumunun açığa çıkmasını sağlamıştır. İleride detaylı bir şekilde görüleceği üzere, Râzî'nin umûr-ı âmmeyi müstakil bir başlık olarak kullanan ilk düşünür olması, tesadüfi olarak değil de bu arka plan içerisinde değerlendirildiğinde daha doğru sonuçlara ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

Araştırmamızın bir sonraki safhası olan, umûr-ı âmme sorununun bir diğer hazırlayıcı tartışması olan mutekellimûnun kelâmın mevzûuna yaklaşımlarına geçmeden önce, Meşşâîlik kadar ve belki ondan daha açık bir şekilde küllî ilim ve küllî kavramlarla ilgilenen başka bir felsefi geleneğin görüşlerini de, bu geçiş aşamasında ele almanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Bu gelenek Sühreverdî'nin özellikle meşşâî çizgide kaleme aldığı eserleri ile ortaya çıkan ve sonrasında şârihlerinin devam ettirdiği felsefe geleneğidir.

Râzî'nin çağdaşı Sühreverdî (v. 587/1191) ve kurucusu olduğu İşrâkî gelenek, ilm-i küllîye metafizik eserlerinde genişçe yer vermiş ve metafizik içerisinde belirgin bir hale gelmesinde önemli rol oynamıştır. Kendisinden sonra İşrâkî geleneğin gelişmesine önemli katkılarda bulunan Şehrezûrî (v. 687/1288 sonrası) ve İbn Kemmûne (v. 683/1284) de³⁰⁷, nazârî ilimlerin taksiminde Sühreverdî'nin vurgularını devam ettirerek bu alanda önemli bir mirasın intikalini sağlamışlardır.

Sühreverdî, erken dönem eserleri arasında yer alan ve kendi ifadesiyle muallim-i evvel Aristo'nun vaz ettiği kâidelerin özünü içeren, meşşâîlerin mezheplerini tenkit süzgecinden geçiren eseri **et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**³⁰⁸ adlı eserinin metafizik kısmına yazdığı girişte ilimler taksimine yer verir. Felsefenin genel olarak amelî ve nazârî olmak üzere ikiye ayrıldığını³⁰⁹, İbn Sînâ'da gördüğümüze benzer şekilde bizim yapıp etmelerimize konu olup olmama cihetiyle taksim ederek, nazârî ilimlerin kendi içindeki taksimine şu şekilde başlar:

“Nazârî hikmetin birden fazla kısmı vardır. Hiçbir şekilde maddî olan şeylerle ilgili olmayan (ta'alluk) Vâcib-i Hak, akıllar vb. ile maddeyle bir arada bulunsa da bu doğalarından kaynaklanan bir ihtiyaç şeklinde olmayan mutlak varlığın kısımlarına ilişkin olanı ilm-i a'lâ olarak isimlendirilir. Mevzû, şeylerin en geneli olan mutlak varlıktır ve zâtî arzaları ile

³⁰⁷ Bu iki ismin İşrâkî felsefede iki farklı akımın temsilcisi olduğuna dair bkz. Burhan Köroğlu, “Muhammed b. Mahmud Şehrezûrî”, **DİA**, İstanbul 2010, s. 462.

³⁰⁸ Şihabeddin es-Sühreverdî, **et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**, tsh. Henry Corbin, **Mecmûa-yı musannefât-ı şeyh-i işrâk** içerisinde, Tahran 2001.

³⁰⁹ Sühreverdî, **et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**, I, s. 2.

kisimlerini inceler. Varlığın taksimlerini içeren ilm-i küllî de [ilm-i] İlâhî de yine ondandır [ilm-i a'lâ].³¹⁰

Önceki filozoflarda kimi zaman hareket kimi zaman da değişim olarak geçen, metafiziğin meselesi olma ölçütü Sühreverdî’de, mutlak bir ifade ile, maddî olan hiçbir şeyle ilgili olmamak şeklinde yer almaktadır. Bu “ilgili olmama” konusunda, Tanrı ve akıllar gibi zaten maddî olanlarla bir arada olmaması müsellemlerin yanında, İbn Sînâ ve diğer filozofların istisna kaydıyla yer verdikleri ve Sühreverdî’nin de devam ettirdiği, maddî olanlarla bir şekilde ilişkisi olanlardan da bahsetmek mümkündür. Fakat bu ilişki, bu şeylerin doğalarından kaynaklanan, bir gereksinim duyma olarak görülmemelidir. Sühreverdî’nin bu ilişki için seçtiği kavram, diğer filozoflara tâbi olarak, bir arada bulunma olarak tercüme edebileceğimiz muhâlatadır. Yine önceki filozoflarda gördüğümüz üzere, Sühreverdî, metafiziğin kısımlarından bahsetmektedir. Buna göre, metafizik, [ilm-i] ilâhî ve ilm-i küllîden oluşmaktadır. Her ne kadar Sühreverdî açık bir şekilde ifade etmese de, ilm-i küllînin kapsamı içerisine girenlerin, yukarıda bahsi geçen, maddî şeylerle bir arada bulunma ilişkisine sahip şeyler olduğunu söyleyebiliriz. İlâhî olan kısım ise, herhangi bir ilişkiden münezze olanlara tahsis edilmiş olmaktadır.³¹¹

Konumuz açısından dikkat çekmek istediğimiz bir diğer ve bizce daha önemli olan husus, ilm-i küllînin kapsamına dair Sühreverdî’nin açıklamalarıdır. Önceki filozofların metafizik taksimlerinde görmediğimiz şekilde, Sühreverdî tarafından iki kez vurgulanarak dile getirilen varlığın kısımları (ilkinde *aksâm*, ikincisinde *tekâsîm* şeklinde) ifadesi, ilm-i küllînin konusu olarak vaz edilmektedir. Sühreverdî’nin varlığın kısımları ifadesi, buraya kadarki açıklamasında, oldukça kapalı görünmektedir. Ek bir açıklama da yapmayan filozof, mutlak varlığın zâtî arazları ve kısımlarından bahsettiğine göre bu ikisiyle aynı şeyleri kastetmiş olamaz diye düşünebiliriz.³¹² Kitabının tertibine değinirken, varlığın taksimlerini üç ‘telvih’te ele

³¹⁰ Sühreverdî, *et-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye*, I, s. 3.

³¹¹ Şehrezûrî, nazarî hikmetin fizik, matematik ve metafizikten oluşan üçlü taksimini kadîm filozoflara atfetmekte, ilm-i küllînin dâhil olduğu dörtlü tasnifi ise Aristo’nun görüşü olarak takdim etmektedir. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâiki'l-ilâhiyye*, thk. Necefkulî Habîbî, Tahran 1383, I, 22.

³¹² Telvihât şârihi İbn Kemmûne, Sühreverdî’nin metafiziğin meselelerine dair yaptığı taksimi, İbn Sînâ’nın aklî ilimlerin kısımlarına dair yaptığı açıklamadan da yardım alarak, şu şekilde açıklamaktadır:

alacağını belirtmektedir.³¹³ Biz de filozofun bu bahislerde yer alan açıklamalarına dayanarak, ilm-i küllînin konusunu oluşturan varlığın taksimlerinden ne kastedildiğini çıkarsayabiliriz. Sırasıyla telvîhler şu şekildedir:

1. Telvîh: Kategorilere dair
2. Telvîh: Küllî, cüz'î, sonluluk, sonsuzluk, zihinsel ve haricî itibarlar
3. Telvîh: Geriye kalan varlık kısımları (Bu bahiste, altı farklı tavır altında ilk iki kısımda işlenmeyen varlığın taksimleri yer almaktadır.)

Görüleceği üzere, Sühreverdî, varlığın taksimleri ifadesini oldukça geniş kullanmış; kategoriler başta olmak üzere, bir-çok, karşıtlık (tekâbül) türleri, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl, bilfiil-bilkuvve, zorunlu-mümkün gibi umûr-ı âmmeye dâhil kavramları da bu kapsamda değerlendirmiştir.³¹⁴ Haddizâtında bu kavramların bir kısmı, filozoflar tarafından varlığa ilişkin zâtî arazlar olarak görülmüştür. Dolayısıyla Sühreverdî her ne kadar kitabın başındaki ifadesinde, zâtî arazlar ile varlık taksimlerini birbirinden ayırmış gibi görünse de, kitabın içerisinde bunları bir arada vermiş ve bir ayrıma gitmemiştir. Bu iki kısım arasındaki sıkı irtibat ve birliktelik olarak görebileceğimiz husus, sonraki dönemlerde de devam etmiş gibi görünmektedir. Nitekim **Tecrîd** geleneği içerisinde, umûr-ı âmme bahisleri ile varlığın taksimleri yan yana yer almış ve birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görülebilmıştır. Bu konunun detaylarını varlığın taksimi konusunda göreceğiz.³¹⁵

“Bil ki, bu ilim [metafizik] tabiatı gereği cisimsel maddeye gereksinim duymayan şeyleri inceler. Bu şeyler de kısımlara ayrılır. Bir kısmı zâtlar, bir kısmı da sıfatlardır. Zâtlar, Bir olan Hakk'ın zâtı, ayrık akıl ve nefşler gibidir. Sıfatlar ise, hüviyet, birlik, çokluk, illet, malul, küllîlik, cüz'îlik, tamlık ve eksiklik gibidir. Sıfatlar da cisimsel maddeyle bir arada olabilen ve olmayan şeklinde iki kısımdır. Bir arada olabilen kısım, zorunluluk ya da bir gereksinim cihetiyle olamaz. Zira bu, taksimin konu olduğu şeye (mevridü'l-kısme) aykırıdır. Mesela birlik ve çokluk, bazen cisimlere bazen de mücerretlere arız olabilmektedir. Şayet bunlar zatları gereği cisimsel maddeye gereksinim duysalardı, ondan hiçbir şekilde ayrı bulunamaz ve nefşler ve akıllar gibi mücerret varlıkların bunlarla nitelenmesi mümkün olmazdı.” Bkz. İbn Kemmine, **Şerhu't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**, thk. Necefkulî Habîbî, Tahran 2012, III, s. 5-6.

³¹³ Sühreverdî, **et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**, I S. 3

³¹⁴ Nitekim Şehrezûrî, üstadının yolundan giderek ilm-i küllînin konusunun varlığın taksimleri olduğunu belirttikten sonra, buna misal olarak birlik-çokluk, illiyet-malullük, küllî-cüz'î, fiil-kuvve, zorunluluk, imkân gibi kavramları vermiştir. Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, I, s. 23.

³¹⁵ Amacımız Sühreverdî'nin metafiziğin meselelerine dair görüşlerini incelemek olmadığından ötürü, konumuzla irtibatlı gördüğümüz kadarına burada yer verdik. Sühreverdî diğer eserlerinde de ilm-i küllîye yer ayırmıştır. **Telvîhât** gibi meşşâî kâideler üzerine yazdığı, ama bu sefer ilave nükte ve latifeler

Meşşâî gelenek içerisinde, temsil değeri yüksek isim ve eserlerin metafiziğin mevzûu ve meseleleri hakkında, birbirleriyle irtibatlarını dikkate alarak yaptıkları açıklamaları, umûr-ı âmnenin hazırlayıcı bir unsuru olarak ortaya koymaya çalıştık. Başta mevcut/vücut olmak üzere birlik-çokluk, illiyet-ma'lûllük, tekaddüm-teahhur, küllîlik-cüz'îlik gibi kavramlar, küllî manalar olarak ifade edilerek genel (el-eşyâ el-âmme li'l-umûri küllihâ) oluşları vurgulanmıştır. Metafiziğin mevzûunun mutlak varlık olarak vaz edilmesiyle birlikte, bu kavramlarla ilişkisi de gündeme gelmiş ve farklı itibarlar dikkate alınmak suretiyle arazlar (a'râz), haller (ahvâl), işenler (levâhık), manalar (me'ânî) gibi vasıflarla nitelenmişlerdir. Belli bir dönem sonrası, nazarî ilimlerin klasik üçlü değil de dörtlü tasnifi neticesinde müstakil bir ilim gibi görülmeye başlanan ilm-i küllînin temel mevzûlarını oluşturan söz konusu kavramlar, mütekellimûnun bu mevzû ve mesâili tayine yönelik tartışmalarını ilm-i kelâma aktarmalarıyla farklı bir boyuta taşınmış ve eserlerin tertiplerinde yeniliklerin oluşmasını sağlamıştır.

II. Kelâm Geleneğinde Kelâmın Mevzûu ve Mesâiline Yaklaşımlar

Bir önceki başlık altında ele aldığımız metafiziğin mevzûunu tespit ve tayinine yönelik cereyan eden tartışmalar ve bunların meselelerin tespitine yönelik katkıları, ilginç benzerlikler göstererek kelâmî gelenekte de devam etmiştir. Kelâmcılar, tıpkı meşşâî metafizikçiler gibi, ilgilendikleri ilmin ana unsurlarını yani mevzû, mesâil ve mebâdisini tespit ve sonrasında diğer ilimlerle ilişkisini tayin çabalarını özellikle müteahhirûn döneminde yoğunlaştırarak devam ettirmiştir.³¹⁶ Hatta denilebilir ki,

de barındırdığını iddia ettiği, bir başka eseri olan **el-Meşâri' ve'l-Mutârahât**'ta metafiziğin meselelerine değinen filozof, Zorunlu Varlık ve faal akılları ilm-i ilâhi kapsamında ele alırken ilm-i küllînin kapsamında varlığın taksimlerine yer verir. İlave olarak, mutlak varlığın ilk kısımlarından (el-aksâmü'l-üvel) bahseden Sühreverdî, ilimler tasnifinin bu haliyle bırakıldığında bazı karmaşalara yol açacağından da bahsetmektedir. Buna göre, metafiziğin meselesinin ölçütü (zâbıt) olarak madde ile bir arada olmamak görülürse, ilm-i küllînin kapsamında yer alan birçok mesele metafizik kapsamında kalacaktır. Şayet madde ile bir arada bulunabilme ölçütü olarak görülürse bu sefer matematiğin bazı konularının bu kapsamda değerlendirilmesi gerekecektir. Çözüm olarak filozof, ilimlerin mevzularına dayanarak tasnif edildiğini vurgulayarak, mevzuu mevcudun kendisi olan metafizik ile mevzuu bunun dışında olanların taksimini önermektedir. Tartışmanın detayları için bkz. Sühreverdî, **el-Meşâri' ve'l-Mutârahât**, tsh. Henry Corbin, **Mecmûa-yı musannefât-ı şeyh-i işrâk** içerisinde, Tahran 2001, s. 196-197.

³¹⁶ Bütün bir kelâm tarihi içerisinde, müteahhirûn döneminin kendisinden önceki dönemden hangi yönlerden ayrıldığı hususu, genel bir tartışma konusu olup bizim ana ilgi alanımızın dışındadır.

kelâmcılar, meşşâîlerde görmediğimiz şekilde, sözü geçen bahisleri, kitaplarının mukaddimelerinde ilimlerinin ilkeleri olarak nitelendirilebilecek bir şekilde ele almışlar ve bunların tasavvurları olmaksızın kelâmın meseleleriyle ilgilenmenin netice vermeyeceğini ima etmişlerdir.³¹⁷ Hal böyle olunca, **Tecrîd** geleneğindeki umûr-ı âmme tartışmalarına anlam kazandırmanın önemli bir yolu da, bahsi geçen geleneğin mevzû ve mesâil tartışmalarına yaptıkları katkıyı ortaya koymaktan geçmektedir.

Mantık eserlerinin burhân kısmında uzun uzadıya izah edildiği üzere, müstakil her ilmin, kendisini diğer ilimlerden ayırıştıran ve farklı kılan unsurları vardır ve bu unsurların en önemlisi de mevzûdur. Belli bir dönemden sonra mantık geleneğini ve özellikle de burhân bahislerini olumlayan ve hatta zorunlu gören kelâm âlimleri de, burhanda belirtilen bu hususları, kendi ilimlerine de tatbik etmek istemiş ve böylece diğer ilimler yanında kelâmın yerini ve konumunu tespit etmeye yönelmişlerdir. Kelâmın hemen her meselesini tespit etmeye yönelik kaleme alınan ansiklopedik çapta eserler incelendiğinde, kelâmın mevzû, mesâil ve mebâdîsine yönelik önemli gördüğümüz açıklamalara rastlamaktayız. Hatta öyle ki, doğrudan mevzû, mesâil ve mebâdînin kendisine nazarlarını yönelten, bunların temellendirilmesinden sonra özelleştirerek kelâma yönelen düşünürler ortaya çıkmıştır.

Kelâm tarihi izlendiğinde, yapılan tartışmalar sırasında değil de bu tartışmaların belli bir olgunluğa erişip sistematik bir tarzda ele alınması mümkün olduktan sonra ele alınan eserlerin daha genel ve üst bir çerçeveden bu konulara yaklaşabildiğini gözlemlemekteyiz. Bu eserler arasında özellikle Teftâzânî'nin **el-Makâsîd** ve **Şerhu'l-Makâsîd**, Cürçânî'nin **Şerhu'l-Mevâkîf** adlı eserleri, sözü edilen durumun görülebileceği en bariz eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki

Dolayısıyla bizim buradaki hedefimiz, kelâmın başlangıcından günümüze kadar devam edegelen süreklilik, dönüşüm ve varsa kopuşların tespiti değildir. Umûr-ı âmmenin gelişimine katkısı nisbetinde kelâmın dönemsel değişiklikleri üzerinde durulacaktır.

Kelâm tarihini mevzu tartışmaları bağlamında ele alan müstakil bir çalışma için bkz. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005), 5-35.

³¹⁷ Meşşâî filozoflar bu konuları mantık kitaplarının Burhan bahislerinde ele almayı tercih ederken mutekellimûn doğrudan kelâm kitaplarının mukaddimelerinde bu bahisleri yerleştirmeyi uygun görmüşlerdir. Örnek olarak bkz. Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, trc. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 36-41. İbn Sînâ, **el-Burhân**, thk. Ebu'l-Alâ el-Affî, Kahire 1956, V, s. 155-161.

eser de, kelâm ilminin meselelerini bir araya getirmeyi amaçlamış, sistematik bir tarzda ele almıştır.

Konumuz açısından bakıldığında, umûr-ı âmmenin müstakil bir başlık halinde her ikisinin de temel ilgi alanı içerisine girmiş olması tesadüf değildir. Ayrıca tezimizin girişinde de belirtildiği üzere **el-Makâsîd** ve **Şerhu'l-Mevâkıf**, kelâm tarihini inceleyen düşünce tarihçileri tarafından kelâm ve özellikle meşşâî felsefenin bir araya getirilmesi durumuyla ilişkilendirilmiştir. Bu hususun da diğerleriyle birlikte tesadüf olmadığını düşünmekteyiz. Bu iki eserin en önemli ortak yönlerinden birisi, kelâmın mevzûuna yaklaşımlar konusunda fikir birliği yaparcasına bilgiler vermiş olmalarıdır. Yanı sıra onlar kelâmın mesâil ve mebâdisine yönelik mütekellimûn arasındaki ayrılık ya da uzlaşıları en net görebileceğimiz eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, bu başlık altında yer vereceğimiz tartışmaları bu iki eser üzerinden izlemeye gayret edeceğiz.

Teftâzânî **Şerhu'l-Makâsîd**'da, mevzûun mâhiyetine dair tahsis ettiği kısımda, dağınık halde bulunan nesnelere, müstakil ve belli bir düzen içerisinde ele alınma zorunluluğu neticesinde müdevven bir ilim haline dönüşümünü şu ifadelerle anlatır:

“İlimlerin kendi aralarında ayrışmalarının, mevzûlarının ayrışması ile olduğu konusunda düşünürler arasında³¹⁸ ittifak hâsıl olmuştur. Dolayısıyla ilme, mefhum itibarıyla ayrışmasını sağlayan tarifin beyanından sonra, zât itibarıyla ayrışmasını sağlayan mevzû ile başlamak uygun düşmüştür. Aynı şekilde matlub olan çokluğun birlik cihetinin (cihet-i vahdet) bilinmesinin, icmâlen de olsa bir ihata sağlayıp tafsilatının tahsiline kalkışıldığında kendisine ait olanın bırakılıp kendisi dışında kalana çaba sarf edilmemesini sağlayacağında da ihtilaf edilmemiştir. Şüphe yoktur ki, ilmin meselelerinin birlik yönü, öncelikli ve bizzat olarak, mevzûdur. Zira daha sonra tafsiline gireceğimiz üzere, [meselelerin] ortaklığı onda ve birleşmesi de onunladır.

Bu makamın tahkiki şu şekildedir: Onlar ne zaman ki, hikmetin manası mucebince, insan takati ölçüsünde, şeylerin hallerinin bilgisini öğrenmeye çalıştılar; hakikatleri insan, hayvan, mevcut gibi tür, cins vd. olarak vaz ettiler. Onların özel hallerini araştırdılar ve deliller sayesinde onlara yüklediler (isbât). Böylelikle meseleler olarak isimlendirdikleri, yüklemeleri o hakikatlerin zâtî arazları olan kesbî önermeler elde ettiler. Bu şeylerden birine ya mevzûları bizzat kendisi ya onun cüzü ya ondan bir tür ya da onun zâtî arazi olacak şekilde râcî olan her bir grubu tedvin, talim ve isimlendirmede özel bir ilim kıldılar. Bu grubun çokluğu ve yüklemelerinin ihtilafı oluşlarıyla beraber mevzû cihetiyle birlik içermesini dikkate alarak böyle yaptılar.”³¹⁹

³¹⁸ Metinde ‘el-kavm’ şeklinde yer alan ifade ile kimlerin kastedildiği çok net olmasa da başta mantıkçılar ve onları takip eden kelâmcıların kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir.

³¹⁹ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, I, s. 167-168. Cürcânî de mevzûun mâhiyetine dair yaptığı incelemesine hikmetin tanımıyla başlamakta ve mesâilin çokluğunun bir öğrenim ve öğretim faaliyetini neredeyse imkânsız hale getirecek durumda olmasından dolayı

Teftâzânî, eserinin girişinde mebâdî başlığını verdiği, temelde bir ilme başlanırken bilinmesi gereken ve “mukaddimât” olarak isimlendirilen kısım ile kelâm ilmine başlarken bilinmesi gerekenleri ihtiva eden başka bir kısımdan müteşekkil bir bahse yer vermektedir. Yukarıda alıntıladığımız metin, herhangi bir ilme girişte bilinmesi gerekenleri ihtiva eden kısma aittir.³²⁰ Aynı şekilde Cürcânî de, mukaddimât olarak isimlendirdiği eserinin ilk kısmını, “her ilimde öncelenmesi gereken şeyler” başlığıyla başlatmakta ve mevzû ile ilgili açıklamalarına burada yer vermektedir.³²¹

Her iki düşünür, ilmin o ya da bu ilim olmaksızın mutlak sıfatıyla bir mevzû etrafında toplanan meseleler bütününden oluştuğunu, mevzûda birlik sayesinde de muhtelif ilimlerin birbirlerinden ayrıştığını belirtmektedir. Ayrıca doğada dağınık bir halde bulunan ve görünürde bağımsız bir şekilde var olan nesnelere, ancak birlik yönleri bilindiği, dikkate alındığı takdirde insan tarafından anlamlı bir bütün halinde idrak edilebilmekte ve dolayısıyla tahsil edilebilmektedir. Neticede mevzû, tahsil edilmesi matlup olan şey değil; bu matlupların (metâlib-mesâil) elde edilmesini sağlayan konumda bulunmaktadır.³²² Meselelerin mâhiyetine dair bir soruşturmada bulunduğumuzda Teftâzânî, en genel anlamda şeylerin halleri (ahvâl), Cürcânî ise şeylerin hakikatleri ve hallerinin bilgisini³²³ insan için matlup görmekte ve dolayısıyla

kudemâ tarafından bir mevzûa ircâ edilerek tahsilinin sağlandığını ve muteahhirûn dönem düşünürlerinin de bunda bir sakınca görmeyip bu yolu sürdürdüklerini belirtmektedir. Teftâzânî’den farklı olarak Cürcânî, bu durumun bir zorunluluk barındırmadığını belirtir. Kendi ifadesiyle “pekala bir mesele ya da bir mevzuda ortaklaşmayan birden fazla mesele, müstakil bir ilim sayılabilir”. Anlaşılan o ki Cürcânî, bu durumu aklî bir zorunluluk görmese de pedagojik açıdan bir zorunluluğu da kabul etmektedir. Bkz. Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, İstanbul 1311, I, s. 26.

³²⁰ Teftâzânî mevzu dışında ilmin tanımı ve gayesini de bu mukaddimât içerisinde değerlendirmektedir.

³²¹ Cürcânî’ye göre her bir ilimde öncelenmesi gerekenler mevzu dışında tarif, fâide, mertebe, mesâil ve isimlendirilmiştir.

³²² Teftâzânî ve Cürcânî, önceki düşünürleri izleyerek, muhtelif itibarlarla bu çokluğun kaynağı olan şeyleri mesâil-makâsîd-metâlib olarak isimlendirmektedir. Her üçü de, anlam olarak, tahsil sürecinde varılmak istenenleri imlemektedir. Kutbüddin Râzî, **Levâmi’u’l-esrâr**’da zâtî arazların kendilerinde araştırmanın gerçekleşmesi açısından mebâhis; soruşturulmaları cihetinden mesâil; elde edilmeleri amaçlanması bakımından metâlib; burhânlardan çıkarılmaları cihetiyle de neticeler olarak isimlendirildiğini belirtir. İsimler farklı olsa da müsemma aynı olup ibarelerin farklılığı itibarlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Kutbüddin Râzî, **Levâmi’u’l-esrâr şerhu fi şerhi Metâli’i’l-envâr**, thk. Ebu’l-Kâsım er-Rahmânî, Tahran 2014, I, s. 66.

³²³ Cürcânî her ne kadar hallerle birlikte hakikatlerden bahsetse de, ifadelerinin devamında ilmi haller ve zâtî arazlarla sınırlandırmaktadır. Bkz. Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, I, s. 26. **Şerhu’l-Mevâkîf** üzerine yazdığı hâşiyede Siyalkûtî, Cürcânî’nin ilmi, haller ve zâtî arazlardan ibaret gösteren ifadelerini müsamaha kabilinden görmekte ve ilmin bu ikisini de kapsayan meselelerden müteşekkil olduğunu söylemektedir. Abdülhakim Siyalkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkîf, Şerhu’l-Mevâkîf** içerisinde, İstanbul 1311, I, s. 26.

mesâilden saymaktadır. Mesâili, mevzûa taalluk eden haller olarak görmenin mevzûnun tayininin mesâilin şekillenmesindeki etkisini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Mesâilden hareket edersek, hallerin genelliği veya özelliği, ilişiği oldukları şeye yani mevzûa genellik veya özellik kazandırmaktadır. Bu durum, kelâmın mevzûu telakkisinde kendisini daha net olarak göstermiştir.

Teftâzânî'nin ve ona benzer şekilde Cürçânî'nin mevzû ile ilgili açıklamalarında dikkat çeken bir diğer husus, mesâilin mevzûu ile ilmin mevzûu arasındaki irtibattır. Buna göre, kendisi de mevzû ve mahmulden müteşekkil önermeler halinde bulunan mesâil, mevzûu üzerinden ilmin ana mevzûu ile birden fazla şekilde irtibatlı olabilir. Bu irtibatın niteliğine göre de meselenin niteliği şekillenir. Teftâzânî'nin de belirttiği üzere, kimi meselelerin mevzûları ile ilmin mevzûu aynı olabilirken kimi zaman da ilmin mevzûunun cüzü, türü ya da zâtî arazi olacak şekilde bir ilişkide bulunabilir. Tabii olarak mevzûu ilmin mevzûu kadar genel ve tümel olan bir mesele ile cüz ya da zâtî arazi seviyesinde olan bir mesele aynı hükümlere tabi olmayacaktır.³²⁴

Mevzûun, mesâille irtibatlı olan tabiatına ilişkin görüşlerinden sonra kelâmın mevzûu konusunda da Teftâzânî ve Cürçânî ilginç benzerlikler gösteren ifadelerde bulunmaktadır. Buna göre, kelâmın mevzûu, her dönem aynı olmamış; muhtelif düşünürlerin görüşlerinin tesiri altında değişiklik göstermiştir. Teftâzânî, mütekaddimûn bilginlerinin görüşü olarak kelâmın mevzûunun, 'mevcut olması bakımından mevcut' olduğunu söylemekte ve bu görüşün şerhi sırasında özellikle Gazâlî'ye atıfta bulunmaktadır.³²⁵ Benzer şekilde Cürçânî, herhangi bir dönemlendirmeye atıfta bulunmaksızın Gazâlî'nin de aralarında bulunduğu bir grup kelâmcıya (tâife), kelâmın mevzûunun bir kayıtlı kayıtlanmaksızın mevcut olduğu görüşünü atfeder.³²⁶

³²⁴ Üçüncü bölümde "zâtî arazi olarak umûr-ı âmme" başlığı altında bu mesele daha detaylı olarak incelenecektir.

³²⁵ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 176.

³²⁶ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 31.

Her ne kadar Gazâlî, yazdığı kelâm eserlerinde, kelâmın mevzûuna dair tartışmalarda bulunmasa da³²⁷, usûl eseri **Mustasfâ**'nın girişinde usûl-ı fikhın mertebesi ve diğer ilimlere nisbeti konusunu işlerken kelâma da değinmekte ve mevzûunu mevcut olmak bakımından mevcut olarak takdim etmektedir. Bunu da şu temellendirme üzerinden yapar:

“Gerek aklî gerekse dinî ilimler kendi içerisinde küllî ve cüz’î kısımlarına ayrılır. Kelâm ilmi, dinî ilimler içerisinde ‘küllî ilim’, diğerleri ‘cüz’î ilimler’dir. Çünkü müfessir yalnızca Kitâb’ın anlamı, muhaddis yalnızca hadîsin sübut yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümleri, usûlcü yalnızca hükümlerin delilleri, mütakellim (kelâmcı) ise en genel şey yani varolan (mevcud) üzerinde düşünür ve onu inceler”.³²⁸

Bu sözleriyle, ilimleri genel bir taksimle aklî ve naklî ilimler şeklinde ayıran Gazâlî, aralarında metafiziğin de bulunduğu felsefî ilimlerin küllî-cüz’î oluşu ve mevzûunun ne olması gerektiği gibi tartışmaları daha başta saf dışı bırakmakta ve doğrudan dinî ilimler olarak adlandırdığı alanı küllî-cüz’î ve mevzû tartışmalarına konu kılmaktadır. Bununla beraber, önceki bölümde gördüğümüz felâsifenin metafizikle ilgili nitelermelerini, bu kez felsefî değil de dinî ilimler alanına tatbik etmektedir. Buna göre, dinî ilimler arasında, tıpkı felsefî ilimler arasında olması gerektiği gibi, bir hiyerarşi söz konusudur ve yalnız başına küllîlikle vasıflanmayı hak eden kelâm ilminde sonlanmaktadır. Gazâlî bu görüşün temellendirmesini ise ilmin esas unsuru olan mevzû üzerinden yapmakta ve özel mevzûlara tahsis edilmiş diğer tüm (dinî) ilimlerin aksine kelâmı, en genel şey olarak nitelediği mevcudun kendisine dair yapılan bir inceleme olarak takdim etmektedir. Usûl de dâhil diğer ilimlere gelince onlar, varlığın muhtelif taksimleri sonunda özelleşmesi neticesinde ortaya çıkan belirli mevcutları ele almakta olup bu özellikleri sebebiyle küllî ilim olarak isimlendirilmeyi hak etmemişlerdir.³²⁹

Gazâlî, yukarıda alıntıladığımız sözlerinin devamında, kelâmcının inceleme alanını ortaya koymaktadır. Varlığın en genelde kadîm ve hâdis şeklinde başlayan

³²⁷ Gazâlî'nin kelâm tasavvuru ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Demir, “el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 18, s. 31, 2011/2, s. 1-33.

³²⁸ Gazâlî, **Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi**, trc. Yunus Apaydın, İstanbul 2006, I, s. 8.

³²⁹ Gazâlî, **Mustasfâ**, I, s. 9. İbn Sînâ, nazârî ilimlerin ortaya çıkma sürecini anlatırken, benzer ifadeleri kullanarak, metafiziğin mevzuunun diğer ilimlerin mevzularının ortaya çıkabilecek şekilde özelleşmesinden bahsetmekte ve bu noktaya gelindiğinde cüz’î ilimlerin mevzularını metafizikten aldığı zikretmektedir. İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, s. 23.

taksiminden başlayarak nübüvvet ve me'âd ile ilgili konulara gelinceye kadar geçirdiği aşamayı aktaran düşünür, kelâm ilminin sınırlarını da bu alanla belirlemeye çalışır. Bu noktada konumuz açısından dikkat çekici bulduğumuz husus, bir yandan ilmin mevzûu ile küllî ya da cüz'î oluşu, diğer yandan mütekellimin incelediği hususlar ile mevcudun taksimatı arasında kurulan sıkı irtibattır. Nitekim benzer bir tavrı, felâsifenin metafiziğin mevzûuna yönelik yaklaşımlarında, küllî bir ilmin en temel vasfının, mevzûu ile ona bağlı olarak mesâilin genel ve küllîliği olduğu yolundaki ifadelerinde görmüştük. **Makâsîdü'l-Felâsife** ve **Tehâfütü'l-Felâsife** gibi eserlerinde, meşşât felsefenin sistematik bir özetini ve tenkidini yapan filozofun, mevzû tartışmalarını kelâma başarılı bir şekilde aktarıp buradan bir ilimler hiyerarşisi kurmaya yöneldiğini söyleyebiliriz.

Teftâzânî'nin kelâmın mevzûuna yönelik açıklamalarını takip ettiğimizde, Gazalî'nin mutlak mevcut tercihinin yanı sıra müteahhirûndan saydığı Urmevî'ye (v. 682/1283) atfen naklettiği diğer bir tercihle karşılaşmaktayız. Buna göre, kelâm ilminde, sübûtî ve selbî sıfatlarının halleri ile dünyaya ve ahirete yönelik fiillerinin incelendiği Tanrı'nın zatının, bu ilmin mevzûu olması gerekir.³³⁰ Urmevî'nin bu görüşü, Teftâzânî'ye göre, **Sahâif**³³¹ sahibi Semerkandî (v. 702/1303) tarafından da izlenerek daha ileri bir boyuta taşınmıştır. Biz de sırasıyla sözü geçen müelliflerin eserlerine müracaat ederek mevzû problemine dair yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kadı Sirâceddin Urmevî, metafizik ile kelâmın mevzûlarının ne olması gerektiğine dair müstakil bir risâle³³² kaleme alarak bu konudaki fikirlerini açık bir

³³⁰ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 180. Karşılaştırma için bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 28.

³³¹ Şemsüddin Semerkandî, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2007. İlerleyen sayfalarda Semerkandî'nin konuyla ilgili görüşlerine ayrıntılı şekilde yer verilecektir.

³³² Sözü geçen eser, üç ayrı tahkik çalışmasına konu olmuştur. Burhan Köroğlu, "Risâletün fi'l-farki beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhiyyi ve'l-keâm", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 36 (2009/1), 83-107. Sirâcüddin el-Urmevî, **Risâletün fi'l-farki beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhiyyi ve'l-keâm**, thk. Muhammed Ekrem Ebu Gûş, Amman 2013. Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 31 (2016), s. 281-304.

Atıflarımız, diğer ikisinin muttali olamadığı nüshaları da dikkate alması sebebiyle sonuncu tahkike olacaktır. Risâlenin detaylı bir analizi için bkz. Tuna Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı, Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir inceleme, **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16 (1), 37-82.

şekilde beyan etmiştir. Meşşâî gelenekten ciddi bir şekilde beslenen Urmevî,³³³ İbn Sînâ'nın nazarı-amelî ilimler şeklindeki ilimler tasnifini ele alarak risâlesine başlamakta, her bir ilmin mevzûu, mebâdîsi olması gerektiğini belirterek sonrasında mevzûa özgü arazların inceleme konusu yapıldığını zikretmektedir.³³⁴

Urmevî eserine ilk olarak ilm-i ilâhî olarak isimlendirmeyi tercih ettiği metafizikle başlamakta ve İbn Sînâ'dan aşına olduğumuz, metafizik için alternatif olabilecek mevzû seçeneklerini birer birer eleyerek mevcut olmak bakımından mevcudu metafiziğin mevzûu olarak tercih etmektedir. Özellikle o, Zorunlu Varlık'ın metafiziğin mevzûu olmaması gerektiği üzerinde durmakta ve bunu, onun mevzû değil de mesele hüviyetinde olmasına bağlamaktadır. Ayrıca ona göre Zorunlu Varlık'ın özel bir varlık olması hasebiyle, mevzû kabul edilmesi halinde, meseleleri her bir mevcudu kapsama özelliğine sahip metafiziğin alanı daraltılmış olacaktır. Dolayısıyla filozofa göre metafiziğin mevzûu, özel bir mevcut değil de mutlak olarak mevcut olmalıdır.³³⁵

Özel varlık olan Zorunlu Varlık'ın metafiziğin mevzûu değil de bir meselesi olduğunu ortaya koyduktan sonra kelâmın mevzûunun neliği bahsine geçen Urmevî, metafizikte varlığı ispat edilen Zorunlu Varlık'ın artık bir mesele olarak değil de mevzû olarak kelâmında yer aldığını ifade etmektedir.³³⁶ Dolayısıyla metafizikte inniyeti ve varlığı araştırma konusu yapılan Zorunlu Varlık'ın artık kelâmında ona ilişkin özel halleri araştırma konusu yapılacaktır.³³⁷ Tanrı'yı mevzû olarak alan kelâmın

³³³ Urmevî'nin aklî ilimlerle ilgili eğitimini Musul'da Kemâleddin b. Yunus'ta tamamlamış ve onun vasıtasıyla Râzî'nin düşünsel mirasıyla tanışmıştır. Onun meşşâî felsefeye ilgisinin de yine bu kanal üzerinden olduğunu söyleyebiliriz. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Sirâceddin Urmevî", **DİA**, İstanbul 2009, c. 37, s. 262-264. M. Cüneyt Kaya, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 33 (2012/2), 1-45.

³³⁴ Urmevî'ye göre mebâdîin en bariz özelliği, burhanlara kaynaklık etmesi; mevzuun ise müsellemler olmasıdır. Mevzu olarak adlandırılması da sanki kendisinden feragat edilip kenarda bırakılmış olmasındandır. Bkz. Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", s. 292.

³³⁵ Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", s. 292.

³³⁶ Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", s. 295.

³³⁷ İsbât-ı vacip konusunu kelâmın değil de metafiziğin deruhte ettiği bir vazife olarak telakki etmek, kelâmcıların bu alandaki çabalarının anlamlandırılması sorununu ortaya çıkaracaktır. Bunun farkında olan Urmevî, kelâmcıların Tanrı'nın varlığını ispat etme çabalarının metafizikçilerin ispat çabalarından gaye bakımından farklılaştığını söylemektedir. Metafizikle uğraşanların bu çabaları, Tanrı'nın varlığını

meseleleri de, Urmevî'ye göre, dört ana grupta toplanabilir mâhiyettedir. İlki, cisim ya da cisimsel olmama gibi selbî sıfatlar; ikincisi, âlim ve kâdir olmak gibi sübûtî sıfatlar; üçüncüsü, dünya işlerine yönelik âlemin ihtiyarî mi yoksa zorunlu olarak mı sâdir oluşu gibi fiiller; dördüncüsü ise ruhânî ya da cismânî haşır gibi ahirete yönelik fiillerdir.³³⁸

Urmevî'nin yukarıda özetlenen, kelâm ile metafizik ilimlerinin mevzûları açısından uzlaştırmacı bir tavır olarak görebileceğimiz görüşünün doğurduğu neticeler, sonraki dönem mütekellimler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle kelâmın Tanrı'nın varlığını müsellemler olarak kabul etmesi durumu, ilimler hiyerarşisinde kendi üstünde yer alan ve mevzûunu kendine mesele edinip onu ispat eden bir ilmin varlığını gerektirmektedir. Şer'î ilimler olarak adlandırdıkları ilimler grubu içerisinde kelâmın üstünde herhangi bir ilmin yer almaması, şerî olmayan bir ilmin bu vazifeyi üstlenmesi anlamına gelecektir. Neticede dinî ilimlerin ilkelerini veren ve en üst basamakta yer alan kelâmın başka bir ilme muhtaç oluşu gibi mütekellimlerin razı olmayacağı bir durum ortaya çıkacaktır. Nitekim Cürçânî böyle bir tavrın asla kabul edilemez olduğunu belirtmiş ve isbât-ı vâcibin kelâm ilminin en yüce maksadı olduğunu söylemiştir.³³⁹

Urmevî'nin kelâmın mevzûu ile ilgili görüşünün bir benzerini, yukarıda da belirtildiği üzere, Şemsüddin Semerkandî dile getirmiştir. O, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**'nin giriş kısmında mebâdî olarak adlandırdığı bölümün mukaddimesinde ve onun üzerine yazdığı **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**³⁴⁰ adlı şerhinde kelâmın mevzûunun ne olması gerektiğine değinmekte, kelâmda incelenen meselelerle çatışmayacak bir tavırla meseleye yaklaşmaktadır. Ona göre, kelâm ilminin tanımı, “kendisinde,

ortaya koymaktır. Mutekellimûn ise kimi zaman imkân kimi zaman da hudûs delillerinden yola çıkarak tüm mevcutların Tanrı'da sonlanması gerektiği ve O'nun diğer tüm mevcutların ilkesi olduğunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla bu, O'na has bir sıfat olduğundan, mevzûu Tanrı ve mesâili O'na ilişkin sıfatlardan müteşekkil bir ilim olan kelâm açısından mahzurlu bir durum yoktur. Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-Îlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, s. 296.

³³⁸ Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-Îlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, s. 296-297.

³³⁹ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 38.

³⁴⁰ Şemsüddin Semerkandî, **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed Nazir 'İyâd, II, Kahire 2015.

Allah'ın zâtı ve sıfatları, mümkünlerin mebdde ve me'âddaki (dünya ve ahiret) hallerinin İslam kanunu üzere³⁴¹ araştırıldığı ilimdir” şeklinde olmalıdır.³⁴²

Semerkandî yaptığı bu tanım sonrasında kelâm ilmindeki incelemenin birbiriyle ilişkili iki boyutuna dikkat çekmektedir. Birincisi, Tanrı'nın zâtına zât olması hasebiyle ilişen zâtî arazların incelenmesidir. Mütakellimin incelemesi gereken bir diğer alan, mümkünlerin zâtlarına ilişen zâtî arazlardır. Fakat bu ikinci kısım ile ilgili inceleme, ilkinde olduğu gibi bizzat olmayıp Tanrı'ya muhtaç olmaları sebebiyledir.³⁴³ Semerkandî, bu yaklaşımını **Ma'ârif**'te detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre, kelâmî incelemenin birinci alanını oluşturan 'zâtı itibarıyla Tanrı'yla kastedilen, bizzat Tanrı'nın zatının inceleme konusu yapılması değildir. Zira Tanrı'nın zât olması bakımından zâtı, kelâmın bir meselesi değil doğrudan mevzûdudur.³⁴⁴ Ona göre kelâmın inceleme alanı, Tanrı'nın zâtının, sıfatları açısından ele alınmasıyla ortaya çıkmaktadır.³⁴⁵ Konuyu biraz daha detaylandıran Semerkandî, zât hakkında araştırma dendiğinde üç şeyden bahsedilebileceğini belirtir: Tanrı'nın zât olması açısından zâtı; terkip, cevherlik ya da arazlık kabul etmemede olduğu gibi sıfatları açısından zâtı; doğrudan sıfatların kendisi. İlki hakkındaki araştırma, mebâdiden sayılırken ikinci ve üçüncü gruba girenler, kelâmın meseleleri olmaktadır.³⁴⁶ Sonuç olarak Semerkandî, zât olması bakımından Tanrı'nın zâtını mevzû kabul etmekte ve ona ilişen hallerin incelenmesini de kelâmın mesâili içerisine yerleştirmektedir.

Kelâm incelemesini sadece Zât-ı Bârî'nin sıfatları ve fiillerinin araştırılmasına indirgemeyen Semerkandî, âleme ilişen hallerin de kelâmda belli bir cihetten mesele

³⁴¹ **Şerhu'l-Mevâkıf** ve **Şerhu'l-Makâsıd** gibi eserlerin mukaddimelerinde de kelâm ilmini tanımlarken geçen bu ifadeye Semerkandî farklı bir içerik kazandırıyor görünmektedir. Ona göre bu tabirin içine, asıllarını Kur'an, sünnet ve icmanın yanı sıra onlara muhalefet etmeyen makulden alan şeyler girmektedir. Zira ona göre, menkul olana muhalefet etmeyen ma'kûl de İslam'ın asıllarındandır. Bkz. Semerkandî, **Ma'ârif**, I, s. 352. Ayrıca Semerkandî, tanımın son kısmındaki 'İslam kanunu üzere' ifadesinin fasıl, öncesindekilerin ise cins mesabesinde olduğunu belirtmektedir. (s. 353). Kelâm ile metafiziğin 'usûl' açısından ayrıştığını belirten Semerkandî, felâsifenin, felsefenin asılları olarak isimlendirdiği 'birden bir çıkar', 'imkân varlıksal bir niteliktir', 'bir şey hem kâbil hem de fâil olamaz' gibi meşâî felsefenin kâideleri olarak görebileceğimiz yargılara dayandığını söyler. Semerkandî, **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**, I, s. 352.

³⁴² Semerkandî, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, s. 6

³⁴³ Semerkandî, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, s. 6

³⁴⁴ Semerkandî, **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**, I, s. 353-354.

³⁴⁵ Semerkandî, **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**, I, s. 353.

³⁴⁶ Semerkandî, **el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif**, I, 354.

olarak alındığını zikreder. Her ne kadar Urmevî, mebdе ve me‘âd açılardan Tanrı’nın fiillerini kelâmî bir mesele olarak ortaya koymuşsa da Semerkandî’yle bu durum doğrudan mümkünlerin hallerine bir vurguya dönüşmüştür. Haddizatında Semerkandî, kelâm ilminde incelenen mümkünlerin dünya ve ahiret açısından hallerinin Tanrı’nın kudretinin bir tesiri olduğunu düşünmekte ve Tanrı’ya duydukları ihtiyaçtan nâşî bir durum olarak mülâhaza etmektedir.³⁴⁷

Semerkandî’nin kelâmın mevzûunun neliğine dair zikretmemiz gerektiğini düşündüğümüz son bir husus daha bulunmaktadır. **Sahâif**’te mücmel olan bu husus, **Ma‘ârif**’te açık bir şekilde, muhtemel bir itirazın cevabı olarak ortaya konmaktadır. Semerkandî’nin ifadeleri incelendiğinde, kelâmın mevzûu olarak hem Tanrı’nın belli bir cihetten zâtı hem de mümkünlerin yine belirli cihetlerden hallerini tercih ettiğini görmekteyiz. Böyle bir durumda, akla şu soru gelmektedir:

“Dersen ki, sizin de orada zikrettiğiniz üzere, mevzû birden fazla şey olduğunda bunların bir tek şeye râci olması gerekir. Peki burada kendisi olması itibarıyla Tanrı’nın zâtı ve Tanrı’nın zatına muhtaç olması hasebiyle mümkünlerin zâtı hangi şeye râci olmaktadır?

Derim ki, her ikisi de mevcuda râcidir.”³⁴⁸

Metinde atıf yapılan yer, **Ma‘ârif**’in mukaddime başlığı altında yer alan mevzû, mesele ve mebâdînin aralarındaki ilişkiler üzerinde duran ve hangi noktalarda ayrıştıklarını belirten kısımdır. Burada Semerkandî, her bir ilmin, ya bizzat ya da arazî olarak kastedilen hükümler ihtiva ettiğini belirtmektedir. Bizzat maksûd olan hükümler, meseleleri; arazî olarak kastedilenler ise kastedilen hükümlerin açıklamaları için ihtiyaç duyulan ve delillere kaynaklık teşkil eden mebâdîyi oluşturmaktadır. İşbu mebâdînin de tek bir şey ya da birden fazla olup tek bir şeyin altında bulunanlara taalluk etmesi gerekir ki, Semerkandî bunun mevzû olduğunu söyler.³⁴⁹ Yukarıda dile getirilen itirazı, bu açıklamalarla birlikte değerlendirdiğimizde, Semerkandî için kelâmın birden fazla mevzûundan bahsedebiliriz. Fakat bu mevzûların tek bir şey

³⁴⁷ Semerkandî, **el-Ma‘ârif fi şerhi’s-Sahâif**, I, s. 355.

³⁴⁸ Semerkandî, **el-Ma‘ârif fi şerhi’s-Sahâif**, I, s. 355-356.

³⁴⁹ Semerkandî, **el-Ma‘ârif fi şerhi’s-Sahâif**, I, s. 347.

altında toplanma mecburiyeti vardır. Ona göre, Tanrı'nın zâtı ile mümkünlerin zâtlarını bir şeyde birleştiren mevcuttan başkası olamamaktadır.

Semerkindî'nin mevzû ile ilgili görüşlerinin sonraki dönem mutekellimûn arasında rağbet gördüğünü söyleyebiliriz. Özellikle Bâbertî, yazdığı **el-Maksad**³⁵⁰ adlı risâlesinde benzer bir tavrı tercih etmiştir. Kelâmı tanımlayarak başladığı eserinde, ilahiyât, nübüvvât ve me'âdla ilgili konuları genel olarak işleyen Bâbertî'ye göre kelâm, 'Allah'ın zâtı, sıfatları, mümkünlerin mebdde ve me'addaki hallerini İslam kanunu üzere araştıran bir ilim' olup mevzûu da 'Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç olmaları cihetiyle mümkünlerin zâtları'dır.³⁵¹ Bâbertî'ye göre kelâmın gayesi de mevzûuna paralel olarak marifetullahtır. Hatırlanacak olursa, ilk bölümde, Bâbertî'nin **Tecrîd** şerhine yazdığı mukaddimeye, marifetullahın bilgisinin zorunlu olduğunu söyleyerek başladığını belirtmiştik. Ayrıca Bâbertî tarafından umûr-ı âimme, cevher ve araz bahisleri dâhil tüm diğer konuların marifetullaha eriştiren araçlar olarak görüldüğünü zikretmiştik. Buradaki görüşleriyle birlikte ele alındığında Bâbertî'de tutarlı bir bütün ortaya çıktığı açıktır. Buna göre, kelâmın tüm meseleleri ana mevzûu olan Tanrı'nın zatına ilişen hallerden müteşekkil olup, O'nun bilgisine götürmesi cihetiyle de mümkünler ve halleri araştırma konuları olarak takdim edilmektedir.

Kelâmın mevzûu ile ilgili önceki iki yaklaşımın yanı sıra üçüncü bir yaklaşımdan da söz etmemiz mümkündür. Aralarında Adudüddîn İcî (v. 756/1355), Cürçânî ve Teftâzânî gibi kelâm tarihinde oldukça önemi hâiz **el-Mevâkıf**³⁵², **Şerhu'l-Mevâkıf**, **el-Makâsıd** ve **Şerhu'l-Makâsıd** gibi eserlerin müelliflerinin yer aldığı bir grup mutekellim, kelâmın mevzûunun mevcut ya da Zât-ı Bârî olduğu takdirde, ele aldığı birçok meselenin dışarıda kalacağından hareketle daha genel bir kavram olarak ma'lûmu kelâmın mevzûu olarak tayin etme eğiliminde olmuştur. Tabii bu düşünürler,

³⁵⁰ Galip Türcan, "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risâlesi: Tanıtım ve Tahkik", **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (2006/2), 141-166. Eserin girişinde belirttiğine göre Bâbertî, kendisinden kelâm ilmine dair, içinde İslam dininde ilimle ilk olarak neyin kastedildiğini belirtecek muhtasar bir eser yazması talep edildiğini ve buna icabet ederek **el-Maksad** isimindeki risâleyi kaleme aldığını zikreder. bkz. Galip Türcan, **a.g.m.**, s. 149. Görünen o ki, Bâbertî'nin özellikle eserinin ismini **el-Maksad** olarak belirttiği risâle, muhakkikin tasarrufu ile **el-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm** olarak anılmıştır. Biz de risâlede belirtildiği haliyle esere atıfta bulunacağız.

³⁵¹ Galip Türcan, "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risâlesi: Tanıtım ve Tahkik", s. 149.

³⁵² Adudüddin el-İcî, **el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm**, Beyrut ts. Eser, kimi araştırmacılar tarafından klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak görülmektedir. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", **DİA**, İstanbul 2004, s. 422-424.

ma'lûmun mutlak olarak ele alındığında hemen her şeyi içine aldığı bilincinde olarak kelâmda ele alınan meselelerinin özelliklerini de dikkate alarak malumu sınırlandırılmış bir şekilde mevzû olarak almayı tercih etmişlerdir. Biz de sırasıyla sözü geçen kelâmcıların mevzû ile ilgili görüşlerini ve meselelerin bu mevzû tercihindeki rolünü ele alacağız.

Îcî eserinin girişinde, daha önce Cürcânî'nin mevzû ile ilgili genel açıklamalarına yer verdiğimiz bölümde kısmen de değinildiği üzere, mevzûlar ile ilimlerin ayrıştığı görüşünü desteklemektedir. Bununla beraber, ancak şârih Cürcânî'de görebildiğimiz, mevzûun neliğine dair bir açıklamada bulunma ihtiyacı duymamış ve doğrudan kelâmın mevzûuna yer vermiştir. Ona göre, kelâmın mevzûu, “dinî akidelerin isbâtının kendisiyle yakın ya da uzak bir alaka kurması cihetiyle malum”dur.³⁵³

Îcî, kelâmın mevzûunu malum olarak tayin etmekle kalmayıp meçhul sigayla verdiği ve yukarıda detaylı bir şekilde incelediğimiz diğer iki görüşe yer vermekte ve bu tercihlerin kusurlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, kelâmın mevzûunun Tanrı'nın zâtı olarak görülmesi, iki açıdan problemlidir. Birincisi, kelâmda cevher ve araz bahisleri gibi, Zât-ı Bârî mevzû kabul edildiği takdirde, dışarıda kalan meseleler araştırma konusu yapılabilmektedir.³⁵⁴ Böyle bir durum, ilmin mevzûu ile ilgisi bulunmayan mesâilin varlığını gerektirecektir ki bu, ilimde kendisine ilişen zâtî arazların incelendiği mevzûun tabiatına aykırı bir durum ortaya çıkaracaktır. İkinci mahzur, bu anlayışın, mantıksal olarak mevzûun mevzû olduğu ilimde müsellemler olması gerektiğinden hareketle, Tanrı'nın zatını hem mevzû hem de mesele olarak ortaya koymasındadır. Zira kelâm kitaplarında fazlasıyla yer bulan ve hatta en

³⁵³ Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 7. Îcî tanımıyla ilgili ilave bir izahta bulunmamaktadır. Bu konudaki açıklayıcı izah için Cürcânî'nin şerhine beklemek gerektir. Biz de Cürcânî'nin görüşlerine yer verdiğimiz sırada bu konuya tekrar döneceğiz.

³⁵⁴ Daha önce de değinilen, bu konuların Tanrı'ya istinat etmesi, ona muhtaç olmaları hasebiyle kelâmda yer aldığı söyleyen görüş Îcî'yi tatmin etmemiş görünmektedir. Ayrıca bu bahislerin kelâmın ilkeleri mesabesinde olup bu cihetle araştırma konusu yapıldığı şeklindeki bir cevabı da ikna edici bulmayan düşünür, ilke denilen bu şeylerin kendinde açık şeyler (el-umûru'l-beyyine bi zâtihâ) olmayıp bir şekilde açıklanmış olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu açıklama (beyân), kelâmda yapıldığında mezkûr bahislerin kelâmın mesâiline dönüşmelerini gerekli kılar. Urmevî ele alınırken değinildiği üzere, metafizik gibi başka bir ilimde açıklanmış olması ise, o ilmin, kelâmın üstünde şerî bir ilim kabul edilmemesine binaen, şerî olmayan karakteriyle daha üst bir konumda olmasını gerektireceğinden kabul görmemektedir. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 7.

yüce bahis olarak isimlendirilen isbât-ı vâcib, araştırılan bir şey olarak kelâmın bir meselesidir. Dolayısıyla bu meselenin, mevzû kabul edilebilmesi başka ve daha üst bir ilimde ispat edilmesi ile mümkün olacağından, ilk seçenekte de gösterildiği üzere, kelâmın üstünde bir ilmin bulunması gibi başka bir mahzuru ortaya çıkaracaktır.³⁵⁵ Îcî, sözü edilen gerekçelere dayanarak, Tanrı'nın zatının, kelâmın mevzûu olarak görülmesini kabul etmemektedir.

Mevzû olarak tercih edilen ikinci seçenek, metafiziğin de mevzûu olan mutlak mevcuttur. Îcî, mutlak mevcudun kelâmın mevzûu olarak görülmesinin, İslam kanunu üzere olmak itibarıyla alınması gerektiğini ve bu yönüyle metafizikten ayrıştığını zikretmektedir.³⁵⁶ Aksi takdirde, kelâm ile metafiziğin mevzûlarının dolayısıyla da kendilerinin ayrışamaz bir hale gelmesinden söz edilebilir. İlk tercihte olduğu gibi buna da itiraz eden Îcî, ilginç bir benzerlikle, mesâilin özelliklerinden hareketle bu görüşü yanlışlamaktadır. Ona göre ma'dûm, hal, hariçte olması itibara alınmayan nazar ve delil gibi bahislere yer verilen kelâm ilminin mevzûu mutlak mevcut olduğu takdirde, mezkûr bahislerin dışarıda kalması söz konusu olacaktır. Ayrıca "İslam kanunu" ifadesinden, meselelerin doğru olanları anlaşılacaktır. Kelâmda her grup kendince bu iddiaya sahip olduğundan ve hatalı/muhelif görüş sahipleri de kelâm içerisinde değerlendirildiğinde bu kayıt da ikna edici durmamaktadır.³⁵⁷

Makâsîd ve Şerhu'l-Makâsîd adlı eserleriyle muteahhirûn kelâmının yön verici isimleri arasında yer alan Teftâzânî, hem metninde hem de şerhinde mevzû-mesâil ilişkisine ve kelâmın mevzûuna yönelik önemli bilgilere yer vermektedir.³⁵⁸ Yukarıda değindiğimiz üzere, meselelerin çokluk içermesinden dolayı tek bir şeye râci olması gerekliliği üzerinde duran Teftâzânî, birlik yönü olarak da isimlendirilen mevzûun bu işlevi yerine getirmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sebepten dolayı da ilimlerin ayrışması, iç içe geçmesi (tedâhül), birbiriyle ilgili olması (tenâsüb) gibi

³⁵⁵ Îcî, **el-Mevâkîf**, s. 7.

³⁵⁶ Îcî, **el-Mevâkîf**, s. 7.

³⁵⁷ Îcî, **el-Mevâkîf**, s. 8.

³⁵⁸ Teftâzânî hem mâtin hem de şârih olarak meselelere yaklaştığı için, görüşlerini birlikte vermekte bir sakınca görmemekteyiz. **Mevâkîf** ve şerhinde ise kişiler değiştiğinden görüşleri ayrı almayı uygun gördük.

ilimler arası ilişkilerin belirleyicisi de mevzû olmak durumundadır.³⁵⁹ Burada Teftâzânî bazı itirazlara yer vermekte ve bunlara cevap aramaktadır. Biz de konumuzla ilgili olanları burada aktarmayı uygun görmekteyiz.

İlimlerin birbirinden ayrışmasının mevzûları sayesinde olduğu konusunda birçok mantıkçı ve filozofa katılan Teftâzânî, mevzû yerine mesâilin bu ayrışmayı sağlayan ana unsur olarak neden görülmediği sorusuna yer verir. İtiraz sahibine göre, ilimler malumları ile birbirinden ayrıştıkları ve malumları da mesâilden ibaret olduğu için mevzû yerine mesâilin ilimleri ayrıştırıcı unsur olması daha makul görünmektedir. Dolayısıyla pekâlâ birtakım zâtî arazların araştırılması bir ilme ve diğer zâtî arazların araştırılması da başka bir ilme göndermede bulunabilir. İlave olarak, ilmin mevzûu cins mesabesinde maddeye tekabül ederken zâtî arazları ise fasıl mesabesinde olup surete tekabül etmektedir.³⁶⁰ Bu itiraza karşı çıkan düşünür, mesâilin ayrışma unsuru olarak alınması durumunda, ilimleri tanzim etmenin güçleşeceğini ve birlik ile ayrışma yönlerinin tayin edilemeyeceğini belirtir.³⁶¹ Bu takdirde, her bir ilim, birçok türde zâtî arazlara sahip olmak cihetiyle birden fazla ilme dönüşür. Ayrıca birlik ve farklılık meselesinin dayandığı şeyin ya kendinde açık ya da başka bir yerde açıklanmış/isbât edilmiş olması gerekir ki mesâil denilen zâtî arazların bir sınırı olmadığından bu vasıfla nitelenmesi mümkün değildir.³⁶² Madde ve suret açılarından düşünüldüğünde de yine Teftâzânî'ye göre mesâil ayrıştırıcı vasfı kazanamamaktadır. Zira mevzû ve mahmulden oluşan meselenin her iki unsuru da önermenin maddî cüzleridir. Sonuç olarak ilimlerin birbirinden ayrışmasını sağlayan şey, aynı zamanda mesâilin belli bir ilme dönüşmesini de saylayan mevzû olmaktadır.³⁶³

³⁵⁹ İlimler, mevzuları birbirinden tamamen ayrı ise mütebâyin; biri diğerinden daha genel ise mütedâhil; tek bir mevzuya sahip olup itibar açısından farklılaşır ya da birden fazla mevzuları olup bir cins ya da benzerinde ortaklaşır mütenasip ilim olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 168.

³⁶⁰ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 169. İlmin tanımında da geçtiği üzere, mevzuya ilişen zâtî arazlar mesâile tekabül etmektedir ve bu sebeple Teftâzânî mesâil yerine onu tercih etmiştir.

³⁶¹ “lâ yendabitu emru'l-ittihâdi ve'l-ihtilâfi”. Bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 169.

³⁶² Teftâzânî, ilmin başlangıcında meselelerin eksik tanımlara sahip olduğunu ve o ilimde isbâtları gerçekleşip tahakkukları açıklandıktan sonra hakikî tanımlara sahip olduklarını belirtir. Buna mukabil, ilmin mevzûu daha başında hakiki tanıma sahiptir. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 169.

³⁶³ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I, s. 170.

Mevzûyla ilgili yukarıda yer alan itirazın yanı sıra konunun mâhiyetine ilişkin başka itirazlara³⁶⁴ da yer veren Teftâzânî, sonrasında kelâmın mevzûu bahsine geçmektedir. Ona göre kelâmın mevzûu, “dinî akidelerin ispatıyla ilgili olması cihetiyle malum”dur.³⁶⁵ Zira kelâm ilmi, ya doğrudan islâmî akideyi ya da ona vesile olarak nitelendirilebilecek, yaratıcının kıdem, vahdet, kudret, irade vb. hallerini; cisim ve arazın hudûs, ihtiyaç (iftikâr), cüzlerden meydana gelme, yok oluşu kabul gibi durumlarını araştırma konusu edinir. Bunların tümü ise malumun halleri içerisine girmektedir.³⁶⁶

Kelâmın mevzûunu açıkladıktan sonra bu tercihin sebepleri üzerinde de duran Teftâzânî, mevzû ile mesele irtibatına dayalı önemli açıklamalarda bulunur. Ona göre, malum, tıpkı mevcut gibi isbâta gerek duymayacak şekilde kendinde açık (beyyinü’l-heliyye) ve diğer ilimlerin mevzûlarını kapsayacak kadar da geneldir. Bu iki özellik cihetinden mevcut ile malum arasında bir fark görünmemektedir. Peki bu takdirde, kelâmın mevzûunu mevcut olarak değil de malum olarak ortaya koymanın amacı nedir? Bu soruya Teftâzânî üç örnek mesele üzerinden cevap vermektedir. Kelâmın mevzûu mevcut değil de malum olarak görüldüğünde, genelde felâsife ile uzlaşlamayan konular arasında yer alan zihnî varlığın kabul edilmemesi; ilmin, akılda hâsıl olan bir suret şeklinde tefsir edilmemesi; ma’dûm ve hal gibi konuların kelâmın meseleleri içerisinde değerlendirilmesi anlamlı ve tutarlı (sahih) hale gelmektedir. Bu sebeple mevcut yerine kelâmın mevzûu olarak malum tercih edilmiştir.³⁶⁷ Teftâzânî’nin ifadelerinden yola çıkarak, meselelerinin ihatalı oluşu ve farklı anlamlandırma biçimleri (tefsir) mevzûunun nelğine de etki etmiş ve onlara paralel özelliklere sahip ve onları da içine alacak bir konunun tercih edilmesinde belirleyici olmuştur.

Cürcânî’nin **Şerhu’l-Mevâkıf**’ına geldiğimizde, İcî’nin kelâmın mevzûunu malum olarak ortaya koyması üzerine ilave açıklamalarla karşılaşmaktayız. Bu

³⁶⁴ Bu sadette, mevzûun aynı anda ilmin mukaddimelerinden biri ve tasavvurî bir ilke olması ile ilmin bir cüz’ü olması durumunun açıklanması gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Konumuzla doğrudan alakalı olmadığından bu itirazlara yer vermedik. Detayları için bkz. Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, I, 171-172.

³⁶⁵ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, I, 173.

³⁶⁶ Aynı yer.

³⁶⁷ Aynı yer.

açıklamalar, kelâmın meselelerinin mevzûuna etkisini göstermesi açısından da ayrıca ehemmiyet arz etmektedir. Kelâmın mevzûunun başkası değil de malum olması gerektiğini Cürçânî şu sözlerle delillendirmektedir:

“Zira bu ilmin meseleleri ya yaratıcının (Sânî‘) kadîm ve bir oluşunu, cisimlerin sonradanlığını ispat ve [cisimlerin] iadesinin sahih oluşu gibi dinî akidelerdir ya da cisimlerin atomlardan meydana gelmesi, boşluğun (halâ) mümkün oluşu, hâlin nefyi ve ma‘dûmların ayrışmazlığı gibi [Tanrı’nın] sıfatlarının zâtında çok ve mevcut oluşuna inançta ihtiyaç duyulan bu akidelerin dayandığı önergelerdir. Bu meselelerin mevzûlarını kapsayan ise mevcut, ma‘dum ve hali içine alan malumdur.”³⁶⁸

Görüldüğü üzere Cürçânî, kelâmın ele aldığı meseleleri kuşatacak bir mevzû olarak malumu isâbetli görmekte ve Teftâzânî’de de gördüğümüz gibi meselelerin ancak malum çatısı altında kelâm ilmine dâhil edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre, kelâm meselelerinin ilk grubu, doğrudan dinî akideleri ele alan ve ilahiyyât başta olmak üzere nübüvvet ve me‘âd konularını içermektedir. İkinci grup mesâil, Cürçânî’nin tabiriyle vesâil olarak adlandırılmaktadır.³⁶⁹ Hem Teftâzânî hem de Cürçânî’nin zikrettiği örnekler dikkatle incelenecek olursa vesâil olarak adlandırılan bu kısım, mevcut ve ma‘dûm bahsinde ele alınan ve umûr-ı âmme üst başlığında incelenen meseleleri de ihtiva etmektedir. Binaenaleyh kelâm, umûr-ı âmme bahisleri gibi konuları ve ona bağlı olarak mahmulleri kapsamlı ve genel olan meseleleri içine alacak bir mevzûya ihtiyaç duymuştur ki, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi mütekellimlerce bu ihtiyaç ma‘lûmun kelâmın mevzuu olarak tercih edilmesi ile karşılanmıştır.

Son olarak Cürçânî’nin kelâmın mevzûu ile meseleleri arasındaki irtibatı gösteren ifadelerine, onun mebâdî tartışmasında tanıklık etmekteyiz. Teftâzânî’nin şer‘î ilimlerin şer‘î olmayan bir ilimden ilke almasını prensip olarak reddetmeyişi, hatta bunun usûl-ı fıkıh ilminin Arapça’dan yararlanması örneğinde olduğu gibi fiilen vukuunu zikretmesine karşın Cürçânî bunun asla kabul edilemeyeceğini

³⁶⁸ Cürçânî, *Serhu’l-Mevâkıf*, I, s. 26-27.

³⁶⁹ Kelâmın meselelerini incelediği kısımda bu ayrımı biraz daha açan Cürçânî, müdevven her ilmin, o ilimde aslî maksatlar olan ve hakikatini teşkil eden mesâil ile tasavvurî ve tasdiki ilkelerden oluşan vesâile sahip olduğunu belirtmektedir. Vesâil her ne kadar burada mesâilin karşısında konumlandırılrsa da, Cürçânî’nin ifadesiyle, kendisine duyulan ihtiyacın fazla olması sebebiyle ondan bir cüz olarak sayılabilmektedir. S. 15

söylemektedir.³⁷⁰ Kelâmın ister şerî isterse de gayr-ı şerî olsun kendisi dışında bir ilimde açıklanmış ilke/ilkeleri olamayacağını o, şu sözlerle dile getirir:

“Bunun sebebi, İslâm âlimlerinin Yaratıcı’ya, sıfatları, fiilleri, bunlara bağlı olarak (ve mâ yeteferre’u aleyhâ) nübüvvet ve me’âd bahisleriyle ilgili dinî akâidi isbât etmek için bir ilim tedvin edip bunlarla ilây-ı kelimetullâha ulaşmayı amaçlamış olmasıdır. Bu konuda asla başka bir ilme ihtiyaç duymaya razı olmamışlar ve bundan dolayı [kelâmın] mevzûunu bu akâid ve onların gerek delillerinin maddeleri gerekse de suretleri itibara alınarak dayandığı nazârî bahisleri kapsayacak şekilde (alâ vechin yetenâvelu...) aldılar. Bunların [bahislerin] tümünü ilimlerinde talep edilen maksatlar olarak vaz ettiler ve bu sayede [kelâm] kendisi dışındaki ilimlere bağımlı olmayan, onlardan ilkelerini almayan bir duruma kavuştu.”³⁷¹

Görülen o ki, Teftâzânî’nin **Şerhu’l-Makâsîd**’da açıkça dile getirdiği ve Urmevî’nin de risâlesinde yer verdiği, kelâmın şerî olmayan başka bir ilimden (kimi zaman metafizik kimi zaman da Arapça) ilkelerini alması ve bu anlamda ona muhtaç olması görüşü Cürçânî’nin hedefinde yer almaktadır. Böyle bir görüşün kabul edilemezliğini, Cürçânî, kelâm ilminin kuruluş sürecine ters görmüş ve adeta en başından bu tarz bir kaygıdan hareketle zikredilen ihtiyaç durumuna mahal vermemek adına bahislerin kapsamını genişletme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla akâid olarak isimlendirilen ve kelâmın birincil bahisleri yanında onlara dayanak oluşturulan ve umûr-ı âimme de dâhil nazar vb. bahislerin kelâma dâhil edilmesi süreci de başlamış olmaktadır. Cürçânî’nin ifadelerinden anlaşılan, akâid yanında onlara dayanak oluşturan ve daha önce kendisinin vesâil olarak isimlendirilmesini mümkün gördüğü meselelerin, ilmin maksadı olan meseleler (makâsîd) arasına girmiş olmasıdır.

Özetle söylemek gerekirse, İcî’nin kelâmın mevzûuna yönelik tartışmalarında, konumuz açısından, iki özellik öne çıkmaktadır. İlki, mevzû seçimleri ile meseleler arasında, meşşâî gelenekte de gördüğümüz ciddi irtibatın kelâm geleneğinde de devam etmiş olduğu gerçeğidir. Meşşâilikte mesâilin genelliği ve küllîliği ile mevzûnun benzer özelliklere sahip olması ilişkisi, kelâmda bir kapsam sorununa dönüşmüş görünmektedir. Kelâm ilminde ele alınan meselelerin çeşitliliği ve uzanımları, mevzûunun da bunları kendinde toplayacak bir hüviyette bulunmasını gerektireceğinden mevzûnun mâhiyetine yönelik tartışmaların zuhur etmesine sebebiyet vermiştir. İkincisi, kelâmın diğer ilimlerle ilişkisine yönelik gerçekleşen

³⁷⁰ Bu noktada Cürçânî’nin ifadeleri oldukça sertleşmekte, felâsife ya da mütefelsif olarak nitelendirdiği kimse/kimselerin ancak buna cesaret edebileceğini söylemekte ve bu görüş sahiplerini filozofların kalıntıları ile beslenmekle nitelemektedir. Bkz. Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, 26

³⁷¹ Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, s. 15

mevzû-mebâdî tartışmasıdır. Öncesinde Urmevî'de gördüğümüz bu tartışma, İcî tarafından gündeme getirilerek sonrasında birçok mütekelliminin bu alanda fikir yürütmesini sağlamıştır.

Mebâdî tartışmasını İcî ve Teftâzânî'ye göre daha ileriye götürüp mevzû tartışmasına bağlayan Cürcânî, kelâmın mevzûunun, başka bir ilme muhtaç olmayacak şekilde mesâil ve mebâdîsini kuşatır bir nitelikte olması gerektiğini belirterek kelâm âlimlerinin buna yönelik kaygısı ve getirdikleri çözümler üzerinden soruna yaklaşma eğiliminde olmuştur. Kelâmın mevzûu tartışmalarında öne çıkan bir diğer husus, ilmin ana meselelerini oluşturan akâid karşısında konumlandırılan, umûr-ı âmme bahislerini kapsayan ve kimi düşünürlerce vesâil olarak isimlendirilen alanın Cürcânî'de dile geldiği veçhile ilimde maksûd olan mesâil arasında yer almış olmasıdır.³⁷²

Bir sonraki başlıkta, yer verdiğimiz mevzû-mesâil tartışmaları bağlamında **Tecrîd** geleneğine mensup âlimlerin nerede durduklarını göstermeye, ayrıca onların konuya katkılarını ortaya koymaya çalışacağız.

III. Tegrîd Geleneğinin Mevzû Tartışmalarına Katkısı

Önceki başlık altında **Şerhu'l-Mevâkîf** ve **Şerhu'l-Makâsîd**'da yer alan kelâmın mevzûuna dair açıklamaları, kendilerine atıf yapılan düşünürlerin bizatihi eserlerine giderek ele almaya ve bu sayede özellikle muteahhirûn dönem kelâm tartışmaları arasında mevzû ve ona bağlı olarak mesâil tartışmalarının konumunu ortaya koymaya çalıştık. Tezimizin birinci bölümünde önemli bir kısma yer ayırdığımız **Tegrîd** geleneğinin mevzû tartışmalarının neresinde durduğunu tayin etmenin de, umûr-ı âmme sorunsalının mezkûr gelenek içerisinde yer alan düşünürlerce hangi bağlamda ele alındığını görmek açısından zaruri görmekteyiz. Burada onların özellikle daha önce zikredilen kelâmın mevzûuna yönelik görüşlerden hangisini tercih ettikleri, tercih gerekçeleri ve umûr-ı âmme bahsine ne yönde etkisinin olabileceği gibi konular üzerinde durmak istiyoruz.

³⁷² Bu anlayış sonucudur ki, Cürcânî'nin umûr-ı âmmenin bir soruna dönüşme sürecinde çok açık bir etkisi olmuştur. Tezimizin üçüncü bölümünde Cürcânî'nin hem Hâşiye-i Tegrîd hem de Şerhu'l-Mevâkîf'ta yer verdiği açıklamalarla umûr-ı âmme sorununa katkısı gösterilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, **Tecrîd**, kelâmın mevzûunu kendine problem olarak almış bir metin değildir. Hatta kelâmın mevzûuna ilişkin bir ifadeye de metinde rastlanmamaktadır. Bâbertî'nin **Tecrîd** şerhinde yer alan, ilk bölümde de yer verdiğimiz ifadeleri³⁷³ hatırlanacak olursa, hedefi akâid meselelerinin tahrîri olan ve bu yönde gelen bir talep üzere yazarı tarafından kaleme alınan bir kitapta böyle bir mevzûnun aranması da doğru değildir. Bu demek değildir ki, Tûsî **Tecrîd** metnini, kelâmın mevzûunu dikkate almadan yazmıştır. Zira eserinde kelâmın meselelerini süzgeçten geçirerek belli bir tertip üzere vermeyi hedefleyen Tûsî'nin, meselelerin merkez noktasını oluşturan şeyi göz ardı ederek eserini kaleme alması muhtemel değildir. Tûsî'nin bu mevzûya metinde yer vermemesi, kimi şârih ve muhaşşîlerin de bu konuyu ele almaması ile sonuçlanmıştır. Bir önceki cümlede yer verdiğimiz hüküm onlar için de geçerlidir. Nitekim hemen hepsinin **Tecrîd** üzerine yazdıkları metinlerde olmasa da alana dair kaleme aldıkları diğer eserlerde bu meseleyle yakından ilgilendiklerini ve sarîh ifadelerle konum ve tercihlerini belirttiklerini görmekteyiz. Bu durumlarda müellifin mevzû tartışmalarına yer verdiği eserlerine müracaatla görüşlerinin ortaya çıkarılması ve **Tecrîd** üzerine yaptığı çalışmanın da bu minvalde değerlendirilmesi yoluna gidilecektir.

Bu meyanda şu hususun altını çizmemiz gerekmektedir. Bizim buradaki amacımız, **Tecrîd** geleneğine mensup âlimlerin kelâm anlayışlarını ortaya koymak değildir. Dolayısıyla burada kelâmın sınırları, diğer ilimlerle irtibatı, gâyesi, isimlendirme gerekçesi, şerefi vb. ruûs-ı semâniye olarak bilinen ilmin temel unsurlarının bilgisini aktarmak amaçlanmamaktadır. Amacımız, bu düşünürlerin kelâmın mevzûuna yaklaşımları ve mesâil ile kurdukları bağlantının ortaya konulmasıdır. Bu sebeple, ele alınan bir düşünürün kelâm eserlerinin tümünü tetkik edip kelâm anlayışını ortaya koymak yerine sorunumuzla bağlantılı gördüğümüz eser ve kısımlar üzerine odaklanmayı daha doğru bulmaktayız.

Zikredilen kayıtları dikkate aldığımızda, öncelikle belirtmek gerekir ki, daha ilk dönemlerden itibaren **Tecrîd** geleneğine mensup âlimlerin mevzû ve mesâil tartışmaları ile yakından ilgilendiğini söyleyebiliriz. İlk **Tecrîd** şârihi olarak bilinen

³⁷³ Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**, Nuruosmaniye 2160, 2a.

Hillî, her ne kadar **Keşfu'l-murâd**'da doğrudan kelâmın mevzûuna yönelik bir açıklamaya girişme de bu konudaki fikirlerini icmâlen verecek şu girişle şerhine başlamaktadır:

“İnsanın yetkinliği, ilâhî bilgilerin elde edilmesi ve rabbânî kemâllerin idrâkiyledir. Zira [insan] ilim sıfatıyla diğer canlılardan ayırır ve cansızlara üstün gelir. Varlığı zorunlu olandan daha üstün (ekmel) bir ma'lûm da yoktur. Onu bilmek de her maksuddan daha üstün (ekmel) olup bunu [vazifeyi] ilm-i kelâm üstlendiğinden ötürü, her mükellef olana burhanlara sahih bir nazarla bakarak şüpheleri (iltibâs) giderip yakîn ile hak olanı talep etmek zorunlu olmuştur”³⁷⁴

Hillî **Keşfu'l-murâd**'daki bu kısa açıklamalara karşılık diğer kelâmî eserlerinde bu konuyu gündeme getirmiş ve mevzû tartışmalarında kendi konumunu açıkça göstermiştir. Hatta denebilir ki, bu eserlerindeki uzun açıklama ve tartışmalarına binâen, **Tecrîd** şerhinde mevzûya yönelik bir açıklamayı gerekli görmemiştir. Sadece **Keşfu'l-murâd**'daki ifadelerle bakıldığında Hillî'nin kelâm tasavvuru hakkında eksik hatta yanıltıcı bir bilgiye sahip olabiliriz. Zira yukarıdaki ifadeler tek başına okunduğunda Tanrı'nın kelâmın mevzûu olduğu, kelâmın vazifesinin de şüpheleri gidermek olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılabilir. Hâlbuki kelâmın mevzûuna genişçe yer verdiği **Nihâyetü'l-merâm**'da³⁷⁵ başka bir tercihin açık bir şekilde zikredildiğini görmekteyiz.

Kitabının mukaddimesinde kelâm ilminin üstünlüğü, mertebesi, gâyesi ve diğer ilimlere nisbetle konumu gibi bahisler yanında mevzûuna da değinen Hillî, öncelikle genel yargılarla meseleye yaklaşmaktadır. Her ilmin mevzû, mebâdî ve mesâile sahip olma konusunda müşterek olduğunu belirten filozof, sırasıyla mevzû, mebâdî ve mesâil ile nelerin kastedildiğini zikretmekte ve kelâmın mevzûunun mâhiyetine dair bilgiyi, bu zikredilenler hakkında belli bir bilgiye sahip olunmasına bağlamaktadır. Hillî'ye göre mevzû, “ilimde kendisine zatından dolayı ilişkin

³⁷⁴ Hillî, **Keşfu'l-Murâd**, s. 3.

³⁷⁵ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, thk. Fâdîl el-İrfân, Kum 1430, III. Hillî'nin eserleri arasında **Nihâyetü'l-merâm** ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Büyük hacmi ile dikkat çeken çalışma üç ciltten müteşekkildir. Kitabın başında Hillî, kelâm ilmine dair müteaddit eserler kaleme aldığı ve nihayet bu eserde oralarda yer alan ve kendisinden önceki eserlerden istinbât ve istihrâc ettiği fâideleri bir araya getirdiğini zikreder. Hillî ayrıca diğer kitaplarda bulunmayacak manaların da bu kitapta yer alacağını belirtmektedir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 5.

arazların³⁷⁶ incelendiği şey” olarak tanımlanmaktadır.³⁷⁷ Mebâdî ise ilmin kendisi üzerine binâ edildiği şeyler olarak tanımlanmakta ve tasavvurî ilkeler ve tasdikî ilkeler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Burada mebâdî ile ilgili izahlarını sürdüren filozof, tasavvurî mebâdînin bir kısmının tasdikinin, ilkesi olduğu ilmin öncesinde lâzım geldiğini belirtmekte ve diğer bir kısmının ise o ilmin içerisinde de tasdik edilebileceğini söylemektedir. Ancak ilk sırada yer alan ve mevzûun kendisini de kapsayan kısmın hadleri, mâhiyetleri hasebiyle iken zâtî arazlardan müteşekkil ikinci kısmın hadlerinin, isimleri cihetiyle olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁸ Son olarak Hillî, mesâili, mahmullerinin mevzûlarına nisbet edilmesi (intisâb) talep edilmek suretiyle ilimde açıklanan³⁷⁹ metâlib olarak tanımlamaktadır.³⁸⁰

İlmin ana unsurlarının tanımlanmasının ardından ve ona binâen kelâmın mevzûuna geçen Hillî şu ifadelerle devam eder:

“Kelâm ilminde şeylerin en geneli olan varlık incelenir. İlk olarak varlık, kadîm ve muhdes; sonrasında muhdes, cevher ve araz; araz, hayatla şartlı olan ve olmayan; cevher de canlı, bitki ve cansız olarak taksim edilir.... Şüphesiz ki bu sayılanlar varlığa varlık olmak bakımından ârız olanlardır. Dolayısıyla [kelâmın] mevzûu mutlak varlık olmaktadır.”³⁸¹

Bu ifadelerle Hillî, kelâmın mevzûu konusunda, metafiziğin de mevzûunu teşkil eden, mutlak varlığı tercih etmektedir. Bunu da, kelâm ilminin meselelerini tatad ettiği uzun bir açıklama ile delillendirmektedir. Varlığın taksiminden başlayarak kadîm varlık ile hâdis varlıkların özelliklerini detaylandıran kelâm ilmi, âlemin Tanrı'nın bir fiili olması, peygamberlerin gönderilmesinin de bu fiilin bir cüzü oluşu, peygamberlerin Tanrı ve âhiret ahvâli ile ilgili verdiği bilgiler vb. şeylerin bu varlığa,

³⁷⁶ Hillî'ye göre bu arazlar, mevzûun zatına, cüz'üne ya da mevzûya eşit olan bir lâzımına ilişebilmekte olup bunların tümü zâtî arazlar olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 9-10. Şimdilik bu ve benzeri zâtî araz tanım ve açıklamalarının umûr-ı âmme anlayışları üzerinde etkili olduğunu belirtmekle iktifa edip bu bağın tesisini, umûr-ı âmmenin zâtî araz olması açısından inceleneceği kısma havale edelim.

³⁷⁷ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 9. Hillî'ye göre ilimler bu mevzularıyla ayrılmaktadır. Mevzu kimi zaman mutlak olarak bir şey olabildiği gibi birden fazla şeyden de teşekkül edebilir. Bu durumda ise onu oluşturan şeyler arasında bir müşâreketin olması gerekmektedir. Mevzunun mevzu olarak isimlendirilmesi, ilmin meselelerinin mevzularının kendisine râcî olmasından kaynaklanmaktadır. Bu râcî olma ise ya o mevzunun kendisine, ya bir cüz'üne ya ondan bir cüze ya da zâtî arazına olabilmektedir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 10. Görülen o ki Cürcânî ve Teftâzânî'de de gördüğümüz benzer açıklamalar daha öncesinde Hillî'nin eserlerinde yer almaktadır.

³⁷⁸ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 10-11.

³⁷⁹ Bir diğer nüshaya göre ispat edilen.

³⁸⁰ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 11.

³⁸¹ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 11-12.

yukarıda belirtildiği üzere, ya doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişmesi ile mesâil edinmiş olmaktadır.³⁸² Bu meselelerin çokluğu ve genişliği dikkate alındığında da bunları ihâta edebilecek başka bir seçenek söz konusu olmamaktadır. Mutlak varlığın, diğer tüm konulardan daha genel oluşu, aynı zamanda, kelâm ilminin diğer ilimlerden önce gelmesini de gerekli kılmaktadır.³⁸³

İlimlerin sem'î ve aklî olarak taksim edilebileceğinden bahseden filozof, kelâm ilminin mutlak üstünlüğünden bahsetmektedir. Ona bu ayrıcalığı sağlayan ise mebâdînin kaynaklığını teşkil etmesidir. Mutlak olarak diğer ilimler mebâdîlerini kelâm ilmine borçludur. Sem'î ilimlerin tümüyle kelâm ilmine dayanmakta olduğunu bildiren müellif, aklî ilimlerin de küllî ve cüz'î şeklinde ayrıldığını zikrederek sadece küllî ilim olarak kelâmı zikretmekte ve diğer tüm aklî ilimleri onun altında yer alan cüz'î ilimler olarak zikretmektedir.³⁸⁴ Açıktır ki bu tavır, daha önceleri Meşşâî filozoflar tarafından metafiziğin üstünlüğü ve kapsamlı oluşu ile ilgili takındıkları tavrıla hemen hemen aynı özelliklere sahiptir.

Hillî'nin kelâmın mevzûuna yaklaşımı Gazalî'nin yukarıda verilen görüşleri ile ciddi benzerlikler içermekle birlikte ilimler taksimi ve neticesinde vardıkları ile ciddi şekilde ayrılmaktadır. İki düşünürün yaklaştığı noktalar, kelâmın mevzûunu mutlak mevcut olarak görmeleri ve varlık taksimlerini kelâmın mesâili arasında saymalarıdır. Ayrıca her iki düşünür de kelâmın küllî bir ilim olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıştıkları nokta ise ilimler tasnifi ve kelâmın bu tasnifteki konumudur. Gazalî ilimleri aklî ve dinî şeklinde bir taksimde bulunmakta ve dinî ilimler arasındaki hiyerarşide en üst basamağı kelâma vermekteyken Hillî'de, en azından **Nihâyetü'l-merâm** için söylersek³⁸⁵, kelâmı mutlak olarak ilimler hiyerarşisinin en üst basamağını işgal etmektedir. Hatta ona göre, tek küllî ilim olan kelâmın altında cüz'î olan diğer

³⁸² Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 11-12.

³⁸³ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 13.

³⁸⁴ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 13.

³⁸⁵ Yukarıda da değinildiği üzere Hillî ilimleri sem'î ve aklî şeklinde bir taksime tabi tutmaktadır. Kitabın başka bir yerinde de ilmin dinî ve dünyevî olabileceğinden bahseder. Ona göre, birtakım zanaat ve mesleklerden ibaret olan dünyevî kısmı, akıl sahipleri için muteber olmayıp esas olan ilk kısımdaki ilimdir. Dinî ilimlerin tümü ise kelâmın sahih olup olmamasına bağlıdır. Zira kelâm, Tanrı'nın zatının ve sıfatlarının isbâtı gibi dinî ilim erbabının kendi ilimleriyle iştilal etmelerine anlam verecek konularla ilgilenir. Bu açıdan kelâmın mutlak bir üstünlüğünden bahsedilebilir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 7-8.

aklı ilimler yer almakta ve her biri kelâmda sonlanmaktadır.³⁸⁶ Bu haliyle Gazalî'nin metafiziğin özelliklerini kelâma yükleme süreci, Hillî'de biraz daha ileri boyuta taşınarak mutlak bir hal aldığı söylenebilir.

Bir diğer önemli **Tecrîd** şârihi olan Isfahânî'ye gelindiğinde, onun da kelâmın mevzûu ile yakından ilgilendiğini söylemek mümkündür. İlginç bir şekilde o da Hillî gibi **Tecrîd** şerhi **Tesdîd**'de doğrudan kelâmın mevzûu üzerinde durmamış, diğer yandan **Tecrîd** şerhi dışındaki kelâm eserlerinde bu konu hakkında konuşmayı tercih etmiştir. Bununla beraber **Tesdîd**'de onun kelâmın mevzûuna yaklaşımını gösterecek kimi ifadeler rastlamak mümkündür. Kitabın hemen girişinde, birinci bölümde analizine yer verdiğimiz **Tecrîd**'in ve dolayısıyla kelâm ilminin meselelerinin tertibine dair açıklamalarının hemen öncesinde, kelâm alanında birçok eserin yazılmasının da bir gerekçesi olarak okuyabileceğimiz şu ifadeler bulunmaktadır:

“[Şer‘î ilimlerin] mevzûu açısından en yücesi (eşref), usûl ve fîru‘ açısından en faydalısı, yolu itibarıyla en düzgünü, delili itibarıyla en açığı kelâm ilmidir (‘ilmü usûli’ d-dîn). [Diğer şer‘î ilimler] onun üzerine binâ olunur, maksatları onda çözülür (inhilâl). Ayrıca o, ulûhiyyet perdesinin kâşifi ve rubûbiyyet sırlarına muttali olandır...”³⁸⁷

Kelâm ilminin diğer ilimlerle ilişkisine dair önemli ipuçları veren bu pasaj, öncelikle, mevzûunun mâhiyetine değinmeksizin, kelâmın üstün ve şerefli oluşuna dikkat çekmektedir. Bu üstünlük neticesindedir ki, diğer ilimlerin mesâili (makâsıd) kelâm ilminde sonlanmakta ve çözümlenmektedir. Ayrıca kelâm sayesinde ilâhiyyât alanına dair kapalı olan yerler açılmakta ve bilinir hale gelmektedir. Sınırlı ifadelerle de olsa Isfahânî, kelâm ilminin mevzûunun, diğer ilimlerin konu ve meselelerinin tümünü kuşatıcı bir mâhiyette olduğunu gösterecek şekilde bir mukaddime ile eserine başlamış görünmektedir. Onun kelâmın mevzûunun mâhiyetine ilişkin görüşünü daha açık bir şekilde görebilmemiz için diğer eserlerine müracaat etmemiz gerekecektir.

Beyzâvî'nin³⁸⁸ (v. 685/1286) kelâm alanında yazdığı önemli eseri **Tavâli‘u’l-envâr**'ı üzerine yazdığı şerhi **Metâliu‘l-enzâr**'da Isfahânî kelâmın mevzûuna yönelik

³⁸⁶ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 13.

³⁸⁷ Isfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, I, s. 165.

³⁸⁸ Isfahânî'nin önemli bilgi kaynakları arasında Beyzâvî'nin olduğunu söylemek yanlış olmaz. O, babasının da hocası olan Beyzâvî'nin birden fazla eseri üzerine şerh çalışması kaleme almıştır. Isfahânî'nin hoca silsilesi için bkz. Beyzâvî, **el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ**, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadağî, I, Beyrut 2008, s. 81-82.

önemli bilgiler vermektedir. Beyzâvî kitabının hemen girişinde kelâmı “ilimlerin konu açısından en yücesi, hüccet ve delil yönüyle en güçlüsü, yöntem ve kanıtlama bakımından en yüksek”³⁸⁹i şeklinde nitelemektedir. Ayrıca ona göre kişi, kelâm sayesinde mülk âleminde müşâhede edilenler ile melekût âleminde gaybî olanlara vâkıf olur.³⁹⁰ Bu ifadeleri açıklamaya girişen Isfahânî, ilimlerin azametinin mevzûlarının azameti ve yüceliği, usûl ve küllî kâideleri ile bunlar üzerine inşâ edilen cüz’lerinin (furû‘) düzgünlüğü, delilinin sağlamlığı ile olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir ilmin konusu ne kadar yüce ise o ilim de o kadar yüce ve yüksektir. Bu sadette ifadelerini daha açık bir şekilde şöyle ortaya koyar:

“ Mevzûu açısından ilimlerin en yücesi ve şereflişi, usûl ve furu’ açısından en sağlamı, hüccet ve delil açısından en güçlüsü, yol ve yöntem açısından en açığı kelâm olarak isimlendirilen ilimdir. Zira kelâm, onun Zâtî sıfatlarını fiilî sıfatlarından çıkarır.”³⁹¹

Isfahânî, yukarıda zikredilen kelâma ait özelliklerin³⁹² tümünü onun mevzûuna bağlamaktadır. Ona göre, kelâmın mevzûu Allâh’ın zâtı ve mahlukların zâtlarıdır. Zira kelâm ilminde Allâh’ın sıfatları ve mahlukâta ilişen haller, imân edilmesi vacip olan hususlarda yakîne ulaştırma cihetiyle inceleme konusu yapılmaktadır.³⁹³ Felâsifenin eserlerine vukûfiyeti bilinen Isfahânî’nin böyle bir tercih sonucunda gelebilecek itirazları da tahmin etmesi güç değildir. Hatta bu itirazlara fiilen verilen cevapları da yetersiz bularak kendi çözümlerini üretmektedir.

İtirazlardan ilki, her bir ilimde mevzûun, ya kendinde açık ya da başka bir ilimde açıklanmış şekilde müsellemlenmesi gerektiğinden hareketle kelâmın mevzûunun Tanrı’nın zâtı olamayacağına ilişkindir. Zira Tanrı’nın zâtı, nazârî yani kelâm ilminde araştırılan bir konu olması hasebiyle kendinde açık olamaz. Diğer

³⁸⁹ Beyzâvî, **Tavâli’ul-envâr: Kelam Metafizigi**, trc. İlyas Çelebi- Mahmut Çınar, İstanbul 2014, s. 23.

³⁹⁰ Isfahânî, melekût âlemindeki gaybî olanları (mugayyebât), hislerin ötesindeki akledilir olanlar şeklinde şerh eder. Dolayısıyla hisle değil de akılla idrâk edilen mümkün mevcutlar gayb, melekût ve emr olarak isimlendirilir. Isfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, I, s. 166.

³⁹¹ Isfahânî’ye göre öncelikle fiilî sıfatları idrak eder ve onların varlıkları üzerinde zâtî sıfatlara dâir istidlâlde bulunuruz. Isfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, I, s. 166.

³⁹² Isfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, I, s. 167. Beyzâvî’nin kelâma ait olarak zikrettiği ve bazen tek kelimeyle yer verdiği özellikleri Isfahânî şu şekilde sıralar:

Gaybın hakikatlerini izhâr etmek.

Hem mahsus hem de makul âleme vukûfiyet kazandırmak.

Risâlet ve hidâyet üzere seçilmişler ile dalâlet tabiatlı olanları (muntabi’ün ale’ d-dalâle) ayırt etmek.

Âhirette mutlu ve mutsuz olanların hâllerini ortaya koymak.

Öncekilerin bir neticesi olarak şerî kâidelerin temeli olmak.

³⁹³ Isfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, I, s. 167.

ilimlerde açıklanmış olması da düşünülemez. Zira geri kalan şer'î ilimlerin tümü, özellikle de Tanrı'nın ispâtı gibi bir konuda kelâmdan yardım istemektedir. Isfahânî, bu soruna cevap olarak zikredilen ve Tanrı'nın zatının felsefede açıklanıp/ispât edilip kelâmda müsellemler olarak alınmasının doğru olmadığı, dolayısıyla şer'î ilimlerin şeriata yabancı (garîb) ilimlerde açıklanan meseleyi mevzû olarak almasının câiz olmadığı şeklinde özetlenen görüşü de tatminkâr bulmamaktadır.³⁹⁴

Hatırlanacak olursa, Semerkândî'de gördüğümüz bu tavır, Isfahânî'de Beyzâvî'nin tavrının bir devamı niteliğindedir. Buna göre kelâm, sadece Tanrı'nın sıfatlarının incelendiği dar anlamıyla ilâhiyyâta indirgenemeyip mümkün ya da yaratılmış olanların hâllerini de araştırma sahası içine dâhil eden bir ilim olarak telakki edilmektedir. Doğrudan ifade edilmese de, Isfahânî ve benzerlerinin yazdıklarının satır aralarından, kelâmın mesâilinin oldukça geniş bir alanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kelâmcılar tarafından metafizik gibi şer'î ya da dinî ilimler içerisinde değerlendirilmeyen ilimlerden ilkeler almak suretiyle onların altında görülme tehlikesine karşın kelâmın mevzûunun olabildiğince geniş tutulmasına çalışıldığını söyleyebiliriz.³⁹⁵

Isfahânî'de gördüğümüz bu tavır, büyük ölçüde, öğrencisi Bâbertî ve onun da öğrencisi olan Cürçânî'de devam ettiği söylenebilir. Her ne kadar onlar **Tecrîd** şerh ve hâşiyelerinde kelâmın mevzûuna doğrudan değinmemiş olsalar da, yer verdikleri ifadeler ve diğer eserlerinden yola çıkarak bu hükme varmamız mümkündür.³⁹⁶

Tecrîd geleneği içerisinde kelâmın mevzûu ile ilgili problemlere en geniş yer veren ismin Lahicî olduğunu belirtmeliyiz. **Şevâriku'l-ilhâm**'da kelâmın tanımı, mevzûu, faydası ve mertebesi ile ilgili bahisleri içeren bir mukaddimeye yer veren düşünür, kendi ifadesiyle **Mevâkıf** ve **Makâsıd**'da yer alan tartışmaları buraya

³⁹⁴ Isfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, I, s. 167. Belirtmemiz gerekir ki, muhakkikin metnindeki noktalama tasarrufları bu kısmı anlamakta yanıltıcı olacak mâhiyettedir. Isfahânî'nin tatminkâr bulmadığı cevap, burada kendi benimsediği görüş gibi algılanacak şekilde yer almıştır.

³⁹⁵ Daha önce geçtiği üzere Cürçânî tarafından açıkça dile getirilen bu tespitin, hocalarının eserlerinde kapalı halde ve satır aralarında bulunduğunu belirtmeliyiz.

³⁹⁶ Her iki düşünürün de bu konuya dair yaklaşımlarını bir önceki başlıkta tahlil ettiğimiz için ayrıca burada yer vermeye gerek duymuyoruz.

taşıyarak **Tecrîd**'in bu metinlerdeki tartışmalarla bir araya getirilmesini sağlamıştır.³⁹⁷ Metafizik ile kelâm ilminin mevzûları arasındaki ilişkilere de değinen Lâhicî, metafizik ile kelâmın arasında mevzû açısından bir farklılaşmanın bulunduğu dair yapılan açıklamaların yetersiz kaldığını belirtmektedir. Ona göre **Mevâkîf** ve şerhinde dile getirilen, kelâmın mevzûunu metafiziğinkinden ayırt etmek için öne sürülen “malum” seçeneği de tatminkâr görünmemektedir. Zira malum olmak haysiyetinin, kelâmın meselelerine ait mahmullerin mevzûlarına ârız olmalarında herhangi bir dahli bulunmamaktadır.³⁹⁸ Dolayısıyla metafizik ile kelâm arasındaki farkın mevzû dışında aranması gerekmektedir. Lâhicî'nin önerisi, incelemeye hâkim olan kanun ve prensiplerin ayırıştırıcı olması gerektiğidir. Kelâm ilminin ilkelerinin şeriatın zahiriyle sabit olana uyumlu bir kanun üzere olması beklenirken metafizikte muteber olan ise salt aklî kurallara uygunluktur. Metafiziğin meselelerinde zâhire uyup uymama bir kıyas olarak alınmayıp uymadığı takdirde te'vîl yoluna başvurularak zâhirî olan hüküm ma'kûl kurallarla uyumlu hale getirilmektedir.³⁹⁹

Lâhicî, ilimlerin mevzûları ile ayrışması görüşüne de değinmekte ve bu konuda bir taksime gitmektedir. Ona göre bu ayrışmanın doğru kabul edilebilmesi için ilimlerin benzer nitelikte olması gerekmektedir. Dinî ilimlerin kendi aralarında ve felsefî ilimlerin de yine kendi aralarında mevzûları itibarıyla ayrışmalarından söz edilebilmekle beraber felsefî ve dinî ilimlerin kendi aralarında bu tarz ilişkilere girmesi Lâhicî tarafından kabul edilmemektedir.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Genel itibarıyla mezkûr iki esere dayanarak yaptığı tartışmalarda Lâhicî ara ara müdahaleye ihtiyaç duymakta ve kendi görüşünü beyan etmektedir. Özellikle mütekellimlerin kendilerini felâsifeden ayırt etmek için başvurdukları yöntemlerin kendilerini burhan seviyesinden cedel seviyesine indirerek tecsim ve teşbih gibi neticelere müncer olduğu yönündeki eleştirileri calib-i dikkattir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm**, I, s. 59-60. Lâhicî'nin kelâma yönelik eleştirilerini eserinin girişinde kelâm ile felsefe arasındaki ilişkinin tarihini özetlediği yerle beraber aldığımızda eleştirinin muhatabının tüm kelâmî gelenek değil de özellikle Eşarîlik ve o tarzda hareket edenler olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre felsefe ile iştigal eden mütekellimler farklı sınıflara ayrılır. Mutezile ve İmâmiyye gibi fırkalar, felsefeden yardım alarak kendi meselelerini ele almakta ve çözüm aramaktayken Eşarîlik ve onun izinden giden diğer fırkalar felsefe ile kelâmın karışması ve bu sayede felsefenin kâidelerinin iptal edilmesini gaye edinmişlerdir. İslam ümmeti içerisinde felsefe düşmanlığının yaygınlaşması da bu sonuncu tavır neticesinde gerçekleşmiştir. Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm**, I, s. 48-49.

³⁹⁸ Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm**, I, s. 70.

³⁹⁹ Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm**, I, s. 70.

⁴⁰⁰ Aynı yer.

Tecrîd geleneğine mensup kimi düşünürler de kelâmın mevzûundan ziyade mesâili üzerine kafa yormuş ve ilgilerini bu noktada yoğunlaştırmıştır. Haddizatında **Tecrîd** metninin kendisi de, daha önce vurgulandığı üzere, kelâmın mevzûundan ziyade kelâmın meseleleri üzerine yoğunlaşmış ve vazife olarak mesâilin tahririni üstlenmişti. İşte bu tavrın sonucu olarak çoğunluğu oluşturan kimi âlimler de meselelerin mâhiyeti üzerine görüşler serdetme yoluna gitmişlerdir. Bunların başında, dile getirdiği düşüncelerle kendisinden sonrakilerin de tartışmaya katılıp mesâil tartışmasına farklı boyutlar katmasını sağlayan Ali Kuşçu gelmektedir.

Tecrîd şerhine dair izahat verdiğimiz sırada da değindiğimiz üzere, Kuşçu'ya göre kelâm ilminin en temel ve yüce maksadı/meselesi mebde ve meâd bilgisidir. Meâd konuları, aklın müstakil bir şekilde isbâtına muktedir olmadığı alanları kapsamakta olup bunların isbâtı bir öğreticiden (muallim) işitmeye muhtaçtır. O, aklın isbât etmekte müstakil olduğu alanı ise, mümkünlerin hallerinin bulunduğu kısma tahsis etmektedir.⁴⁰¹ Bu kısımlarla alakalı olarak bizi ilgilendiren husus, kelâmın mesâili arasında yer alan umûr-ı âimme ile bu zikredilen meseleler arasında kurulan irtibattır. Kuşçu, şerhinde, umûr-ı âimme ile sadece ikinci kısımda yer alan aklın isbâtına muktedir olduğu mesâili irtibatlandırmaktadır. Buna göre, mümkünlerin halleri cevher ve arazlara umûr-ı âimme ile ayrılmakta ve akıl da bu haller üzerinden istinbâtlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla Kuşçu için, umûr-ı âimmenin kelâmın mebde kısmına taalluk eden mesâille bağlantılı olduğunu ama öte yandan aklın tek başına isbâta kâdir olmadığı meâd alanıyla ise bir irtibatının bulunmadığını söyleyebiliriz.

Kuşçu'nun aklın isbât etmede müstakil olup olmaması üzerine binâ ettiği mesâil taksimi ve umûr-ı âimmenin bu taksimdeki yeri hususunda belirttiğimiz görüşleri, kendisinden sonra gelen muhaşşîler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Bunlar arasında özellikle Mir Sadreddîn, Kuşçu'nun ifadelerini daha dakik bir formata çevirmeyi üstlenerek bazı itirazlarda bulunmuştur. Bu itirazların başında, kelâmın mesâilinin düz bir şekilde aklın müstakil şekilde isbât ettiği ve edemediği şeklindeki ayırımına getirdiği eleştiri yer almaktadır. Ona göre bu ayırım, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira kelâm mesâili içerisinde mebde kısmına ait olup da aklın

⁴⁰¹ Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-'akâid**, I, s. 71-72.

müstakil olarak isbâtını yapamadığı alanlar olduğu gibi meâd alanı içerisinde yer alıp aklın müstakil olarak isbâtına kâdir olduğu meseleler bulunabilmektedir.⁴⁰² Dolayısıyla Kuşçu'nun ifadelerinin düzeltilmesi gerekmektedir. Doğru olanı, aklın müstakil olarak isbâta kâdir olamadığı mesâilin, meâda ait hallerin çoğu ve mebde ile ilgili hallerin bir kısmından müteşekkil olduğudur.⁴⁰³

Kuşçu'nun kelâmın mesâiline dair yaptığı ayrıma yönelik bir tashih de onun diğer muhaşşîsi Devvânî'den gelmiştir. Yukarıda yer verdiğimiz, kelâmın mebde kısmına giren mesâille umûr-ı âmme arasında Kuşçu tarafından kurulan irtibata yönelik olan bu tashih, zahirde çelişik olarak alınabilecek ifadelerin te'vîl ve telifine yöneliktir. Zira ona göre Kuşçu, bir yandan umûr-ı âmmenin, mümkünlerin hallerine münhasır olduğunu hissettirecek ifadeler kullanırken bir yandan da umûr-ı âmmenin Zorunlu da dâhil mevcudun kısımları arasındaki müşterek hallere tekabül ettiğini söylemektedir. Devvânî, çelişik gibi görülen bu ifadelerin hakikatte farklı şeylerden bahsetmediğini düşünmektedir. Ona göre Kuşçu, mümkünlerin hallerinden bahsederken, sadece onlara ait olan ya da olmayan şeklinde bir sınırlamadan bahsetmeyip daha genel bir anlamı kastetmiştir. Dolayısıyla umûr-ı âmmenin mümkünlere özgü hallere münhasır olmayıp mümkünlerin hallerini de içine alacak şekilde bunlarla bir bağlantısından söz etmek mümkün olmaktadır.⁴⁰⁴

Özetle söylemek gerekirse, **Tecrîd** geleneğine mensup düşünürler mevzû-mesâil tartışmalarını farklı kalkış noktalarından hareketle ele alma yoluna gitmişlerdir. Başını Hillî, Isfahânî, Bâbertî, Cürçânî gibi âlimlerin çektiği bir grup, diğer kelâm eserlerindeki fikirleriyle bütünlüklü olarak kelâmın mevzûu konusunda tercihlerini ortaya koymuşlar ve **Tecrîd**'de yer alan mesâilin tertibi ile mevzû seçimleri arasında bir münasebet kurmaya çalışmışlardır. Öte yandan Ali Kuşçu, Mir Sadreddin, Devvânî gibi âlimlerin oluşturduğu çizgi ise **Tecrîd**'in bizzat kendi ifadelerinde de yer alan

⁴⁰² Mir Sadreddin'e göre beden yok olmasından sonra nefsin bekâsı, meâd kısmına ait bir mesele olmakla birlikte aklın müstakil bir şekilde isbât edebildikleri arasında yer almaktadır. Bu sebeple de filozoflar (hukemâ) tarafından isbât edilmiştir. Öte yandan görme ve duyma gibi ilâhî sıfatlar mebde kısmına ait meselelerden olup akıl, bunları isbât etmekte müstakil olarak kâfi gelmemektedir. Bu sebeple de filozoflar tarafından isbât edilmemiştir. Bkz. Mir Sadreddin, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1112, vr. 2a.

⁴⁰³ Aynı yer.

⁴⁰⁴ Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-kadîme**, Ragıp Paşa 740, vr. 2a.

kelâmın mesâilini tahrir vazifesi üzerinde yoğunlaşarak mesâilin tertibini bütünlüklü bir şekilde izah etmeye gayret etmişler ve umûr-ı âmmenin de bu mesâil içerisindeki konumunu belirlemeye çalışmışlardır.

IV. Mevcutların Taksimi

Umûr-ı âmme sorunuyla bağlantılı olarak görebileceğimiz bir diğer mesele, mevcutların taksimidir. İlk kez Şemseddin Isfahânî'nin şerhiyle **Tecrîd** geleneğine giren bu bahis, daha öncesinde birçok düşünürün ilgilendiği meseleler arasında yer almıştır. İbn Sînâ'nın varlığı Zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımı ve onu takip eden Meşşâî ve İşrâkî filozofların taksimleri kelâmî gelenekte de kelâmın kendine has tavrını da işin içine katarak sürdürülmüştür. Belli bir dönemden sonra filozofların, mutekellimînin ve bu iki geleneği mezceden tavrın mevcut taksimlerinden söz edilir olmuştur.

Neredeyse İslam felsefe tarihi kadar eski olan bu taksim çabasının⁴⁰⁵ bizim için önemli olan yanı, **Tecrîd** geleneğinde nasıl bir yer işgal ettiği, umûr-ı âmme ile irtibatının olup olmadığı ve olduğu kabul edildiği takdirde bu irtibatın mâhiyetinin ne olduğudur. Mevcutların taksimi bahsi ile umûr-ı âmme arasında kurulabilecek ilişkinin, bize umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair daha derinlikli bir tahlil yapma imkânı vereceği kanaatindeyiz. En azından kimi düşünürlerin bu konuyu umûr-ı âmme bahsinin öncesinde bir mukaddime olarak vaz etmesinin altında yatan sebepleri irdelemenin konumuz açısından aydınlatıcı olacağı kanaatini taşımaktayız.

Sıralanan hususlar çerçevesinde, öncelikle, mevcutların taksimi çabasının **Tecrîd** şârihlerini etkilemesi muhtemel düşünürler tarafından nasıl ele alındığını

⁴⁰⁵ Makâlât türü eserler incelendiğinde mevcutların taksimine çok erken asırlarda başlandığını, özellikle Mutezilî kelâmcılar arasında varlığın kısımlarını teşkil eden cevher, cisim, araz vb. hakkında etraflı tartışmaların yaşandığını söylemek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, s. 246-286. Bu taksimi salt İbn Sînâ'ya dayandırmanın yanlış sonuçlar doğurabileceğini belirtmeliyiz. Kelâm tarihi içerisinde mevcutların taksiminin nerede durduğu, hangi âmillerle neşet ettiği ve diğer hangi meselelerle irtibatlı olduğu gibi önemli sayılabilecek hususlar, hakkında detaylı analizlerin yapılmasını hak edecek boyuttadır. Takdir edileceği üzere, bizim çalışmamızın böyle bir yükün altına girmesi mümkün değildir. Biz umûr-ı âmme sorunu açısından meseleye bakmaya gayret edeceğiz.

özetlemeye çalışacağız. Sonrasında bu çabanın **Tecrîd** literatürü içerisinde ne yönde geliştiğini ve umûr-ı âmme tartışmalarıyla ilgisini göstermeye çalışacağız.

Bizi bu konuyu araştırmaya iten en önemli sâik, başta Hillî ve Isfahânî olmak üzere **Tecrîd** şârihlerinin mezkûr meseleyi ele alış biçimleri olmuştur. Zikri geçen iki şârihi ele alırsak, ilki, mevcut taksimini esas alarak en hacimli eserlerinden birini kaleme almış; ikincisi ise **Tecrîd** şerhinin başında umûr-ı âmme bahsine girmeden hemen önce bir “mukaddime” olarak konuya yer verme gereği duymuştur. Isfahânî sonrasında gelen düşünürler de, onun bu taksimle ilgili girişini anlama ve anlamlandırma çabası içine girerek konu hakkında oldukça detaylı tahlillerden oluşan geniş bir literatürün⁴⁰⁶ varlığını sağlamışlardır.

A. Isfahânî Öncesi Durum: Mevcutların Çoklu Taksimi

Yukarıda da sözü geçtiği üzere, varlık taksimleri İslam felsefesinin başlangıcından itibaren felâsife ve mutekellimler tarafından eserlerinde bir şekilde yer verilen bir konudur. Bununla birlikte, iki geleneğin yakınlaşması ile birlikte mevcutların taksiminde, bizim çoklu taksim olarak adlandıracağımız birden fazla düşünce geleneğinin mevcutlar taksimini içeren bir yol geliştirilmeye başlanmıştır. Fahreddîn Râzî'nin **Muhassal**'ında ilk örneklerine rastladığımız bu çoklu taksim⁴⁰⁷ ve tasnif denemeleri, onun hem felâsife hem de kelâmî geleneği eserlerinde kuşatma

⁴⁰⁶ Konu hakkında yapılan tartışmalar Osmanlı dönemine gelindiğine çok ileri düzeye ulaşarak düşünürlerin tercihte buldukları ya da kendi tahkiklerini öne sürmek durumunda kaldıkları bir meseleye dönüşmüştür. Örneğin XVI. asır düşünürlerinden Sipâhizâde (v. 997/1589), **Tecrîd** hâşiyesinde bu konuda oldukça fazla söz söylendiğini belirtmektedir. Onun konu hakkındaki tartışmasının ayrıntıları için bkz. Sipâhizâde Mehmed, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, Nuruosmaniye 2109, vr. 18a.

⁴⁰⁷ Mevcutların taksimini Râzî ile başlatmak doğru değildir. Ondan önce Eş'arî düşüncede kimi zaman Abdülkâhîr Bağdâdî'de (v. 429/1037-38) olduğu gibi âlemin hakikati ve manası adı altında bir taksim girişimi yapılırken kimi zaman da Cüveynî (v. 478/1085) ve öğrencilerinde (mesela **Gunye** müellifi Nîsâbûrî v. 512/1118) olduğu gibi doğrudan mevcutların taksimi başlıklarına rastlanmaktadır. Bkz. Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut 2002, s. 53-54; Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1999, s. 33-35; Ebu'l-Kâsım en-Neysâbûrî, **el-Gunye fi'l-keîm**, nşr. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, Kahire 2010, I, s. 279-293. Maturîdî düşünce geleneği içerisinde de âlemin hudûsu bağlamında taksim çabalarına girişildiğini görmekteyiz. Örnek için bkz. Ebu'l-Muîn Nesefî, **Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I, s. 66-82.

isteği⁴⁰⁸ ile paralel görünmektedir. **Muhassal**'ın ikinci bölümünü (rükün)⁴⁰⁹ bilinirlerin taksimine⁴¹⁰ ayıran Râzî, bölümün başında mevcut ve ona bağlı olarak ma'dûmla ilgili meseleleri "mevcutlara ait hükümler" başlığı altında tartışır. Sonrasında "mevcutların taksimi" başlığı altında zorunlu ve mümkün varlığa yer veren Râzî, her birinin kendine özgü hususiyetlerini ele alır.⁴¹¹

Muhassal'da mevcut, ma'dûm, Zorunlu ve mümkün hakkındaki genel hüküm ve özellikleri tartışan Râzî'nin muhtelif düşünce geleneklerine dayanarak çoklu mevcut taksimlerine yer verdiğini görmekteyiz. İlk olarak "mütakellimûnun görüşüne göre mevcutların taksimi"ni⁴¹² ele alan düşünür, kadîm ve hâdis varlıkla ilgili tartışmaları bu alana taşımıştır. Bu taksimi takiben hâll-mahal ilişkisine geçen Râzî'yi bu kez "filozoflara göre mümkünlerin taksimi"⁴¹³ başlığı altında araz çeşitlerini ve bunların ontolojik statülerini⁴¹⁴ ele alırken görmekteyiz. Râzî'nin mütakellimûn ve felâsife açısından mevcutların taksimine yönelik açıklamalarının son durağı "mütakellimûna göre muhdes olanların taksimi"⁴¹⁵ başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında, sonradan olanlara dâir kelâmcılar arasındaki ittifaklar yanında ve daha çok ihtilaf edilen konular ele alınmaktadır.

Râzî'nin felâsife ve mütakellimûn nazarında mevcutların taksimlerini bir arada ele almasının muhtelif sebeplerinden bahsedilebilir.⁴¹⁶ Bize göre bu yaklaşımın taşıdığı önemli husus, Râzî'nin, kendisinden önce yer alan taksim çabalarını bir araya

⁴⁰⁸ Râzî'nin tahkiki bir yöntem olarak kullanmasına dair bkz. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razî Ekolü ve İbn Haldun", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 17 (2007), s. 53-65.

⁴⁰⁹ **Muhassal**'ın felsefî bir değerlendirmesi ve ikinci rüknündeki bahislerin diğer eserleriyle ilişkisi ve farklılığa dair bir analiz için bkz. Muhammed 'Ureybî, **el-Muntalâkü'l-fikriyye 'inde'l-İmâmi Fahri'r-Râzî**, Beyrut 1992, s. 57.

⁴¹⁰ "er-Ruknü's-sânî fi taksimi'l-ma'lûmât". Bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 47.

⁴¹¹ Râzî, **Muhassal**, s. 56.

⁴¹² Râzî, **Muhassal**, s. 67.

⁴¹³ Râzî, **Muhassal**, s. 69-70.

⁴¹⁴ Râzî özellikle nisbî arazlar olarak isimlendirilen tür üzerinde durmakta ve bunların varlıksal nitelikler olarak kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek problemlere işaret etmektedir. Bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 70-71. Daha sonra Şemseddîn Isfahânî, mevcut taksimi sadedinde zikri geçen araz türünün varlık açısından konumunu yeniden ele alır ve kelâmcıların çoğunun bunları inkâr etmekle birlikte muhakkikler olarak isimlendirdiği düşünür grubunun bunların varlığını, felâsifeye katılarak kabul ettiğini belirtir. Bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 181.

⁴¹⁵ Râzî, **Muhassal**, s. 74.

⁴¹⁶ Mesela Semih Dugaym bu çabayı, Râzî'nin yeni bir metafizik kurma isteğiyle ilişkilendirmektedir. Râzî, **Muhassal**, muhakkikin önsözü, s. 16-17.

getirmekle yetinmeyip onlara umûr-ı âmme meselelerinin tartışılması⁴¹⁷ için bir çatı vazifesi yüklemesidir. Onun kurduğu bu irtibat sonraki dönem düşünürlerince de benimsenmiş görünmektedir.

Mevcutların taksimine eserinde yer veren mütekellimlerden biri de, Isfahânî'nin üzerinde etkisi olduğu bilinen, Şemseddin Semerkandî'dir. Onun **Sahâif**'te yer verdiği "mevcutların kısımları" başlığını taşıyan bölümün⁴¹⁸, hem içeriği hem de kitaptaki konumu açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira o, mevcutların taksimini, kelâmın mevzûuna dair açıklamasının hemen sonrası ve umûr-ı âmme ya da Semerkandî'nin ifadesiyle umûr-ı şâmîle⁴¹⁹ kısmının hemen öncesinde ele alışıyla, sonraları başta Isfahânî olmak üzere **Tecrîd** geleneğindeki düşünürleri etkilemiş görünmektedir. Eserin tertibindeki mantık dikkate alındığında, mevcutların kısımlarının zikredilmesi, bir anlamda umûr-ı âmmeye hazırlık safhası şeklinde pekâlâ görülebilir. Isfahânî'yi ele alırken bu konu üzerinde biraz daha ayrıntılı duracağız.

Semerkandî'ye göre, mevcutların kısımları, aklın tasavvurları ile hâriç arasındaki münasebetten kaynaklanmaktadır. İlk olarak Zorunlu, mümkün ve mümteni kısımlarına taksim edilen mevcut, mümkün üzerinden yürümekte ve mümkünün cevher ve araza taksimi ile sürmektedir. Cevherlerin vaz'î ve gayr-ı vaz'î oluşundan bahseden Semerkandî, arazların kısımları üzerinde durarak konuya son vermektedir.⁴²⁰ Taksim başında herhangi bir ayırmadan bahsetmeyen düşünür, arazların sayımını bitirdikten sonra yaptığı taksimin filozoflara (hukemâ) göre olduğunu belirtmekte ve sonrasında "mütekellimûnun görüşüne göre" şeklinde bir kayıt koyarak mevcutların cevher ve araz şeklindeki taksimine, bu sefer kelâmcıların perspektifinden⁴²¹ ve yer

⁴¹⁷ Belirtmemiz gerekir ki, Râzî, **Mebâhis** ve **Mulahhas** gibi kimi eserlerinde umûr-ı âmmeyi doğrudan başlık olarak kullanma gereği duyarken **Muhassal**'da bunu sözü geçen taksim çabalarının altında ele almayı tercih etmiştir. Râzî açısından bu konunun değerlendirilmesi ve sebepleri üzerinde müstakil bir çalışmada durulması gerektiği kanaatindeyiz.

⁴¹⁸ Semerkandî, **Sahâif**, s. 6.

⁴¹⁹ Umûr-ı âmmenin kimi müelliflerce umûr-ı şâmîle tabiriyle karşılandığını görmekteyiz. Üçüncü bölümde, onun mâhiyetine dair yapacağımız açıklamalar içerisinde bu tercihlerin sebepleri üzerinde de durulacaktır.

⁴²⁰ Konumuzla alakalı olmadığından bu kısımların detaylarına girmedik. Ayrıntılı açıklamaları için bkz. Semerkandî, **Sahâif**, s. 6-9.

⁴²¹ Semerkandî'nin kîdem ve hudûsu dikkate alarak değil de cevher ve araz üzerinden taksime devam etmesi kimi araştırmacılar tarafından mütekaddimûn dönem kelâmcılarının tasniflerini görmezden gelerek müteahhirûn dönem kelâmcılarının taksimine yer vermesi olarak yorumlanmıştır. Bkz. Semerkandî, **Maârif**, I, muhakkiklerin önsözü, s. 99.

kaplamaları açısından değinmektedir.⁴²² Semerkandî, zikri geçen iki grubun görüşlerine dayanarak aktardığı bu taksimleri birbirinden bağımsız bir şekilde herhangi bir kıyaslamada bulunmaksızın incelemektedir.⁴²³

Semerkandî **Sahâif**'te yer verdiği taksimin şerhinde de önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, bizzat Semerkandî mevcutların kimi zaman bölümlerinden (aksâm) kimi zaman da bölümlenmesinden (kısmet) bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerle kastedilenin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Hatırlanacak olursa, Râzî de mevcutların ayrımında bu ikisi dışında taksim ifadesini kullanmayı tercih etmişti. **Tecrîd** geleneği açısından bakıldığında daha çok tercih edilenin “mevcutların taksimi” ifadesi olduğunu söylemeliyiz. Yine Semerkandî filozoflar ile mutekellimûnun görüşüne göre verdiği taksimleri, şerhinde, filozoflar⁴²⁴ ile ehl-i mille arasındaki farklı taksimler olarak göstermektedir. Semerkandî, şerhinde, metinde yapmadığı şekilde, hem felâsifeye hem de mutekellimûna eleştiriler yöneltmekte ve bunlara verilen ya da verilmesi muhtemel olan cevapları aktararak mesâile girmektedir.

Sahâif ve **Maârif**'te mevcutların taksimine yönelik yaklaşımıyla Semerkandî'nin, Râzî'de gördüğümüz çoklu taksimi sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Hem hukemâ ya da felâsife olarak isimlendirdiği gelenek ile hem de mutekellimûnun temsil ettiği geleneğin mevcut taksimlerini yer yer eleştirerek detaylı bir şekilde ele almıştır. Semerkandî'nin, kelâmın mevzûunu Tanrı'nın zâtına ilişkin haller ile mümkünlere ilişkin haller olarak belirleyerek zikri geçen taksimle, Zorunlu ve mümkün varlıkların kapsamına giren mevcutları bir arada gösterme çabasında olduğu söylenebilir.

Umûr-ı âmme ile ilişkisi noktasında Râzî'yi takip eden Semerkandî mevcutların taksimiyle, bir sonraki bahsi teşkil eden umûr-ı şâmileyeye de zemin hazırlamış görünmektedir. Zira ileriki bölümde daha detaylı bir şekilde göreceğimiz

⁴²² Semerkandî, **Sahâif** s. 8

⁴²³ Semerkandî, bir istisna olarak, iki grubun taksimini aktardıktan sonra, mümkünün muhtemel son kısmı olan ne yer kaplayan ne de bir yer kaplayanda bulunan (hâllün fi'l-mutehayyiz) türün mutekellimlerce inkâr edilip filozoflar tarafından kabul edildiğini belirtir. Semerkandî, **Sahâif**, s. 9.

⁴²⁴ Semerkandî, mezkûr taksimin sahibi felâsifenin, Aristo'dan başlayarak kendi zamanına kadar gelenleri kapsadığını belirtmektedir. Semerkandî, **Maârif**, I, s. 377.

üzere, mevcutların çoğunu kapsayan şekilde tanımladığı bu kavramların, kapsadıkları alanın önceden genel görünümünün sunulması bir hazırlık mâhiyetinde yorumlanabilir. Nitekim sonraları Isfahânî gibi düşünürler bunu açık bir şekilde mukaddime olarak telakki ederek eserlerinde yer vermiştir.

Eserlerinde taksimi ele alan bir başka düşünür, daha önce de belirtildiği üzere Isfahânî üzerinde açık etkisi bulunan Beyzâvî'dir. O **Tevâli**'de ilk kısmı (kitâb) mümkünlere tahsis etmekte ve bu kısmın birinci bâbı umûr-ı külliyye başlığını taşımaktadır. Beyzâvî'nin umûr-ı âmme yerine umûr-ı külliyye tabirini kullanması, tıpkı Semerkandî'nin umûr-ı şâmile tabirini kullanmasında olduğu gibi, hususi bir tercihi yansıtmakta olup bir sonraki bölümde bu konu özel olarak incelenecektir. Mevzûmuz açısından önemli olan husus, umûr-ı âmme/umûr-ı külliyye bahsinin Beyzâvî tarafından "bilinirlerin taksimi"⁴²⁵ ile açılmasıdır.

Beyzâvî'nin, diğer zikredilenlerden farklı olarak, önce hiç kimseye atfetmeden bir taksime giriştiğini sonrasında da sırasıyla felâsife (hukemâ) ve mütekellimûnun taksimini aktardığını görmekteyiz. İlk taksimde diğer ikisine nisbetle ayrıntılı bir taksime girişen Beyzâvî, iki grubun görüşlerine ise oldukça kısa bir şekilde yer vermektedir. Kimi ifadelerinden anlaşılan o ki, ilk taksim kendisinin de benimsediği görüşü yansıtmaktadır.⁴²⁶

Felâsife ile mütekellimûnun taksimlerini, herhangi bir karşılaştırma yapmaksızın alt alta veren Beyzâvî, ilk grubun taksimini, bilinmesi mümkün olan her şeyin bir şekilde tahakkuk etmesi durumunda mevcut, etmemesi durumunda ma'dûm olacağını söyleyerek başlatır ve devamında haricî-zihnî, Zorunlu-mümkün, araz-cevher şeklinde taksim edildiğini söyleyerek taksimi bitirir.⁴²⁷ İkinci grup olan mütekellimlere göre taksim ise varlığının başlangıcı olmayan kadîm ve başlangıcı olan

⁴²⁵ "el-Faslu'l-evvel fi taksîmi'l-ma'lûmât". Beyzâvî, **Tevâli'u'l-envâr**, s. 75.

⁴²⁶ "Bilinir, ya hariçte tahakkuk eden mevcut ya da etmeyen ma'dûmdur. Bizden bir kısmı da bunu üçleyerek tahakkuk eden kendisi itibarıyla ederse mevcut, başkası itibarıyla tahakkuk ederse fasıllar ve cinslerde olduğu gibi hâldir diyerek taksimi üçlemiştir. Hâli de kendinde ne mevcut ne de ma'dûm olan başka bir mevcutla kâim şeklinde tanımlamışlardır." Beyzâvî, **Tevâli'u'l-envâr**, s. 75.

⁴²⁷ Beyzâvî, **Tevâli'u'l-envâr**, s. 75.

hâdis (muhtes) Şeklinde başlayarak, devamında, yer kaplayan cevher ya da yer kaplayanda bulunan araz Şeklinde sonlanmaktadır.⁴²⁸

Oldukça kısa ifadeler içeren bu okluk taksimde dikkat çeken husus, Beyzâvî'nin başlangıcında belli ki kendisini hem felâsifeden hem de mütakellimûn olarak adlandırılan ve daha ziyade ilk dönem kelâmcıları arasında yaygın olan taksimden farklılaŐtıran ve muhakkikler olarak da adlandırabileceğimiz grubun görüşünü vaz eden tavrıdır. Bizce önemli olan bir diğer husus da, umûr-ı âmme ile taksim çabaları arasında zımnen de olsa kurulmaya çalışılan bağdır. Beyzâvî de bu ilişkiyi adlandırma yoluna gitmeksizin bir arada vermek suretiyle işaret etmekle iktifâ etmiştir. Bu ilişkinin açık bir Şekilde kurulması için **Tecrîd** Şerhlerini ve özellikle de **Şerh-i kadîmi** beklemek gerekmiştir.

İsfahanî'ye ve **Tecrîd** literatürüne geçmeden önce ele almamız gereken bir isim daha vardır. Yukarıda da kısa bir Şekilde değinilen, eserini doğrudan mevcut taksimleri üzerinden kaleme alan belki de tek kişi olma hüviyetine sahip Hillî, mevcut taksimleri açısından incelenmesi zorunlu bir filozoftur. En hacimli kelâm eseri **Nihâyetü'l-merâm**⁴²⁹, bir mukaddime ve kâidelerden oluşmaktadır. Mukaddime kısmının ihtiva ettiklerine, kelâmın mevzûu ve mesâili tartışmalarına yer verdiğimiz başlık altında değinmiştik. Burada eserin gövdesini oluŐtıran üç kâidesi üzerinde durularak Hillî'nin konuya yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.⁴³⁰

Nihâyetü'l-merâm'ın içindekiler kısmına bakıldığında onun başlı başına bir taksimler kitabı olduğunu söyleyebilecek kadar taksim çabalarıyla ilgilendiğini görülmektedir. Hillî'nin eserin girişinde belirtilen, muhtelif düşünce gelenekleri (felâsife ve mutakellimûn) arasında yer alan görüş farklılıklarını ele alması⁴³¹,

⁴²⁸ Beyzâvî, **Tevâli'u'l-envâr**, s. 76.

⁴²⁹ Yazarının mukaddimesinde belirttiğine göre eser, özelde Râzî'nin iki eseri **Mebâhis** ve **Nihâyetü'l-ukûl**'un kapsadığı felsefî kâideleri ve kelâmî kânunları ihtiva edip bunun üzerine yüksek oranda yazarın kendi birikimini yansıtmaktadır. İçerik olarak benzeŐen yönleri olmakla birlikte, bizim asıl ilgilendiğimiz perspektiften ve eserlerin tertibi açısından bakıldığında Hillî'nin, bahsettiği eserlerde yer almayan bir tasnif ve tertipte bulunduğunu söyleyebiliriz.

⁴³⁰ Eser günümüze ulaşan haliyle hareketin taksimi kısmının ortalarında sonlanmaktadır. Bu da eserin günümüze ulaşan nüshalarının ilk üç kâideyi ihtiva edip dördüncü kâideye yer vermediği anlamına gelmektedir. Müellif eserin başında bu kâidelerin neler olduğunu belirtmediği için son kısma dair yapılacak çıkarımlar tahmini seviyede kalmaya mahkmdur. Bu sebeple biz de elimize ulaşan miktarıyla incelemede bulunacağız.

⁴³¹ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 5-6.

Râzî'nin **Muhassal**'da uyguladığı çoklu taksimleri kitabının ana mevzûu olarak belirleyip o minvalde incelemede bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Hillî'nin eserinin ana başlıkları olarak seçtiği taksimler sırasıyla, “bilinirlerin taksimi”⁴³², “mevcutların taksimi”⁴³³ ve son olarak “mütakellimlere göre muhdes olanların taksimi”⁴³⁴ şeklindedir. Mevcutların taksimini de ikiye ayıran Hillî, ilk olarak “mütakellimlere göre taksim” ve sonrasında “evâile göre taksim”^{e435} yer vermektedir. Böylelikle toplamda dört taksimden oluşan hacimli bir eser ortaya çıkmaktadır.

Bilinirlerin taksimi, temelde, mevcut ve ma‘dûm ayırımından hareketle zorunluluk, imkân ve mâhiyet bahislerini; mevcutların taksimi, kelâmcıların görüşlerinden hareketle, kıdem/hudûs, mütakaddim/müteahhir bahislerini, felâsifeden hareketle de kategorileri; mütakellimlere göre muhdes olanların taksimi ise onların zaviyesinden cevher ve arazlar bahsini ele almaktadır. Ele alınan konular incelendiğinde, ilk iki taksimin, evâile göre mevcutların taksimini dışarıda bırakırsak, doğrudan umûr-ı âmme konularına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Geri kalan kısım ise hem mütakellimler hem de felâsife açısından kategorilere dâhil bahislerin detaylı incelenmesine dayanmaktadır.

Denilebilir ki, Hillî açısından bir bütün olarak kelâmın mesâilini bir araya getirme çabası olarak görebileceğimiz **Nihâyetü'l-merâm**, iki tür mesâile yer vermiştir. Bunların ilki, büyük oranda “mütakellimlere göre” kaydıyla yer verdiği taksimler içerisinde yer alan umûr-ı âmme bahisleri ile “felâsifeye göre” kaydıyla yer verdiği taksimlerin ana konusunu oluşturan kategorilerdir. Tabii doğrudan umûr-ı âmmenin mütakellimûna, kategorilerin ise felâsifeye tahsis edilmesi gibi bir durumdan bahsetmek doğru değildir. Mamafih Hillî'nin umûr-ı âmme bahislerini özellikle mütakellimûnun taksimleri altında incelemesinin, sözü edilen düşünür grubuyla bu

⁴³² Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 15.

⁴³³ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 215.

⁴³⁴ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 409.

⁴³⁵ Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 265. Hillî'nin evâil ile kimleri kastettiği çok açık olmamakla birlikte, mütakellimlere mukâbil olarak ele alması ve içinde yer yer verdiği kelâmcılarla olan ihtilaflara dayanarak kadîm filozofları kastettiğini söyleyebiliriz. Nitekim aynı eserin hudûs bahsinde hukemâ-ı evâile göre yapılan tefsirden bahsedilmektedir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, I, s. 220.

bahislerin özellikle müteahhirûn dönemde özdeşleşecek kadar yoğun bir bağ oluşturduğuna da göndermede bulunduğunu söyleyebiliriz.

B. Isfahânî ve Umûr-ı Âmmeye Bir Mukaddime Olarak Mevcutların Taksimi

Müteahhirûn dönemde belirli düşünürleri merkeze alarak yer verdiğimiz mevcutlar taksiminin **Tecrîd** literatürüne girişi Şemseddin Isfahânî'nin şerhi **Tesdîd** ile olmuştur. Isfahânî, şerhinin başında, umûr-ı âmme bahislerine giriş için gerekli gördüğü bir mukaddimeyle başlar. Bu mukaddime, düşünce geleneklerine (tavâif) göre mevcutların çoklu taksimini konu edinmektedir. Isfahânî bu grupları, önceki başlıkta sayılan düşünürleri takip ederek felâsife (hükemâ) ve kelâmcılar (mütekellimûn) olarak vaz eder ve her bir grubun varlık taksimlerini detaylı bir şekilde ele alır.

Isfahânî'nin umûr-ı âmme bahsinin öncesine bir mukaddime olarak sözü edilen çoklu taksimi yerleştirmesi, genelde müteahhirûn dönem özelde de **Tecrîd** geleneği açısından umûr-ı âmmenin anlaşılmasına yönelik önemli bir katkı niteliği taşımaktadır. Zira bu dönem ve geleneğe ait filozoflar tarafından umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamı ile mevcutların kısımları arasında doğrudan bir irtibat kurulmaktadır. Bir sonraki başlık altında genişçe yer vereceğimiz muhtelif umûr-ı âmme tanım ve anlayışları ne olursa olsun bu irtibat düşünürlerce sürdürülmüştür. Dolayısıyla mevcutların taksim edilmesi yoluyla ihâta edilebilirliği, onlara yüklemleme özelliği gösteren umûr-ı âmmenin anlaşılabilir ve sınırlandırılabilir oluşuna doğrudan katkıda bulunacaktır.

Umûr-ı âmme ile mevcutların taksimi arasındaki irtibat konusunda Isfahânî'nin merkezi bir konumda olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bir önceki başlık altında mevcutların taksimine yönelik Râzî, Semerkandî ve Beyzâvî'nin⁴³⁶ eserlerinde yer verdikleri açıklamalarla oluşan birikim, Isfahânî sayesinde **Tecrîd** geleneğinde yerini almıştır. Buna ilave olarak Ali Kuşçu, Lâhicî gibi önemli şârihlerin bu konuya değinmeyip Isfahânî ve **Şerh-i kadîm** üzerine eserler kaleme alan düşünürlerin de bu

⁴³⁶ Bu düşünürler arasında Hillî'nin zikredilmeme nedeni, Isfahânî ile yakın dönemde yaşamış olmaları ve eserlerinin hemen hemen aynı zaman diliminde yazılmış olması gibi, birbirlerinin üzerinde etki bırakmasını oldukça düşük bir ihtimal haline getiren sâiklerden kaynaklanmaktadır.

konu hakkında önemli tartışmaları gündeme getirdiklerini düşündüğümüzde onun merkezîliği daha iyi anlaşılacaktır.⁴³⁷

Tesdîd'de yer alan çoklu taksim, öncekilere göre daha kapsamlı ve sistemli bir şekildedir. Ayrıca bizzat Isfahânî, taksim sonunda hâsılasını da sunmakta ve tüm sayılanları öz bir şekilde sayılarla ifade etmektedir. Yeri geldikçe yapılan taksim detaylarına yönelik yapılan itirazları ele almakta ve cevapları zikretmektedir. O, hem kelâmcıların hem de felâsifenin içerisinde var olan farklı yaklaşımları herhangi bir tercih emâresi göstermeden taksime aksettirmektedir.

Taksim ayrıntısına gelirse, ona göre kelâmcılar, mevcut taksimine varlığının başlangıcı olmayan kadîm ve başlangıcı olan muhdes ile başlamakta ve kadîm olanı sadece Tanrı ve sekiz sıfatı⁴³⁸ ile sınırlandırmaktadır. Sonrasında taksim muhdes üzerinden yürümektedir. Muhdes de cevher ve araza taksim olunmaktadır.⁴³⁹ Cevheri de cevher-i ferd ve cisim olarak ayıran Isfahânî, cismin de latîf ve kesîf olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir.⁴⁴⁰ Isfahânî'nin taksimde en ayrıntılı yer verdiği kısım olan araz ise temelde üçe taksim edilmektedir. Arazlar, yer işgal eden (mütehayyiz) ile kurduğu alakaya göre üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, yer işgal edenin onsuz bulunamadığı kevn; onsuz bulunabildiği ve birden fazla cevhere muhtaç olmayan duyulur ve son olarak birden fazla cevhere muhtaç olanlardır. Son kısım da kendi arasında muhtelif kısımlara ayrılmaktadır.⁴⁴¹ Kelâmcıların taksim sonunda hâsılaya⁴⁴² yer veren Isfahânî, “mütekellimlerin görüşüne göre mevcutların

⁴³⁷ Bu durum özellikle Kuşçu'nun **Şerh-i cedîd**'i üzerine önemli eserler kaleme alan **Tecrîd** geleneği düşünürlerinin bu konuya ilgi göstermeyip daha ziyâde Isfahânî ve sonrasında Cürçânî'nin **Hâşiye-i Tegrîd**'i üzerinden devam eden bir çizginin oluşmasını sağlamıştır.

⁴³⁸ Isfahânî, sıfatlar konusunda Mutezile'nin farklı düşündüğünü, kadîm olanın sadece Tanrı olduğunu söylemektedir. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 171.

⁴³⁹ Ne cevher ne de araz olmama gibi bir şıkkın var olduğunu ama mütekellimlerin çoğu tarafından, kabul edildiği takdirde Tanrı'da bir terkinin lazım geleceği düşüncesiyle inkâr edildiğini belirten Isfahânî bu görüşe getirilen itirazı da Râzî'ye dayanarak nakleder. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 172.

⁴⁴⁰ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 172.

⁴⁴¹ Arazların taksimi tüm taksim yarısından fazlasına tekabül etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 172-174.

⁴⁴² “Bu görüşe [mütekellimlere] göre muhdes olanın cinsleri yirmi iki tanedir. Biri cevher ve kalanlar arazlardır. Onlar da kevnler, renkler, sesler, tatlar, kokular, itimad, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, telif, hayat, elemeler, kudret, irade, kerahet, şehvet, nefret, itikat, zan ve nazardır.”. Bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 174. Ayrıca Isfahânî bunların on tanesinin insan kudreti dâhilinde olduğunu belirterek beşini organların eylemleri ve diğer beşini de kalbin eylemleri olarak niteler. Bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 175.

kısımlarının tümü bu şekilde olup bunun dışındakiler mevcutlardan sayılmamaktadır⁴⁴³ ifadesine yer vermektedir.

İsfahânî, felâsifenin taksimini, mevcudun, başkası dikkate alınmaksızın yalnız kendisi itibara alındığında verilen hükümlere dayandırır. Zikredilen itibarla alındığında Zorunlu olan mevcut, bizâtihi Hak ve Gerçek Bir'dir. Mütekellimlerin görüşünü aktarırken Tanrı'nın sıfatlarını saymakla yetinen İsfahânî bu kez Zorunlu'nun vasıflarını ilave etme gereği duyar. Buna göre O, hiçbir yönden çokluk kabul etmeyendir. Yani Zorunlu, mâhiyetin cüzleri açısından cins ve faslın, varlığın cüzleri açısından heyûlâ ve suretin, mikdarın cüzleri açısından uzanımın ifade ettiği bir çokluk içermez. Aynı şekilde insanın fertlerine ayrılmasında olduğu gibi ne cüz'ilerin ve ne de sıfatların çokluğu gibi bir çokluk da içermez.⁴⁴⁴

Zorunlu olmayan mevcudun mümkün olduğunu belirten İsfahânî, taksime, bir mevzûya muhtaç olmayan anlamına gelen cevher ve mevzuya muhtaç olan anlamına gelen araz ve onların alt kısımları ile devam eder. Ona göre cevher, heyûlâ, sûret ve mücerretten oluşmaktadır. Sûreti de türsel ve cisimsel olarak iki taksim eden İsfahânî, taksimi mürekkep tabii cisimle sürdürür. Tabii cisim, yüce cisimler ile oluş ve bozuluş âlemine ait basit unsurlar (anâsır-ı erba'a) ve mevâlîd olarak tabir edilen mürekkepleri (madenler, bitkiler ve canlılar) kapsamaktadır. Cevherin son kısmı olan mücerret ise, cisimleri yönetip onlarda tasarruf sahibi olan nefisler ve cisimleri yönetmeyen (gayr müdebbirin) akıllardan oluşmaktadır. İsfahânî, felâsiye göre, akılların on tane olduğunu ve sonuncusunun faal akıl olduğunu belirtmekte ve buna ilave olarak bir grubun nefis ve akıllarda da arazlar bulunabileceğini mümkün gördüğünü ve bu türden arazları ruhânî olarak isimlendirdiklerini zikretmektedir.⁴⁴⁵

Arazlar bahsine geçen İsfahânî, bunları üçe ayırmaktadır: Nicelik, nisbî arazlar ve nitelik. Arazlar içerisinde de daha ziyade nitelik üzerinde durulmakta ve duyulur, nefisânî, teheyü ve niceliklere özgü şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutulmaktadır. İsfahânî nisbî arazlarla ilgili açıklama sadedinde kategorilere değinmekte ve felâsifeye göre bunların on tane olduğunu söylemekte ve nokta ile birliğin kimilerine göre

⁴⁴³ İsfahânî, **Tesdîd**, I, s. 174.

⁴⁴⁴ İsfahânî, **Tesdîd**, I, s. 175.

⁴⁴⁵ İsfahânî, **Tesdîd**, I, s. 178.

mevcut olmadığı ve kimilerine göre mevcut olmakla birlikte bir kategorinin altında yer almadığını belirtmektedir. Bu noktada Isfahânî, mütekellimler ile felâsife arasında bütün bir taksim üzerinden mukayesede bulunmaktadır. Ona göre mütekellimlere göre, felâsifenin taksimi içerisinde sayılan kısımların çoğu mevcut değildir. Bununla birlikte muhakkiklere göre bu kısımlar, bir kısmı ayânda bir kısmı da zihinde bulunmak suretiyle mevcuttur.⁴⁴⁶

Çoklu taksim sonunda zikrettiği mukayeseye binâen Isfahânî'ye göre üç farklı düşünce geleneğinin mevcutların taksimine dair görüş beyan ettiğini söyleyebiliriz. Bunlar mütekellimler, felâsife ve muhakkiklerdir. Isfahânî'nin muhakkikler ile neyi kastettiği çok açık olmamakla birlikte⁴⁴⁷ görüşleriyle daha çok felâsifeye yakınlaştıkları anlaşılmaktadır.⁴⁴⁸ Isfahânî de her ne kadar Eş'arî bir mütekellim olarak bilirse de, **Tesdîd**'in muhtelif yerlerinde onlardan ayrılarak kendi tahkiki neticesinde ulaştıklarını dile getirmektedir.⁴⁴⁹

Râzî ile başlayan ve Beyzâvî, Semerkandî, Hillî gibi isimlerle sürdürülüp Isfahânî'ye kadar gelen çoklu taksim geleneğinin meselelerin işleniş biçimine katkıda bulunduğunu görmekteyiz. Isfahânî özelinde söylersek, çokluk taksim, özellikle umûr-ı âmme bahislerinin başında zikri geçen düşünce geleneklerinin kendi aralarındaki farklılaşmanın belirginleştirilmesi ve böylelikle konunun tahkikinin ortaya çıkarılması yönünde bir etkisi olmuştur. Bu meyanda varlığın ortak anlamı (iştirâk-ı ma'nevî) olup olmadığı⁴⁵⁰, varlık-mâhiyet ilişkisi⁴⁵¹, zihnî varlık⁴⁵², varlık-

⁴⁴⁶ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 181.

⁴⁴⁷ Isfahânî muhakkikler terimini müstakil bir şekilde kullanmayı tercih ederken Hillî'nin şerhinde hem felâsife hem de mütekellimleri niteleyecek şekilde "felâsife ve mütekellimlerden muhakkiklerin tümü" şeklinde ifadeler yer vermiştir. Bkz. Hillî, **Keşfu'l-murâd**, s. 15.

⁴⁴⁸ Özellikle üzerinde ihtilafın vaki olduğu konularda bu ayrışmayı görmek daha mümkün hale gelmektedir. Varlığın haricî ve zihnî şeklindeki taksiminde zihnî varlığı mütekellimlerin kabul etmeyip muhakkiklerin de kabul ettiklerine dair bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 207. Kıdem ve hudûs kavramlarının niteliklerine dair iki grup arasındaki ayrışma için bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 294.

⁴⁴⁹ Mesela o, öncelik (sebk) kavramının kısımlarına dair bahiste felâsife ve mütekellimün nezdindeki anlayışları aktardıktan sonra "doğru olan şudur" ifadesiyle kendi tercihini eklemektedir. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 286.

⁴⁵⁰ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 192.

⁴⁵¹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 198.

⁴⁵² Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 206.

şeylik ilişkisi⁴⁵³, ma‘dûmun şeyliği⁴⁵⁴, hal teorisi⁴⁵⁵ gibi hakkında ihtilaf olan konular zikredilebilir.

Özetle, birinci bölümde **Tesdîd** ile ilgili söylediklerimizle birlikte değerlendirildiğinde, mevcutların taksimi ile umûr-ı âmme arasında yakın bir irtibat olduğunu görmekteyiz. Mevcutların tümü ya da çoğuna yükümlenebilme özelliği gösteren umûr-ı âmmenin ârız olduğu nesnelere küllî bir çerçevede ele alınmasını hedefleyen mevcutların taksimi çabası, Isfahânî tarafından ona bir “mukaddime” olarak **Tecrîd** literatürüne girmiştir. Görünen o ki Isfahânî, çoklu taksimi, eserinin başında yer vererek umûr-ı âmmenin ve ona bağlı olarak eserin diğer bölümlerinin anlaşılmasında lüzumlu görmüştür.⁴⁵⁶

C. Isfahânî Sonrası Mevcudun Taksimi Problemine

Yaklaşımlar

Mevcutların taksimi, Isfahânî sonrasında Cürçânî’nin hâşiyesi ve onun üzerine yazılan hâşiyelerde gündeme getirilip tartışılmaya devam etmiştir. Cürçânî, hâşiyesinde, Isfahânî’nin “mevcutların taksimi” ifadesini “mevcudun taksimi” şeklinde yorumlayarak⁴⁵⁷ bu konuya dair yer verdiği mukaddimenin sebebi ve faydası

⁴⁵³ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 218.

⁴⁵⁴ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 219.

⁴⁵⁵ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 223.

⁴⁵⁶ Isfahânî’nin çoklu taksim üzerine düşünceleri **Tesdîd**’le sınırlı değildir. **Metâli**’de de Beyzâvî’nin yukarıda zikredilen “malumların taksimi”ne dair görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre Beyzâvî, bağlı olduğu gelenek (ashâb), Mu‘tezile ve felâsifeye göre bilinirlerin taksimine yer vermiştir. Kendi geleneğinin Mu‘tezileye göre mümeyyiz vasfı, hâli kabul etmemeleri ve dolayısıyla mevcudun alternatifini sadece ma‘dûmu görmeleridir. Felâsifenin taksimine gelindiğinde onların taksimde temel olarak aldıkları şey (mevrîdî’l-kısme) “bilinen” olmayıp bilinmesi mümkün olan yani “bilinebilen”dir (ma yesihhu en yu’leme). Isfahânî’ye göre bu şekilde ele alındığında taksim, bilinebilir özellikte olup bilfiil bilinmeyen birçok şeyi de kapsamaktadır. Isfahânî, **Metâliu’l-enzâr**, s. 263-268. **Tesdîd**’den farklı olarak **Metâli**’de Isfahânî çoklu taksimde mutezileyi müstakil bir grup olarak anarak Eş‘ariler’den ayırtılmaktadır. **Tesdîd**’de ise muhakkikler ile mütekellimler arasında bir ayırmaya gitmeyi yeğlemiştir. Bir diğer önemli fark, **Tesdîd**’dekinin aksine, **Metâli**’de Beyzâvî’nin izinden giderek mevcutların değil de malumların taksimine yer vermesidir. Ayrıca umûr-ı âmme ile bilinirlerin taksimi arasında, **Tesdîd**’de mevcutların taksiminde olduğu gibi, bir irtibat kurma gereği duymamıştır. ⁴⁵⁷ Başında Cürçânî’nin hattı olduğu kaydı bulunan Fâzıl Ahmed Paşa nüshasında (2a), önce “mevcûdât” yazılıp sonrasında çoğul eki silinmiş ve mevcut şeklinde kalmıştır. Manisa İl Halk Kütüphanesi 983’te herhangi bir düzeltme işareti olmaksızın çoğul haliyle “mevcudât” şekliyle kullanılmıştır (2a). Öte yandan birçok diğer nüshada (mesela Carullah 1155, Ragıp Paşa 741, Serez 1273, Marmara Nadir Eserler 752) “mevcut” olarak kaydedilmiştir. Bizim metinde tercih ettiğimiz “mevcudun taksimi” ifadesine yönelik olarak iki nedenimiz mevcuttur. İlk olarak, Cürçânî’nin Isfahânî’nin ifadesinde bir değişiklik yapmaksızın bir yorumda bulunması anlamlı değildir. İkinci olarak, sonraki dönem muhaşşiler Cürçânî’nin metinde bir değişikliğe gitme sebebi üzerinde

üzerinde durmuştur. Ona göre bunun nedeni, ilim tâlibinin icmâlî olarak kelâm ilminin meselelerini (metâlib) kuşatmasını sağlamasıdır. Mevcudun taksimi sayesinde kişide icmâlî kuşatıcılığın arttığı meseleler ise mevcutların kısımlarına (aksâmü'l-mevcûdât) ilişkin genel ya da özel hâller olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵⁸ Cürcânî'nin genel haller ile umûr-ı âmmeyi, diğerleri ile de umûr-ı hâsseyi kastettiğini düşündüğümüzde mevcutlar taksimi ile konumuz olan umûr-ı âmme arasında ciddi bir irtibat kurduğunu söyleyebiliriz.

Cürcânî, **Tesdîd**'de yer alan taksimin çoklu olması ve aralarındaki tertip üzerinde de durmaktadır. Ona göre Isfahânî'nin ve onun seleflerinin, kelâm geleneğine bağlı olanların taksimini incelemesi onların taksimlerinin bu konuda daha fazla önem arz etmesi sebebiyledir (li ennehû el-ehemmu hâ hunâ). Bunları takiben felâsifenin taksimine yer verilmesi ise “karşıt grupların kendi meselelerimiz hakkındaki görüşlerine muttali olmak” gayesini taşımaktadır.⁴⁵⁹ Dolayısıyla ona göre Isfahânî, taksimde bir asıl ve önem açısından öncü grubun (mütakellimler) mevcutların taksimine dair görüşlerine yer vermiş, bir de tâlî ve daha az önemli gördüğü felâsifenin aynı konudaki görüşlerine, meselelere daha fazla vukûfiyet kesbedilmesi amacıyla değinmiştir. Belirtmemiz gerekir ki, Cürcânî'nin çoklu taksimin tertibine dâir yaptığı bu açıklama, Isfahânî'nin eserlerinde yer almamaktadır. Ne **Tesdîd**'de ne de **Metâli**'de Isfahânî bu tarzda bir öncelik-sonralık, önemlilik sırasına imada dahi bulunmamaktadır.

Cürcânî'nin mevcutların/malumların taksimi ile umûr-ı âmme arasında kurduğu irtibata gelince bunu çoklu taksime geniş yer ayırdığı **Mevâkif** şerhi üzerinden görmemiz daha mümkündür. Burada Isfahânî'nin yaklaşımına bir açıdan benzer ve diğer bir açıdan ondan farklılaşan hususlar bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Öncelikle Cürcânî, Isfahânî'yi takip ederek malumların taksimini umûr-ı âmme için bir mukaddime olarak vaz etmektedir. Ona göre, taksime tabi tutulan bilinen/bilinebilenler umûr-ı âmme ile ârız-maruz ilişkisi içerisinde olup bu açıdan bir

durmuşlardır. Dolayısıyla Cürcânî'nin “mevcutların taksimi”ni “mevcudun taksimi” şeklinde bir yorumlama ile değişikliğe uğrattığını söyleyebiliriz.

⁴⁵⁸ Cürcânî, **Hâşiye-i Tecrîd**, vr. 2a. Cürcânî, bu kuşatıcılık sayesinde ilim tahsil edenin basiretinin artacağı ve meselelerin tafsilatına dair idrakinin kolaylaşacağı kanaatindedir.

⁴⁵⁹ Cürcânî, **Hâşiye-i Tecrîd**, vr. 2a.

öncelik taşımaktadırlar.⁴⁶⁰ Dolayısıyla Cürcânî açısından bakıldığında, malumlara karşılık gelen maruz hakkında bilgi edinilmesi onlara ârız olacak umûr-ı âmme hakkındaki bilgiyi öncelemektedir. Bu açıdan onun Isfahânî'ye yakınlığını görmekteyiz.

Isfahânî'den farklı olarak Cürcânî'de taksim, umûr-ı âmmenin kendisi/mefhumu ile meselelerinin birbirinden ayrışması sonucu ilkinde değil de ikincisine bir mukaddime şeklinde ele alınmaktadır. Zira o, **Şerhu'l-Mevâkıf**'ta İcî'yi takip ederek, önce umûr-ı âmmenin tanımına ilişkin tartışmaları ihtiva eden mâhiyetini ele almakta; sonra umûr-ı âmme bahsinde yer alacak olan meselelere bir mukaddime olarak bilinirlerin taksimine yer vermektedir. İcî'nin bu takdîm-te'hîr tercihini o şu şekilde açıklar: “Bilinirlerin ârız oldukları şeyi ihtiva etmesi dolayısıyla onun [mukaddime] umûr-ı âmme bahislerini önceleme zorunluluğu vardır.”⁴⁶¹

Osmanlı felsefesi içerisinde de mevcutların taksimine yönelik tartışmalar sürdürülmüştür. Sözgelimi, Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine hâşiye kaleme alan Hatîbzâde, “mevcutların taksimi” ifadesi üzerinde durmuş ve Cürcânî'nin yukarıda zikredilen yorumundan hareketle bu ibareden anlaşılabilir ihtimalleri tartışmaya açmıştır. Ona göre mezkûr ifadeden maksat, mevcudun mefhumunun taksimi olup onun kadîm, hâdis, cevher, araz, kevn gibi türleri ile diğer zikredilen kısımlarını hâvidir. Mevcutlar ifadesiyle ise, mevcudun ve mefhumunun kısımları, birbirinin yerine zikredilmek suretiyle (tağlîb) kastedilmiştir.⁴⁶² Hatîbzâde, zikrettiğimiz görüşü ve dile getirdiği diğer açıklamalarıyla⁴⁶³ mevcutlar taksiminin, mevcudun birincil kısımlarına (el-aksâmü'l-evveliyye) taksimine indirgenmesine karşı çıkmakta ve Isfahânî'nin mevcudun mefhum ve ona ilave olarak kısımlarını taksime giriştiğini göstermeye çalışmaktadır.

⁴⁶⁰ Mevâkıf muhaşşîlerinden Siyalkûtî, Cürcânî'nin bilinenlerin taksimini umûr-ı âmmenin maruzları olmaları kaydıyla vaz etmesini, tasavvur-tasdik, bedihî-nazarî, basit-mürekkep gibi diğer taksimlerden ayırt etme çabasına bağlamaktadır. Ayrıca ona göre bilinenlerin taksiminden ziyade bilinenin taksimlerinden söz etmek gerekir. Zira “çoklu”luk taksimin kendisinde olup taksim edilende (mukassem/maksem) değildir. **Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, I, s. 216.

⁴⁶¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, s. 216.

⁴⁶² Hatîbzâde, **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, vr. 4b.

⁴⁶³ Hatîbzâde, **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, vr. 4b.

Mevcutların taksimi ifadesini tahlil eden bir diğere isim Samsûnî'dir. Hatîbzâde'de olduğu gibi o da Cürçânî'nin mevcudun taksimi ifadesi üzerinde durmuştur. Samsûnî'ye göre Cürçânî'nin yorumu, görünürde, şârih Isfahânî'nin ifadesini olması gereken şekilde almadığı ve onu değıştirme amacını taşımaktadır. Samsûnî, Isfahânî'nin kullandığı şekliyle mevcutların taksim edilmesinin, bir küllînin cüz'lerine taksimi şeklinde yorumlanabileceğini belirtmektedir. Ona göre, Cürçânî'nin dediğı şekilde mevcut olarak alınmasının nedeni ise tüm fertlerin kastedilmiş olabileceğı ihtimalidir. Samsûnî bu ihtimaller arasında bir tercihte bulunmayıp her iki ihtimalin de, taksimleri kaleme alan düşünürlerin ifadelerinde bir şekilde yer aldığını belirtmektedir.⁴⁶⁴

Mevcutların taksimi üzerinde duran bir diğere düşünür Taşköprülüzâde'dir. Ona göre hem Isfahânî hem de muhaşşî Cürçânî, farklı ifadeleri seçmelerinde kendilerine göre gerekçelere sahiptir. Cürçânî, mevcudun icmâlî bir şekilde taksim edilmesindeki faydayı öne çıkardığı için tekil bir kullanımı tercih ederken, Isfahânî ise mevcutların cinsleriyle ilgili birçok kısmı açıklama sadedinde olduğundan çoğul bir ifade kullanarak bu minvalde açıklamalara girişmiştir. Dolayısıyla kendisinden önce Hatîbzâde ve Samsûnî'nin dile getirdiğı ihtimaller bir değere (fe lâ 'ibrate) taşımamaktadır.⁴⁶⁵

Cürçânî'nin mevcudun taksiminin faydasına değinirken yaptığı, kelâm ilminin meselelerine dair icmâlî bir kuşatıcılık sağlaması şeklindeki açıklamasını da ele alan Taşköprülüzâde, taksimlerde zikredilen kısımlar ile meseleler arasındaki irtibattan bahseder. Ona göre bu zikredilen kısımlar, sonrasında gelecek meselelerin taraflarıdır. Yani önermelerden ibaret olan meselelerin mevzû ve mahmulleri bu kısımlardan teşekkül etmektedir. Buna binaen de onların bilgisi, icmâlî kuşatıcılık sağlayıcı tasavvurî ilkelerden sayılır.⁴⁶⁶ Daha önce Cürçânî'nin umûr-ı âmme ile mevcut taksimi arasında ârız-ma'rûz ilişkisi kurduğundan bahsetmiştik. Taşköprülüzâde ise bu bağlantıya dair, önceki muhaşşîlerde yer almayan ilave bir bilgi vermektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde, mevcudun kısımlarını bilmek, umûr-ı âmme ve onunla

⁴⁶⁴ Samsûnî, **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, vr. 6a.

⁴⁶⁵ Taşköprülüzâde, **Hâşiye 'ale't-Tecrîd**, Damat İbrahim Paşa Ktp., nr. 786, vr. 7b.

⁴⁶⁶ Taşköprülüzâde, **Hâşiye 'ale't-Tecrîd**, Damat İbrahim Paşa Ktp., nr. 786, vr. 7b.

birlikte eserde yer alan diğer meselelerin mevzûları ve mahmullerinin bilinmesi anlamına gelmektedir. Tersî düşünöldüğünde, mevcutların kısımları hakkında bir ön bilgiye sahip olunmadan bu meseleler, ilkelerinin bilinmemesinden hareketle, meçhul kalacaktır. Taşköprölüzâde açısından bakıldığında, Isfahânî'nin kitabın girişinde mezkûr mukaddimeye yer vermesi salt bilgi verme amaçlı değil bilakis bir zorunluluk taşımaktadır diyebiliriz.⁴⁶⁷

Kelâmın mevzûu ve mevcutlar taksimine dair yer verdiğimiz düşünürlerin açıklamalarına bir bütün olarak baktığımızda şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Öncelikle, İslam felsefe birikiminin erken dönemlerinde Fârâbî ile birlikte metafiziğin mâhiyeti ve kapsamı bağlamında, umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair bir bilinç oluşmuştur. Sonrasında İbn Sînâ, öğrencileri, İşrâkî filozoflar, müteahhirûn dönem mütekellimlerinin de mevzû ve mesâilin mâhiyeti ve aralarındaki irtibata dair yaptıkları verimli tartışmaların ve izahların, meselelerin önemli bir kısmını oluşturan umûr-ı âmmeye dair bir zemin hazırladığını söyleyebiliriz. İkinci olarak, belli bir dönem sonrasında farklı düşünce geleneklerini bir araya getirmek maksadıyla yapılan ve çoklu taksim olarak adlandırdığımız mevcutları/malumları/mümkünleri taksim çabasının umûr-ı âmme bahisleri ile birlikte irtibatlandırıldığını ve kimi düşünörlere göre ilke düzeyine çıkarıldığını müşahede etmekteyiz.

Zikredilen her iki husus için de **Tecrîd** geleneği içerisinde yer alan düşünörlerin ciddi katkıları olmuştur. Bu katkı, kimi düşünörlerde doğrudan ve açık bir şekilde yer alırken kimilerinde daha dolaylı ve kapalı bir şekilde bulunmaktadır. Bu düşünörlerin sadece **Tecrîd** ile irtibatlı metinlerinde değil diğer yazdıklarından da istihraç edilen görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde, hem kendilerinden önce yapılan tartışmaların **Tecrîd** literatürüne aktarılması ve hem de sözü geçen literatürün diğer alanlara taşınarak devam ettirilmesinde önemli roller üstlendiklerini görmekteyiz.

⁴⁶⁷ Cürcânî'nin, felâsifenin taksimine yer verilmesini, birincil ve ikincil şeklindeki ayırımına dayandırmasını nispeten kabul eden Taşköprölüzâde, bunu salt rakip ya da muhalif grupların bilgisine muttali olmak şeklinde görmemekte; bilakis zıt da olsa farklı fikirlerin bilinmesinin mevcutlara (eşyâ) dair bilgimizde kemâle ermeye yönelik bir çaba olarak yorumlamaktadır.

Bir sonraki bölümde, ilk bölümde icmâlî bir şekilde yer verdiğimiz umûr-ı âmnenin mâhiyetine dair yapılan tartışmaları, ikinci bölümde irtibatlandırdığımız hususları da dikkate alarak açmaya ve açıklamaya çalışacağız. Ayrıca umûr-ı âmnenin kapsamına dair yazılan eserler üzerinden detaylı bir analize girilerek ikinci bölümde yer verdiğimiz mevzû tartışmalarının bu alana etkisini de göstermeye gayret edeceğiz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
UMÛR-I ÂMME SORUNU: TANIM VE YAKLAŞIMLAR

İlk bölümde **Tecrîd** geleneği olarak isimlendirmeyi tercih ettiğimiz literatürün temsil değeri yüksek metinleri üzerinden, Tûsî'nin eserini telif ederken gözettiği tertibi dikkate alarak umûr-ı âmmenin konumunu tartışmıştık. İkinci bölümde, felsefî bir problem olarak umûr-ı âmmenin, irtibatlı olduğu iki disiplin olan metafizik ve kelamda mevzû-mesâil tartışmaları ile mevcutların çoklu taksimi çabasını ele almıştık. Böylelikle umûr-ı âmme sorununun hazırlayıcı unsurlarını tespit etmeye çalışmıştık.

Bu bölümde, umûr-ı âmmeyi felsefî bir problem olarak vaz etmenin gerekçeleri üzerinde durulacaktır. Öncelikli olarak, içeriğine bakıldığında bir problemler yumağı olarak görünen umûr-ı âmmenin bizzat kendisinin neden bir sorun olarak algılandığı üzerinde durulacaktır. Burada “mesâil olarak umûr-ı âmme” ile “mefhum olarak umûr-ı âmme” arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle daha ziyade birinci itibar dikkate alınarak araştırma konusu yapılan umûr-ı âmmenin, mesâilinden bağımsız olmamakla birlikte umûr-ı âmmenin kendinde bir sorun olarak vaz edilmesinin zorunluluğu vurgulanacaktır.

İkinci olarak, umûr-ı âmmenin sorunlaşma süreci üzerine odaklanacak ve onu tanımlama çabalarına işaret edilecektir. Bu çerçevede, muhtelif dönemlerde muhtelif kişi ve eserlerde yer alan tartışmalarda öne çıkan tanım çabaları ele alınarak umûr-ı âmmenin bir yandan neliği ve diğer yandan da kapsamına yönelik yaklaşımlara yer verilecektir. Neliğine yönelik tartışmaların aynı zamanda kapsamına yönelik olanlara etkisi üzerinde de ayrıca durulacaktır.

Mâhiyet ve kapsam tartışmalarının bir sonraki adımı, umûr-ı âmmenin hangi vasıflarla anıldığı meselesidir. Metinlerde farklılık arz eden tabirlerle zikredilen umûr-ı âmmenin, ne tür niteliklere sahip olduğu gösterilerek muhtelif cihetleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylelikle, umûr-ı âmmeyi bir sorun haline getiren unsurların daha net bir şekilde gösterilmesi hedeflenmektedir. Burada karşımıza umûr-ı âmmenin üç farklı tanım ve dolayısıyla yorumlama çabası ile üç farklı nitelikte ele alındığı gerçeği çıkmaktadır. Sırasıyla bu yorum ve niteliklerin üzerinde durulacak ve aralarındaki, varsa, ne gibi farklar olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Vurgulamak gerekir ki, tüm bu zikredilen hususlar, diğer eserlerden de azami derecede yararlanmakla birlikte, **Tecrîd** geleneğini inşa eden müelliflerin görüşlerine

sık sık başvurularak ele alınacaktır. Zira umûr-ı âmme sorununun tarihsel seyrinde mezkûr literatürün, yalnız olmamakla birlikte, yönlendirici hüviyette ciddi katkısı olduğu görülmektedir. **Tecrîd** şerhlerinde kısa ve öz bir şekilde işaret edilen tanım ve yaklaşımların tarihsel süreçte, özellikle de hâşiyeler eliyle, giderek daha da açıklanarak farklı uzanımları tartışma konusu haline getirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte **Tecrîd** gibi birçok metnin açıklanarak müstakil gelenekler oluşturduğu ve umûr-ı âmmeye yönelik yaklaşımlarda ciddi katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Yeri geldikçe söz konusu literatür içerisinde yer alan umûr-ı âmme tartışmalarına atıfta bulunulacaktır. Böylelikle mezkûr tartışmanın elden geldiğince bütüncül bir şekilde ele alınması sağlanacaktır.

I. Umûr-ı Âmmenin Tanımına Yönelik Yaklaşımlar

Yukarıda işaret edilen mülahazalarla birlikte, umûr-ı âmmeyi müstakil bir başlık altında ele alan Râzî'ye baktığımızda, onun bir tanımlama girişiminde bulunmadığını ama bununla birlikte umûr-ı âmmenin kendine yönelik önemli açıklamalarda bulunmaktan da geri durmadığını görmekteyiz. Râzî bu açıklamaları, eserinde umûr-ı âmmeye neden yer verdiği ve diğer bahislere neden önceliğini gerektirirken yapmaktadır. O, şöyle der:

“Bil ki, sâbit olduğu üzere, bir şey ne kadar genel (e'amm) ise ona dair bilgimiz de o kadar kâmil ve tam olur. Varlık da şeylerin (umûr) en geneli ve kapsayıcısı (eşmel) olduğundan birinci kitaba varlık, özellikleri ve hükümleri ile başlamak gerekti. Sonrasında onun karşıtı olan yokluğu ele aldık. Sonrasında varlığa genellik ve kapsayıcılık hususlarında yakın olan mâhiyet, birlik ve çokluğu ele aldık. Umûr-ı âmme ile ilgili bu bahislerden sonra, mevcudun birincil olarak taksim edildiği Zorunlu ve mümkünü ele alarak bunların hakikatleri, özellikleri ve hükümlerini detaylı bir şekilde işledik. Sonrasında kıdem ve hudûs ile ilgili bahisler ele alındı. Zira mevcut bu ikisine de, bazı itibarla birlikte birincil olarak taksim edilebilmektedir. İşte bunlar birinci kitabın içerdikleridir...

Kitabımızın tertibini düşündüğünde şeylerin en geneli ile başladığını ve gitgide daha özel olana doğru indiğini göreceksin.”⁴⁶⁸

Görüldüğü üzere Râzî, umûr-ı âmmeye dair iki önemli bilgiyi bizimle paylaşmaktadır. Bunların ilki, umûr-ı âmmenin genellik ve kapsayıcılık yönleriyle diğer felsefî bahislerin önüne geçmeyi hak ettiğidir. Dolayısıyla onun için bir meselenin öncelik kazanması, genelliği ve kapsamlılığıyla doğru orantılıdır. Diğeri ise, bilgimizin muhatabı olan şeyin genel ve kapsamlılığının, ele alınmasındaki önemi

⁴⁶⁸ Râzî, **Mebâhis**, I, s. 90,94.

ve neticesini ifade etmektedir. Buna göre, daha genel olanın bilgisi aynı zamanda daha doğru ve tam bilgiye karşılık gelmektedir. Tersinden okunduğunda, özel olanların bize kazandırdığı bilgi eksiklikle ma'lûl olmaktadır. Râzî sonrasında telif edilen eserlerde, umûr-ı âmme kısımlarının kitapların esasını teşkil ettiği düşünüldüğünde⁴⁶⁹, filozoflar tarafından umûr-ı âmme ile bilginin tamlığı arasında kurulan ilişkinin önemsenerek devam ettirilme yoluna gidildiğini söyleyebiliriz.⁴⁷⁰

Râzî sonrası umûr-ı âmme başlığını eserine taşıyan bir diğer isim Tûsî'nin çağdaşı olan Ebherî'dir.⁴⁷¹ Eserlerinde mantık, doğa felsefesi ve metafiziğin konularını muhtelif modeller içerisinde ele alan düşünür⁴⁷², tek bir eserinde de umûr-ı âmme'yi doğrudan metafiziğe tekabül eden kısımda kullanmıştır. **Zübdetü'l-esrâr**⁴⁷³ adlı eser, diğer eserleri arasında metafiziğe umûr-ı âmme başlığını taşımasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.⁴⁷⁴ Dört makaleden oluşan metafizik (ilâhiyyât) kısmının ilk makalesi "umûr-ı âmme'ye dairdir" başlığını taşımakta ve küllî-cüz'î, birlik-çokluk, öncelik-

⁴⁶⁹ Başta Beyzâvî ve İcî olmak üzere bazı düşünürler, umûr-ı âmme bahislerinin de bilgi ve nazar konularıyla öncelenmesi gerektiğini düşünerek eserlerinin ikinci kısımlarını umûr-ı âmme'ye tahsis etme yoluna gitmişlerdir. Fakat bu durumun, Râzî'nin ifadelerine aykırı bir durum olmadığını düşünmekteyiz. Zira mezkûr eserlerde temelde mantığın konularını ele alan nazar bahislerinin yer alması, metafizik ve ontolojik bir öncelikten ziyade öğretimde hazırlayıcı bir unsur olmalarından kaynaklanıyor görünmektedir. Dolayısıyla mezkûr müellifler için de umûr-ı âmme'nin en genel ve dolayısıyla en tam bilgiyi vereceğini söylememiz mümkündür.

⁴⁷⁰ Örnek olarak Osmanlı dönemi âlimlerinden Muhyiddin Tâlişî, Beyzâvî'nin **Tevâliu'l-envâr**'ına yazdığı şerhinde, Râzî'nin yukarıdaki ifadelerine oldukça yakın ifadelerle umûr-ı âmme meselesine yaklaşmaktadır. Beyzâvî'nin umûr-ı âmme'yi diğer bahislerden önce ele almasını şu şekilde açıklar: "Sabit olduğu üzere, bir şey ne kadar genel ise onu inceleyen ilim de o kadar üstün ve tam olur. Varlık da şeylerin en geneli ve açığı olması sebebiyle ona dair bölümü umûr-ı âmme'nin diğer bölümlerine [müellif] önceledi... sonrasında varlığa genellikte yakın olan mâhiyete yer verdi." Bkz. Muhyiddin Tâlişî, **Şerhu Tavâli'i'l-envâr**, Ragıp Paşa 780, vr. 56a.

⁴⁷¹ Aynı dönemde yaşayan iki düşünürün aralarındaki münasebet kimi kaynaklarda hoca-talebe ilişkisi şeklinde geçmekle birlikte aralarındaki yazışma ve aynı hocadan okumaları bu ilişkiye ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir. Bkz. Müstakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 26 (2011), 14-15.

⁴⁷² Sözelimi **Ünvânü'l-hak ve burhânü's-sıdk** (26b), **Merâsîdü'l-makâsîd** (144b) ve **Hidâyetü'l-hikme** gibi eserlerinde, daha önce Sühreverdî'nin eserlerinde rastladığımız başlık olan "tekâsîmü'l-vehûd"u kapsayan ilm-i küllî tabirini tercih etmekte; **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr** (43a) ve **Telhîsu'l-hakâik**'te (87a) [ilm-i] İlâhî başlığını kullanmaktadır.

⁴⁷³ Karaman İl Halk Kütüphanesi 925 numarada kayıtlı nüshasının ferağ kaydındaki (124b) ifadelerinden, bu nüshanın Ebherî hayattayken yazıldığını öğrenmekteyiz. Mukâbele ve tashih kayıtları içeren son varakta, eserin h. 644 yılında istinsah edildiği kaydedilmiştir.

⁴⁷⁴ Müelliften nakledilen nüsha ile mukabele kaydı içeren bir diğer nüsha Ali Emiri Arabi koleksiyonu 1210 numarada kayıtlıdır. Diğer nüshanın aksine bu nüshada umûr-ı âmme tabiri yerine umûr-ı külliye başlık olarak geçmektedir. Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Ali Emiri Arabi 1210, vr. 100b.

sonralık, kadîm-hâdis, kuvve-fiil, illet-ma'lûl alt başlıklarında umûr-ı âmmeyi ele almaktadır.⁴⁷⁵

Ebherî'nin umûr-ı âmmeyi müstakil bir başlık olarak kullanmakla birlikte bu terimin mâhiyetine ya da içeriğine dair herhangi bir tartışmaya girmediğini de ilave etmeliyiz. Bununla birlikte, yukarıda belirtilen, umûr-ı âmme kısmında yer verdiği alt başlıklardan yola çıkarak onun, Râzî'den farklı olarak, İbn Sînâ'nın **İlâhiyyât**'ta varlığa ilişkin özel arazlar arasında yer verdiği küllî-cüz'î ve kuvve-fiil kavram çiftlerine umûr-ı âmme arasında yer verdiğini söyleyebiliriz. Yine varlık, mâhiyet gibi birçok düşünür tarafından umûr-ı âmme arasında görülen kavramları bu çerçevede değerlendirmedini belirtebiliriz.⁴⁷⁶

Umûr-ı âmmenin tanımına yer vermemekle birlikte eserinde müstakil bir başlık olarak yer veren diğer isim, tezimizin konusunu teşkil eden **Tecrîd**'in müellifi Tûsî'dir. İlk bölümde de yer verdiğimiz üzere, eserini altı maksada ayıran düşünür, ilk maksadını, Tegrîd geleneğinde hemen her yazarın da değindiği gibi, diğer maksatlara bir zemin olarak gördüğü umûr-ı âmmeye tahsis etmiştir. Tûsî'nin umûr-ı âmmeye yer verdiği eserler Tegrîd'le sınırlı değildir. O, **Ahlâk-ı Nâsirî**'nin baş kısmında ilimlerin taksimine yer verdiği bölümde nazârî hikmetin metafizik, matematik ve ilm-i tabîiden müteşekkil olduğunu belirtir ve her birinin asıl cüzleri (usûl) olduğunu söyler. Metafiziğin asılları ise iki kısımdır. İlki, marifetullah ve Allah'a yakın olanların (mukarrabîn) bilgisinden teşekkül etmektedir. Bu kısım ilm-i ilâhî olarak isimlendirilir. Diğer kısım hakkında şöyle der:

“İkincisi, mevcutların halleri olan birlik ve çokluk, zorunluluk ve imkân, hudûs ve kıdem ve onlara benzeyen küllî şeylerdir (umûr-ı küllî). Bu kısım ilk felsefe olarak isimlendirilir.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, Karaman İl Kütüp. 925, 68a. Ebherî'nin umûr-ı âmme terimini kullanımında Râzî ve sonraki birçok düşünürden ayrılan dikkat çekici bir husus bulunmaktadır. Daha ziyade “el-umûru'l-âmme” şeklinde marife olarak kullanılan terimin, Ebherî tarafından “el-makâletü'l-ûlâ fî umûrin âmmetin” şeklinde nekre olarak kullanılması tercih edilmiştir. Buradan yola çıkarak, Ebherî'nin mezkûr tabirin, her ne kadar Râzî ile kullanılmaya başlansa da, henüz bir başlık olarak ma'hûd olmadığını ihsas ettiğini söyleyebiliriz.

⁴⁷⁶ Ebherî'nin bu konulara başlıklarda yer vermemiş olması, onlar hakkındaki tartışmalara girmediği anlamına gelmemelidir. Mesâil düzeyinde mâhiyet, taşahhus gibi kavramların küllî-cüz'î başlığı altında yer aldığını söylememiz gerekir. Mezkûr tartışmalar için bkz. Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, vr. 69a, 70b-71a.

⁴⁷⁷ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Tahran 1898, s. 14.

İki eseri birlikte değerlendirdiğimizde, Tûsî'nin, umûr-ı âmmenin tanımı ya da kapsamına ilişkin herhangi bir ilave bilgiye girişmeksizin, Râzî ve Ebherî'de olduğu üzere, doğrudan meselelerin tartışmasını hedeflediğini söyleyebiliriz. Fakat **Tecrîd**'de hem Râzî hem de Ebherî'nin umûr-ı âmme kapsamında zikrettiği kavram öbeğinden farklı olarak üçlü bir anlayış ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bunlar varlık ve yokluk, mâhiyet ve ilişkinleri (levâhık), illet ve malûldür. **Ahlâk-ı Nâsırî**'de ise onun, metafiziğin ilk felsefe kısmının meselelerini umûr-ı küllî şeklinde andığını ve ilkinde göre daha kapsamlı olarak ve ucu açık bir şekilde yer verdiğini söyleyebiliriz.

Umûr-ı âmme ile umûr-ı küllî kullanımlarının her ikisinin de Tûsî'nin eserlerinde yer alması ve buna ilave olarak içerikleri konusunda bir farklılaşmaya gidilmesi bazı ihtimalleri gündeme getirmektedir. İlki, Tûsî'nin bunlar arasında gerçek bir ayrıma gittiği ve umûr-ı küllî ile, ucunu açık bırakmak suretiyle, ilk felsefenin tüm kısımlarını kastederken umûr-ı âmme ile daha özel bir kullanıma referansta bulunduğudır. Diğer bir ihtimal, her iki terim arasında bir fark olmayıp umûr-ı âmmenin belirginlik (hasr) ifade etmeksizin belli başlıları üzerinde durulup umûr-ı küllî adı altında da diğer kavramların eklenmesi suretiyle daha geniş olarak yer verilmesidir. Son olarak, Tûsî'nin Arapça metinlerde kullanılagelen şekliyle **Tecrîd**'de umûr-ı âmmeyi tercih etmesi ve Farsça eseri **Ahlâk-ı Nâsırî**'de ise bunu, şerh ya da tercüme mâhiyetinde, küllî şeklinde karşılaşmasıdır.

Umûr-ı âmme yerine umûr-ı külliye tabirini kullanan diğer isim Beyzâvî'dir. **Tavâli'u'l-envâr**'da mümkünler bölümünün ilk bahsi olan umûr-ı külliye, başta İsfahânî olmak üzere hemen her şârih tarafından umûr-ı âmme şeklinde alınmıştır.⁴⁷⁸ İnceleyebildiğimiz kadarıyla herhangi bir düşünürün umûr-ı külliye ile umûr-ı âmme arasında bir tefriki gitmediğini söyleyebiliriz.⁴⁷⁹ Benzer durumun Semerkandî'nin

⁴⁷⁸ Sözelimi İbrî (v. 743/1342) hem **Şerhu't-Tavâli**' hem de **el-İzâh**'da umûr-ı külliye ile umûr-ı âmme olarak almakta ve açıklamalarını doğrudan ikincisi üzerinden yapmaktadır. Bkz. İbrî, **Şerhu't-Tavâli**, Feyzullah Ef. 1148, vr. 13b; **el-İzâh şerhu'l-Misbâh**, Ragıp Paşa 793, vr. 59b.

⁴⁷⁹ Hacı Paşa'nın **Tavâli**' şerhinin bir nüshasının kenarında (23a) şöyle bir kayıt bulunmaktadır: "Zâhiren müellif [Beyzâvî] 'âmme tabirini [umûr-ı] külliye ile ifade etmiştir. Zira onlardan bir kısmı [mevcutların] tümünü kapsaması da (ye'ummu) küllîdir." Bu ifadenin Hacı Paşa'ya ait olması ihtimalini değerlendirdiğimizde, 'âmm ile şâmil olma arasında tam-girişimlilik gördüğünü söyleyebiliriz. Buna göre umûr-ı külliye, umûr-ı âmmeyi de kapsayan daha geniş bir çerçeveye göndermede bulunmaktadır. Fakat yine de Hacı Paşa'nın şerhini esas aldığımızda o da diğer şârihler gibi umûr-ı külliye maksadın umûr-ı âmme olduğunu sarâhaten belirtir. Bkz. Hacı Paşa, **Şerhu't-Tavâli**, Ali Emiri Ar. 1272, vr. 23b. Bir başka **Tevâli** şârihi Şemseddin Âmulî'nin (v. 753/1352)

umûr-ı şâmîle kullanımı için de vaki olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, bu tabirle ‘mevcutların çoğunu kapsayan şey/leri’⁴⁸⁰ kastettiğini ve varlık, mâhiyet ve bu ikisinin mecmuu ile onlara tabi olanları bu kapsamda değerlendirdiğini vurgulamaktadır.⁴⁸¹

Semerkandî, umûr-ı şâmilenin tanımına yer verdiği kısımda “umûm” kelimesini kullanmaktadır. Bu tanım, ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere, umûr-ı âmme tanımına karşılık gelmektedir.⁴⁸² Ayrıca umûr-ı şâmîle kapsamı içerisinde değerlendirdiği kavramlar, **Tecrîd** başta olmak üzere diğer eserlerin umûr-ı âmme kapsamında yer verdikleriyle hemen hemen aynı kavramlara tekabül etmektedir. Dolayısıyla onun umûr-ı âmme terimini, bir özelliği olarak gördüğü şâmil olmak ile açılar bir şekilde kullandığını söyleyebiliriz. Hem Tûsî ve Beyzâvî hem de Semerkandî’nin kullanımlarını birlikte değerlendirdiğimizde, umûr-ı âmmenin ‘âmm olmak yanında “şümül” ve “küllîlik” gibi vasıflarının öne çıkarılarak terimleştirildiği ve kimi düşünürlerce bu yönleri öne çıkarılarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Umûr-ı âmmenin tanımlanması girişimlerinde, eserlerde üç farklı yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bunlar, “mevcut/mevcutların kısımlarından birine özgü olmama (ihtisâs)”, “tek başına mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsama (şümûl)”, ve son olarak da ‘tek başına olmayıp karşıt kavramı ile birlikte ilmî bir amaç taşımak suretiyle mevcutları kapsama’ şeklindeki tanımlardır. Şüphesiz ki, bu tanımların aralarında bulunan yakın irtibattan dolayı bazısının daha kuşatıcı olduğu ve diğerlerini de kapsayacağından, tanımların bundan daha fazla ya da az olabileceğinden bahsetmek mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla geç dönemde, özellikle de Osmanlı dönemi eserlerinde, bu alandaki birikimi bir araya getirmenin bir sonucu olarak üç tanım ön plana çıkarılmıştır.⁴⁸³ Bizim kanaatimiz ise, zikredilen üç tanıma ilave olarak, onların

Tenkîhu’l-efkâr’ında yukarıdaki kayda kaynaklık teşkil edecek şu ifade yer almaktadır: “ Musannif [Beyzâvî] âmme yerine küllî tabirini zikretmiştir. Zira dediğimiz gibi onlardan bir kısmı genel (âmm) olmayıp onun mesabesinde ya da türleri mesabesinde olup küllîdir.”. Bkz. Âmulî, **Tenkîhu’l-efkâr**, Ragıp Paşa 782, vr. 24.

⁴⁸⁰ Semerkandî, **Sahâif**, s. 9; **Maârif**, I, s. 99.

⁴⁸¹ Semerkandî, **Maârif**, I, s. 99.

⁴⁸² İsfarayînî’nin açıklamalarında bunun tersi durum söz konusudur. O, Tûsî’nin umûr-ı âmme terimini umûr-ı şâmîle şeklinde açıklama yoluna gitmiştir. Bkz. İsfarayînî, **Tefrîdü’l-i’timâd**, Veliyüddin Ef., nr. 2835, vr. 3a, 3b.

⁴⁸³ Umûr-ı âmme tanımlarının zihinlerde üç sayısı ile kökleşmesinde önemli tesiri olduğunu düşündüğümüz eser, **Hâşiye-i Tegrîd** ile birlikte medrese müfredatına girerek felsefî meselelerin

zeminini oluşturan ve ilk tanımlama teşebbüsü olarak karşımıza çıkan “mevcutların tümünde ya da çoğunda ortak olan” şeklindeki ortaklığı temele alan yaklaşımı da müstakil olarak ele almak gerektiğidir.

Belirtmemiz gerekir ki, umûr-ı âmme tanımları, dört farklı hususiyetin ön plana çıkarılmasına paralel olarak dört yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar ortaklık, kapsayıcılık, özgülük ya da indirgenemezlik ve son olarak da karşıtlık şeklindedir. Biz bu yorumlama çabalarını elden geldiğince tarihsel sıraya uygun bir şekilde ele alacağız.

Ne var ki, tanımların tarihsel sıralamasında birtakım güçlüklerle karşılaşmaktadır. Özellikle **Tecrîd** geleneği bağlamında konuştuğumuzda, **Tecrîd**'in umûr-ı âmme yaklaşımı içerisinde kalan bir düşünürün, başka bir eserinde farklı tanım ya da yaklaşımları ön plana çıkarabildiğini görmekteyiz. Ayrıca **Tecrîd** şârih ve muhaşşilerini incelediğimizde yakinen görüleceği üzere, tek bir tanımda ittifak edilmeyip farklı metin geleneklerinin ciddi etkilerinin olduğunu müşahede etmekteyiz. Dolayısıyla **Tecrîd** geleneğinin umûr-ı âmme anlayışının ortaya konması, o dönem yazılan ve bölümün başında zikredilen büyük bir külliyyatın tettebbuunu da ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Bu girişim de tarihsel sıralamaya uymanın zorluğunu beraberinde getirmektedir. Eserlerin telif tarihleri, aynı müellifin eserlerinin takdim ve tehirlerini tespit de buna eklendiğinde zorluk bir kat daha artmaktadır. Biz elimizden geldiğince bu hususları da dikkate alarak tanımların tarihsel seyrini ortaya koymaya çalışacağız.

A. Ortaklık Yorumu (İştirâk)

Râzî ile başlayan umûr-ı âmme müstakil bir konum verme geleneği Ebherî ve Tûsî ile birlikte devam etmişse de mâhiyetine ve kapsamına dair açıklamaya Kâtibî'nin **Mûlahhas** üzerine kaleme aldığı **Mûnassas**'ta rastlamaktayız. Râzî'nin umûr-ı âmme, umûr-ı âmme mesabesinde olanlar ve umûr-ı âmmenin türleri

tedavülde olmasını sağlayan **Kâdî Mîr ale'l-Hidâye**'dir. **Hidâyetü'l-hikme** üzerine Kâdî Mîr tarafından yazılan şerhin metafizik kısmının başında Ebherî'nin 'varlığın taksimleri' başlığıyla kastının bir ihtimale göre umûr-ı âmme olduğu belirtilir. Kâdî Mîr (v. 909/1504) bu sadette umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair izahta bulunma gereği duyar ve üç ihtimalden bahseder. Bunlar sırasıyla özgülük, kapsayıcılık ve karşıtlık temelli tanımlardır. Bkz. Kadî Mîr, **Kâdî Mîr ale'l-Hidâye**, Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1321, s. 82.

mesabesinde olanlar şeklindeki başlığını açılmayan Kâtibî, bu ifadelerin nelere karşılık geldiğini her birine örnekler vererek izah etmektedir. O, şöyle der:

“ Umûr-ı âmmeden kasıt, zâtında (lizâtihi) zorunlu ile zâtında mümkün olan arasında ortak olan şeylerdir. Bunlar [Umûr-ı âmme] da, açıklaması geleceği üzere, **varlık**; her bir mevcudun bir hüviyeti olup bu hüviyeti de onun birliği olduğundan dolayı **birliktir**. Hatta çokluğa (kesret) dahi çokluk olmasından ötürü birlik ilişir ve böylece bir çokluktan bahsedilebilir.

Umûr-ı âmme mesabesinde olanlardan kasıt, mevcutların çoğunda müşterek olan şeylerdir. Bunlar da Zorunlu dışında her mevcudun varlığından başka mâhiyeti olmasından ötürü **mâhiyet**; mümkün mevcutların tümünde ortak olmasından ötürü **başkasıyla zorunluluk**; **varlığın mâhiyetlerine zâit oluşudur**. Zatından ötürü Zorunlu'nun varlığı mâhiyetine zaittir dendiğinde hem mâhiyet hem de varlığın mâhiyetine zâit oluşu umûr-ı âmme içerisine girer. Mâhiyetin ne varlığı ne de yokluğu gerektirmemesi anlamında **imkân**; mevcutların tümünü olmasa da çoğunu kapsamaması bakımından **çokluktur**. İmkansız gelince, her ne kadar bizim yorumumuza göre umûr-ı âmmeden sayılmasa da, varlığı imkânsız olan ma'dümlerin çoğu onda ortak olduğundan [Râzî] umûr-ı âmme mesabesinde olanlardan saydı.

Umûr-ı âmmenin türleri mesabesinde olanlardan kasıt, emr-i âmmin kendisine taksim olunduklarıdır. Bunlar da **zorunlu varlık** ve **mümkün varlıktır**. Zira varlığın bunlara taksimi açıktır. Aynı şekilde **kıdem** ve **hudûs** da [bu gruptandır].”⁴⁸⁴

Katibî'nin yukarıdaki açıklamaları, umûr-ı âmmenin tarihsel seyri açısından özel bir öneme sahiptir. Bu ifadelerle Katibî, görebildiğimiz kadarıyla, umûr-ı âmmenin tanımına yönelik ilk açıklamaları yapmaktadır. Umûr-ı âmmenin temelinde ortaklık özelliğini yerleştiren filozof, hem umûr-ı âmme hem de onunla benzer hükümde olan diğer kavramları aynı çatı altında ele alan Râzî üzerinden üç farklı alana karşılık gelen bir tanımlama çabasında bulunmaktadır.

Buna göre, en temelde umûr-ı âmme, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ortak kullanıma sahip kavramları ifade etmektedir. Diğer bir tabirle, bir kavram, hem Zorunlu hem de mümkün varlığı oluşturan cevher ve arazi⁴⁸⁵ kendine konu olarak alıp ona yüklenilebiliyorsa bu durum o kavramın umûr-ı âmme arasında sayılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Katibî, umûr-ı âmmenin temelinde “ortaklık” özelliğini yerleştirmektedir. Bununla tutarlı bir şekilde, umûr-ı âmme mesabesinde olan ya da onun türleri mesabesinde olan kavramları da tanımlayan Katibî, bunların tanımlarına da ortaklık özelliğini temele alarak yaklaşmaktadır.

⁴⁸⁴ Katibî, **Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 187b.

⁴⁸⁵ Mevcutların/malunların taksiminde görüldüğü üzere felâsifenin ve mütekellimûnun taksimlerindeki çıkış noktaları, ilkinde imkân-zorunluluk ikincisinde kıdem-hudûs şeklinde, farklı olmakla birlikte nihâi tahlilde Zorunlu-cevher ve arazi şeklinde bir taksime evrildiğini söyleyebiliriz. Örnek olarak bkz. İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, s. 42.

Kâtibî'ye göre, mevcutların Zorunlu, cevher ve araz kısımlarının tümünde olmasa da çoğunda ortak olan kavramlar, umûr-ı âmme ile aralarındaki yakınlıktan dolayı umûr-ı âmme mesabesinde olmaktadır. Emr-i âmmın⁴⁸⁶ kendisine taksim oldukları ise umûr-ı âmmenin türleri mesabesinde olup yine umûr-ı âmme bahsinde ele alınan konular arasına girmektedir. Dikkat edilirse üçüncü sıradaki kavramlar, ikinci bölümde değindiğimiz varlıkların taksimi ile umûr-ı âmme arasında da bir irtibat kurmaktadır. Buna göre varlığın taksimlerine konu olan kavramlar, umûr-ı âmme bahislerinin artık birer cüzü haline dönüşmektedir. Bu üç grup umûr-ı âmme ve onların mesabesinde olanlar bir bütün içerisinde Râzî ve dolayısıyla Katibî tarafından umûr-ı âmme bahsinin konularını oluşturmaktadır.

Hatırlanacak olursa, daha önce Fârâbî, genelliği temele alarak küllî bir ilim olarak metafiziğin meselelerinden bahsetmiş ve bu çerçevede varlık, birlik, yokluk, çokluk, kategoriler, “bir”in türleri, yokluk ve çokluğun türleri ve diğerlerini⁴⁸⁷ zikretmişti. İbn Sînâ ise buna ilave olarak zorunluluk ve imkânı ilave etmiş⁴⁸⁸, mevcudun halleri ile birlikte ona nispetle kısımlar ve türler mesabesinde olanları da metafiziğin kısımları içerisinde değerlendirmişti.⁴⁸⁹ Râzî ile birlikte, Katibî'nin açıklamaları doğrultusunda, metafiziğin meseleleri umûr-ı âmme başlığı içerisinde üç kısımda telakki edilmeye başlanmıştır. Bunlar, doğrudan varlık ve birlik gibi şeylerin en geneli olan kavramlara karşılık gelen umûr-ı âmme; bir kısmı daha önceki filozoflar tarafından varlığın özel arazları içerisinde bir kısmı da türleri mesabesinde görülen imkân, başkasıyla zorunluluk, çokluk ve Râzî'nin bir ilavesi olarak mâhiyet; kelam geleneğinin varlık taksiminde esas aldığı kıdem ve hudûs yanında zorunlu ve mümkün varlıktır.

Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülâhhas**'ta umûr-ı âmme başlığı altında yer verdiği kavramlar, ne Fârâbî ne de İbn Sînâ'da bu çerçevede verilenlerle birebir uyuşmaktadır. Kendinden önceki filozofların metafiziğin meselelerine dair taksimlerine yeni bir

⁴⁸⁶ Emr-i âmm zâhiren umûr-ı âmme kapsamında zikredilen birlik gibi kavramlar için de kullanılabilirse de ikinci bölümde de gördüğümüz üzere daha ziyade varlık için özel bir isim haline gelmiştir. Nitekim Kâtibî'nin verdiği örneklerden bununla varlık/varolanı kastettiğini söyleyebiliriz.

⁴⁸⁷ Fârâbî, **Risâle fi ağrâz**, s. 36.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, s. 35.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, s. 23.

bakış açısı getiren Râzî, Kâtibî'nin yorumu bağlamında⁴⁹⁰, ortaklık cihetini temele alarak üçlü bir taksime gitmiş, varlığın özel arazları olarak anılan kavramlar ile türler mesabesinde olanları bir araya getirerek üst bir başlık altında umûr-ı âmme şeklinde vaz etmiştir. Bu yeni bakış açısı umûr-ı âmmenin kapsamında da bir yeniliği getirmiş ve mâhiyet, varlığın mâhiyete zâit oluşu, başkasıyla zorunluluk, kıdem ve hudûs gibi kavramların dâhil olmasını sağlamıştır. Nitekim ilerleyen dönemlerde bu kavramların umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilmesini problemlili bulan ya da dile getirilen problemleri çözmeye çalışan birçok tartışma da bu girişimin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ortaklık yorumu Râzî sonrasında da düşünürler tarafından üzerine yoğunlaşılacak bir konu olmaya devam etmiştir. Sözgelimi İbrî, **Şerhu't-Tevâli**'de ortaklık yorumunu genişleterek umûr-ı âmmeye⁴⁹¹ ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Kelamın bahisleri arasındaki irtibata değinerek mümkünler bahsinin ilâhiyyât bahislerine, idrakinin kolaylığı sebebiyle, [müellif Beyzâvî tarafından] öncelendiğini ve aynı sebepten dolayı mümkünler bahsinin de umûr-ı âmme ile başladığını belirten⁴⁹² İbrî, sonrasında umûr-ı âmmenin taksimine yönelerek şöyle der:

“**Umûr-ı külliye** ile kastedilen ya **mevcutların tümünde ortak** olan varlık, birlik, mütakellimlerin kabulüne göre mâhiyet gibi ya da **ma'dûmların tümünde ortak olan** yokluk gibi olanlardır. **Umûr-ı âmme mesabesinde olanlar** da ya **mevcutların çoğunda ortak** filozofa göre mâhiyet gibi ya da **ma'dûmların çoğunda ortak** imkânsız gibi olanlardır.

Umûr-ı âmmenin türleri mesabesinde olanlar ise umûr-ı âmmenin taksim olunduğu zorunlu, imkân, kıdem, hudûs, illet ve ma'lûldür. Zira varlık bunlara taksim olunur.”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Mezkûr kaydı koymamızın nedeni, bu açıklamaların Râzî için ne kadar geçerli olup olmadığından emin olamayışımızdır. Zira Kâtibî bu yorumların Râzî'ye ait olup olmaması konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bunlar Râzî'nin eserlerinde yer vermese de zihninde olan açıklamalar olduğu gibi Kâtibî'nin kendi yorumlama çabaları olarak da görülebilir. Özellikle umûr-ı âmme mesabesinde olanlar içerisinde imkânsız kavramının değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususunda onun Râzî ile farklılaştığını açıkça görmekteyiz.

Bununla birlikte Kâtibî, müstakil eseri **Hikmetü'l-'Ayn**'de Râzî'yi takip ederek umûr-ı âmmeye tahsis ettiği ilk makalede sırasıyla varlık-yokluk, mâhiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkân-imkânsızlık ile hudûs-kıdem yer vermiştir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'Ayn**, s. 9-36. Eserin bir değerlendirmesi için bkz. Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce**, s. 60-61.

⁴⁹¹ Umûr-ı külliye ile umûr-ı âmme arasında özdeşlik kuran isimlere en iyi örneklerden biri İbrî'dir. O, Beyzâvî'nin umûr-ı külliye tabirini “umûr-ı külliyyeden kasıt, umûr-ı âmmedir” diyerek şerh etmiştir. Bkz. İbrî, **el-İzâh**, Ragıp Paşa 793, vr. 59b.

⁴⁹² İbrî, **Şerhu't-Tevâli**, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1148, vr. 13b; Bu ifadelerin biraz daha genişletilmiş hali için bkz. İbrî, **el-İzâh**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 793, vr. 59b.

⁴⁹³ Aynı yer.

İbrî yukarıdaki taksimiyle umûr-ı âmme ve umûr-ı âmme mesabesinde olanları iki genel kısımda telakki etmekte ve bunlara ilave olarak da Râzî’de olduğu gibi umûr-ı âmmenin türleri mesabesinde olanları zikretmektedir. Râzî ile birlikte, umûr-ı âmmenin temel ölçütünü “mevcutlar arasında ortaklık” olarak alan İbrî, bunu ma‘dûmlara da teşmil edecek şekilde genişletmekte ve ortaklığın onlar arasında da vaki olmasıyla umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilebileceklerini vurgulamaktadır. Dolayısıyla varlık, birlik gibi üzerinde ittifak edilenler yanında mâhiyet (felâsifeye göre) gibi ihtilaf edilenler umûr-ı âmmeden sayılırken ma‘dûmlar arasında ortak özellik olan yokluk da yine bu kapsama girmektedir.

Mevcutların tümünde olmasa da çoğunda ortak olan mâhiyet (mütakellimûnun kabulüne göre) yanında ma‘dûmların çoğunda ortak olan imkânsız da umûr-ı âmme mesabesindekilere dâhil olmaktadır. Son kısım ise İbrî tarafından, Râzî’nin ve Kâtibî’nin anlayışıyla paralel bir şekilde, mevcudun taksim olunduğu şeylere tekabül eden umûr-ı âmmenin türü mesabesinde olanlara tahsis edilmektedir. Sonuç olarak İbrî, daha önceleri mevcutlar arasında ortak olmayı ölçüt alan anlayışa ma‘dûmlar arasında ortak olmayı da ilave eden bir iddiayı dile getirerek umûr-ı âmmenin kapsamını genişletme yoluna gitmiştir.⁴⁹⁴

Ortaklığı temele alan bir diğer yorumlama çabası, Zorunlu dışında kalan mevcutları temele almak suretiyle umûr-ı âmme’ye yaklaşmaktadır. Buna göre, ortaklık cevher ve arazlar arasında mevzûbahis olmakta, Zorunlu ile ortak olup olmama dikkate alınmamaktadır. Bu düşüncenin erken dönemlerde dile getirildiği eser Şemseddin İsfahânî’nin **Şerhu’l-Misbâh**’dır. O, umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair şu kısa açıklamayı yapar:

“Umûr-ı külliye bahislerini öncelemesinin nedeni, **cevherler ve arazlar arasında ortak** olmasından kaynaklanmaktadır.”⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ İtiraz olarak, Râzî’nin de hem yokluğu hem de imkânsız bu kapsamda değerlendirdiği dile getirilebilir. Fakat dikkat edilirse, hem yokluk hem de imkânsız Râzî’nin taksiminde, Kâtibî’nin yorumları içerisinde, bu kısma dâhil olmaması gerekirken Râzî’nin ma‘dûmların çoğunda ortak olduğu gerekçesiyle onları umûr-ı âmme mesabesinde olanlar içerisinde saydığını belirtmektedir. Buradan İbrî’nin Râzî’ye paralel bir düşüncede olduğu ama Kâtibî’nin anlayışına muhalif kaldığı sonucu çıkarılabilir.

⁴⁹⁵ İsfahânî, **Şerhu’l-Misbâh**, Chester Beaty 5301, 133b.

Görüldüğü üzere, umûr-ı âmmenin diğer bahislerle ilişkisini ortaya koyma sadedinde yaptığı açıklamasında Isfahânî, bunu cevherler ve arazlar bahsinin ortak yüklemeleri olmasına bağlamakta ve bu cihetle de bilgisini diğerlerinin bilgisine zemin olarak alan Beyzâvî'nin tavrını doğru bulmaktadır. Dikkat edilirse bu yorum, umûr-ı âmme ya da türleri mesabesinde olanlar şeklinde bir taksimi kabul etmeyerek onların içinde değerlendirilen kavramları da doğrudan umûr-ı âmme içerisine sokmaktadır. Hemen belirtelim ki, Isfahânî'nin umûr-ı âmmenin mâhiyetine ilişkin görüşleri bunlarla sınırlı değildir. Özellikle **Metâli‘u‘l-enzâr** ve **Tesdîd**'de nispeten farklı bir yol izleyecektir ki kapsama yorumu içerisinde bu nokta üzerinde ayrıca durulacaktır.

Isfahânî'nin yorumu doğrultusunda bir diğer açıklama biçimi Hacı Paşa'nın **Serhu‘t-Tavâli‘**inde karşımıza çıkmaktadır. O da umûr-ı âmmenin bir taksimine yer vermeksizin ortaklığı araştırma konusu yapmakta ama bu sefer Zorunlu da dâhil mevcutların tümü ya da çoğunluğu kayıtlarını dikkate almaktadır. O, şöyle der:

“Umûr-ı külliyyeden maksat, umûr-ı âmme olup o da varlık, birlik, mâhiyet gibi **mevcutların tümünde** ya da başkasıyla zorunluluk, imkân, hudûs, ma‘lûl gibi **çoğunda ortak olan** şeylerdir. Yokluk varlığın, imkânsızlık imkânın, kıdem hudûsun ve illet de ma‘lûlün mukabilinde olduğundan onlar gibi alınmış (ücriyet mecrâhâ) [onlara taalluk eden] bahisleri umûr-ı âmme bahisleri izlemiştir (seleke).”

Râzî-Katibî çizgisinde giden Hacı Paşa'ya göre de umûr-ı âmmenin temelinde ortaklık hususiyeti yer almaktadır. Ona göre ortaklık, varlıkların tümünde ortaklık ve varlıkların tümünde olmayıp çoğunda ortaklık şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İlk gruba varlık, birlik ve mâhiyeti yerleştiren Hacı Paşa, ikinci gruba da başkasıyla zorunluluk, imkân, hudûs ve malûlü yerleştirmektedir. Bunların yanında bir de zikredilenlerin mukâbilleri olan yokluk, imkânsızlık, kıdem ve illeti umûr-ı âmme bahsinde ele alınan diğer konular arasında telakki etmektedir.

Hacı Paşa'nın yaklaşımı, umûr-ı âmme mesabesinde ya da türleri mesabesinde olanlar şeklinde bir ayrımı kaldırarak doğrudan umûr-ı âmme bahsini tekleştirme gayretine yönelik bir çaba olarak görülebilir. Buna göre, her ne kadar kendi başına, umûr-ı âmmenin asgarî şartı olan mevcutların tümünde ya da çoğunda ortaklığı taşımasa da, kimi kavramlar karşıtları ile birlikte bu kapsama dâhil edilmiştir.

Bu kavramlar arasında en dikkat çeken, umûr-ı âmmenin kapsamı bağlamında Râzî-Katibî çizgisinde görmediğimiz illet-malûl kavram çiftidir. Umûr-ı âmme

kapsamına Tûsî'nin **Tecrîd**'iyle giren ve sonrasında Beyzâvî, İbn Kemmûne, Semerkandî, İcî gibi düşünürlerin eserlerinde de devam eden bu anlayışa göre, illet ve malûl de umûr-ı âmme arasında telakki edilmiştir. İleride karşıtlık yorumunu ele alırken, bu yaklaşımın üzerinde daha detaylı bir şekilde durulacaktır.

Sonuç olarak ortaklık yaklaşımı ile ilgili şunlar söylenebilir. Râzî'nin umûr-ı âmmeye, üçlü taksimi içerir bir şekilde, kitabında müstakil bir şekilde yer vermesiyle başlayan süreç, Kâtibî'nin yorumlarıyla aynı zamanda ilk tanımlama çabalarına da kaynaklık etmiştir. Bu meyanda umûr-ı âmme, mevcutların tümü ya da çoğunda ortak olanlar şeklinde alınmış, doğrudan bu şartı taşımayıp ama umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilen yokluk, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, kıdem, hudûs gibi kavramlar da aralarındaki yakınlık sebebiyle bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Ortaklık yorumu sonraki dönemlerde de makes bulmuş, Isfahânî'nin bir yorumu, İbrî ve Hacı Paşa'nın değerlendirmelerinde bazı eklemeleri de içerecek şekilde karşımıza çıkmıştır. Bu ilavelerin en önemlisi, ortaklık içerisinde ma'dûmların da itibara alınması ve bu sayede önceleri umûr-ı âmme mesabesinde ya da türleri mesabesinde değerlendirilen kavramların doğrudan umûr-ı âmme terimi içerisinde ele alınır olmasıdır. Ayrıca Tûsî'nin umûr-ı âmme içerisinde yer verdiği illet-malûl kavram çiftine, ortaklık yorumlarına bir şekilde dâhil edilerek bu kapsamda yer vermeye başlanmıştır.

B. Kapsayıcılık (Şümûl) Yorumu

Umûr-ı âmmenin ortaklık özelliği yanında kapsayıcılık özelliğini ön plana çıkaran bu yaklaşımın izlerine Semerkandî'nin **Sahâif** ve şerhi olan **Maârif**'de rastlamaktayız. Hatırlanacak olursa, umûr-ı âmme yerine umûr-ı şâmîle terimini tercih eden Semerkandî bununla kalmayarak ortaya bir tanım da koyar. Buna göre umûr-ı şâmîle 'mevcutların çoğunu kapsayan şeyler'e tekabül etmektedir.⁴⁹⁶ O, oldukça kısa olan tanımını **Maârif**'te biraz daha açıklamakta ve şöyle demektedir:

“Umûr-ı şâmîle ile kastedilen **mevcutların çoğunu kapsayandır** (ye'ummu). Bu [tanım], hem tümünü kapsayan varlık ve taayyün, hem de bazısını kapsayan imkân ve birlik için doğrudur.

⁴⁹⁶ Semerkandî, **Sahâif**, s. 9.

[Umûr-ı şâmilenin kapsamının] altı ile sınırlanması, kapsayanların varlık, hakikat [mâhiyet], bu ikisinin mecmûu ve bu üçüne tâbî olanlardan oluşması sebebiyledir.⁴⁹⁷

Semerkandî'ye göre umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilenler sırasıyla varlık, mevcut-ma'dûm, mâhiyet, varlığa tâbî olanlar (taayyün, birlik-çokluk, hudûs-kıdem, öncelik-sonralık), mâhiyete tabi olanlar (zorunlu, mümkün, imkânsız), varlık ve mâhiyete ilişen illet ile ma'lûldür.

Görüldüğü üzere Semerkandî, umûr-ı âmme teriminin ikinci kısmı olan genellik/umûm hususiyetini kapsama/şümûl olmakla karşılamıştır. Ona göre bu kavramların genel olması, mevcutları kapsaması anlamına gelmektedir. Bu kapsamı **Sahâif**'te üstü kapalı bir şekilde çoğunluğa izâfe etse de şerhinden anladığımız kadarıyla mevcutların tümü ve çoğu şeklinde iki yöne işaret etmektedir. Anlaşılan o ki, umûr-ı şâmile esas itibarıyla mevcutların tümünü kapsayanlar için geçerli olmakta ama bunun yanında çoğunluğu kapsayanlar da bu terim içerisinde değerlendirilmektedir.

Semerkandî'nin umûr-ı âmme yorumu birçok düşünür tarafından paylaşılmıştır. Bu bağlamda özellikle **Tecrîd** geleneğinde umûr-ı âmmenin ilk tanımlanma çabası olarak da karşımıza çıkan, Isfahânî'nin **Tesdîd**'inin zikredilmesi gerekir. Bir önceki başlıkta da belirttiğimiz üzere Isfahânî, **Misbah** şerhinde ortaklık yorumunu benimsemiş ve umûr-ı külliyeye bu zaviyeden bakmıştır. **Tesdîd**'e geldiğinde onu, umûr-ı âmmeyi bu sefer kapsayıcılık çerçevesinde değerlendirirken görmekteyiz. Umûr-ı âmme için "Mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsayanı kastetmekteyim" demektedir.⁴⁹⁸

Mâhiyeti ile birlikte umûr-ı âmmenin kapsamına dair önemli bilgiler veren Isfahânî, **Tecrîd**'de onu, varlık-yokluk ve halleri, mâhiyet ve halleri ile mâhiyet ve varlık yahut yokluktan terkip edilmiş illet-ma'lûl ve halleri olmak üzere üç başlık altında ele alınmasını tümevarımsal bir netice olarak vaz eder. Kendisinden önceki farklı yaklaşımları da dikkate aldığını gösteren bu ifade ile o, umûr-ı âmmeyi belirli kavramlara münhasır göstermeye çalışanlara da karşı çıkmış görünmektedir. Ayrıca

⁴⁹⁷ Semerkandî, **Maârif**, I, s. 383.

⁴⁹⁸ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 182;

Fârâbî ile başlayan ve Râzî'nin umûr-ı âmme başlığında kendini açığa çıkaran müphemlik, Isfahânî ile birlikte tümevarımsal nitelikte bir yargıya ulaşmıştır.

Isfahânî, **Metâli‘u‘l-enzâr**'da umûr-ı âmmeyi daha mücmel ifadelerle benzer bir şekilde tanımlamaktadır. Mümkün varlıkların ya cevher ya araz ya da bu ikisini şâmil olan ve tüm mevcutları kapsayan umûr-ı âmmeden müteşekkil olduğunu belirtir.⁴⁹⁹ Görünen o ki Isfahânî, Beyzâvî'nin umûr-ı külliyei mümkünler içerisinde ele alıp mümkünleri de ilâhiyyât karşısında konumlandığı tertibinden hareketle umûr-ı âmmeyi cevher ve arazları kapsayan şekilde tanımlamıştır. Halbuki, yukarıda gördüğümüz üzere, **Tesdîd**'de Tûsî'nin tertibini yorumlarken cevher ve arazla kayıtlamadan mevcutların tümü ya da çoğunu kapsayan şeylere umûr-ı âmme demektedir.

Isfahânî özelinde duruma baktığımızda, hem ortaklık hem de şümul cihetlerinin ön plana çıkartıldığı bir umûr-ı âmme anlayışıyla karşılaşmaktayız. Bazı eserlerinde cevher ve arazi kapsayanlara umûr-ı âmme demekleyen bazı eserlerinde Zorunlu'yu da dâhil ederek tüm mevcutları ya da çoğunu kapsayanlar için bu tabiri kullandığını görmekteyiz. Anlaşılan o ki, Isfahânî'ye göre bunlar arasında bir tezat yoktur. Nihâî tahlilde ortaklık ve şümul cihetleri, onun tarafından, farklı itibarların esas alındığı ama aynı şeyi ifaden eden özellikler olarak algılanmıştır. **Tecrîd** geleneği açısından baktığımızda ise onun zikredilen çabasının tarihsel seyir açısından ayrı bir önemi söz konusudur. Onunla başlayan umûr-ı âmme tanımları, sonrasında birçok farklı yorum ve yaklaşımın da başlatıcısı olmuş ve tercih ettiği tanımın tartışılması ile bu alanda ciddi bir birikimin oluşmasına öncülük etmiştir.

Isfahânî'nin öğrencisi Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**'de hocasının izinden giderek umûr-ı âmmeyi “cevher ve arazların ilkelerini kapsayan” şeklinde tanımlamış ve bunun da mevcutların tümünü ya da çoğunluğunu kapsayan olmak üzere ikiye ayrıldığını zikretmiştir. Isfahânî'nin verdiği bilgilere ilave olarak Tûsî'nin umûr-ı âmmeyi üç kısımda ele almasını kapsayıcılık yorumuna paralel bir şekilde izah

⁴⁹⁹ Isfahânî, **Metâli‘u‘l-enzâr**, I, s. 263. Isfahânî'nin ifadelerinden, onun tüm mevcutlar ifadesiyle, cevher ve arazdan müteşekkil mümkün varlıkları kastettiğini, Zorunlu'yu bu kapsamda değerlendirmedini söyleyebiliriz. Tesdîd'deki ifadeleri ise ilâhiyyât bahislerini de bu kapsam içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Karşılaştırma İçin bkz. Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 170.

etmiştir. Şöyle ki, ilk faslın ilk kısmı olan varlık ve halleri mevcutların hepsini şâmil olan kısmına tekabül etmekte; mâhiyet ve halleri ile varlık ve mâhiyetin terkibi olan illet ve ma'lûl mevcutların çoğunu şâmil olan kısma denk gelmektedir.⁵⁰⁰

Kapsayıcılık yorumu altında ele alabileceğimiz bir diğer yaklaşım, şârih İsferyînî ve eseri **Tefrîdü'l-i'timâd**'da yer almaktadır. Semerkandî'de olduğu gibi, umûr-ı âmmeyi açıklarken, umûr-ı şâmile tabirini kullanmayı yeğleyen İsferyînî, onu 'imâmet, nübüvvet, meâd, ilâhiyyât, cevher ve araz kısımlarının ilkelerini şâmil olan' şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰¹ Dolayısıyla ona göre umûr-ı âmme, diğer bahislerin ilkelerini kapsayıcı özelliğe sahip olup bu isimlendirmeye hak kazanmaktadır. Şâmil olmayı biraz daha açan düşünür, mevcutların çoğunu kapsayıp kapsamamasının umûr-ı âmmeden sayılıp sayılmamada bir problem oluşturmayacağını imkân kavramını örnek getirerek açıklamaktadır. Umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair ilave bir açıklamada daha bulunan düşünür, onları, "mevcudun mevcut olması itibarıyla halleri" olarak tanımlamaktadır.⁵⁰²

Daha önceki yaklaşımlardan farklı olarak İsferyînî, varlık kavramının umûr-ı şâmile kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışma konusu yapar. Bu sadette şöyle der:

"Mevcut umûr-ı âmmenin kapsadığı şeydir (meşmûl) ve bu haysiyetle umûr-ı şâmileden sayılmaz. Eğer mutlak ve şâmil olarak alınırsa mukayyet ve şâmil olunan mevcudun hallerinden olur. İki farklı itibarla alınarak hem şâmil hem de şâmil olunan olmasında bir imkânsızlık da yoktur. Mümkün, bir, değişen (mütegayyir) gibi umûr-ı âmmeden olan diğer müştakların hükmü onun [mevcudun] hükmü gibidir."⁵⁰³

İsferyînî yukarıda aktarılan ifadeleriyle, varlığın farklı itibarlarla alınmasının umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilmesine etki edeceğini vurgulamaktadır. Şayet mutlak olarak değil de mukayyet olarak alınırsa, umûr-ı âmmenin tanımı gereği kapsamı içerisinde olup kendisi olamayacaktır. Mukayyet değil de mutlak olarak itibara alındığında ise, umûr-ı âmme içerisinde kalan mukayyet varlığın bir hali

⁵⁰⁰ Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**, Nuruosmaniye 2160, vr. 1b-2a. Yokluk ve yokluğun hallerinin umûr-ı âmmeden sayılmasına da müstakil olarak değinen Bâbertî, onların, umûr-ı âmmenin mevcutların çoğunu şâmil olan kısmında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Zira yokluk ve halleri, mümkün mevcutları mevcut olmaları bakımından değilse de varlıklarına takaddüm eden yoklukları açısından kapsamaktadır.

⁵⁰¹ İsferyînî, **Tefrîdü'l-i'timâd**, vr. 3a.

⁵⁰² İsferyînî, **Tefrîdü'l-i'timâd**, vr. 3a.

⁵⁰³ İsferyînî, **Tefrîdü'l-i'timâd**, vr. 3b.

olmakta ve bu haliyle umûr-ı âmme arasında sayılabilmektedir. Böyle bir durumun varlık için, farklı itibarlarla yaklaşılmasından ötürü, bir çelişki doğurmayacağını belirten İsferyânî, bilakis bir, değişen gibi umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilen türemiş kavramların da benzer durumda olabileceğini söylemiştir.

Yukarıdaki yaklaşımlardan çok farklı olmamakla birlikte kapsanan kısmı farklı itibarla ele alarak kapsayıcılık yorumuna bazı ilavelerde bulunan düşünürlerden de söz edilebilir. Mesela Mübârekşah (v. 784/1382), umûr-ı âmme ile “mücerret ve maddî olanı kapsayan (şâmil) ile bunların mukabilleri olanlar”ın kastedildiğini belirtir.⁵⁰⁴ Felsefenin kısımlarını açıkladığı sırada umûr-ı âmmenin mâhiyeti üzerinde daha genişçe duran Mübârekşâh, mücerret ve maddî varlıklarla umûr-ı âmme ilişkisine dair şunları söyler:

“... cisimsel maddeye muhtaç olmamakla birlikte bir arada bulunabiliyorsa (mukârenet) ilm-i küllî ve felsefe-i ûlâdır. Bu da birlik, çokluk, illet, ma'lûl gibi kimi zaman mücerretlere kimi zaman da cisimlere bizzat değil de arazi bir şekilde ilişkinlerin bilgisi[ni içerir]. Zira cisimsel maddeye bizzat ihtiyaç duysaydı ondan ayrılıp mücerretlerin onlarla nitelenmesi mümkün olmazdı.”⁵⁰⁵

Mübârekşâh, geçen bölümde detaylıca ele aldığımız İbn Sînâ'nın varolanları madde ile ilişkilerine göre taksim edip ilimleri de bu çerçevede ele aldığı pasajını hatırlatan bu ifadelerinde, ilm-i küllîyi umûr-ı âmmenin bilgisine tahsis etmektedir.⁵⁰⁶ Maddeye muhtaç olmama açısından metafiziğin bir kısmı olan ilm-i küllî, onunla hiçbir şekilde bir arada bulunmayan ilm-i ilâhîden ayrılmaktadır. Bu bir arada oluş, aynı zamanda, umûr-ı âmmenin ikili tabiatına vurgu yapmaktadır. Bir yandan felâsifeye göre ilm-i ilâhînin konusunu teşkil eden Zât-ı Bârî, akıllar, nefisler gibi mücerret varlıklarla ve diğer yandan da maddî varlıklarla ilişkide bulunabilmektedir. Bu durum, mezkûr kavramların her iki alana da ârız olabilme, yüklenilebilme özelliklerinden ileri gelmektedir.

⁵⁰⁴ Mübârekşah, **Şerhu Hikmeti'l-'Ayn**, s. 30.

⁵⁰⁵ Mübârekşah, **Şerhu Hikmeti'l-'Ayn**, s. 29.

⁵⁰⁶ Mirzâcan /v. 940/1533), **Hikmetü'l-'Ayn**'a yazdığı hâşiyesinde ilm-i küllî ile umûr-ı âmme arasındaki bu özdeşlik anlayışının, kelam kitapları ve umûr-ı âmme yorumlarında emr-i âmma yüklenen istilâhî anlamdan farklılığına işaret etmektedir. Bkz. Mirzâcan, **Hâşiyetü'l-bağnevî 'alâ şerh-i Hikmeti'l-'Ayn**, thk. Ali Haydari Yesavlî, Kum 1391, s. 6. Mübârekşah'ın umûr-ı âmme tanımına da değinen Mirzâcan, mukâbilleri kaydının “umûr-ı âmme”ye ya da “şâmil olan”a atfedilmiş olma ihtimalini zikrederek bu farklı yorumlara göre yokluk ve imkânsızlığın umûr-ı âmmenin aslı unsurları arasında görülebileceğinden bahseder. Mirzâcan, **a.g.e.**, s. 5.

Ona göre umûr-ı âmme ile maddî ve gayr-ı maddî varlıklar arasında bir zorunluluk ilişkisi mevzûbahis olamaz. Zira iki varlık alanından birinde zorunlu bir şekilde bulunması diğesinde bulunmamasını gerektirecektir ki, bu onun ikili yönüne aykırı bir durum ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla umûr-ı âmmenin sözü geçen varlık alanlarıyla ilişkisi, zorunluluğa dayalı bizzat ârız olma değil de imkâna dayalı bilaraz bir ilişki olarak görülmelidir.

Anlaşılacağı üzere kapsayıcılık yorumu, başta **Tecrid** yorumcuları olmak üzere oldukça geniş bir kesimde makes bulmuş ve kabul görmüştür. Muhtelif meşrep ve anlayışlara intibak sağlayabilmesi, bu yorumun düşünürler tarafından tutulmasına sebep olmuş diyebiliriz. Mevcutların tümü yanında çoğunluğu kapsama özelliğini de barındırması diğey yorumlara nispeten belli bir esneklik kazandırmış görünmektedir. Bu esneklik, özellikle umûr-ı âmmenin kapsamı ile ilgili, kimi eleştirileri ve düzeltmeleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle XIV. asır ve sonrasında telif edilen umûr-ı âmmeye dair metinlerde bu tür tartışmaları ve yaklaşımları bulmaktayız. Öncesinde kısa işaretlerle değinilen konular, yokluk, imkânsızlık, zâtî zorunluluk, kıdem vb. kavramlar etrafında ciddi tartışma alanlarına evrilmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla, kapsayıcılık yorumuna karşı dile getirilebilecek eleştirilere, her ne kadar kendisi de bu yorumu benimsemekle birlikte, tarihsel olarak ilk kez Teftâzânî’de rastlanmaktadır. **Makâsıd**’ında umûr-ı âmmeyi ‘Zorunlu, cevher ve arazdan müteşekkil olan mevcutların çoğunu kapsayan’ şeklinde tanımladıktan sonra onu altı kısımda inceleyen Teftâzânî, kimi kavramların umûr-ı âmmeden sayılmasının aslî değil de arazî olduğuna değinir. Bunlar yokluk, imkânsızlık ve zorunluluktur.⁵⁰⁷

Şerhu’l-Makâsıd’da ise hem umûr-ı âmme kısımlarına olan ihtiyaç hem de sözü geçen kavramların kapsam açısından ne türlü sıkıntılar oluşturabileceği hakkında daha detaylı bilgi verilmektedir. Ona göre, umûr-ı âmme bahsinin, arazlar, cevherler, ilâhiyyât ve nübüvvet kısımlarından oluşan eserin diğey bölümlerine öncelenmesinin sebebi, onların bazı açıklamalarının kendisine dayanması sebebiyledir. Her ne kadar umûr-ı âmme bahisleri sonunda onlara raci olsa da Zorunlu, cevher ve arazdan

⁵⁰⁷ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, I, s. 41.

müteşekkil mevcudun hallerinin araştırılmasını hedef alan kelam ilminde ‘ortak haller’in bilgisi için de müstakil bir kısmın açılmasına ihtiyaç duyulmuştur.⁵⁰⁸

Teftâzânî’nin açıklamalarından, umûr-ı âmme ile sem‘iyyât gibi diğer bilgi alanları arasındaki ilişkinin tek yönlü bir dayanma ilişkisi olmadığını, bu tarz düşünelere karşı ihtiyatlı davrandığını söyleyebiliriz. Ayrıca ona göre umûr-ı âmme kısmının müstakil olarak incelenmesi, bir ihtiyaca binaen olup bu da mevcudun kısımlarının kendilerine ait hallerinin cevherler, arazlar ve ilâhiyât şeklinde birbirinden ayrı kısımlar altında ele alınması ve bu üçü arasında ortak olan hallerin de aynı şekilde ele alınma zorunluluğundandır.⁵⁰⁹

Umûr-ı âmmenin tanımına da değinen Teftâzânî, mevcutlar ifadesiyle fertlerin değil kısımların kastedildiğini aksi takdirde aklın fertleri kuşatmasının mümkün olamayacağından hareketle çoğunluğu tayin etmesinin de söz konusu olamayacağını belirtir.⁵¹⁰

Görüldüğü üzere Teftâzânî, her ne kadar umûr-ı âmme tanımında, sadece mevcutların çoğunu kapsayan kısmı dikkate alır görünse ve bu anlamda bir daralmadan söz edilebilirse de, mevcudun kısımları arasında ortak olan haller nitelmesi ve Zorunlu’yu da bu kapsama dâhil etmesiyle diğer şümûl görüşlerini takip etmektedir. Anlaşılan o ki, Teftâzânî mevcutların çoğunu kapsamasını umûr-ı âmmenin asgarî şartı olarak görmekte ve mevcutların tümünü kapsayanların evleviyetle bu tanıma gireceğini söylemek istemiştir. Nitekim varlık, yokluk ve birlik mevcutların tümünü şâmil iken hudûs ve çokluk da iki kısmını şâmil umûr-ı âmme arasında sayılmaktadır.⁵¹¹

Ayrıca Teftâzânî’nin umûr-ı âmmeyi mevcudun kısımları arasında ortak olan haller olarak nitelendirmesi, ortaklık ve kapsayıcılık yorumunu yakınlaştırma çabası olarak görülebilir. Zira Teftâzânî’nin dile getirdiği umûr-ı âmme tanımında kapsayıcılık yaklaşımı yanında ortaklık yaklaşımının da ciddi izlerine rastlanmaktadır.

⁵⁰⁸ Aynı yer.

⁵⁰⁹ Aynı yer.

⁵¹⁰ Aynı yer.

⁵¹¹ Aynı yer.

Umûr-ı âmmenin kapsamı konusunda Teftâzânî muhtemel birtakım eleştiriler⁵¹² dile getirmekte ve bunlara cevap aramaktadır. Sözgelimi, ona göre kapsayıcılık yorumuna, vücudu hiçbir şekilde şâmil olmayan imkânsızlık ve yokluk ya da mevcutların kısımlarından sadece birine özgü zorunluluk ve kıdem gibi kavramların umûr-ı âmmeden değerlendirilmemesi gerektiği şeklinde bir itiraz yöneltilebilir.⁵¹³ Bu itiraza cevap olarak Teftâzânî şöyle der:

“[Umûr-ı âmme kısmında] inceleme mevcudun hallerine mahsus olunca yokluk ve imkânsızlık, varlık ve imkânın mukabilleri olmaları sebebiyle [aslı değil] arazîdir. Zorunluluk ve kıdem de, varlığın bizzat zatında ya da başkasıyla zorunluluğu ve yoklukla öncelenmeme anlamında mutlak zorunluluk ve mutlak kıdemden kısımlarından olmaları hasebiyle [arazîdir]. Bu ikisi umûr-ı şâmiledendir. Zorunluluğun böyle olması açıktır. Kıdeme gelince felâsifeye göre böyledir. Zira onlara göre mücerret varlıklar, hareket, zaman ve diğer cevher ve arazlar kadîmdir. Kelamın buna bakışı ise olumlama değil de olumsuzlama cihetiyle olup tıpkı kabul etmeyenlere göre ‘hâl’in durumunda olduğu gibi umûr-ı âmmeden sayılmazlar.

Umûr-ı âmme, yokluk ve imkânsız da kapsamı için, mevcut ve ma’dûm olanların çoğunu kapsayan şekilde de yorumlanabilir. **Mevâkıf** sahibinin, ma’dûmu da incelemesi sebebiyle, ‘mevcud’u kelamın mevzûu olarak kabul etmemesinden dolayı bu görüşe kâil olması gerekirdi.”⁵¹⁴

Umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına yönelik hem tarihsel hem de anlamsal olarak oldukça önemli bilgiler ihtiva eden bu pasajda, umûr-ı âmmenin tartışma konusuna dönüşünü sağlayan unsurlar bulunmaktadır. Bunlar, umûr-ı âmme tanımının, içerdiği kavramlarla tam olarak örtüşmediği (câmi olmayışı), dışarıda bırakması gerekenleri de tanımın içine aldığı (mâni olmayışı) şeklindeki eleştiri; kelamın mevzûu ile umûr-ı âmmenin kapsamı arasındaki ilişkiye vurgu; muhtelif düşünce geleneklerine göre umûr-ı âmmenin ne olması gerektiğinin değişebilirliği şeklinde özetlenebilir.

Zikredilen unsurları biraz daha açacak olursak, mevcudun hallerini kendisine inceleme konusu kılan umûr-ı âmme kısmı, yokluk ve imkânsızlık gibi mevcudun halleri içerisinde sayılamayacak hususları içermesi sebebiyle tanımı ve içerdiği kavramlar arasında örtüşmeme sorunu ortaya çıkmaktadır. Yanı sıra, kapsayıcılık yorumu çerçevesinde “mevcutların tümü ya da çoğunu kapsayan” şeklinde tanımlanan

⁵¹² Lâhicî, Teftâzânî’nin ifadelerinin, Devvânî’nin itirazlarına bir cevap teşkil ettiğini söylemektedir. Tarihen bu verinin doğru olması mümkün olmamakla birlikte Teftâzânî tarafından verilen cevabın daha sonraları Devvânî tarafından dile getirilen eleştiriye bir cevap mâhiyetinde görüldüğü söylenebilir. Lâhicî, **Şevâriku’l-ilhâm**, I, 92.

⁵¹³ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsid**, I, s. 41.

⁵¹⁴ Aynı yer.

umûr-1 âmme, zorunluluk ve kıdem gibi tanım kapsamı dışında kalması gereken kavramları içine alma sorunu da ortaya çıkmaktadır. Teftâzânî tarafından dile getirilen bir diğer sorun, kelâmın mevzûu tercihi ile umûr-1 âmme olarak kabul edilen kavramlar arasında olması beklenen uyum zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bir sonraki başlık altında ayrıntısıyla göreceğimiz üzere, ihtisâs yorumunu benimseyen **Mevâkîf** müellifi İcî'nin kelâmın mevzûu olarak malûmu tercih etmesi Teftâzânî'ye göre problemlidir. Zira İcî örneğinde olduğu üzere kelâmın mevzûunu malûm olarak kabul etmek, madûm gibi kavramların da umûr-1 âmme kapsamına girmesini gerektirecek ve bu da tanımda değişiklik yapılmasını gerektirecektir. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre, kelâmın mevzûunu malûm olarak tayin etmekle uyumlu olacak şekilde, ihtisâs yorumu yerine kapsayıcılık yorumunun biraz daha genişletilmiş hâli olan “mevcutların ve madûmların çoğunu kapsayan” şeklinde bir umûr-1 âmme tanımının kabul edilmesi gerekir.

Teftâzânî'nin umûr-1 âmmenin kapsamına yönelik bir diğer katkısı, farklı metinlerde bir araya getirilen muhtelif umûr-1 âmme tasniflerinin farkında olarak bir nevi telif çabasına girişmiş olmasıdır. **Şerhu'l-Makâsîd**'in umûr-1 âmme bahsinin varlık ve mâhiyetin ilişenleri alt başlığını taşıyan kısmının girişinde, Tûsî başta olmak üzere muhtelif düşünürlerin umûr-1 âmme taksimlerine yer vermektedir. Teftâzânî, bu düşünürlerin metinlerinde muhtelif şekillerde yer alan umûr-1 âmmenin dikkate alınmasıyla ve her birinin anlayışıyla uyumlu bir halde taksime gittiğini şu sözlerle belirtir:

“**Tecrîd** sahibi [Tûsî] zorunluluk, imkân, imkânsızlık ve aynı şekilde kıdem ve hudûsu varlık bahsinde; taayyün, birlik ve çokluğu mâhiyet bahsinde; illet ve malûlü de müstakil bir şekilde ele almıştır. **Mevâkîf** sahibi [İcî] taayyünü mâhiyet bahsinde; zorunluluk ve iki karşıtı da birlik ve çokluk, illet ve malûl gibi müstakil bahislerde ele almıştır. Kıdem ve hudûsu ise zorunluluk ve iki karşıtı ele aldığı bahiste zikretmiştir. **Sahâîf** sahibi [Semerkandî] ise, zorunluluk ve iki karşıtı, illet ve malûlü mevcudun ilişenlerinde ele almış ve diğer kalan kısımları varlığın ilişenlerinde zikretmiştir.

Biz ise tümünü varlığın ve mâhiyetin ilişenleri içerisinde sayarak tüm yorumlara (tekâfir) uygun hale getirdik.⁵¹⁵

⁵¹⁵ Teftâzânî, **Şerhu'l-Mekâsîd**, I, s. 435.

Teftâzânî'nin kendisinden önceki birikimi umûr-ı âmmenin temel kavramlarını tasnif ve taksim açısından değerlendirdiği bu ifadeler, aynı zamanda bize umûr-ı âmme ile ilgili belli başlı düşünürlerin kabul görmüş tercihlerini de göstermektedir. Özellikle Tûsî başta olmak üzere İcî ve Semerkandî'nin bu husustaki yönlendirici etkilerini gösteren pasaj, önceki açıklamalarımızı teyid etmenin yanında Teftâzânî özelinde bakıldığında onun kaynak aldığı açıklama modelleri ve sahiplerini göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Teftâzânî açısından son olarak söylenebilecek husus, önceki açıklama modellerini, biri adına diğerlerini görmezden gelme ya da yanlışlama yoluna gitmeksizin, bir araya getirme hedefi güttüğü ve üç düşünürün görüşlerini tek bir çatı altında topladığıdır.

Teftâzânî öncesinde umûr-ı âmmenin kapsayıcılık temelinde tanımlanma çabaları daha çok açıklama mâhiyetinde kalmış; kapsanan alanın neliği ve kapsayanların onunla kurduğu ilişkiye dair kısa tartışmalara sahne olmuştur. Mezkûr tanım yanında kapsama yönelik eleştiriler ise **Şerhu'l-Makâsîd**'la görünür bir hale gelmiştir. Sonrasında telif edilen eserler de kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı bir şekilde Teftâzânî'ye atıfla bu tartışmalara zenginlik kazandırmıştır.

C. Özgürlük (İhtisâs) Yorumu

Umûr-ı âmmenin tanımları arasında yer alan bir diğer tanım, bizim özgürlük yorumu olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz, “mevcudun kısımlarından birine özgü olmama” şeklinde özetlenebilecek olanıdır. Zorunlu, cevher ve araz şeklinde taksime tutulan mevcudun mezkûr kısımlarından birine özgü bir hal olmayıp diğerlerinde de bulunan halleri umûr-ı âmme içerisinde görmeyi tercih eden bu görüş, kapsayıcılık yorumuna göre daha dar bir çerçevede kabul görmüştür. Bununla birlikte, özgürlük tanımı, önceki tanımlarda olduğu gibi, bazı itirazlara muhatap olmuş ve bu itirazlara verilen cevaplarla farklı yaklaşımlara konu edilmiştir.

Özgürlük tanımına İcî'nin **Mevâkıf**'inde rastlamaktayız. Varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk-imbân, imkânsızlık, birlik-çokluk ve illet-ma'lûle yer verdiği umûr-ı âmme kısmına İcî şu sözlerle başlar:

“İkinci mevkîf umûr-ı âmmeye dairdir. Yani mevcudun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayandır. Zira bunlardan her birini kendine has kısımda zikrettik.”⁵¹⁶

Îcî'nin tarihsel açıdan önemi haiz bu açıklamaları oldukça mücmeldir. Onun açıklamaları, daha sonraki düşünürlerde de gördüğümüz bir açıklama modelinin gelişmesine sebep olmuştur. Umûr-ı âmmenin, niteliklerini incelediğimiz kısımda üzerinde duracağımız, hem müstakil bir kısım olarak yer alması hem de eserlerin ilk kısımlarında yer almasına dair farklı görüşler serdedilmiştir. Bu görüşler, umûr-ı âmmenin genel resimde nereye oturduğuna dair açıklama modelleri olup düşünürlerin de konularını belirlemektedir.⁵¹⁷

Mevzûbahis olan Îcî de sözü geçen modeller arasında ihtiyaç kavramını öne çıkaran bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki pasajda, özlü bir biçimde, mevcudun kısımlarına dair müstakil başlıklar halinde kitabını tertip ettiğini söyleyerek bunlardan hiçbirinin içerisinde değerlendirilemeyecek umûr-ı âmmenin de müstakil olarak ele alınma zorunluluğundan bahsetmiştir. Îcî, umûr-ı âmmenin diğer kısımlarda ele alınmaması gerektiği durumunu, onun mevcudun herhangi bir kısmına özgü olmaması özelliğine bağlamış ve bunu kendisine hareket noktası olarak tanımlama girişiminde bulunmuştur.

Îcî'nin söylemek istediklerini daha açık bir şekilde şârih Cürcânî'de görmekteyiz. Cürcânî, önceki başlıkta zikredilen Tefâtânî'nin umûr-ı âmmeye yönelik getirdiği açılımın bir benzerini kendine ait ilaveleriyle birlikte dile getiren düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserlerinde umûr-ı âmmenin hem mâhiyeti hem de kapsamına dair tartışmalarda bulunmuş ve kendisinden önceki anlayışlar arasında yaptığı tercihlerle sonraki dönem tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Onu

⁵¹⁶ Îcî, **Mevâkıf**, s. 41.

⁵¹⁷ Kara Seyyidî, zikri geçen pasajdaki ifadeleri şerh sadedinde önemli bilgilere yer verir. Ona göre, Îcî'nin tanımı, “umûr”dan ziyade “umûm”un mâhiyetine yönelik bir açıklama (tefsir) ve kayıtlamadır (kayd). Dolayısıyla âmm olan şeyler, mevcudun kısımlarına özgü olmayanlar olarak ortaya konulmaktadır. Bu noktada, Îcî'nin mevzu tercihinde mevcudu değil de malumu öne çıkarması ile yukarıdaki tanım arasında zâhiren bir tutarsızlık olabileceği ihtimalini dile getiren Kara Seyyidî, asıl maksadın mevcutların bilgisine erişmek olduğunu, umûr-ı âmmenin hâllerinin de bu bilgiye götüren araçlar olduğunu vurgular. Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmm**, 206a.

özellikle **Şerhu'l-Mevâkîf**, **Hâşiye-i Metâli** ve **Hâşiye-i Tecrîd**'i bu yöndeki görüşlerini sarahaten dile getirdiği eserleridir.

Tecrîd geleneği açısından bakıldığında, Cürcânî'nin hâşiyesinin önemi üzerinde birinci bölümde durulmuştu. Mezkûr gelenekte umûr-ı âmmenin ilk tanımlanma çabasının Isfahânî tarafından yapıldığını da bir önceki başlıkta ele almıştık. Cürcânî'nin hâşiyesine gelindiğinde ise farklı tanımların tartışmaya açıldığını ve kapsama yönelik tartışmaların belirginleştiğini görmekteyiz. Tabi Cürcânî'nin sözü geçen eserlerde tek bir tavır takındığını da söylemek zordur. Kimi eserlerinde tercih ettiği bir görüşü diğer bir eserinde tercih edilenler arasında göstermeyebilmektedir. Bunların tespiti, Cürcânî'nin anlayışını daha genel bir çerçevede ele alacak çalışmalarla ortaya konabilecektir. Bizim buradaki tespitlerimiz, umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına yönelik özellikle de özgülük ve kapsayıcılık yorumları arasındaki ilişki çerçevesinde Cürcânî tahlilini içermektedir.

Şerhu'l-Mevâkîf'ta İcî'nin yolundan giderek özgülük yorumunu açımlayan Cürcânî, onu ikiye ayırmakta ve her bir kısma ait umûr-ı âmmeye örnekler getirmektedir. O, şöyle der:

“[Herhangi bir kısma özgü olmayanın bazıları] varlık ve birlik gibi üç kısmı birden kapsar. [Birliğin bu kısımda sayılması] her bir mevcudun, çok olsa da, bir itibarla birlik [cihetine] sahip olmasındandır. Aynı şekilde Zorunlu'da varlığından farklı olarak bir mâhiyet ve taşahhus olduğunu savunanlara göre mâhiyet ve taşahhus da böyledir. [Diğer bir kısım] imkân-ı hâs, hudûs, başkasıyla zorunluluk, çokluk, ma'lûliyet gibi cevher ve araz arasında ortak olması hasebiyle [mevcudun] iki kısmını kapsayandır. Buna binaen yokluk, imkânsızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmmeden sayılmamakta ve burada incelenmesi [aslı olmayıp] tebeâdir.

Umûr-ı âmme, tüm mefhumları ya imkân-ı âmm gibi mutlak surette ya da varlık ve yokluk gibi her biri ilmî bir amaç (garaz-ı ilmî) taşıyan karşıtı ile birlikte içeren şeylerdir de denilebilir.

[Mevcudun kısımlarından birine özgü olanlara kendi kısmında yer verince] sadece müşterek şeyler kaldı ve onlar için de müstakil bir kısım gerekli oldu.”⁵¹⁸

Alıntıladığımız bu pasaj, Cürcânî'nin İcî tarafından ortaya konan özgülük yorumuna getirdiği sentezci bir yaklaşımı barındırmaktadır. Bunun yanında, tanım çerçevesinde umûr-ı âmmeden sayılması ve sayılmaması gerekenleri ele almaktadır. İcî'nin tanımına ilave olarak bir başka tanım ihtimalinden de bahsetmekte ve bunu belli şartlara bağlamaktadır. Son olarak İcî'nin ihtiyaç merkezli umûr-ı âmmenin

⁵¹⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, s. 213-216.

konumuna yönelik ifadelerini açarak müstakil bir yer edinmesini gerekçelendirmektedir.⁵¹⁹

Mevâkîf'ın tanımına yönelik sentezci bir yaklaşım geliştirdiğini söylememizin nedeni, özgülük tanımını kapsayıcı tanıma ait ifadelere başvurarak ele almış olmasıdır. Özellikle İsfahânî'nin yorumuyla paralel bir çizgide, varlığın kısımlarının tümü ya da ikisini, İsfahânî'nin tabiriyle çoğunu kapsayan kavramlar olarak umûr-ı âmmeyi vaz etmesi ve bunu özgülük yorumuna dâhil etmesi bu iki tanımın ve yaklaşımın yakınlaştırılmasına yönelik bir çaba olarak okunabilir.

Cürcânî'nin kapsayıcı yorumu özgülük yorumuna dâhil etmesi, ilkinin içerdiği problemleri de ikincisine dâhil etmesine neden olmuştur. İcî'nin ifadelerinde herhangi bir tanım problemine işaret edilmezken Cürcânî umûr-ı âmmeden sayılması için kimi kavramları belli şartlara bağlamıştır. Mesela mâhiyet ve taşahhusun mevcudun tümünü kapsar olması ancak Zorunlu Varlık'ta varlık ile mâhiyet ya da varlık ile taşahhus arasında fark görülmesi ile mümkün olabilmektedir. Zorunluluk, kıdem, çokluk ve malûliyet ise ancak mukabili kavramlarla birlikte ele alınarak umûr-ı âmme arasına dâhil olabilmektedir. Teftâzânî'de gördüğümüz üzere yokluk, imkânsızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem de aslî olarak bir umûr-ı âmme bahsi sayılmayıp fer'î bir konuma indirilmektedir.

Tecrîd geleneği açısından bu duruma bakıldığında, **Hâşiye-i Tegrîd**'de farklı tercihlerde bulunan bir Cürcânî ile karşılaşmaktayız. Hâşiyeye öncelikle İsfahânî'nin tanımını şerh etmekle başlayan düşünür, mevcutların tümünü ve çoğunluğunu kapsayan kavramları umûr-ı şâmile olarak görür ve her birine **Şerhu'l-Mevâkîf**'takine paralel örnekler verir.⁵²⁰ Sonrasında ise **Tegrîd** geleneğinde farklı tanımların bir araya getirilmesinin de başlangıcı niteliğindeki şu ifadelerde bulunur:

⁵¹⁹ İcî'nin mezkûr okuması, sonraki dönemde ele alınan metinlerde de dile getirilerek açıklanmıştır. Sözelimi Kara Seyyidî, İcî'nin ifadelerinin yanlış anlaşılmalara konu olabileceğini belirterek birtakım uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre, **Mevâkîf**'ta umûr-ı âmme bahsinin, mevcudun kısımlarından birine özgü olanları kendi bölümlerinde ele alması sonucu, müstakil bir bölümde yer alacağını belirtmesi ona hâs bir bölümün neden vaz edildiğini belirtmeye yönelik değildir. Bilakis İcî'nin maksadı, umûr'un umum ile kayıtlanma sebebini açıklamaya yöneliktir. Bkz. Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, vr. 206b.

⁵²⁰ Örnekler arasında çok ciddi farklar bulunmamakla birlikte, hâşiyede yer alan örnekler **Şerhu'l-Mevâkîf**'a nazaran daha az dakik durmaktadır. Mesela imkân, zorunluluk gibi kavramlar hâşiyede

“Şöyle denilmesi daha uygundur (evlâ): Umûr-ı âmme, tüm mevcudları ya mutlak olarak ya da karşıtlık yoluyla kapsayandır (şâmîle).

[Tanım olarak] mevcudun Zorunlu, cevher ve araz kısımlarından birine özgü olmayandır da denilmiştir.”⁵²¹

Dikkat edilecek olursa, Cürcânî, İcî'nin **Mevâkîf**'ta benimsediği özgünlük tanımına şerhinde herhangi bir ilave olmaksızın yer vermekteyken hâşiyede zayıf bir ihtimal olarak ele almaktadır. Ayrıca yine **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta meçhul bir sigayla muhtemel bir tanım olarak yer verdiği karşıtlık tanımını, bu kez hâşiyede en uygun tanım olarak takdim etmektedir ki, biz bir sonraki başlıkta bunu ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Tecrîd şerh ve hâşiyelerinde öncelikle Isfahânî ile yer bulan umûr-ı âmme tanımı, Cürcânî ile birlikte diğer metinlerde ele alınan diğer tanımlar ile çeşitlenmiş ve bu durumun bir uzantısı olarak tanımlar arasında tercihler de başlamıştır. Özgünlük yorumunu kendi tercihi olarak takdim edip **Tecrîd** geleneğinde yer etmesini sağlayan düşünür ise Ali Kuşçu'dur.

Şerh-i cedîd'de Kuşçu, umûr-ı âmmeyi, İcî'nin izinden giderek, özgünlük tanımı ile tanımlamakta ve umûr-ı âmmenin konumunu benzer bir şekilde ihtiyaç kavramı ile açıklamaktadır. O, şerhinde şöyle der:

“[Birinci maksat, umûr-ı âmme beyanıdır] yani mevcudun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayan şeydir. [Tûsî] her birine özgü olanı kendine has kısımda yer verince ortak hallerin bilgisini içerecek bir kısma daha ihtiyaç duydu. Bu [ortak haller] da ya varlık ve illiyet gibi üçü arasında ya da mâhiyet ve ma'lûliyet gibi ikisi arasındadır.

Yokluk hakkındaki araştırma, varlığın mukabili olmasından; imkânsızlık hakkındaki araştırma yokluğun hallerinden olmasından; zorunluluk ve kıdem hakkındaki araştırma da varlığın hallerinden olmasından kaynaklanır. Bu sebeple de [son ikisini] varlık ve yokluk bölümünde ele almıştır.”⁵²²

Görüldüğü üzere, Cürcânî'nin hâşiyesinde zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilen özgünlük yorumu, İcî'nin **Mevâkîf**'ta tercih ettiği görüş olarak yer vermesinden sonra, bu kez Ali Kuşçu tarafından **Şerh-i Cedîd**'de karşımıza çıkmaktadır. Şerhinde hemen her meselede oldukça ayrıntılı bilgilere yer veren Kuşçu, umûr-ı âmmenin tanımı konusunda herhangi bir muhtemel tanıma yer vermemiş ve

mutlak bir suretle yer alırken **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta imkân-ı hâs, başkasıyla zorunluluk ve zâtî zorunluluk olarak geçmektedir. Bkz. Cürcânî, **Hâşiyeye-i Tegrîd**, vr. 7b-8a ; **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, s. 214-215.

⁵²¹ Cürcânî, **Hâşiyeye-i Tegrîd**, ,vr. 8a.

⁵²² Ali Kuşçu, **Şerhu Tegrîdi'l-'Akâid**, I, s. 73-74.

Cürcânî'nin kapsayıcı tanıma ait ifadeler ile açıkladığı özgülük yorumunu, özgülük esasına dayalı olarak şerh etmeyi tercih etmiştir. İcî'nin ve Teftâzânî'nin ihtiyaç temelli umûr-ı âmme anlayışını sürdüren filozof, ikincisinin umûr-ı âmmeyi ortak haller olarak nitelemesini de benimseyerek şerhinde yer vermiştir. Anlaşılan o ki, Kuşçu, Cürcânî'nin görüşlerini benimsemeyerek karşı bir tutum sergilemiş ve kendi tercihlerini de yeni bir şerh yazarak ele alma amacı gütmüştür.⁵²³

Kuşçu'nun, umûr-ı âmmenin kapsamına yönelik ifadeleri de dikkat çekicidir. Kuşçu tarafından şerhinde, **Tecrîd**'de umûr-ı âmme arasında yer alan illiyet, mevcudun üç kısmında ortak ya da diğer bir tabirle hiçbirine özgü olmayan hallerden sayılırken ma'lûliyet ise iki kısım arasında ortak olan hallere örnek olarak gösterilmektedir.⁵²⁴ Daha önceki düşünürlerde gördüğümüz şartlı kabul etmelere Kuşçu'da da rastlanmaktadır. Bu meyanda yokluk, mukabili olan halle (varlık) birlikte umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilirken imkânsızlık, zorunluluk ve kıdem de varlık ya da yokluğun halleri olmaları dolayısıyla bu kapsama dâhil olmaktadır.⁵²⁵ Kuşçu bu ifadeleriyle kapsama yönelik, daha önce de kısmen değindiğimiz, itirazlara bir anlamda cevap verme arayışındadır. Son olarak, Kuşçu'nun ne Teftâzânî ne de Cürcânî'nin izinde giderek umûr-ı âmmeyi asıl ve ikincil şeklinde bir taksime tabi tutmadığını da belirtmeliyiz.

Ali Kuşçu'nun şerhinde umûr-ı âmmenin mâhiyetine ve kapsamına yönelik yer alan açıklamalar, sonraki dönem muhaşşileri arasında tartışma konusuna dönüşmüştür. Özellikle Devvânî ve Mir Sadreddin'in getirdiği yaklaşımlar, kapsam konusunun diğer yorumlarla birlikte özgülük yorumunun iç içe alınmasına ve genel bir değerlendirme yapılmasına kaynaklık etmiştir. Bu konunun detayı, yakın ilgisi dolayısıyla bir sonraki başlık olan karşıtlık yorumunun kapsam tartışmalarında ele alınacaktır.

Özgülük yorumu içerisinde değerlendirilebilecek bir yaklaşım da Kara Seyyidî tarafından dile getirilmiştir. İcî'nin özgülüğe dair görüşlerini açıklama sadedinde, umûr-ı âmme terimini dil açısından tahlil eden Kara Seyyidî, "el-umûr" lafzının

⁵²³ Şüphesiz bu iddia eserin tüm içeriğinin karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasıyla sağlıklı bir şekilde ileri sürülebilir. Bizim iddiamız ise umûr-ı âmmeye yaklaşımları çerçevesinde öne sürülmüş olarak alınmalıdır.

⁵²⁴ Ali Kuşçu, **Şerhu Tegrîdî'l-akâid**, I, s. 74.

⁵²⁵ Ali Kuşçu, **Şerhu Tegrîdî'l-akâid**, I, s. 74-75.

başındaki lâm harfinin ahd-i haricî bildirdiğini belirtmekte ve bu haliyle “ilimde hâlleri araştırılan bilindik (ma‘hûd) şeyler”e işaret etmektedir.⁵²⁶ Buradan yola çıkarak o, mevcudun herhangi bir kısmına özgü olmama yorumunun içine, hiçbir kısma dâhil olmayan yokluk ve imkânsızlık gibi kavramların da bilindik şeyler olması hasebiyle dâhil edildiğini iddia etmektedir.⁵²⁷

D. Karşıtlık (Tekâbül) Yorumu

Umûr-ı âmmeye yönelik tanımların sonuncusu, Cürcânî'nin farklı tonlarla birlikte, hem **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta hem de **Hâşiye-i Tecrîd**'de yer verdiği ve kendisine başka düşünürlerden taraftar bulan karşıtlık tanımıdır. Önceki tanımlara dair tartışmaların bir neticesi olarak da görebileceğimiz bu yorumlama çabası, umûr-ı âmmenin belli başlıları haricinde karşıtları ile birlikte mevcutları, bir başka yoruma göre mefhumları kapsadığı gerçeğine dayanır.

Hatırlanacak olursa, hem kapsayıcılık hem de özgülük yorumu, umûr-ı âmmenin kapsamına yönelik birtakım eleştirilere maruz kalmıştı. Bunlar kimi zaman incelenmesi gereken bir kavramı tanım dışında bırakmak ya da dışarıda tutulması gerekeni tanımın içine almakla ma'lûl olarak görülmüş ve itirazlara kaynaklık etmiştir. Bu türden itirazların akabinde Cürcânî'nin **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta meçhul bir şekilde muhtemel bir tanım olarak ortaya koyduğu ama **Hâşiye-i Tecrîd**'de ise tanımların en uygunu olarak vaz ettiği karşıtlık tanımı öne sürülmüştür.⁵²⁸

Cürcânî'nin karşıtlık yorumunu gündeme getirmesi, illet, imkân, zorunluluk, yokluk gibi tek başına ele alındığında mevcudun kısımlarının tümünü kapsamı mümkün olmayan ama bununla birlikte umûr-ı âmme arasında, kimi zaman asıl olanlara tâbi (tebe'î) kimi zaman da zatî olmayıp arazî bir şekilde sayılması mutad

⁵²⁶ Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, vr. 198a.

⁵²⁷ İmkânsızlık ve yokluğun mukâbilinde türlük (nev'iyeye) ya da cinslik (cinsiyye) de mevcudun herhangi bir kısmında yer almamakla birlikte bilindik kısma girmediklerinden bu bölümde yer almamaktadır. Kara Seyyidî, **Risâle fi'l-umûri'l-âmme**, vr. 198a.

⁵²⁸ Cürcânî öncesinde bu tarz bir tanımlama çabasına rast gelmesek de, kanaatimizce, hocası Mübarekşâh tarafından, daha önce ele aldığımız, umûr-ı âmmeye dair düşünülen ‘mücerret ve maddî olanı kapsayan ile bunların mukabilleridir’ şeklindeki kayıt etkili olmuştur. Cürcânî'nin iki farklı kitabında karşıtlık tanımına karşı takındığı iki farklı tavrın sebebinin açık olmadığı ve üzerinde düşünülmesi gerektiği söylenmiştir. **Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme**, Burdur 155, vr. 110a.

olmuş kavramların umûr-ı âmme içerisinde herhangi bir ilave gerekçe ileri sürmeksizin addedilmesini sağlamaya yöneliktir.

Karşıtlık yorumu her ne kadar **Hâşiye-i Tecrîd**'de birbirine mukabil kavramlar mutlak bir şekilde umûr-ı âmme arasında gösterilse de, **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta ilave olarak ilmî bir amaç taşımaları gerektiğine dair koşulan şartla birlikte sonraki dönem düşünürlerince kabul görmüştür.⁵²⁹ Tabi bu durum, karşıtlık yorumunun herhangi bir eleştiri almadığı anlamına gelmemektedir.

Devvânî, **Hâşiye-i Kadîme**'de, Ali Kuşçu'nun yokluğu varlığın mukabili olmak koşuluyla umûr-ı âmmeye dâhil etmesine değinirken karşıtlık yorumuna sözü getirmekte ve bir itiraz ile kendi itirazına karşı karşıtlık yorumunun muhtemel bir te'vilini dile getirir. Ona göre, karşıtlık ile, ıstılâhî anlamı itibarıyla, dört anlam kastedilmiş olabilir. Bunlar sırasıyla, tezatlık, tezâyüf, olumsuz-olumlu karşıtlığı ve adem-meleke karşıtlığıdır.⁵³⁰ Bu dört ihtimali değerlendiren Devvânî'ye göre, umûr-ı âmmeye karşıtlık esasınca dâhil edilen imkân ve zorunluluk, zikredilen kısımların hiçbirine dâhil olmamaktadır. Zira imkân, iki taraftan (varlık ve yokluk) zorunluluğun olumsuzlanması iken zorunluluk muvafık tarafın zorunluluğu anlamındadır ve bu itibarla her ikisinin mukâbili ya zorunlu olmamaklık (lâ vücûb) ve mümkün olmamaklık (lâ imkân) ya da iki tarafın zorunluluğu ile muvafık tarafın zorunluluğunun olumsuzu olmaktadır. Bu ihtimallerin hiçbirisi, ilmî bir amaç taşımayıp umûr-ı âmme arasında incelenmemektedir.⁵³¹ Eğer karşıtlık ile ıstılâhî anlamı değil de mutlak karşıtlık kastedilirse, üç kısımdan her birine özgü olan hallerin tümü ilmî bir amaç taşıyıp umûr-ı âmme arasına dâhil olurdu.⁵³² Dolayısıyla her iki ihtimal de umûr-ı âmmeye karşıtlık gelecek bir tanıma bizi ulaştıramamaktadır.

⁵²⁹ Sözelimi Kadî Mîr, cevher ve araza özgü olan hallerin de mukâbilleri ile birlikte alındığında tüm mevcutları şâmil olacağından (ve dolayısıyla umûr-ı âmmeden sayılması gerekeceğinden) dolayı her bir mukabil kavramın ilmî bir amaç taşıması gerektiği kaydının konulduğunu belirtir. Kadî Mîr, **Kadî Mîr ale'l-hidâye**, s. 82. Aynı şekilde Efdalzâde de umûr-ı âmmenin mevcutların, hatta mefhumların çoğunu imkân-ı âmm gibi mutlak suretle ya da varlık ve yokluk gibi karşıtı ile birlikte karşıtlık yoluyla şâmil olduğunu ama her bir karşıtın da ilmî (sınâ'î) bir amaç taşıması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde her bir karşıt umûr-ı âmmeden sayılacaktır. Efdalzâde, **Hâşiye 'alâ Metâli'i'l-enzâr**, Nuruosmaniye 2113, 17b-18a.

⁵³⁰ Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-kadîme**, Ragıp Paşa 740, vr. 2b.

⁵³¹ Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-kadîme**, vr. 3a.

⁵³² Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-kadîme**, vr. 3a.

Devvânî, dile getirdiği bu eleştiriye karşılık, karşıtlık tanımını farklı bir tarzda yorumlayarak cevap vermeye çalışır. Ona göre, şayet karşıt kavram ile kastedilen ilmî bir amaç ilişip karşıtlardan birinin kapsayıcı bir nitelikte olması ise yukarıdaki durum değişmektedir. Nitekim Kuşçu'nun ifadeleri de bu ihtimali güçlendirmektedir.⁵³³

Kuşçu'nun yokluk kavramını varlığın mukabili olarak umûr-ı âmmeden saymasına dair görüş beyan eden bir diğer düşünür Mir Sadreddin'dir. Ona göre, Kuşçu'nun özellikle yokluk konusuna değinmesinin haklı bir gerekçesi bulunmaktadır. Zira Kuşçu'nun kastettiği mutlak yokluk, mutlak varlığın olumsuz ve mukabili olması hasebiyle mevcudun kısımlarından hiçbirinin hâli olamaz. Zira mutlak yokluğun ârız olduğu şey, kendisinde hiçbir ayrışmanın bulunamayacağı ve hiçbir şeylik anlamında mutlak ma'dûmdur. Dolayısıyla ne Zorunlu ne cevher ne de araz olması mümkün olmamaktadır.⁵³⁴

Devvânî'nin yukarıda dile getirilen karşıtlık yorumuna getirdiği eleştiri sonraki dönemde de filozoflar tarafından ele alınmıştır. Sözelimi Hatîbzâde, Devvânî'nin getirdiği eleştiriye isim zikretmeksizin ileri sürülemeyecek bir iddia olarak vaz ettikten sonra gerekçesini sunar. Ona göre, karşıtlık ile kastedilen ne ıstîlâhî anlamı ne de mübâenet (aykırılık) ve münâfât (olumsuzlama) anlamlarıdır. Bilakis onunla genel mecâzî anlamı (el-ma'na'l-e'ammü'l-mecâzî) kastedilmiştir. Yani iki farklı şeyin, tek bir cihetle bizzat tek bir şeyde bulunmasıdır. Dolayısıyla bu anlamıyla o, ârız olma yoluyla bir arada bulunan kıdem ve hudûs, yüklem olma yoluyla bir arada bulunan illet ve ma'lûl, şeyin mutlak olarak bir olmasında olduğu gibi kıdem ve hudûsu da içine alacak şekilde genel bir anlam ifade etmektedir.⁵³⁵ Netice olarak Hatîbzâde'nin yorumuyla karşıtlık, tüm zikredilenleri umûr-ı âmme içerisinde herhangi bir tanım ihlali olmaksızın kapsayacak niteliktedir.

Cürcânî'nin karşıtlık yorumu içine aldığı ilmî bir amacı taşımak da sonraki dönemde açıklanan ve tartışılan konular arasına girmiştir. Bu çerçevede, ilmî bir amaç taşımakla umûr-ı âmme arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından Hüsâm Çelebi'nin

⁵³³ Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-kadîme**, vr. 3a.

⁵³⁴ Mir Sadreddin, **Hâşiyeye ale't-Tecrîd**, 2a. Mir Sadreddin, yukarıda 'yokluk' için belirtilen durumun 'imkânsızlık' için de geçerli olduğunu belirtmektedir.

⁵³⁵ Hatîbzâde, **Hâşiyeye ale't-Tecrîd**, vr. 33b.

ifadeleri dikkat çekici niteliktedir. Ona göre, umûr-ı âmmeden/umûr-ı hâssadan olmakla umûr-ı âmme/hâssa kısmında yer almak arasında bir ayrıma gidilmelidir. Şayet ilmî bir amaç ilişen bir şeye umûr-ı âmme kısmında zikredilmesi gerekirken bu şartı taşımayan şeyler nefsü'l-emr'de şümul ya da özgülük ifade etseler de bu umûr-ı âmme bölümünde incelenmesi için kâfi değildir. Dolayısıyla Hüsam Çelebi'nin ifadesiyle ilmî bir amaç taşımak ölçüttür.⁵³⁶

Karşıtlık yorumunun kelamın mevzûuna dair yapılan tercihlerle alakasına da değinen düşünürler olmuştur. Mesela Sinân Çelebi'ye göre, **Mevâkıf** sahibinin [Îcî] malumu mevzû olarak tercih etmesi ile umûr-ı âmmeyi karşıtlık yorumu çerçevesinde ele alması arasında bir gereklilik bulunmaktadır. Nitekim Cürcânî'nin **Hâşiye-i Tecrîd**'de mezkûr tanımı daha uygun bulması da bu gerekliliğe binâendir.⁵³⁷

Görüldüğü üzere karşıtlık yorumu, yoğun bir ilgi görmekle birlikte, diğer yorumlar gibi eleştirilerden kurtulmuş değildir. Zamanla ilmî bir amaç ilişkisi vurgusu ön plana çıkarak, umûr-ı âmmenin hangi şartlar altında umûr-ı âmme bahisleri altında zikredildiği tartışılmıştır. Aynı şekilde diğer yorumlarda görülen kapsam tartışmaları karşıtlık tanımı için de problem oluşturmuş ve tekâbül gibi ifadelerin tashih ya da tadiline gidilmesine sebep olmuştur.

Özellikle Osmanlı dönemi filozoflarına gelindiğinde, önceki metinlerde, ama özellikle de **Hâşiye-i Tecrîd**'de yer alan her bir istisna kaydı müstakil başlıklar açılarak işlenir olmuştur. Dile getirilen eleştirilere farklı açılardan cevaplar verilmeye başlanmıştır. Muhtelif kaynaklara yapılan atıflarla gelen itirazlar def edilmeye çalışılmıştır. Bu durum, tanımların her birinin daha dakik bir şekilde yeniden ele alınıp ifade edilmesi, tanımlar arasındaki ilişkilerin hem benzerlik hem de farklılık cihetleri açısından daha açık bir şekilde ortaya konulmasıyla sonuçlanmıştır.

Umûr-ı âmmeye yönelik, yukarıdaki dört başlık altında ele aldığımız, tanımlama ve yorumlama çabalarını genel olarak değerlendirdiğimizde, bunların keskin hatlarla birbirinden ayrılması güç yaklaşımlar olduğunu söyleyebiliriz. Kimi

⁵³⁶ Hüsam Çelebi, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, Adana İl Halk Ktp., nr. 115, 27a.

⁵³⁷ Sinân Çelebi, **Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme**, vr. 205a.

zaman bir tanım, diğer tanımları da kapsayacak şekilde ele alınmış ve sorunları ortak sorunlar olarak vaz edilmiştir. Biz elimizden geldiğince bunları müstakil başlıklar altında ele almaya gayret ettiysek de tanımlar arasındaki tedahül arada kendini göstermiştir. Vurgulamak gerekir ki, dört farklı tanım ve yaklaşımdan bahsedebilmek ancak umûr-ı âmme tartışmalarına küllî bir şekilde bakabilen filozoflar ve eserleri sayesinde olabilmıştır. Bu eserlerin farklı tanım ve yorumları tasnif çabaları olmaksızın, iç içe geçmiş mezkûr yaklaşımları tefrik ve temyiz etmek oldukça güç olurdu.

Söz konusu yaklaşımlara yönelik bir diğer mülahazamız, her bir tanımlama ve yorumlama çabasının, zaman içinde birtakım tadillere uğramış olmasıdır. Tıpkı umûr-ı âmmenin mefhum olarak çok erken dönemde İslam felsefesinin bir unsuru olmakla birlikte tanımlama çabasının nispeten geç bir döneme rastlamasında olduğu gibi tanımlar da gelen itiraz ve muhtemel diğer yorumlarla geliştirilmiştir. Nitekim İsfahânî, Cürçânî, Kuşçu gibi isimlerin **Tecrîd** şerh ve hâşiyelerinde birkaç satır açıklama ile hakkında bilgi verilen umûr-ı âmmenin, Mir Sadreddin, Devvânî, Hatîbzâde, Samsûnî, Taşkoprülüzâde gibi filozofların elinde sayfalarca tartışılacak bir konuya dönüşmesi rastlantı olmasa gerektir.⁵³⁸

II. Umûr-ı Âmmenin Niteliklerine Yönelik Yaklaşımlar

Tez boyunca umûr-ı âmmeye yönelik farklı tanımlarla birlikte farklı nitelermelerin olduğu da görülmüştür. Muhtelif eserlere göre özellikle de, tanımlama çabalarının öncesinde, özel ilişenler (avâırız-ı hâssa), genel manalar, varlığın ilişenleri (levâhık) olarak nitelenen umûr-ı âmme, tanımlama çabalarıyla birlikte ilke ya da ilke gibi olanlar, ikinci akledilirler, en genel yüklemeler, türemiş manalar (müştakkât), masdar manalar (mebde-i iştikâk) gibi muhtelif cihetleri ön plana çıkartılarak anılmaya

⁵³⁸ İlerleyen dönemlerle birlikte umûr-ı âmmenin kapsamı tartışmalarının bir hâsılası olarak da görülebilecek ilginç tespitlerle karşılaşılacaktır. Bunların en barizi, görebildiğimiz kadarıyla tek olma hüviyetine sahip, umûr-ı âmmenin adedine yönelik Osmanlı döneminde kaleme alınma ihtimali yüksek olan bir **Metâli'ü'l-enzâr** hâşiyesinde yer alan tespitlerdir. Eserin Mehmed Asım Bey 231 ve 721 numaralarda iki nüshasına rastladık. İkinci nüshanın zahriyesindeki kayıta Kırmastî'ye (v. 900/1494) ait olduğu ifade edilen hâşiyede, umûr-ı âmmeye yönelik önemli tespitlerde bulunmaktadır. Eserin müellifine göre, umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilen kavramların sayısı on beşe kadar çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla birlik, varlık, imkân-ı âmm, mâhiyet, taşahhus, imkân-ı hâs, hudûs, çokluk, malûliyet, başkasıyla zorunluluk, illiyet, zâtî zorunluluk, kідem, imkânsızlık ve yokluktur. Bunların ilk beşinin tüm mevcutları kapsadığını belirten müellif, kalanının ise tümünü kapsamayıp ikincil olarak (bi'l-araz) ele alındığını belirtir. **Hâşiyeye alâ Metâli'i'l-enzâr**, Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721, vr. 71a.

başlanmıştır. Hiç şüphe yok ki bu nitelik ve özellikler, umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamında da gösterildiği üzere, mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsama iddiasında bulunulan kavramların genişliği ve çeşitliği ile de paralel bir görünüm arz etmektedir.

Baştan belirtelim ki, anılan niteliklerin çokluğu sadece umûr-ı âmmenin farklı cihetlerine dayanılarak izah edilemez. Bunun yanında, ileride de görüleceği üzere, umûr-ı âmme algısındaki farklılıkların da nitelemelerde farklılaşmaya yol açtığını söylemeliyiz. Hatta kimi zaman umûr-ı âmme, birbirine zıt nitelemeler ve yargılara dahi maruz kalabilmiştir. Bu farklılığın, tanımlardaki farklı yaklaşımlardan bağımsız olmayacak bir şekilde ve hatta tanımlara yöneltilen eleştirilerin gözden geçirilip kimi tashihlere uğraması neticesinde ulaşılan yargıların bir sonucu olduğu da söylenebilir.

Kanaatimizce, önceki başlık altında zikredilen tanımlar her ne kadar umûr-ı âmme ile ilgili bir çerçeve sunsa da bizzat bu kavramların özsel niteliklerine dair bir bakış açısı olmaksızın sahih bir anlayışa kavuşamayız. Haddizatında mezkûr tanım ve yaklaşımlarla bu nitelikleri ayırt etmek doğru değildir. Bu sebeple her ikisinin birbirine etkisinin bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Binaenaleyh biz de bu başlık altında, sözünü ettiğimiz birçok nitelikle nitelenen umûr-ı âmmeye, en önemli üç özelliğini öne çıkarmak suretiyle yaklaşma gayreti içinde olacağız. Kanaatimizce bu üç özellik, diğer özelliklerin de ilkeleri ve çıkış noktalarını barındırmaktadır. Bunlar zâtî arazlık, ‘ilke’lik ve son olarak ikinci akledilirliktir. İlk ve sonuncu özellikler umûr-ı âmme dâhilindeki kavramların zatî niteliklerine, ikinci özellik ise konumuna gönderme yapmaktadır. Sıralamada gözettiğimiz husus, takip edebildiğimiz kadarıyla, umûr-ı âmmenin tarihsel gelişimidir. Zira umûr-ı âmmeye yönelik nitelemeler, tıpkı tanımlarda olduğu gibi zamanla bazı düzeltme ve değişikliklere uğramıştır. Bu değişimin görülebilmesi de bizi tarihsel olarak nitelemeleri takip etmeye mecbur bırakmıştır.

Umûr-ı âmmenin özelliklerine genel olarak baktığımızda dikkatimizi çeken bir başka nokta, özellikle tanımlardakine kıyasla, bir kapalılık içermesidir. Yani umûr-ı âmme tanımlarının birçok metinde genel bir değerlendirmesi yapılırken nitelikleri ile

ilgili genel bir değerlendirme bulmak oldukça zordur.⁵³⁹ Bu sebeple, biz de filozofların metinlerinde satır aralarında bulunan nitelermeleri bir araya getirmeye çalıştık. Bu konuda, bölümün başında zikri geçen metinler esas alınarak umûr-ı âmmenin mâhiyetine yönelik nitelikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Özellikle ilk nitelik olan “araz”lıkla ilgili tarihsel gelişim diğer ikisine nazaran daha uzun bir seyir takip ettiğinden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserleri de dikkate alınırken, diğer iki özellikte müteahhirûn dönemi metinlerinin kullanıldığını belirtmemiz gerekir.

A. Zâtî Araz Olarak Umûr-ı Âmme

Umûr-ı âmmeyi zâtî arazlar olarak zikretmemizin temel nedeni, metafiziğin temel meseleleri arasında yer almasından kaynaklanmaktadır. Zira umûr-ı âmme, önceki bölümlerde detaylı bir şekilde görüldüğü üzere, ilâhiyyât bahisleri ve cüz’î ilimlerin mevzûları ile birlikte metafiziğin meselelerini teşkil etmektedir. Mantık eserlerinin burhân kısmında belirtildiği üzere ilmin mevzû, mesâil ve mebâdî olmak üzere üç ana unsuru bulunmaktadır ve mesâil de zâtî arazlardan müteşekkildir.⁵⁴⁰ Dolayısıyla umûr-ı âmme, ele alındığı metafizik ilminin mevzûuna ilişkin zâtî arazlardan olmak zorundadır.

Zâtî arazdan ne anlaşılması gerektiği hususu, başlıca mantıkçıların tartışma konuları arasında yer almakta olup⁵⁴¹ bizi ilgilendiren husus, umûr-ı âmmenin bir zâtî araz olarak ele alınması ve bu ikisi arasındaki ilişkinin tesisidir. Ayrıca zâtî araz olmanın gerektirdiği hususiyetlerin umûr-ı âmmeye ne oranda etki ettiği de yine araştırmak istediğimiz mevzûlar arasında yer almaktadır.

⁵³⁹ Bu konunun bir istisnası olarak Molla Sadra’nın **Esfâr**’ı görülebilir. Kendi görüşüyle birlikte umûr-ı âmmeye yaklaşımları çok genel bir bakış açısıyla değerlendirmeye tâbi tutan Molla Sadra, diğer bakış açılarının, kendince, zorlama ifade ettiğini, işin aslının çok daha açık olduğunu zikretmiştir. Bkz. Molla Sadra, **Esfâr**, I, s. 55-61. Molla Sadra’nın umûr-ı âmme ile ilgili görüşleri için bkz. Molla Sadra, **eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sülûkiyye**, tsh. Celâleddin Aştîyânî, Kum 2009, s. 144-147; **Şerhu’l-Hidâyeti’l-esîriyye fi’l-ilâhiyyât**, II, thk. Maksud Muhammedî, Tahran 1393, s. 7-10.

⁵⁴⁰ Birçok mantık metninin son kısımları ilimlerin cüzleri başlığı altında mesâilin yapısı hakkında bilgi vermektedir. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, **Necât**, I, s. 95; Kutbeddin Râzî, **Tahriru’l-kavâidi’l-mantikiyye**, Kahire 1948, s. 170.

⁵⁴¹ Örnek olarak Kutbeddin Râzî, **Metâliu’l-envâr** üzerine yazdığı şerhin daha başlarında zâtî araza müstakil bir başlık açarak tanımına yönelik ihtimalleri tartışmaktadır. Bkz. Râzî, **Levâmi’u’l-esrâr**, I, s. 61-63.

Belirtmek gerekir ki hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, ilginç bir şekilde, umûr-ı âmmeyi zâtî araz olarak nitelemekten ziyade başka tabirler kullanmayı yeğlemiştir.⁵⁴² Fârâbî, hatırlanacak olursa, levâhık (ilişenler) tabirini kullanırken⁵⁴³ İbn Sînâ onun yanı sıra avârizu'l-mevcud (mevcudun ilişenleri) ya da el-avârizu'l-hâssa (özel ilişenler) tabirini tercih etmiştir.⁵⁴⁴ Bu tercihlerin özel sebepleri olup olmadığı üzerinde durmak mümkünse de⁵⁴⁵ kanaatimizce tabirlere eşlik eden açıklamalar konumuz açısından daha yararlı bilgiler sunmaktadır.

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, umûr-ı âmmenin özelliklerinden bahsederken özelleşmemiş olmayı eklemektedir. Fârâbî sözü geçen ilişenlerin “cüz’î ilimlerin konularından birine özelleşmek suretiyle âriz olmamak”⁵⁴⁶ özelliğine sahip olduğunu belirtir. İbn Sînâ da metafiziğin metâlibinin herhangi bir şart olmaksızın mevcuda ilişenler olduğunu⁵⁴⁷, mevcudun sözü geçen ilişenleri (a’râz) kabul etmede tabîî, ta’lîmî, ahlâkî vb. bir özelleşmeye ihtiyaç duymadığını⁵⁴⁸, özelleşme ile birlikte özelleşmenin gerçekleştiği konuya göre başka bir ilmin konusunun ortaya çıkıp oradan devam edildiğini belirtir.⁵⁴⁹

İbn Sînâ’nın umûr-ı âmmeyi nitelemek için yukarıda zikredilen kullanımları daha sık tercih etmekle birlikte, umûr-ı âmmeyi doğrudan zâtî arazlar olarak gördüğü eserleri de mevcuttur. **Uyûnü’l-hikme**’nin metafizik kısmı, mevcudun zâtî arazları

⁵⁴² İbn Sînâ, **Necât**’ta metafiziğin meselelerinden bahsederken zâtî olan ve olmayan arazlar taksimine yer vermektedir. Ona göre, bir şeye zatından dolayı ilişenler (levâhık), o şeyin onların ilişmesi için ne öncesinde ne de sonrasında başka bir şey olması gerekmeden ilişirler. Bunların bir kısmı şeye nisbetle daha özel iken bir kısmı da daha özel olmayanlardır. Daha özel olanların bir kısmı fasıllar bir kısmı da arazlardır. Bkz. İbn Sînâ, **Necât**, II, s. 48.

Şârih Neysâbü’rî (VIII./XIV. asır) , daha önce mevzu-mesâil ilişkisinde de gördüğümüz tavrını sürdürerek, şaşkınlığını şu sözlerle gizleyememektedir: “Birisi şöyle diyebilir: Bu taksim burada dile getirilmesinin ne faydası olabilir? Ayrıca bir şeye ilişenin onun haricinde olması gerekir. Halbuki fasıl, şeyin mâhiyetine dâhil olmak zorundadır. Hülâsa [İbn Sînâ’nın] bu kelamının şerhi benim dışımda birinden talep edilsin”. Neysâbü’rî, **Şerhu Kitâbi’n-Necât**, 12.

⁵⁴³ Fârâbî, **Risâle fi garaz**, s. 35.

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, s. 22-23.

⁵⁴⁵ Görünen o ki, ilmin meselelerinin tümü zâtî araz olmak bakımından ortak olmakla birlikte umûr-ı âmme bunlar arasında daha özel bir şekilde ‘özel ilişenler’ şeklinde anılmaktadır. Haydarî’ye göre İbn Sînâ’nın özel arazlar şeklindeki kullanımı, zâtî araza yüklediği yorumla yakından ilgilidir. Detay için bkz. Haydarî, **el-Felsefe: Şerhu kitâbi’l-Esfâri’l-erba’a**, I, s. 303-304.

⁵⁴⁶ Fârâbî, **Risâle fi garaz**, s. 35. Ona göre öncelik, sonralık, kuvve, fiil, tam, nakıs vb. bu kabilden ilişenler arasındadır.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, 22.

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, 22.

⁵⁴⁹ İbn Sînâ, **İlâhiyyât**, 23..

olması gerektiğini belirten pasajla başlamaktadır. Buna göre, mevcudun herhangi bir şekilde matematiksel ya da fiziksel olmaya ihtiyaç duymaksızın nitelendiği bir ve çok gibi vasıfları vardır. Bu vasıflar, mevcuda sadece mevcut olması itibarıyla ilişmiş olup onun zâtî arazlarıdır.⁵⁵⁰

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın zikredilen ifadelerini bir arada değerlendirdiğimizde, zâtî arazlık ile özelleşmeme arasında yakın bir irtibat kurulduğunu söyleyebiliriz. Hatta zâtî araz olmanın ölçütü, özelleşmeme ya da diğer bir tabirle bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın ilişme olmaktadır. Haddizâtında zâtî arazın mâhiyeti üzerine yazan mantıkçılar da bu noktaya değinerek zâtî arazi bu şekilde tanımlamışlardır.⁵⁵¹

Mevcut olmak itibarıyla mevcuda ilişkin haller ya da arazlar olarak umûr-ı âmmenin zâtî arazlar olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte, umûr-ı âmme yanında birçok mesele metafizikte ele alınmakta ve bunlar da mutlak mevcudun zâtî arazları olarak değerlendirilmektedir. Aksi takdirde tüm bir metafiziği umûr-ı âmmeden ibaret görmek gibi bir düşünce doğacaktır ki buna kâil olan bir düşünür yoktur. Haddizatında umûr-ı âmmenin, diğer başlıklarla birlikte metafiziği oluşturması, tam da bu ayrışmanın bir neticesidir. Burada şu soru akla gelebilir: Umûr-ı âmme ile diğer zâtî arazlar olan mesâil arasında nasıl bir farklılıktan söz etmek gerekir?

Bu sorunun cevabı çok açık olmamakla birlikte, zâtî araza dair tartışmalar ve yorumlama çabalarının bu konuya ışık tutabileceğini söyleyebiliriz. Tûsî de dâhil olmak üzere birçok mantıkçı ve filozofun, zâtî arazi doğrudan mevzûya ilişkinle sınırlandırmayıp, mevzûyla ilgili diğer unsurlara (mevzûnun cinsi, ârız olduğu şey ya da onun da cinsi vb.) ilişkinleri de bu kapsamda değerlendirmeleri ya da zâtî arazın mevzûnun dışında ama ona eşit olan (müsâvî) şeye ilişkinler yanında daha özel olana (ehass) dahi ilişmesinin imkânından bahsedilmesinin metafizik de dâhil ilmin zâtî

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 47. Râzî mezkûr metne yazdığı şerhte İbn Sînâ'nın mevcuda mevcut olması itibarıyla ilişkin zâtî arazlar arasından üçünü (birlik-çokluk, küllilik-cüz'ilik, bilkuvvelik-bilfiillik) saydığını, kendisinin ise tümünü zikredeceğini belirterek yirmi tür zâtî arazdan bahseder. Bkz. Râzî, *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, III, s. 4-7.

⁵⁵¹ İsfahânî, *Tenvîru'l-efkâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*, Fazıl Ahmed Paşa 916, vr. 7b-8a; Kutbeddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*, thk. Ebu'l-Kâsım er-Rahmânî, I, s. 62.

arazları arasındaki ayrışmayı açıklayıcı çabalar olarak görülebileceğini söyleyebiliriz.⁵⁵²

Umûr-ı âmme ile zâtî araz arasında kurulan irtibatın **Tecrîd** geleneğini de içine alacak şekilde müteahhirûn dönemi düşüncesinde nispeten zayıfladığını söyleyebiliriz. bu dönemde umûr-ı âmmenin nitelenmesine yönelik zâtî araz vurgusundan ziyade ahvâl (ya da ahvâl-i müştereke)⁵⁵³ ve avâriz⁵⁵⁴ şeklinde mutlak vasıfların ağırlık kazandığını görmekteyiz. Bununla birlikte umûr-ı âmme ile zâtî arazın tümüyle irtibatının koparıldığını söylemek de doğru olmaz. Birisi **Tecrîd** geleneği içinde yer alan iki ismin bu konuda bir çaba içinde olduğunu görmekteyiz.

Mir Sadreddin Şîrâzî, hâşiyesinde, zâtî zorunluluğun umûr-ı âmme içerisinde ele alınıp alınmaması, alınır mı ne şekilde olacağı üzerine girdiği tartışmada ilmin mevzûu ile meselelerin mevzûu arasındaki ilişkiye dikkatleri çeker ve bu ilişkinin kurulmasında zâtî araz kavramından yararlanır. Meselenin tahkiki başlığıyla konuya giren Mir Sadreddin, ilimlerde incelenen zâtî arazları, “mevzûya zâtından dolayı yani âriz olmada vasıtasız olarak veya kendisine eşit bir vasıtayla ya da ondan daha özel bir şey vasıtasıyla ilişenler”⁵⁵⁵ şeklinde tanımlar. Buradan hareketle daha özel olanın daha genel olana yüklenmesinin küllî bir şekilde olmayacağını ve sonuç olarak mevzûdan daha özel olan arazların mevzûnun türüne ya da türü mesabesinde olanlara küllî olarak yüklenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre, zâtî zorunluluğun

⁵⁵² Tûsî **Tecrîd**'in mantık kısmında zâtî araz hakkında ilave bilgilere yer vermektedir. Buna göre küllîler (isagoci) bahsindeki zâtî ile burhan bahsindeki zâtî farklı anlamlara gelmektedir ve ikincisi birden fazla durumda kullanıma sahiptir. Mesela tanımında mevzu alınan mahmule zâtî dendiği gibi, mevzunun cinsi, mevzunun âriz olduğu şey ya da mevzunun cinsinin âriz olduğu şey alındığı durumlarda da zâtîlik söz edilebilir. Bkz. Tusi, **Tecrîdü'l-mantık**, Lübnan 1988, s. 54; Hillî, **el-Cevheru'n-nadîd**, s. 208-209; Neysâbü'rî, **Şerhu kitâbi'n-Necât: kısmu'l-mantık**, thk. Maksûm Muhammedi-İzzetülmülûk Kasım Gazi, Tahran 2014.

⁵⁵³ Umûr-ı âmme ile ilgili en yaygın niteliklerden biri olan ahvâl ya da ahvâl-i müştereke birçok isim tarafından kullanılmıştır. Mesela Tefâtânî **Şerhu'l-Mak'asîd**'de, Ali Kuşçu **Şerh-i cedid**'inde umûr-ı âmmeyi ahvâl-i müştereke şeklinde niteleyen isimlerdir. Cürçânî ise **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta umûr-ı müştereke tabirini tercih etmiştir.

⁵⁵⁴ Özellikle **Hikmetü'l-'Ayn** geleneği içindeki metinler, umûr-ı âmme ile arazlık arasında ilişki kurması açısından dikkat çekicidir. Kutbeddîn Şîrâzî, şerhinde, felsefenin kısımlarını sayarken ilm-i ilâhîye sözü getirerek araştırma alanlarının mebd-i evvel, mücerretler ve umûr-ı âmmeden müteşekkil mutlak varlığın, bir madde ve ilişenleri ile bir arada bulunmaksızın, arazları ve ilişenlerinden (levâhik) ibaret olduğunu zikreder. Kutbeddîn Şîrâzî, **Şerhu Hikmetü'l-'Ayn**, Ayasofya 2429, 2a. Hillî de umûr-ı âmmeyi dâhil ettiği metafiziğin kısımlarını anlatırken inceleme alanının mutlak mevcudun arazları ve ilişenleri olduğunu zikreder. Hillî, **İzâhu'l-makâsîd**, s. 4.

⁵⁵⁵ Mir Sadreddin, **Hâşiye alâ'T-Tecrîd**, vr. 2b.

umûr-ı âmme bölümünün bazı meselelerinin mevzû olması, bu bölümün mevzûlarından olmasını ve hususi olarak incelenmesini gerekli kılmaz.⁵⁵⁶

Görebildiğimiz kadarıyla zâtî araz ile umûr-ı âmme arasında doğrudan irtibat kuran isim Molla Sadra'dır. O, **Esfâr**'da kendi zamanına kadar filozoflar arasında umûr-ı âmmeye yönelik tanımlama ve yorumlama çabalarının genel bir değerlendirmesini yapar. Bu arada konuyu zâtî arazın tanımını tartışmasına getirerek bu konudaki yanlış anlamaların umûr-ı âmme tanımlarını ortaya çıkardığını belirtir. Ayrıca tüm umûr-ı âmme tanımlama girişimlerinin gereksiz zorlama te'viller sonucu ortaya çıktığını belirterek kendi yorumunu çözüm olarak öne sürer.

Molla Sadra, felsefe-i ûlâda mevcudun mevcut olması itibarıyla hallerinin ve ilk kısımlarının (aksâmühu'l-evveliyye) incelendiğini belirterek bu alanın ortak özelliğinin mevcudun matematik ve fiziksel olmaksızın ilişenleri olduğunu zikreder.⁵⁵⁷ Bu arada varlığın kısımlarının tüm fertlerini kapsamaması ile kapsamamasının bir ölçüt olamayacağını bilakis tümünü kapsar bazı kısımların ilk kısımlardan sayılamayacağını belirtir. Dolayısıyla mevcudun tüm fertlerini kapsamaması o şeyin metafizikte araştırılmasını zorunlu kılmamaktadır.⁵⁵⁸

Yukarıdaki açıklamalarından sonra, bizim bir önceki başlıkta dile getirdiğimiz tanımlama çabalarını özetleyen Sadra, zâtî araz kavramına göndermede bulunarak bir çözüm üretmeye çalışır. Bu sadette şöyle der:

“Sen ilâhî hikmetin kısımlarında, mutlak mevcuda mutlak mevcut olması itibarıyla ilişen arazların (el-avârızu'z-zâtiyye) yani mevcuda ârız olması için matematiksel ya da fiziksel olmaya ihtiyaç duymayanların incelendiğini hatırlayacak olursan, bu tür zorlamalar ve benzerlerinden kurtulmuş olursun. Zira emr-i âmmın, mevcudun bir kısmına özgü olmayan şeklinde değil de, bu zikredilen haysiyet ve, zâtların incelemenin dışında tutulması için, küllî nitelikler (nu'ût) olmak kaydıyla sınırlı bir şekilde ele alınması çelişik durumların giderilmesi ve tanımın sâlim bir şekilde yapılmasını sağlar.”⁵⁵⁹

Görüldüğü üzere Molla Sadrâ'nın, umûr-ı âmme sorununu zâtî araz sorununa bağlamakta ve ikinci hakkındaki kanaatlerin doğru olmaması ve ihtilafın vaki

⁵⁵⁶ Mir Sadreddin, sözü geçen açıklamayı, zorunluluğun tıpkı imkânda olduğu gibi mutlak olarak ele alınmayıp zâtî olan ve olmayan şeklinde bir taksimle umûr-ı âmme içerisinde ele alınmasına binaen yapmaktadır. **Hâşiye alâ'T-Tecriid**, vr. 2b-3a.

⁵⁵⁷ Molla Sadra, **Esfâr**, I, 55.

⁵⁵⁸ Aynı yer.

⁵⁵⁹ Molla Sadra, **Esfâr**, I, s. 56.

olmasıyla birinciye de sirayet ederek tanım probleminin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Umûr-ı âmmeden olmanın ölçütü olarak da metafiziğin bir meselesi olmanın ölçütü olan özelleşmemeyi ileri sürmekte ve bu şartı taşıyanların umûr-ı âmme içerisinde telakki edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵⁶⁰

Bu noktada, Molla Sadra'ya, umûr-ı âmme ile zâtî arazı aynileştirmesi neticesinde şu soru sorulabilir: Umûr-ı âmme ile zâtî arazın ayniyeti, diğer metafizik meselelerle bu kavramların aynîliğini de gerektirmez mi? Molla Sadra'nın bu soruya cevabı, pasajda yer alan ikinci şartı (özelleşmeme) koşmasında gizlidir denebilir. Hatırlanacak olursa, daha önce İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Kemmûne gibi filozofların umûr-ı âmmeye dair nitelendirmelerinde zât ve sıfât arasında bir temyize gittiklerini belirtmiştik. Onlara göre metafizik Zorunlu Varlık, cevher gibi zâtları araştırmanın yanı sıra umûr-ı âmme olarak adlandırılan ve ilm-i küllînin meseleleri olan sıfatları (ya da Molla Sadrâ'nın tabiriyle söyleyecek olursak na'atler) mesele edinir. Molla Sadrâ da, zâtları ilm-i ilâhiye bırakarak felsefe-i ûlâ içinde umûr-ı âmmeyi zâtî arazlardan müteşekkil mesâil olarak vaz etmektedir. Dolayısıyla iki kısım zâtî araz arasında sıfat ve zât ayrımı söz konusu olmaktadır.

Netice olarak zâtî arazlık ile nitelenen umûr-ı âmme, Fârâbî ve İbn Sînâ kanalıyla sonraki döneme aktarılmış olmakla birlikte bu vurgu giderek güç kaybetmiş ve kendini hâl ya da sıfat gibi daha genel kavramlara bırakmıştır. Bununla birlikte gerek **Tecrîd** geleneği gerekse de diğer felsefî metinleri merkeze alan gelenek ve müntesibi filozofların emr-i âmm/umûr-ı âmme ile zâtî arazlık arasındaki irtibatı mülâhaza ile birtakım sorunlara çözümler üretmeye çalıştıkları söylenebilir.

B. Mebâdî Olarak Umûr-ı Âmme

Müteahhirûn dönemde, umûr-ı âmmeyi nitelenmek için zâtî arazlık vasfının kullanılmakla birlikte nispeten azaldığını belirtmiştik. Bunun yerine başkaca

⁵⁶⁰ Molla Sadra'nın umûr-ı âmmeye dâir görüşleri eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlar arasında en meşhuru, çağdaş dönem filozoflarından Tabâtabâî tarafından önce **Esfâr**'a düştüğü talikâta ve sonrasında daha geniş bir şekilde ele aldığı **Nihâyetü'l-hikme**'de dile getirilmiştir. ona göre, bir anlamda karşıtlık görüşünün devamı sayılabilecek şekilde, umûr-ı âmmenin ya tek başına ya da karşıtı ile birlikte mutlak mevcuda eşit olması onu kapsaması gerekmektedir. Aksi durumda olanların umûr-ı âmmeden sayılması söz konusu değildir. Bkz. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Ta'likât ale'l-Esfâr**, Beyrut ts., s. 55; **Nihâyetü'l-hikme**, tsh. Gulâmrızâ el-Feyyâzî, I, s. 20-23.

özelliklerin düşünürler arasında revaçta olduğu görülmektedir. Bunların da başında umûr-ı âmmenin mebâdî oluşu gelmektedir. Özellikle Isfahânî'nin bu noktadaki sarîh ifadeleri ile mezkûr nitelikte beraber anılan umûr-ı âmme, **Tecrîd** literatüründe de yerleşmiş görünmektedir.

Zâtî arazlık olduğu gibi mebâdîlik de umûr-ı âmme için her zaman aynı şekilde geçerli olmuş değildir. Kimi zaman vurgularda değişikliğe gidilmiş, mebâdîliğin manası daraltılmış; kimi zaman da ters yüz edilerek mebâdîlik umûr-ı âmme dışındaki bahislere verilen bir özellik olmuştur. Bunda düşünürlerin metafizik ya da kelam ilimlerinin mevzûlarına ilişkin düşünceleri yanında tevarüs ettikleri düşünce geleneklerinin bu alanlardaki belirleyici tavırları etkili olmuştur denebilir.

Umûr-ı âmmenin mebâdî olarak nitelendirilmesiyle ilgili iki husus dikkatimizi çekmektedir. İlki, nazarî felsefenin kısımları, özellikle metafizik ile fizik arasında kurulmaya çalışılan irtibat neticesinde söz konusu nitelemenin ortaya çıktığı hususudur. İkinci olarak, metafiziğin kendi içerisinde yer alan kısımları arasında kurulmaya çalışılan irtibatta mebâdî nitelmesi kendini göstermektedir. Son olarak da, umûr-ı âmmenin mebâdî olarak nitelenmesinin düşünürlere göre vurgu açısından farklılaşması ve giderek yumuşama ya da tereddüt olarak görülebilecek bir tavrın kendini göstermesidir. Biz de zikredilen bu üç hususu detaylandırmak suretiyle dikkate alarak umûr-ı âmmenin mebâdî olmak ile ilişkisini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Tûsî **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın, kitabına mantıkla başlayıp sonrasında tabiat felsefesi ve metafiziğe geçişini aktaran ibarelerini şerh sadedinde mebâdî ile ilgili olarak şunları söyler:

“Mantıkla başlamak diğer ilimlerin öğrenilmesinde bir vesile olması sebebiyle zorunludur. Tabiata gelince, hareketin ve durağanlığın kendisinde bulunduğu tabii cismin ilk ilkesi olması sebebiyledir. Buna [tabiat] mensup ilme de tabîyyât denip tabiatın kendisinin ilmi değildir. Zira o öncesindeki ilmin [metafiziğin] meselelerindedir.

Tabiatın mücerret olan ilkeleri, kendisinden nefislemrde zât, sebeplik ve şeref açısından önce gelir. Sonra gelmesi ise bize nispetle olup sonralığı vaz'îdir. Zira biz öncelikle duyulur olanları idrak eder ve sonrasında akıllarımızla akledilir olanları idrak ederiz. Bu sebeple Muallim-i Evvel tabîyyâtı, ilkelerinin bilgisine öncelemiştir.

Tabiatın ilkelerinin ve onlar mesabesinde olan umûr-ı âmmenin bilgisi, [mezkûr] iki itibarın ilki dikkate alındığında tabiattan önce gelen ilim ('ilmu mâ kable't-tabî'a), ikincisi dikkate alındığında tabiattan sonra gelen ilim ('ilmu mâ bade't-tabîa), ki o da ilk felsefedir, olarak isimlendirilir. Onun [metafiziğin] hem tabiat ilmi hem de diğer ilimlere nazaran başka bir

itibarla alındığında başka bir önceliği daha vardır. O da onlarda vaz edilmiş ilkelerin çoğunu kapsamaktadır. Dolayısıyla ilkelerin [bilgisini veren] ilim ilkeleri olan ilimden öncedir.”⁵⁶¹

İlimler arasındaki özellikle de nazarî felsefenin kısımlarını göz önünde bulundurarak yapılan bu açıklama, görünüşte metafiziğin nasıl adlandırılmasına yönelik lafzî bir nüans ve sebebini ortaya koysa da, konumuz açısından önemli veriler sunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Tûsî'nin metafizik ile doğa felsefesi arasındaki ilişkiyi hem pedagojik açıdan hem de haricî varlığı dikkate alarak iki farklı şekilde ortaya koyması yeni bir unsur değildir. Eserlerinde metafizik için hikmet-i tabiiyyeden önce ya da sonra gelen şeklinde iki tabire de yer verip bunun sebebi üzerinde duran birçok düşünür onu öncelemiştir. Metafiziğin hikmet-i tabiiyyenin ilkelerini içermesi ve bu sebeple bir önceliğe sahip oluşu da yine bilinen hususlar arasındadır. Özellikle İbn Sînâ'nın ilimler arasındaki ilişkiyi anlattığı birçok pasaj bu konuda yeterli bilgiyi sunmaktadır. Hal böyle olunca, Tûsî'nin yukarıda alıntılanan uzun pasajında, diğerlerinden farklılaşan ne gibi bir yön olduğu sorusu akla gelmektedir.

Dikkat edilecek olursa, tezimizin başından buraya kadarki kısımda ortaya çıktığı üzere, belli başlıklar dışında Tûsî'nin umûr-ı âmme tabirini çok da sık kullanmadığını söyleyebiliriz. Alıntılanan yer de, **Şerhu'l-İşârât**'taki birkaç istisnadan birisidir. Bununla birlikte, Tûsî, metafiziğin diğer ilimlerin ilkelerine sahip oluşunu nispeten detaylandırmakta ve umûr-ı âmmeyi hâsseten zikretmektedir. Bize göre bu detay, sonraki dönemde ortaya çıkacak algının da başlangıç noktasıdır.

Tûsî'nin metafiziğin diğer ilimlere nazaran önceliğine dikkat çektiği bu ifadeler, sonraki dönemlerde umûr-ı âmmenin de diğer metafizik kısımlarına yönelik önceliğini içeren açıklamalara yol açmıştır. Bu noktada iki ismin ilginç benzerlikler içeren açıklamaları dikkat çekicidir. Bunlar bir rivayete göre Râzî'nin öğrencisi ama genel kanaate göre onun takipçisi olan Urmevî⁵⁶² ve Tûsî'nin öğrencisi Hillî'dir.

Urmevî, **Beyânü'l-hak** adlı eserinde metafizik kısmına umûr-ı âmme ile başlamasına gerekçe olarak üç özellikten bahseder. İlki, genel olanın özel olana göre daha bilinir olmasıdır. Zira özelin bilgisi genelin bilgisine dayanıp aksi geçerli

⁵⁶¹ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 115.

⁵⁶² Müstakim Arıcı, “VII./XII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 16.

değildir. Dolayısıyla öğretim (ta‘lîmiyyât) sırasında daha bilinir olanı öncelemek zorunludur. İkincisi, genel olanın asıl, özel olanın ikincil (fer‘) konumudur. Dolayısıyla aslın diğerine göre öncelenmesi zorunludur. Son olarak genel olan, özel olanın bir parçasıdır ve parça bütüne göre tabîî olarak öncelenmesi sebebiyle vazî olarak da öncelenmelidir.⁵⁶³ Bu açıklamalarından sonra O şöyle der:

“Umûr-ı âmmenin bir kısmı diğerlerinden daha geneldir. Biz de daha genel olandan başlar şekilde kitabı tertip ettik.”⁵⁶⁴

Görüldüğü üzere, Râzî’nin **Mebâhis**’teki ifadeleriyle paralel bir şekilde umûr-ı âmmenin kendi içerisinde de hiyerarşik bir şekilde sıralandığını belirten Urmevî, Tûsî’nin metafizikle tabiiyyâtı mukayese ederken kullandığı ifadelere benzer açıklamaları umûr-ı âmmenin diğer metafizik bahislerine öncelenmesine gerekçe olarak sunar. Özellikle genel ve özel arasında kurulan ilişki, umûr-ı âmme ve umûr-ı hâssa tabirlerine bürünerek öncelik-sonralık tartışmalarına konu olmaya sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Sözünü ettiğimiz durumun tipik örneği, Tûsî’nin öğrencisi Hillî ve eseri **Îzâhu’l-makâsîd**’daki açıklamalarında görülebilir. Hocasının izinden giderek, mebâdî ihtiva eden metafiziğin önceliğini göstermeye çalışan Hillî, Urmevî’nin ifadeleriyle ciddi manada uyuşan açıklamalarda bulunarak umûr-ı âmmenin konumuna göndermelerde bulunur. O, şöyle der:

“İlm-i ilâhî, varlığın arazlarının ve varlığa bir maddeye mukarin olmaksızın ilişenlerin ya da o ilişenlerin arazlarının araştırıldığı [ilimdir]. Kudemânın âdeti, onu tabiiyattan sonra öğretmekti. Zira nefis, önce duyulurları sonrasında da akledilirleri idrak eder. Musannif [Katibî] nefislemrde öncelikli olanla başladı. Zira mücerretler, madde ile bir arada bulunanların (mukârin) illetidir. Ayrıca ilimlerin çoğunun ilkeleri bu ilimde [metafizik] açıklanmaktadır. Umûr-ı âmmeye dair olan bahsi öne almasının nedeni onların daha açık/bilinir (a‘ref) olması ve [umûr-ı] hâssanın cüzü gibi oluşundandır. Varlığı öne alması ise onun umûr-ı âmmenin en açık/biliniri olmasındandır. Sonrasında da onun mukabilini ele alması gerekmiştir.”⁵⁶⁵

Hillî her ne kadar **Tecrîd** şerhinde umûr-ı âmme ile ilgili nitelme ve tanımlara yer vermekten kaçınsa da diğer eserlerinde önemli bilgiler vermektedir. Yukarıdaki pasaj da bu kabilden olup umûr-ı âmmenin metafizik içerisindeki konumundan mebâdî oluşuna ve kendi arasındaki hiyerarşiye kadar birçok meseleyi veciz bir şekilde ele

⁵⁶³ Urmevî, **Beyânü’l-hak**, Âtıf Efendi 1567, 60b.

⁵⁶⁴ Aynı yer.

⁵⁶⁵ Hillî, **Îzâhu’l-makâsîd**, tsh. Seyyid Muhammed Mişkât-Alinakî Münzevî, Tahran 1378, s. 4.

almaktadır. Hillî'nin, Tûsî'de olduğu gibi umûr-ı âmmeye doğrudan mebâdî oluş niteliğini vermese de metafiziğin diğer ilimlere karşı üstünlük sebebini buna dayandırması ve umûr-ı âmmeyi de öncelenmesi gereken bahis olarak vaz etmesinden yola çıkarak mebâdî olarak umûr-ı âmme anlayışını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca ona göre, umûr-ı âmme, umûr-ı hâssa olarak anılan ve genel olarak Teoloji'ye has meselelerin ele alındığı kısma göre daha açık ve bilinir olmakla öncelik kazanmıştır. Haddizatında bu ölçüt bizzat umûr-ı âmmenin kendi içerisinde de bir hiyerarşinin oluşmasının da kaynağıdır. Dolayısıyla başta Râzî⁵⁶⁶, Tûsî, Urmevî ve onların takipçilerinin umûr-ı âmme bahsine varlık ile başlaması ve belli kavram sırasına yer vermesi mezkûr ölçütün dikkate alınmasının bir sonucudur.⁵⁶⁷

Zikredilen alıntıları özellikle de **Şerhu'l-İşârât**'taki mebâdî vurgusuyla tevarüs eden Isfahânî, **Tecrîd** geleneği içerisinde umûr-ı âmme ile mezkûr niteliği anan ilk kişi olmuştur.⁵⁶⁸ Haddizatında **İşârât** okutmakla şöhret bulan Isfahânî'nin bu durumu tesadüf olmasa gerektir. Onun umûr-ı âmme ile **Tecrîd**'in diğer maksatlarında yer alan metafizik mesâili arasında mebâdî ilişkisi kurması sözü edilen çerçeve içerisinde anlamlı bir hale bürünmektedir.

Isfahânî, daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere **Şerh-i Kadîm**'de umûr-ı âmme tabirini Tecrîd geleneği içerisinde açıklama gereği duyan ilk kişi olarak, umûr-ı âmmenin ilkelerin açıklanması görevini üstlendiğini belirtmiştir. O bu açıklamaya kitabın altı farklı maksadının konuları arasında varsaydığı birinin diğerine dayanması/tevakkuf etmesi zorunluluğunu beyan sadedinde yer vermektedir. Ona göre, meâd, nübüvvet ve imâmete; nübüvvet ve imâmet, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının isbâtına; Tanrı'nın varlığının isbâtı hâdis olan cevher ve araza; son olarak zikredilenlerin tümü de umûr-ı âmmeye dayanmaktadır.⁵⁶⁹ Anlaşılan o ki, umûr-ı

⁵⁶⁶ Hatırlanacak olursa bizzat Râzî bu hiyerarşiye ilk temas eden kişi olmuştur. Fakat Râzî genellik ve kapsamlılığı ölçüt olarak vaz ederken Hillî'de bilinir olmak ön plana çıkmıştır. Bkz. Râzî, **Mebâhis**, I, s. 90.

⁵⁶⁸ Önceki bölümlerde gösterildiği üzere Isfahânî üzerinde ciddi anlamda etkisi olan Semerkandî'nin bu konuda da onu öncelediğini söylemek mümkündür. O, hatırlanacak olursa, **Sahâif**'i mebâdî ve mesâil şeklinde taksim ederek ilk kısmını umûr-ı şâmile bahisleriyle başlatmıştır.

⁵⁶⁹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, 169-170.

âmmenin diğer bahislerin dayanağı olması, ilkeleri barındırması ile açıklanmaktadır.⁵⁷⁰

İsfahânî'den sonra gerek **Tecrîd** geleneği içerisinde gerekse de diğer felsefi metinlerde umûr-ı âmmeyi mebâdî olarak niteleme tavrı sürdürülmüştür. Tabii bu durum, nitelemenin aynı tonda devam ettiği anlamına gelmemektedir. Tegrîd geleneği söz konusu olduğunda, İsferyânî'nin de İsfahânî gibi umûr-ı âmmeyi, meâd, nübüvvet, imâmet, isbât-ı vâcib, cevher ve arazdan müteşekkil hâdis olanlar gibi konuların mebâdîsi olarak zikretmektedir.⁵⁷¹

İsfahânî'nin mebâdî vurgusunun öğrencileri ile birlikte farklı bir yöne kaydığı görülmektedir. Özellikle Bâbertî-Cürçânî çizgisi söz konusu olduğunda, umûr-ı âmmenin neyin mebâdî olduğu ya da tam manasıyla mebâdî olup olmadığı hususlarında farklı ifadelerin yer alması gözlemlenmektedir. Bâbertî, **Şerhu't-Tecrîd**'de, selefleri olan İsfahânî ve İsferyânî'nin umûr-ı âmmeyi diğer bahislerin tümünün mebâdîsi kılan ifadelerine rağmen bir tahsise gitmektedir. Ona göre, umûr-ı âmme, cevher ve arazların ilkelerini kapsamaktadır.⁵⁷² Belki Bâbertî'nin ifadeleri, dolaylı bir şekilde umûr-ı âmmenin genel mebâdî oluşu ile telif edilebilirse de burada bir yön değiştirmenin olduğu, sonraki metinlerin seyri takip edildiğinde farkedilmektedir.

Bâbertî'nin öğrencisi Cürçânî, **Hâşiye-i Tegrîd**'de İsfahânî tarafından dile getirilen mesâil arasında yer alan sıralamayı açıklarken sarîh ifadelere yer vermeksizin “[Şârih İsfahânî'nin] zikrettiği sebeple”⁵⁷³ demekle iktifa etmekte, mebâdî tabirini kullanmaktan ısrarla kaçınmaktadır. Cürçânî, ilginç bir şekilde, eserin tertibini açıklama sadedinde umûr-ı âmmenin diğer meseleler arasındaki konumu ve mebâdî olmakla ilişkisini **Tegrîd** değil de **Mevâkıf** üzerinden kurmuştur. Dolayısıyla onun bu konu hakkındaki görüşlerini **Şerhu'l-Mevâkıf**'tan okumak gerekmektedir.

⁵⁷⁰ İsfahânî, nüanslarla birlikte bu tavrını diğer eserlerinde de sürdürmüştür. **Metâli'ü'l-enzâr**'da, “Mümkünler ilâhiyyâtın ilkeleridir. İlkelerin bilgisi, ilkeleri olanın bilgisine öncelenir.” diyerek umûr-ı âmmeyi de içine alacak şekilde mümkünler bahsi ile ilâhiyyât bahsi arasında mebâdîe dayalı ilişkiyi dile getirmiştir. İsfahânî, **Metâli'ü'l-enzâr**, I, s. 261.

⁵⁷¹ Ona göre tabii olarak önce gelmesi gereken eserde vaz'î olarak da takdim edilerek bir sıra gözetilmiştir. İsferyânî, **Tegrîd**, vr. 3a.

⁵⁷² Bâbertî, **Şerhu't-Tegrîd**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2160, vr. 1b.

⁵⁷³ Cürçânî, **Hâşiye ale't-Tegrîd**, vr. 2a.

Îcî'nin, eserini altı mevkıf üzere tertip ettiğini zikrettiği kısmın şerhinde Cürcânî, kelâm ilminde öncelenmesi gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde ikili bir ayrıma giderek ilk kısmın mukaddimât adı altında ilk mevkıfa tahsis edildiğini belirtir. Öncelenmesi gerekmeyenler ise başta umûr-ı âmme olmak üzere diğer bahisleri muhtevidir. Sırasıyla bu bahislerin mantıksal olarak tertibine değinen düşünür, aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisini kurarken konumuzla ilgili şu önemli bilgilere yer verir:

“Öncelik-sonralığın sebebi şudur: Mukaddimâtın tüm [bahislere] öncelenmesi gerekir. Umûr-ı âmme de kendisi dışındakilerin mebâdîi gibidir. Sem‘iyyât ise mümkünleri ele alan bahislere dayanan ilâhiyyâta dayanmaktadır...”⁵⁷⁴

Görüldüğü üzere Cürcânî, Isfahânî’de olmadığı şekliyle umûr-ı âmmeye yaklaşmakta, onu ilkeler konumuna çıkartmakta ihtiyatlı davranmakta ve ancak benzerlik edatı getirilerek o konumda kullanılabileceğini ima etmektedir. Cürcânî’nin bu tercihinde Îcî’nin umûr-ı âmmeye dair açıklamalarının etkisi olduğu kanaatindeyiz. Özellikle umûr-ı âmme bahislerinin, diğer bahislere ait meselelerin kendilerine ait bölümlerde müstakil bir şekilde ele alındıktan sonra geriye ortak hallerin kaldığı ve onlar için de müstakil bir bölümün açılması gerektiğine dair yaptığı açıklamalar, umûr-ı âmmeyi tüm metafizik meselelerin mebâdîi konumuna çıkararak tavrından oldukça farklı görünmektedir.⁵⁷⁵ Cürcânî’nin tavrının altında yatan bir diğer sebep de, bir önceki bölümde kelamın mevzûu başlığı altında detaylıca üzerinde durduğumuz, kelam ilminin diğer ilimlerle ilişkisi konusuna yaklaşımında görülebilir. Özellikle metafiziğin kelama ilke vermesinin problemlilik olarak görülmesi, metafiziğin bir mirası olan umûr-ı âmmeye de benzer bir muamelenin yapılmasına kaynaklık etmiş görünmektedir.

Cürcânî’nin **Şerhu’l-Mevâkıf**’ta yer alan ifadeleriyle Isfahânî’nin **Şerh-i Cedid**’deki ifadeleri arasında bir uyumsuzluk ya da farklılık görmeyen düşünürler de mevcuttur. Bunlarında başında Samsûnî gelmektedir. O, **Tecrîd** hâşiyesinde doğrudan

⁵⁷⁴ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, I, s. 21.

⁵⁷⁵ Nitekim Ali Kuşçu, Îcî’nin açıklama modelini şerhine aktaran bir düşünür olarak, umûr-ı âmmeyi mebâdî olarak nitelemeyenler arasındadır. Onun aklın tek başına ispat etmeyi deruhte ettiğini söylediği meselelerin, cevher ve arazdan müteşekkil mümkünlerin hallerinden umûr-ı âmme ya da onun dışında olanlarla elde edildiğini belirtmesi bunun en açık kanıtıdır. Ali Kuşçu, **Şerhu Tegrîdî’l-akâid**, s. 72.

İsfahânî'nin umûr-ı âmmeye, diğer kısımların mebâdî olma vazifesini yüklediği kısmı açılmak üzere şöyle der:

“Bu [umûr-ı âmmenin mebâdî oluşu], **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta zikredilen ‘umûr-ı âmmenin kendisi dışındakilerin mebâdî gibidir’ sözünün zahirine aykırıdır, denemez. Zira deriz ki: Mebâdî, kimi zaman maksudun kendisinin dayandığı şey; kimi zaman da zâtı, tasavvuru ya da başlangıcı itibarıyla kendisine dayanan şey olarak yorumlanır. **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta zikredilen, birinci yoruma, burada zikredilen ise ikinci yoruma binâendir. Ayrıca birinci yoruma da tevcihi mümkündür.”⁵⁷⁶

Samsûnî'nin hâşiyesinde genel olarak dikkatimizi çeken uzlaştırmacı tavır bu konuda da kendini göstermiştir. İsfahânî ve Cürçânî'nin ifadeleri arasında herhangi bir farklılaşma görmeyen Samsûnî, mebâdî kavramını tahlil etmekte ve iki muhtemel anlamı üzerinde durmaktadır. Ona göre, “Umûr-ı âmme, mebâdîdir” dendiğinde, mebâdî olduğu şeyin, ki bunlar metafiziğin diğer meseleleridir, kendilerinin ya da tasavvurlarının dayanağı olabildiği gibi onlara başlanmadan önce bilinmesi gerekenler anlamına da gelebilmektedir. “Umûr-ı âmme mebâdî gibidir” sözü ise asıl maksat olan meselenin dayanağı anlamında mebâdî kastedilmiş demektir ve görünen o ki bu iddia, umûr-ı âmmenin mezkûr vasıfla nitelenmesini ikisi arasında doğrudan bir bağ değil de ancak benzerlik kurmak suretiyle ileri sürülebilmektedir.

Mebâdî vasfıyla ilgili temas edilmesi gereken son husus, aslında Cürçânî gibi isimlerin vurguda değişikliğe gitmelerinin başlıca sebebi sayılabilecek, karşıt görüştür. Kimi düşünürler, İsfahânî'nin dile getirdiği anlayışın tam da zıddı olarak, umûr-ı âmmenin dâhil olduğu mümkünler bahsinin ilâhiyyât bahisleri karşısında mebâdî oluşunu kabul etmeyip aksi yönde bir düşünceye kâil olmuşlardır. Görebildiğimiz kadarıyla bunu en açık bir şekilde dile getiren filozof Şemseddin Âmulî'dir. O, **Tevâli‘u'l-envâr**'a yazdığı şerhinde Beyzâvî'nin birinci bölümü mümkünlere ve onun da ilk faslını umûr-ı külliyeye tahsis etmesi sadedinde şöyle der:

“[Beyzâvî'nin] mümkünlerin mebâdî ve illetleri olması hasebiyle nefislemde daha önce olan ilâhiyyâtla değil de mümkünler bahsiyle başlaması, amacının öğretmek olmasındandır. Öğretimde, duyulurların idraki ve onlardan tedrici bir şekilde gaybî olanlara geçiş daha kolay olduğunda şüphe yoktur. İlâhiyyâtın ‘ilke’lik (mebdeyyet) açısından önceliği, öğrenme ve öğretme açısından da sonralığı vardır. Bu sebeple ona ‘ilmu mâ kable’t-tabîa denilmiştir.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Samsûnî, **Hâşiye ale't-Tecrîd**, vr. 7a.

⁵⁷⁷ Âmulî, **Tenkîhu'l-efkâr**, Ragıp Paşa 782, vr. 24a.

Mebâdî konusunda Âmulî'nin yukarıdaki ifadelerini de dikkate aldığımızda iki zıt tavidan söz etmemiz mümkündür. Bir yandan isbât-ı vâcib, meâd gibi ilahiyât konularını cevher ve araz üzerinden umûr-ı âmmeye bağlayarak ikinci grubu ilkin mebâdî kılan ve başını Isfahânî'nin çektiği grup; diğer yandan umûr-ı âmmeyi içine alacak şekilde mümkünler bahsinin ilâhiyat bahislerinin mebâdîsi olmak bir yana ikincisinin ilkinin mebâdîsi ve illeti olduğunu savunan ve Âmulî'nin öne çıktığı görüşten söz edilebilir. Bir de bu iki zıt tavrın arasında, mebâdî olmak ile umûr-ı âmme arasında bir tür irtibatın olması gerektiğini düşünen ama bunu kesin hatlarla çizmeyen Cürcânî'nin başını çektiği yoldan bahsedilebilir. Buradan hareketle, mebâdî ile umûr-ı âmmenin üç farklı şekilde ele alındığını söylemek doğru olacaktır.⁵⁷⁸

C. İkinci Akledilirler Olarak Umûr-ı Âmme

Önceki iki özellikte olduğu gibi ekseriya açık bir şekilde zikredilmese de umûr-ı âmmenin irtibat kurulabileceği diğer bir özellik ikinci akledilirliktir. Genel olarak umûr-ı âmmenin “kavramlar” olarak çevrilmesi ve alımlanmasının da altında yatan bu özelliği, kanaatimize göre, İbn Sînâ'nın ifadeleriyle belirginlik kazanmış ve sonraki kimi düşünürlerce sarıh, kimisince de bazı karineler vasıtasıyla birlikte anılır olmuştur. İkinci akledilirler olarak tercüme edile ma'kulât-ı sâniye ya da **Tecrîd**'de yer aldığı şekliyle “sevâni'l-ma'kulât”, başlı başına şimdiki bilgimizin ötesinde tahlili hak eder mâhiyette olmakla birlikte⁵⁷⁹, biz elimizden geldiğince umûr-ı âmmeye karşılık

⁵⁷⁸ Mebâdî ile ilişkilendirmemekle beraber, umûr-ı âmmeyi metafiziğin mücerretleri araştıran kısmına nazaran başlangıç olarak gören bir görüş de, ilginç bir şekilde, Isfahânî'nin bir diğer önemli talebesi Kutbeddin Râzî tarafından dile getirilmiştir. **İşârât**'ın mücerretlerin hallerini esas alıp tüm mevcutların hallerini görmezden gelerek metafiziği ilkin tahsis etmesine gelen bir itiraza verdiği cevap şu şekildedir: “Zira deriz ki: Hikmet-i İlâhî'de asıl maksat, iki kısmının en önemlisi ve şerefli olan mücerretlerin incelendiği kısımdır. Bu sebeple de o, bütünü ismi olan ‘ilâhî’ ile isimlendirildi. Umûr-ı âmme kısmına gelince, ilâhî kısmına bir mukaddime mesabesinde olup arazî bir incelemedir. Şeyh'in bu kitapta ona yer vermemesi, bilenler indindeki şöhretine binaendir.” Kutbeddin Râzî, **el-İlâhiyyât minel-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât**, tsh. Mecid Hâdîzâde, Tahran 2002, s. 27-28.

⁵⁷⁹ İkinci akledilirlerle ilgili literatür nispeten son dönemde yapılan çalışmalarla belli bir düzeye erişmiştir. Biz de çalışmamızda kitap ve makale seviyesindeki şu çalışmaları dikkate alarak konuyu aydınlatmaya gayret edeceğiz: Ömer Mahir Alper, “Akledilene Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, **Nazariyat**, 2015, c. 1, s. 2, 36-68; Fanaei Nematsara, “Secondary Intelligibles: an Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions in Islamic and Western Philosophy”, Basılmamış yüksek lisans tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1994; Mesud İsmailî, **Ma'kul-i Sâni-i Felsefi: Seyr-i Bahs Der Târih ve Nakd-i Tahlil-i Mesele**, Kum 1389.

kullanılan ve umûr-ı âmmenin özelliklerini hâiz diğer kavramlar vasıtasıyla bu irtibatı göstermeye çalışacağız.

İkinci akledilirlikle ilgili diğer iki özellik olan mebâdilik ve zâtî arazlığa göre daha sarîh ve açıklayıcı ifadelerde bulunan Tûsî'nin açıklamaları merkezde yer almakla birlikte, **Tecrîd** şârih ve muhaşşîlerinin bu alanda gözle görülür katkılarının olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bir bütün olarak **Tecrîd** geleneğini, mezkûr kavramın umûr-ı âmmeyle tekabül edip etmediği sorunu etrafında okumaya çalışacağız. Belirtmek gerekir ki, ikinci akledilirlik, tek düze okunabilecek bir çizgi göstermemektedir. Bir düşünürün bir kavram için ikinci akledilir vasfını tercihi, başka bir düşünür tarafından sorgulanarak eleştirilmiştir. Bu durum, **Tecrîd** geleneği için de söz konusudur. Biz de elden geldikçe, konu hakkındaki farklı görüşleri bir arada vermeye çalışacağız.

İbn Sînâ öncesinde Fârâbî ile birlikte ikinci akledilirlerin tanımına rastlanmakta ve bazı kavramların bu çerçevede değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Ayrıca o dönemde, Fârâbî tarafından ilk akledilirlerle ikinci akledilirler arasındaki ilişki ortaya konmaktadır.⁵⁸⁰

İbn Sînâ'nın ikinci akledilir kavramına yer verdiği kısımlar incelendiğinde, onu daha ziyade mantık kavramları ile ilişkilendirdiğini, mantığın mevzûu olarak ikinci akledilirleri vaz ettiğini görmekteyiz. Bu meyanda küllîlik, cüz'îlik, vaz', yüklemlenme, zâtîlik ve arazîlik ikinci akledilir kavramlar olarak ortaya konulmaktadır.⁵⁸¹ Bununla birlikte İbn Sînâ, ikinci akledilirlerin isbâtlanması görevini metafiziğe vermektedir. Ona göre, mantıkta bilinirden bilinmeyene götürmesi cihetiyle ele alınan mezkûr kavramların ontolojik konumu, onların hariçte bir varlıklarının olup olmadığı ya da salt zihnî varlık olup olmadıkları gibi hususları ise metafizik tarafından ortaya konmalıdır.⁵⁸²

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın umûr-ı âmmeyle dair verdikleri bilgilerle ikinci akledilirler anlayışı karşılaştırıldığında mana kavramının önemli olduğunu

⁵⁸⁰ Fârâbî'nin ikinci akledilirleri ele alma nedenleri hakkında bkz. Alper, "Akledilene Akletmek", s. 37-38; İsmaili, **Ma'kûl-i Sâni**, s. 120-121.

⁵⁸¹ Alper, "Akledilene Akletmek", s. 40.

⁵⁸² İbn Sînâ, **Ta'likât**, s. 203.

düşünmekteyiz. Hatırlanacak olursa, Fârâbî metafiziğin konularını ne vehmî ne de hakikî olarak fizikte varlığı olmayan ya da soyutlanabilir olanlar şeklinde tasnif etmişti. İbn Sînâ da umûr-ı âmmeyi genel manalar olarak nitelendirmiş ve onları çoğu kere ikinci akledilir olarak nitelendirdiği küllîlik ve cüz'îlik gibi mantık kavramları ile aynı varlık tarzına sahip olmakla nitelemiştir. Kanaatimize göre, her iki filozof da, sözü geçen açıklamalarıyla umûr-ı âmmeyi ikinci akledilir kavramlara yaklaştırmış ama açık bir şekilde zikretmekten kaçınmıştır.

Metafiziğin meseleleri ile ikinci akledilirliğin ilişkisinin açık bir şekilde irtibatlandırılması Behmenyâr'ın **Tahsîl**'i ile olmuştur. O, eserinde şeylik kavramını ikinci akledilir olarak vaz etmekte, tıpkı daha önce İbn Sînâ tarafından ikinci akledilir olarak vaz edilen küllî ve cüz'î gibi onun da ilk akledilirlere istinat eden kavramlardan olduğunu açıkça belirtmektedir.⁵⁸³

İkinci akledilir kavramları itibarî kavramlar olarak anan Sühreverdî de, Behmenyar'ın izinden giderek, metafiziksel kavramları bu alanla irtibatlı bir şekilde zikretme konusunda seleflerden daha cesur görünmektedir. O açık bir şekilde, varlık, birlik, şeylik, hakikat, zât, mâhiyet, arazîlik, imkân, zorunluluk, imkânsızlık ve illiyet gibi kavramların itibarî kavramlar olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸⁴

Tecrîd geleneğine gelince öncelikle Tûsî'nin bu konudaki açıklamalarının belirleyici olduğunu vurgulamak gerekir. O, ikinci akledilirlerle ilgili oldukça açıklayıcı bilgiler sunmakta ve umûr-ı âmme bahsi içerisinde ikinci akledilir vasfını saraheten kullanarak bizim bu ilişkiyi net bir şekilde görmemizi sağlamaktadır. Biz de öncelikle onun ikinci akledilir anlayışını ortaya koyduktan sonra bu ilişkiye döneceğiz.

Tûsî'nin ikinci akledilirlere dair tanımına **Şerhu'l-İşârât**'ında rastlamaktayız. Mantığın bir ilim olup olmadığı konusuna değinirken mevzûunun ikinci akledilirler olduğunu zikreden Tûsî, ikinci akledilirleri “ilk akledilirler olan mevcutların hakikatlerine ve akledilir hükümlerine işenler” olarak tanımlamaktadır.⁵⁸⁵ İbn

⁵⁸³ Behmenyar, **Tahsîl**, s. 286.

⁵⁸⁴ İsmaili, **Ma'kûl-i Sâni**, s. 270-271.

⁵⁸⁵ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, 118. İkinci akledilirlerin, mevzuu olması itibarıyla daha ziyade mantık ve mantıkî kavramlarla ilişkilendirelen kavramlardan müteşekkil olsa da diğer ilimlerde de ikinci akledilirlerden bahsetmek mümkündür. Sözelimi fizik için cisim ikinci akledilir olup cismi cisim yapan özelliklerinin isbâtı bu ilmin mevzuunu teşkil etmektedir. İbn Sînâ, **Ta'likât**, 503. Aynı şekilde

Sinâ'nın **Ta'likât**'taki ifadesini hatırlatırcasına, ikinci akledilirlerin birden fazla açıdan incelenebileceğini belirten Tûsî, ikinci akledilirleri ikinci akledilirler olarak ele alma vazifesini ilk felsefeye (metafizik) vermektedir.⁵⁸⁶ Bu hususun hem İbn Sînâ⁵⁸⁷ hem de Tûsî açısından bakıldığında konumuz açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira ikinci bölümde çok açık bir şekilde görüldüğü üzere, kimi zaman ilm-i küllî, kimi zaman da felsefe-i ûlâ olarak isimlendirilen ve temelde umûr-ı âmmeyi konu edinen metafizik kısmının burada ikinci akledilirleri varlık cihetleriyle ele alması, bu iki alanın kesişme noktasını da oluşturmaktadır.

Tûsî'nin ikinci akledilirlerle ilgili söyledikleri arasında dikkati çeken bir diğer husus, ilk akledilirlerle ne tür bir ilişki içerisinde bulunduğuna yöneliktir. İkinci akledilirlerin elde edilmesinin bilfiil akıl vasıtasıyla olduğunu belirten⁵⁸⁸ Tûsî, ilk akledilirleri ikinci akledilirlerin ilkeleri olarak görür.⁵⁸⁹ Bu konuda herhangi bir ilave açıklama yapmayan filozofun ne kastettiği ikinci akledilirlere verdiği örnek kavramlar ve bunların ilk akledilirlerdeki karşılıkları üzerinden çıkarılabilir. Bu hususta en dikkat çeken kavram çifti “bir” ve “çok”tur. Yukarıda da belirtildiği üzere, Tûsî, **Esâs-ı İktibâs**'ta açık bir şekilde bir ve çok kavramlarının ilk akledilirler arasında olduğunu söylemişti.⁵⁹⁰ **Tecrîd**'e gelindiğinde ise mâhiyet bahsinde birlik ve çokluk kavramlarını ele alan filozof, bunların aynî şeyler (emr-i 'aynî) olmadığını ve dolayısıyla ikinci akledilirlerden olduğunu belirtir.⁵⁹¹ İlk bakışta çelişkili görünen bu açıklamaları ilke ve ilkesi olan ayırımına tabi tuttuğumuzda netice, bir ve çok misalinde olduğu üzere isim olarak (ilkesi olan) alındığında bu ikisinin, birlik ve çokluk şeklinde (ilke olarak) masdar hallerinden farklı muameleye tâbi tutulmasıdır. Diğer bir tabirle, birlik ve çokluk gibi ikinci gruptaki masdar hallerin elde edilmesi ilk gruptakilere bağlı

matematik bilimlerinin de kendilerine has ikinci akledilir kavramlarından söz edilebilmektedir. Alper, “Akledilene Akletmet”, s. 40.

⁵⁸⁶ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 130.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, **Ta'likât**'ta metafiziğin ikinci akledilirlerle ilgilenme cihetini isbâta dayandırır. Hariçte ya da zihinde bulunup bulunmaması gibi varlık tarzını belirleme görevi metafiziğinken, bilinenden bilinmeye ulaştırma cihetiyle ele alma mantığının olmaktadır. İbn Sînâ, **Talikât**, s. 502.

⁵⁸⁸ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, (thk. Kerim Feyzi), s. 78.

⁵⁸⁹ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, II, (thk. Hasanzâde Amulî), s. 465.

⁵⁹⁰ Tûsî, **Esâs-ı İktibâs**, tsh. Müderris Rızavî, Tahran 1988, s. 34. Tûsî, burada cevher ve araz ile “bir” ve “çok”u birinci akledilirlere, küllî ve cüzî ile zâtî ve arazî'yi de ikinci akledilirlere örnek olarak vermektedir.

⁵⁹¹ Tûsî, **Tecrîd**, s. 77. Benzer husus cevher-araz, cevherlik-arazlık kavram çiftleri için de geçerlidir. Karşılaştırma için bkz. Tûsî, **Esâs-ı İktibâs**, s. 34; Tûsî, **Tecrîd**, s. 87.

olduğundan isim halleri ilk akledilirler, masdar halleri ise ikinci akledilirlere göndermede bulunur.

Tûsî'nin tıpkı Behmenyâr ve Sühreverdî gibi metafiziğin kavramlarını ikinci akledilirler olarak nitelendirmede sarîh olduğunu ifade etmiştik. Bu noktayı biraz daha detaylandırmak gerekirse, **Tecrîd**'e bakıldığında varlık, yokluk, varlık ve yokluğun cihetleri⁵⁹², şeylik⁵⁹³, mâhiyet⁵⁹⁴, illiyet, malûliyet⁵⁹⁵, taşahhus⁵⁹⁶, birlik ve çokluk⁵⁹⁷ ikinci akledilirler olarak nitelendirilen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tûsî tarafından ikinci akledilirler olarak zikredilen mezkûr metafiziksel kavramlar Tecrîd geleneği içerisinde geniş yankı bulmuş ve ikinci akledilirlerin mâhiyeti ile ilgili geniş açıklamalara sebep olmuştur. Bu minvalde ilk şerh olan **Keşfu'l-murâd**'da Hillî, şeyliğin ikinci akledilir olması sadedinde şöyle der:

“Şeylik, zâfilik, cüz'ilik ve benzerleri ilk akledilirlere ilişen ikinci akledilirlerdendir. Zira onlar ancak kendisi dışındaki mâhiyetlere ârız olarak akledilebilir. Canlılık ve insanlık gibi varlıkta asıllık kesbetmiş (bizzat tahakkuk etmiş) değildirler. Bilakis varlıkta başkasına tabidirler. Mutlak olarak bir şeylikten bahsetmek mümkün değildir. Mutlak olarak sâbit olan şey de yoktur. Zira sübut, özel şahsî mâhiyetlere ilişir.”⁵⁹⁸

Görüldüğü üzere Hillî'ye göre ikinci akledilirlik, bizzat tahakkuk etmeyip başkasına tabi olarak varlıkta sübut kazanan kavramların ortak özelliğidir. Ona göre, tıpkı şey gibi varlık da haricî mâhiyet olmayıp aklîdir. Hariçte taş, ağaç gibi mevcutlar varken bunların akledilir olması gerektiğinde varlıklarından söz edilir.⁵⁹⁹

İsfahânî'ye geldiğimizde şeylik kavramının ikinci akledilir olmasında ilave açıklamalar yer almaktadır. İkinci akledilirlerin isimlendirilmesine de değinen İsfahânî şöyle der:

“İkinci akledilirler, ilk akledilirlere zihinde ilişen ârızlardır ve hariçte onlara mutabık bir suret bulunmamaktadır. Akledilmede ikinci derecede yer aldıklarından ikinci akledilirler olarak

⁵⁹² Tûsî, **Tecrîd**, s. 69.

⁵⁹³ Tûsî, **Tecrîd**, s. 65.

⁵⁹⁴ Tûsî, **Tecrîd**, s. 69.

⁵⁹⁵ Tûsî, **Tecrîd**, s. 81. Tûsî, illet ve malul bahsinin başında iki nisbetin ikinci akledilirlerden olduğunu belirtir.

⁵⁹⁶ Tûsî, **Tecrîd**, s. 76.

⁵⁹⁷ Tûsî, **Tecrîd**, s. 77.

⁵⁹⁸ Hillî, **Keşfu'l-murâd**, s. 25-26.

⁵⁹⁹ Hillî, **Keşfu'l-murâd**, s. 49.

isimlendirildiler. Şeylik de ikinci akledilirlerden olup insan ve diğer canlılar gibi varlıkta tahakkuku yoktur. Bilakis akılda ârız olduğu şeye tabidir.⁶⁰⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Isfahânî için ikinci akledilir olmanın iki ölçütü vardır. İlki, hariçte bizzat tahakkuku bulunmayıp zihinde ilk akledilirlerle ilişmedir. İkincisi ise hariçte mutabık bir suretinin bulunmamasıdır. Sözlerinin devamında o, şeyliğin hariçte mevcut olduğu kabul edildiğinde, başkasıyla şeylik hususunda ortak ve başka hususlarda farklı olup ve onun için de şeylik gerekeceğinden hareketle, teselsülle sonuçlanacağını söyleyerek görüşünü güçlendirmektedir.⁶⁰¹ Varlığın ikinci akledilirlerden olduğuna da değinen Isfahânî, şeylikte olduğu gibi teselsülün imkânsızlığını buna delil getirmektedir. Varlıkla birlikte yokluğun da ikinci akledilirlerden olduğunu belirten Isfahânî, varlık ve yokluk kipleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın da bu kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁰²

Ali Kuşçu'ya gelindiğinde, önceki iki şârih Hillî ve Isfahânî'nin Tûsî'nin ifadelerini kabul eder ifadelerine mukabil olarak bazı itirazların dile getirildiğini görmekteyiz. Özellikle varlığında ikinci akledilirlerden sayılması konusunda Kuşçu'nun hayli şüpheli olduğunu söyleyebiliriz. Kuşçu'nun ifadelerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki, Tûsî, varlık ve ona tabi olarak yokluğun itibarî ve ikinci akledilir olduğu konusunda kesindir.⁶⁰³ Behmenyâr'dan beri varolan bu görüş⁶⁰⁴, sonrasında Sühreverdî kanalıyla taşınarak Tûsî'de çok açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Kuşçu ise Tûsî'nin hem şeylik hem de varlığı ikinci akledilir olarak görmesini tutarlı görmemektedir. 'Şeylik'in ikinci akledilir olarak alımlanmasını, başkasına

⁶⁰⁰ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 243.

⁶⁰¹ Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 244.

⁶⁰² Isfahânî, **Tesdîd**, I, s. 315-316. Isfahânî, mâhiyet, küllilik, cüz'ilik, arazilik, cinslik, fasıllık, türlüğ gibi kavramlarında ikinci akledilirlerden olduğunu ve bunların da aklî itibarlardan olduğunu söylemektedir.

⁶⁰³ **Tecrîd**'deki ifadelerinin yanı sıra **Musâri'u'l-musâri**'de sudûr ile ilgili sözlerinin de varlığın, mâhiyet ve illiyetle birlikte ikinci akledilir olduğuna işaret ettiğine dair bkz. İsmailî, **a.g.e.**, s. 311.

⁶⁰⁴ Behmenyâr varlığın kısımlarına nispetle ikinci akledilir olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Behmenyâr, **Tahsîl**, s. 286.

ilişmeden akledilemeyip mâhiyetlerin akledilir özelliklerine ilişmekle mümkün olduğu şeklinde yorumlayan⁶⁰⁵ filozof, sonrasında itirazını şu şekilde dile getirir:

“[Şeyliğin mutlak olarak sâbit olmadığı] vakıya aykırı olması bir yana, daha önce [Tûsî'nin kendisi tarafından] zikredilen varlığın mutlak olarak alınabilmesi ile de çelişmektedir. Zira şeylik ya varlık ya da manası ona râci olandan ibarettir. Şayet kastı, hariçte sadece özel şeylerin bulunması sebebiyle şeyin küllî mefhumunun hariçte mevcut olmaması ise, şey kavramı ile bu durumu özelleştirme ve detaylandırmanın bir anlamı yoktur. Zira mutlak olarak yani ister ilk akledilir isterse de ikinci akledilir olsun küllî tabiatlar hariçte mevcut değildir.”⁶⁰⁶

Görüldüğü üzere Kuşçu, varlığın başka bir akledilire ilişmeksizin mutlak olarak alınmasını câiz gören Tûsî'ye, varlığa denk saydığı şeylik için de aynısının geçerli olacağı ve dolayısıyla ikinci akledilir olarak görülmesinin kendi ifadeleriyle çelişkili olduğu şeklinde itiraz getirmektedir. Karşı taraftan gelebilecek muhtemel bir itiraz olarak, şeyin ferdi değil de mefhumunun kastedildiği ve küllî tabiatından dolayı ikinci akledilirler arasında sayılması gerektiği söylendiği takdirde, Kuşçu'nun bu itiraza cevabı, tüm küllî tabiatların zaten bu şekilde olduğu ve aralarından şeyliğin seçilmesinin bir anlamı olmayacağıdır.

Kuşçu'nun ikinci akledilirliğini sorguladığı kavram 'şeylik'le sınırlı değildir. Bunu bir adım daha ileri götürerek o, Tûsî'nin varlığı ikinci akledilir ve aklî bir yüklem olarak görmesini de eleştirir. Öncelikle Tûsî'nin bu konudaki görüşünü vermemiz uygun olur. O, varlığın aklî bir yüklem ve ikinci akledilir olmasını iki sebebe dayandırır. İlki, mâhiyete zâit oluşundan dolayı bir mahalden müstağni olmasının imkânsızlığıdır. İkincisi ise, hariçte hâsıl olmasının imkânsızlığıdır.⁶⁰⁷ Tûsî bu iki sebebe dayandırarak aklî yüklem gördüğü varlığı, ikinci akledilir olarak vaz eder.⁶⁰⁸

Kuşçu'ya göre, Tûsî'nin bu görüşü, Zorunlu Varlık'ın varlığını zatiyla özdeş gören filozofların (hükemâ) bir sözü olarak alındığında neredeyse tutarsızdır (mimmâ

⁶⁰⁵ Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 183.

⁶⁰⁶ Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 183-184.

⁶⁰⁷ Kuşçu'ya ve yüksek ihtimalle ona kaynaklık eden Isfahânî'ye göre, ilk sebep varlığın yüklem olmasını; ikinci sebep ise aklî yüklemelerden olmasını gerektirmektedir. Bkz. Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 305. Isfahânî, varlığın mahalden hâli olmasının imkânsızlığını onun zâid oluşuna bağlamaktadır. Ona göre, başkasına zâit olanın onunla kâim olması da gerekir. Mahalde hâsıl oluşunun imkânsızlığını da hariçte hâsıl olmakla şerh eden Isfahânî, aksi takdirde bunun bir teselsüle yol açacağı görüşündedir. Bkz. Isfahânî, **Tesdid**, I, 314.

⁶⁰⁸ Tûsî, **Tecrîd**, s. 69; Kuşçu, ikinci akledilir hükmünün gerekçelerini, varlığın hariçte mevcut olamayacağı, aksi takdirde haricî mevcutların teselsüle varacağı ve varlığın mâhiyete akılda bulunduğu ârız olduğu şeklinde sayar. Bkz. Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 305.

lâ yekâdü yesihhu).⁶⁰⁹ Zira Zorunlu'nun varlığı kendiyle kâim denildiğinde, varlığın bir mahalden ayrık şekilde olmasının imkânsızlığı yargısı dile getirilemeyecektir. Hariçte mevcut olduğu kabul edildiğinde de, varlığın ikinci akledilirlerden olması yargısına ulaşılamayacaktır. Zorunlu'nun zâtı olan varlıkla mevcut olduğu dile getirildiğinde ise, teselsül sadedinde dile getirilen, varlık mevcut olsa onun da bir varlığı olması gerekirdi yargısı sahih olmayacaktır.⁶¹⁰ Netice olarak Kuşçu, hukemâ olarak adlandırdığı ve genel olarak Meşşâî tezleri içeren mezkûr ifadelerin savunucusu olan filozofların kendileriyle tutarlı olabilmelerinin varlığı ikinci akledilir olarak görmekten geçtiğini belirtmektedir. Aksi takdirde, Zorunlu'nun varlıkla ilişkisi, onun ikinci akledilir tabiatına ters bir durum ortaya çıkaracaktır.⁶¹¹

Kuşçu'nun ikinci akledilirlere dair izahı ve Tûsî'nin bu konuda dile getirdiği örnekleri sorgulamaya açması tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu noktada kendisine en önemli itirazlardan biri Devvânî tarafından dile getirilmiştir. Kuşçu'nun şerhindeki ifadeleri bir bütün olarak değerlendiren Devvânî, onun ikinci akledilirlere zihnî varlığa ârız olanlar şeklinde yorumladığını ve bu surette olmayan varlık, illiyet ve ma'lûliyet gibilerini de zihnî varlığın vasıfları olmamalarına binaen ikinci akledilir olarak görmediğini söyler.⁶¹² Devvânî'ye göre Kuşçu'nun yanılışı, zihnî varlıkla ikinci akledilir arasında kurduğu bu irtibattan kaynaklanmaktadır. Ona göre Kuşçu, zihnî varlığı ikinci akledilirlikle nitelenen kavramların bir şartı olarak vaz etmekte ve mevzûunu da zihnî varlıkla kayıtlanmış mâhiyet olarak görmektedir. Halbuki ikinci akledilirliğin muteber ölçütü, ârız olmanın zihnî varlıkta gerçekleşmiş olmasıdır (menâtu'l-'urûz). Bu açıdan bakıldığında, varlığın mâhiyete ârız olması ancak zihinde gerçekleşmekte ve zihnî bir ârız olmaktadır.⁶¹³

⁶⁰⁹ Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 305.

⁶¹⁰ Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 306.

⁶¹¹ Kuşçu'nun Tûsî tarafından ikinci akledilir olarak hükmedilen kavramlara yönelik eleştirileri varlık ve şeylikle sınırlı değildir. Aynı zamanda birlik ve çokluk, illiyet ve maluliyet kavramlarının da ikinci akledilir oluşları Kuşçu'nun itirazlarına maruz kalmıştır. Bkz. Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 493, 585. Bunun yanında filozof mâhiyet, zât, hakikat gibi kavramların ikinci akledilir olmalarını eleştirmeksizin takrir etmektedir. Bkz. Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid**, I, s. 395-396.

⁶¹² Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-Kadîme**, s. 585 (Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâid** içinde)

⁶¹³ Devvânî, **el-Hâşiyetü'l-Kadîme**, s. 586. İkinci akledilirlere ne olduğuna yönelik muhtelif yorumlar bulunmaktadır. Bunları özet bir şekilde Tehânevî'nin **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn**'unda görmek mümkündür. İkinci akledilirlere iki tanımından bahseden Tehânevî, ilkini, birinci derecede akledilir olmayıp başka bir akledilire ârız olarak akledilen şekilde vermektedir. İkinci tanım, zihnî varlığa mahsus ilişkinler (avâriz) şeklindedir. İkinci tanımı biraz daha açan Tehânevî, ilişkinlerin üç kısımda

Çoğunlukla mantığın mevzûu sadedinde gündeme getirilen ve mâhiyetine yönelik tartışmaların yapıldığı ikinci akledilirlerin umûr-ı âmme ile yollarının kesişmesi, onların varlıkla ilişkileri söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinde ikinci akledilirler olarak bazı umûr-ı âmme kavramlarına yer verilmiş olsa da, özellikle Tûsî tarafından **Tecrîd**'de şeylik, varlık, mâhiyet, birlik, çokluk, illet, malûliyet gibi metafiziğin mesâili olan kavramlar umûr-ı âmme başlığında ikinci akledilirler olarak açık bir şekilde nitelenmektedir.

Tûsî'nin mezkûr nitelemesi, şârih ve muhaşşîlerin de dikkatini çekmiş, kimi tarafından tasdik kimisi tarafından da tenkit edilmiştir. Hillî ve Isfahânî'nin daha çok takrir etmekle yetindikleri argümanlar, Kuşçu ile birlikte sert itirazlara konu olmuştur. Özellikle de varlık kavramının ikinci akledilir olarak zikredilmesi sadedinde, zihnî varlığın ikinci akledilirlikle irtibatı sorgulanmış ve aradaki münasebetin keyfiyeti de umûr-ı âmme ile ikinci akledilirler arasındaki ilişkiyi belirleyici olmuştur.

Elbette umûr-ı âmmenin nitelikleri, saydığımız üç vasıftan ibaret değildir. Geç dönem yazılan metinlere bakıldığında, umûr-ı âmmenin yüklem olarak görülüp görülemeyeceği, türemişler (müştakkât) ya da masdarlar (mebâdî) olarak tanımlanması gibi tartışmalarla karşılaşmaktayız. Biz son saydıklarımızın önemi olmakla birlikte, üzerinde çoğunluğun ittifak ettiği ve belli bir tarihsel seyirde takip edebildiğimiz üç temel özelliği ön plana çıkartmak istedik. Kanaatimizce zâtî arazlık, ikinci akledilirlik ve mebâdî olmak, umûr-ı âmmenin metafizikle kurduğu yakın ilişkinin de görülmesi için verimli bir tartışma ortamı teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu üç niteliğiyle umûr-ı âmmenin metafizik karşısında ya da içinde ne tür bir konuma sahip olduğu meselesi de daha vuzuha kavuşmaktadır.

telakki edildiğini belirtir. birincisi, haricî varlığın etkisi olan (medhâl); ikincisi, zihnî varlığın etkisi olan; sonuncusu, her iki varlık alanının da varlığında etkisi olmayanlardır. İkinci akledilirler ilk anlamıyla (tanımıyla) alındığında, zorunluluk ve varlığı da kapsarken ilk anlamıyla alındığında bu durum söz konusu olmamaktadır. Bkz. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn**, II, s. 1593. Tehânevî'nin verdiği tanımları göz önüne aldığımızda, umûr-ı âmme içerisinde yer alan varlık ve zorunluluk, başka bir akledilirin ilişeni olarak ikinci akledilir kabul edilmekteyken zihnî varlık dikkate alındığında, Kuşçu'nun da itirazlarında dile getirdiği şekliyle, ilk akledilirler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

SONUÇ

I

Tûsî'nin kendi dönemine kadar gelen mütekellimûn ve felâsifenin düşünsel birikimini ahenkli bir şekilde terkip etme hedefiyle kaleme aldığı **Tecrîd**, hem tertibi hem de içeriği açısından birçok filozofun dikkatini çekmiş ve çok sayıda şerh, hâşiye, talikât türünde çalışmalara konu olmuştur. Bu eserlerin tümü **Tecrîd** geleneği olarak adlandırılabilir bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. İslam düşünce atlasının belirli kesitiyle sınırlı kalmayan eserler, muhtelif ekol ve meşrepten düşünürlere ortak bir metin üzerinden felsefi düşüncelerini serdetme imkânı vermiştir.

Tûsî'nin bizzat öğrenciliğini yapmış Hillî ile başlayan şerh süreci, Şemseddin Isfahanî ile birlikte sünnî düşüncenin **Tecrîd** geleneğine eklenmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle Isfahanî'nin ders halkasında yetişen öğrencilerinin oluşturduğu çizginin **Tecrîd** geleneğinin geniş çevrelere ulaşmasını sağlamada başat rolü olmuştur. Bu çerçevede Bâbertî, Cürçânî, Ali Kuşçu, Devvânî gibi isimlerin tedris faaliyetleriyle birlikte özellikle Osmanlı coğrafyasında **Tecrîd** geleneğinin hızlı bir şekilde sürdürüldüğü gözlemlenmektedir.

Cürçânî'nin hâşiyesi medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, düşünürler arasındaki şöhreti neticesinde kurumların ismine dahi layık görülerek Hâşiye-i Tegrîd Medreseleri kurulmuştur. Kurulan medreselerde okutulan **Tecrîd** dersleri sonucunda önemli felsefi tartışmaların yürütülmesini sağlayan metinler üretilmiştir. İran havzasında daha çok Şirâz bölgesinde Mir Sadreddin ve Devvânî'nin Şerh-i Cedîd üzerinden tartıştıkları meseleler bütünü, sonraki dönemlerde "Tabâkât-i Celâliyye ve Sadriyye" ismiyle ünlenerek birçok düşünürün katılacağı felsefi tartışma zemini hazırlamıştır. Diğer yandan Osmanlı medreselerinin önde gelen isimlerinden Hatipzâde, Samsûnî, İbn Kemal ve Taşköprülüzâde gibi düşünürler benzer biçimde ama bu kez Cürçânî'nin hâşiyesi üzerinden felsefi görüşlerini ortaya koyma fırsatı yakalamışlardır.

Şerh ve hâşiye türü çalışmaların sıklaştığı geç dönemde bilhassa Osmanlı topraklarında **Tecrîd**'in ele aldığı konuların müstakil olarak incelendiği eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Bunlar arasında umûr-ı âmme sorununu kendine konu edinen,

umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına dair felsefî tartışmalara yer veren risâleler bulunmakta olup umûr-ı âmme risâleleri olarak isimlendirilmeyi hak etmektedirler. Umûr-ı âmme kavramlarıyla cüz'î şekilde ilgilenen birçok eser arasında mezkûr risâlelerin temayüz etmesini sağlayan, doğrudan doğruya umûr-ı âmme sorununa dair olmalarıdır.

Umûr-ı âmme risâleleri, **Tecrîd** başta olmak üzere umûr-ı âmmeye yer veren temel metinlerin ilgili kısımlarının tartışma konusu yapıldığı eserlerdir. Önceleri şerh seviyesinde açıklanan metin, sonrasında tartışmaların detaylandırılması amacıyla hâşiyeye türünde eserlere dönüşmüş ve nihayetinde umûr-ı âmme risâlelerinde görüldüğü üzere cüz'î bir meselenin ana konu olarak seçildiği eserlerin vücuda getirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla umûr-ı âmme sorununun, gittikçe daha detaylandırıldığı ve felsefî anlamda açıklanarak uzanımlarının gösterildiği bir süreç içerdiği görülmektedir. Sorunun tüm hatlarıyla incelenip ortaya konulması da ancak bu süreçlerin tümünün ele alınması ile mümkün olabilmektedir.

II

Şerh ve hâşiyelerde gündeme gelen felsefî tartışmalardan biri de, **Tecrîd**'i oluşturan altı maksadın ilki olan umûr-ı âmme kısmının diğer bahislere karşı konumlandırılmasına dair olmuştur. Tûsî ve öğrencisi Hillî'nin herhangi bir bilgi vermemesine karşın Isfahânî'nin umûr-ı âmmeyi tanımlama girişimi ve kitabın tertibini mantıksal bir zeminde ele alma çabası düşünürleri bu konu üzerinde kafa yormaya itmiştir.

Umûr-ı âmmenin eserin tertibinde ilk sırada yer alması, diğer bahislerin zemini ve temeli olarak alınmasını sağlamış ve bu temel oluşun ayrıntılarına girilmiştir. Yine Isfahânî tarafından umûr-ı âmme bahsi, mevcutların taksimi ile irtibatlandırılmış ve taksim umûr-ı âmmeye mukaddime şeklinde öne alınmıştır. Cürcânî ve Teftâzânî gibi eserlerinde umûr-ı âmmeye geniş yer veren müellifler, kelamın mevzûunun ne olması gerektiği ve hangi merhalelerden geçtiğine dair tafsilatlı açıklamalar yaparken umûr-ı âmme konularının kelam geleneğinde ele alınış biçimi üzerine muhtelif görüşler serdetmiştir. Sözü edilen durumlardan hareketle umûr-ı âmme sorununun iki

hazırlayıcı unsuru tespit edilmiştir. Bunlar, mevcutların taksimi ve hem felâsifenin hem de mütakellimlerin mevzû tartışmalarıdır.

Felâsifenin mevzû tartışması ile umûr-ı âmme arasındaki irtibat, Fârâbî'nin, Aristo'nun Metafizik'inin amaçlarına hasrettiği risâleye kadar geri götürülebilir. Farâbî, açık bir şekilde varlık ve birlik kavramlarını bir emr-i âmm olarak vaz etmekte ve öncelik, sonralık, kuvve, fiil gibi kavramların da küllî ilim olarak adlandırdığı metafizik tarafından mesele edinilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca mezkûr risâlede metafiziğin meselelerini ucu açık bir şekilde ifade etmesi, sonraki dönemde umûr-ı âmmenin kapsamı konusunda dile getirilen tümevarımsal olduğu şeklindeki yargıların da kaynağı olarak alınmalıdır. **Kitâbu'l-Burhân**'ında da sarîh bir şekilde umûr-ı âmme ibaresini kullansa da Farâbî'nin sözkonusu terimi sonraki dönemlerde ıstılah haline gelmiş şeklienden ziyade lafzî anlamıyla kullandığı görülmektedir.

Fârâbî'nin umûr-ı âmme sorununun kökenlerini barındıran düşünceleri, fiziksel ve metafiziksel varlıkların ortak yüklemeleri ve dolayısıyla Tanrı ile âlem arasındaki bağ oluşu, metafiziğin mevzûunun en genel olmasına paralel olarak meselesi olmakta da “genellik”in bir ölçüt olarak vaz edilmesi şeklinde ortaya konabilir.

Farâbî sonrasında metafiziğin mevzûu ve meseleleri arasındaki irtibatla umûr-ı âmmeye değinen bir diğer filozof İbn Sînâ'dır. O da selefi gibi varlığı ve ilave olarak şey ve bir kavramlarını “şeylerin tümünün en geneli” şeklinde tanımlamaktadır. **Şifâ/İlâhiyyât**'ta metafiziğin meselelerini daha da ayrıntılandıran filozof, kimisinin mevcuda nisbetle türler, kimisinin de özel arazlar mesabesinde olduğunu belirtir ve umûr-ı âmmeden sayılan kavramların çoğunu ikinci grupta zikreder. Farâbî'de kapsam konusunda görülen ucu açıklık ve kesin olmama, İbn Sînâ'da da devam etmekte ve meselelerin türler ya da özel arazlar oldukları şeklinde kesin yargılarda bulunmaktan kaçınarak onlara benzer hükümde olmalarına ilişkin yargılar öne sürer.

İbn Sînâ **Uyûnü'l-hikme**'de mevcudun zâtî arazları **Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye**'de ise mevcutları kapsayan genel manalar olarak zikrettiği umûr-ı âmmeyi sadece metafiziğe hasretmemiş, aynı zamanda fizik gibi cüz'î ilimlerin de kendine has umûr-ı âmmesi olabileceğinden bahsederek anlamını genişletmiştir. Metafizik

sözkonusu olduğunda ise meseleleri ayrı bir taksime tabi tutarak bir kısmının zevât bir kısmının da sıfât olduğunu belirterek ilk grubu teolojinin meseleleri, ikincisini ise felsefe-i ûlânın meseleleri arasına katmıştır. **Hikmetü'l-meşrikiyyîn**'in mantık kısmında ise nazarî ilimleri dörde ayırarak sonuncusunun madde ile bir arada bulunabilen manaları konu edinen ilm-i küllî olduğunu belirtmiştir. Böylelikle daha sonraları ilm-i küllî ve ilm-i ilâhî şeklinde metafiziğin ikiye taksimine giden yolda ilk adımlar İbn Sînâ tarafından atılmış olmaktadır. Umûr-ı âmme ise sonraları başta Sühreverdî ve İbn Kemmûne olmak üzere kimi düşünürlerce ikinci kısmın temel meseleleri arasında sayılacaktır.

Fârâbî'nin metafiziğin küllî karakterine yaptığı vurgular İbn Sînâ sonrasında özellikle Levkerî ve Râzî'nin ilm-i küllîyi müstakil olarak metafiziğin kısımlarından biri şeklinde alınılması ile birlikte umûr-ı âmme konularının işlendiği özel bir ilim hüviyetine bürünmüştür. Nitekim **Mebâhis** ve **Mûlahhas**'ta Râzî tarafından ilk kez müstakil bir başlık olarak zikredilen umûr-ı âmme, **Tecrîd**'de Tûsî'nin de benzer bir tercihte bulunmasıyla birlikte müteahhirûn dönem felsefe eserlerinin mümeyyiz vasfı haline dönüşmüştür.

Metafizikte cereyân eden mevzû tartışması kelâma da sirayet etmiş ve Gazâlî, Semerkandî, Urmevî, Îcî gibi isimlerin taraf olduğu bir meseleye bürünmüştür. İbrî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin aktarımları sayesinde muttali olduğumuz mevzû meselesi, metafizikte olduğu gibi kelâmın meselelerinin tayininde de başat bir rol oynamıştır. Kelâmın mevzûunun mevcut ya da malum olarak tayini, umûr-ı âmme konularının da kelâm geleneğinde mevcutların ortak halleri olarak mesâil düzeyinde ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Metafiziğin mevzûunu Zât-ı Bârî olarak gören düşünürler dahi umûr-ı âmmeyi mümkünler bahsinin içinde telakki ederek eserlerinde yer vermekten geri durmamıştır. Özellikle Semerkandî'nin **Sahâif** ve **Ma'ârif**'te getirdiği açılımlar, sonrasında **Tecrîd** şârihlerini de etkileyerek İsfahânî ve Bâbertî'nin kelâmın mevzûu ile mesâili arasında irtibat kurmasında belirleyici olmuştur.

Hillî, İsfahânî, Lâhicî gibi **Tecrîd** şârihleri, büyük oranda Gazâlî'nin kelâmın mevzûunun mutlak mevcut olması gerektiği düşüncesini benimseyerek eserlerini bu doğrultuda kaleme almışlardır. Özellikle Hillî'nin kelâm ilmini tek küllî ilim olarak

takdim etmesi ve ona ilimler hiyerarşisinde en üst sırada yer vermesi, mevzûunun en genel ve meselelerin de ona paralel şekilde genellik vasfına sahip olmasını beraberinde getirmiştir.

Öte yandan Ali Kuşçu gibi şârihler ise mevzû tartışmalarını mesâil tartışmalarına dönüştürmüş, umûr-ı âmme de dâhil olmak üzere mesâili mebbe ve meâd şeklinde iki ana kısımda telakki etmiştir. Ona göre, ilk kısma dâhil olan umûr-ı âmme aynı zamanda aklın isbât etmede müstakil olduğu meseleler arasında yer almaktadır. Kuşçu'nun mezkûr ayrımı Mir Sadreddîn ve Devvânî gibi muhaşşîlerin tashihlerine maruz kalmıştır. Özellikle umûr-ı âmmenin sadece mümkünlere münhasır gibi alınmasını eleştiren Devvânî, Zorunlu da dâhil olmak üzere mevcudun kısımlarında ortak olan hallerin böyle bir taksimle ele alınmasını problemlî görmüştür.

Umûr-ı âmme sorununun bir diğer hazırlayıcı unsuru, mevcutların taksimi çabasıdır. Kökeni daha eskilere gitmekle birlikte Râzî'nin **Muhassal**'ında felâsife ve mutekellimûnun mevcutlar taksimi anlayışlarının bir araya getirilmesi bizim "çoklu taksim çabaları" olarak isimlendirdiğimiz bir sürecin de başlatıcısı olmuştur. Şemseddin Isfahânî ile birlikte çoklu taksim, iki ayrı boyut kazanmıştır. İlki, Tecrîd literatürü içerisinde çoklu taksimin tartışma imkânı yakalamış olmasıdır. İkincisi, çoklu taksimin umûr-ı âmme ile bağlantısının kurularak onun bir mukaddimesi olarak vaz' edilmesidir. Böylelikle mevcutların taksimi ile umûr-ı âmme bağlantısı, ilerleyen dönemlerde Cürcânî gibi isimler ile devam ettirilmiştir. Cürcânî'nin mevcutların taksimi ile umûr-ı âmme arasında kurmaya çalıştığı 'ârız-ma'rûz ilişkisi Hatipzâde, Samsûnî ve Taşköprülüzâde gibi isimler tarafından ayrıntılı bir analize tâbi tutulmuştur. Yüklem olarak umûr-ı âmme ile mevzû olarak mevcudun kısımları arasındaki ilişkiyi göz önüne alarak mevcutlara dâir bilginin artmasıyla bilginin tekâmülünün amaçlandığı vurgulanmıştır.

III

Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahas**'ta müstakil bir konuma yerleştirdiği umûr-ı âmme bahsi, tanımlama ve nitelendirme yaklaşımlarıyla birlikte felsefî bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. XIII. asır ve sonrasında telif edilen metinlerde karşımıza çıkan bu

sorun, şerh ve hâşiyelerde umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına yönelik tartışmaların eşliğinde sürmüştür. Mezkûr metinler arasında **Tecrîd**'in şöhret ve yaygınlık kazanması aynı zamanda umûr-ı âmme sorununun da tüm hatlarıyla ortaya konulmasına imkân vermiştir.

Tarihsel açıdan bakıldığında umûr-ı âmme'ye yönelik tanımlama çabalarını dört başlık ve ona atfedilen nitelikleri de üç başlık altında toplamak mümkündür. Tanımlamaya yönelik yaklaşımlar “ortaklık”, “kapsayıcılık”, “özgünlük” ve “karşıtlık” temelli olmuştur. Umûr-ı âmmenin öne çıkarılan nitelikleri ise zâtî arazlık, ikinci akledilirlik ve mebâdî oluştur.

İlk tanımlama girişimine Râzî'nin **Muhassal**'ına yazdığı **Münassas** adlı şerhinde Katibî'nin ifadelerinde rastlanmaktadır. Umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve kapsamına yönelik açıklamalarında o, Zorunlu ile mümkün varlıklar arasındaki ortaklık vurgusunu temele alarak umûr-ı âmme, umûr-ı âmme mesâbesinde olanlar ve umûr-ı âmmenin türleri mesâbesinde olanlar şeklindeki üçlü ayrımı izaha girişmiştir. Buna göre umûr-ı âmme, zâtında zorunlu ile zâtında mümkün olan arasında ortak olan şeyler; umûr-ı âmme mesâbesindekiler, mevcutların çoğunda müşterek olanlar; umûr-ı âmmenin türleri mesâbesindekiler de emr-i âmm olan varlığın taksim olunduğu şeyleri ifade eder. Katibî'nin ortaklık temelli yaklaşımı, ‘ma‘dûmların arasında ortak olunma’ özelliğinin de ilavesiyle İbrî gibi isimler tarafından genişletilerek sürdürülmüştür.

İzlerine Semerkandî'nin **Sahâif** ve **Me‘ârif**'inde rastlanılan bir diğer tanımlama, umûr-ı âmmenin mevcudun kısımlarının tümü ya da çoğunu kapsamı cihetinin temele alındığı kapsayıcılıktır. **Tecrîd** geleneği içerisinde özellikle Isfahânî ve takipçilerinin de kabul ettiği bu yaklaşım, geniş bir kesimde makes bulmuştur. Bununla birlikte, Tefâtânî gibi isimlerce özellikle kapsam konusundaki esnekliğine binâen eleştirilere maruz kalmıştır. Yapılan eleştiriler imkânsızlık ve yokluk gibi, umûr-ı âmme arasında sayılması kimi düşünürlere göre problem çıkaran kavramlar üzerinde odaklanmış, kelamın mevzûuna yönelik tercihlerle irtibatlandırılarak birtakım tadillere sebep olmuştur.

Umûr-ı âmmeye dair bir diğerk tanım, İcî'nin **Mevâkîf**'ta zikrettiğı mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan şekildeki ifadeleriyle dile getirilmiştir. Özgülık tanımı Cürcânî'nin zayıf bir görüş olarak **Hâşiye-i Tecrîd**'de, Ali Kuşçu'nun ise tercih ettiğı tanım olarak **Şerh-i Cedid**'de yer vermesiyle **Tecrîd** geleneğinde de tartışılan konular arasına girmiştir. Özgülık tanımına kâil olanlar, umûr-ı âmme bahsinin bir ihtiyaçtan kaynaklandığının, mevcudun her bir kısmının kendilerine has bölümlerde müstakil olarak işlenmesi sonucu onların hiçbirine özgü olmayan umûr-ı âmmenin de müstakil bir bâb altında işlenme zorunluluğunun altını çizmiştir.

Özgülık tanımı, kimi noktalarda bir önceki tanım olan kapsayıcılıkla benzerlik göstermektedir. Öyle ki, kimi düşünürler özgülık tanımını açıklarken kapsayıcılık tanımının ifadelerini kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Önceki tanımların eleştirilere maruz kalmasıyla Cürcânî'nin başını çektiğı bir grup karşıtlık olarak isimlendirdiğimiz umûr-ı âmme tanımının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Cürcânî bu tanımla illet, imkânsızlık, yokluk gibi tek başına mevcudun kısımlarının tümünü kapsamı mümkün olmayan ama birçokları tarafından umûr-ı âmme arasında sayılan kavramların da karşıtları ile birlikte ele alındığında bu kapsamda değerlendirileceğini söylemiştir. Karşıtlık tanımı da Devvânî gibi isimler tarafından karşıtlık kavramının içerdiği müphemlik sebebiyle birtakım itirazlara maruz kalmış; Hatîbzâde ve Hüsâm Çelebî gibi **Tecrîd** muhaşşîleri tarafından da ısrarlı bir şekilde savunulmuştur.

Umûr-ı âmmeye yönelik Fârâbî'den beri birtakım nitelikler zikredilmiş olmakla birlikte “zâtî arazlık”, “ikinci akledilirlik” ve “mebâdî” olmak üzere üç özelliğın daha ön planda olduğu ve düşünürler tarafından vurgulandığı dikkat çekmektedir. Belirtmek gerekir ki, bu üç özellik her dönemde aynı şekilde vurgulanmış değildir. Kimi dönemlerde ilki, kimi dönemlerde ikincisi ya da üçüncü ön plana çıkarak umûr-ı âmmenin tercih edilen bir özelliğı olarak takdim edilebilmiştir.

Metafizik ve kelâmın mevzûunun mevcut olması bakımından mevcut olarak tayini ile birlikte mesâilinin de onlara ilişkin zâtî arazlar olması gerektiğı başta mantıkçılar olmak üzere filozofların ittifak ettiğı hususlardandır. Dolayısıyla bir

mesele olarak umûr-ı âmme de mutlak mevcudun zâtî arazları konumunda olacaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ **Uyûnü'l-hikme**'de zâtî arazlar içerisinde umûr-ı âmme kavramlarını zikretse de **Şifâ/İlâhiyyât**'ta özel arazlar olarak nitelemeyi tercih etmiştir. Sonrasında da umûr-ı âmmeyi zâtî arazlar olarak nitelemek gittikçe azalan tonda devam etmiş ve özellikle mütakellimûn geleneğinde müşterek haller ya da ilişenler ('avâriz) olma özelliği ön plana çıkartılmıştır. Bununla birlikte, geç dönemde Mir Sadreddin ve Molla Sadra, umûr-ı âmme ile zâtî arazlık arasında doğrudan irtibat kurmaya çalışmıştır. Özellikle Molla Sadra **Esfâr**'da, zâtî araz olmayı umûr-ı âmmenin ölçütü olarak koyarak diğer tanımların eleştirisine girişmiştir.

Umûr-ı âmmenin metafizik ya da kelâmın diğer bahislerinin mebâdii olduğu şeklindeki görüş en açık şekilde Isfahânî ve **Tesdîd**'i ile gündeme gelmiştir. Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta metafizik ile diğer ilimler arasında mebâdî temelli kurmaya çalıştığı ilişki, Isfahânî ile birlikte umûr-ı âmme ve diğer bahisler arasında kurulmaya çalışılmıştır. Isfahânî'nin yaklaşımı genel olarak kabul görmekle birlikte Şemseddin Âmûlî gibi isimler, ilâhiyyât bahisleri ile umûr-ı âmme arasında tersinden bir irtibat kurmuş, ilkinin ikinci için mebâdî olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir.

Son olarak umûr-ı âmme kavramlarının bir kısmının **Tecrîd**'de Tûsî tarafından ikinci akledilirler olarak vasıflandırılması ile bir başka özellik daha görünür hale gelmiştir. Öncesinde İbn Sînâ'nın **Ta'likât**'ta, Bemenyâr'ın **Tahsîl**'de ve Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'ta mantık kavramlarının yanı sıra şeylik, varlık, birlik, mâhiyet, imkân, zorunluluk, illiyet gibi umûr-ı âmme arasında yer alan kavramların ikinci akledilirler/itibarî kavramlar olduğu dile getirilmiştir. Tegrîd geleneği de Tûsî'nin yukarıda zikredilenlere taşahhus, malûliyet, çokluk gibi kavramları da eklemesi ile umûr-ı âmme kavramlarının ikinci akledilirler olduğunu temellendirme girişimlerine sahne olmuştur. Özellikle Hillî ve Isfahânî'nin şerhlerinde yer verdikleri açıklamalar ile ikinci akledilirlerin mâhiyet ve kapsamı açık bir şekilde vaz' edilmiştir. Ali Kuşçu'ya gelindiğinde, Tûsî'nin mezkûr iki şârih tarafından kabul edilip savunulan görüşlerinin ciddi eleştirisine şahit olmaktayız. Onun tarafından özellikle varlık, birlik, çokluk, illiyet ve malûliyet kavramlarının ikinci akledilirliklerinin sorgulandığı görülmektedir.

Umûr-1 âmmenin niteliklerini sayılanlardan ibaret görmek yanıltıcı olabilir. Zira yüklemlik, türemişlik ya da masdariyet gibi bazı niteliklerin de belli dönemlerde umûr-1 âmme için kullanıldığı bir vakıadır. Onunla birlikte bizim daha ziyâde **Tecrîd** geleneği içerisinde yer alan tanımlama ve nitelendirme çabalarını ön plana aldığımız unutulmamalıdır. Umûr-1 âmmenin mâhiyet ve kapsamına yönelik asırlar boyu süren tartışmaların tek bir metin ve geleneği üzerinden izi sürülerek yapılan çalışmamızın kısıtlılığı inkâr edilemez bir husustur. Başta **Tecrîd** geleneğinin ele alamadığımız kısmı olmak üzere, **Mevâkıf**, **Tevâli**‘, **Makâsıd** gibi eserlerin şerh ve hâşiyelerinin de müstakil çalışmalara konu edilmesiyle birlikte zikrettiğimiz ve zikredemediğimiz birçok husus âşikar hale gelecektir.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim: “İbn Sînâ’ya Göre Teolojinin Metafizikteki Yeri”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul 2009.

Ahbârîfer, Mehrân: “Ebu’l-Alâ Muhammed bi Ahmed İsferyînî Beyhakî”, **Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm**, IV, 823-824.

Akpınar, Cemil: “Hacı Paşa”, **DİA**, XIV (1996), 492-496.

Ali Kuşçu: **eş-Şerhu’l-Cedîd li’t-Tecrîd**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2104.

Ali Kuşçu: **Şerhu Tegrîdi’l-Akâid**, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâyî, Kum 2014.

Alper, Ömer Mahir: “Abdürrezzak b. Ali el-Lâhicî”, **DİA**, XXVII (2003), 52-53.

Alper, Ömer Mahir: “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, **Nazariyat**, 2015, c. 1, s. 2.

Alper, Ömer Mahir: VII/XIII. Yüzyılda İbn Sinâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 17-26.

Alper, Ömer Mahir: “İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, **İslam Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Ankara 2009, 47-87.

Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul 2013.

Altaş, Eşref: **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul 2009.

Âmulî, Şemseddin: **Tenkîhu’l-efkâr**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 782.

Anay, Harun: “Mîr Gıyâseddin Mansur”, **DİA**, XXX (İstanbul 2005), 125-128.

Anonim, **Risâle fi’l-umûr-i’l-âimme**, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 68.

Arıcı, Mustakim: “VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 26 (2011).

Arıcı, Mustakim: **İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2005.

Arıkan, Adem: **İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd Adlı Eserine Göre Dini ve Siyasi Görüşleri**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.

A'sem, Abdülemîr: **el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî: Müessisü'l-Menheci'l-Felsefî fî 'İlmi'l-Kelâmi'l-Felsefî**, Beyrut 1980.

Askalânî, İbn Hacer: **ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine**, Haydarâbâd 1972.

Aydın, Mehmet: “Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/1, 37, 49-93

Aytekin, Arif: “Bâbertî”, **DİA**, IV (1991), 377-378.

Bâbertî: Ekmeleddin: **Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a**, nşr. Arif Aytekin, Kuveyt 1989.

Bâbertî: Ekmeleddin: **Şerhu't-Tecrîd li Nasîr et-Tûsî**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2160.

Bağdâdî: **Usûlü'd-dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut 2002.

Behmenyâr: **et-Tahsîl**, tsh. Murtezâ Mutahharî, Tahran 2014.

Bertolacci, Amos: **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought**, Leiden 2006.

Beyzâvî: **el-Gayetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ**, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadağî, I, Beyrut 2008.

Beyzâvî: **Tavâli‘ul-envâr: Kelam Metafiziği**, trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul 2014.

Coşar, Hakan: “13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelam Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 650-663.

Cürcânî: **Hâşiyetü ‘ale’t-Tecrîd**, Fâzıl Ahmet Paşa Ktp., nr. 800.

Cürcânî: **Şerhu’l-Mevâkîf**, İstanbul 1311.

Cüveynî: **eş-Şâmil fî usûli’d-dîn**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1999.

Çağrıçı, Mustafa: “Sirâcüddin Urmevî”, **DİA**, XXXVII (2009), 262-264.

Çelebi, İlyas: “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde ‘Konu’ Problemi”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), 5-35.

Çetinkaya, Bayram Ali: “İzmirli İsmail Hakkı Düşüncesinde Gazzâlî”, **İslâmî Araştırmalar**, 2000, c. XIII, sayı: 3-4.

Dabashi, Hamid: “Filozof-Vezir Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İlmî”, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.

Demir, Osman: “el-Menhûl’den İlcâm’a Gazzâlî’ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 18, s. 31, 2011/2.

Devvânî, Celâleddin: **el-Hâşiyetü’l-cedîde**, Fâzıl Ahmet Paşa Ktp., nr. 802.

Devvânî, Celâleddin: **el-Hâşiyetü’l-kadîme**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 740.

Devvânî, Celâleddin: **el-Hâşiyetü’l-kadîme**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 1478.

Dînânî, Gulâm Hüseyin İbrâhîmî: **Nasîruddin et-Tûsî: Feylesûfu’l-Hivâr**, trc. Abdurrahman el-‘Alevî, Beyrut 2013.

- Durusoy, Ali: "Gazzâlî'nin Bir Bilim Olarak Metafiziğe Yönelttiği Eleştirilerin Eleştirisi", **900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, 07-09 Ekim 2011, İstanbul, 2012, s. 729-737.
- Ebherî, Esîruddîn: **Zübdetü'l-esrâr**, Ali Emiri Arabi Ktp., nr. 1210.
- Ebherî, Esîruddîn: **Zübdetü'l-esrâr**, Karaman İl Ktp., nr. 925.
- Efdalzâde: **Hâşiye 'alâ Metâli'i'l-enzâr**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2113.
- Eichner, Heidrun: "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ al-Shîrâzî", **Medioevo**, 32 (2007), 139-197.
- Eichner, Heidrun: "al-Fârâbî and Ibn Sînâ on 'Universal Science and the system of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics'", **Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**, XXI (2010), 71-95.
- Eichner, Heidrun: **The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context**, Basılmamış doçentlik tezi, Martin Luther Üniversitesi 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan: **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, trc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul 2005.
- Fahri, Macit: "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sinâ", çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 (2002), 195-206.
- Fârâbî: **İhsâu'l-'ulûm**, thk. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Burhân**, trc. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker, İstanbul 2008.
- Fârâbî: **Makâle fî agrâdi mâba'de't-tabî'a**, Haydarâbâd 1930.
- Fârâbî: **Makâle fî Agrâdi'l-Hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf**, (al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen içinde), thk. F. Dieterici, Leiden 1890.

Fatimî, Cemile: “Vâje Şinasi-i Umûr-ı Âmme ve Beressi-i Seyr-i Tarih-i Karbord-i Ân Der Felsefe-i İslâmî”, **Peyk Nûr**, 1385(13), 15-28.

Gazalî: **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, thk. İnsaf Ramazan, Dimaşk 2003

Gazalî: **Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi**, trc. Yunus Apaydın, İstanbul 2006.

Görgün, Tahsin: “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razî Ekolü ve İbn Haldun”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 17 (2007), s. 53-65.

Griffel, Frank: **Gazali'nin Felsefî Kelâmı**, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul 2012.

Gutas, Dimitri: **Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works**, Leiden 2014.

Gümüş, Sadreddin: “Seyyid Şerîf Cürcânî”, **DİA**, VIII (1993), 134-136.

Hacı Paşa: **Şerhu Tavâli'i'l-envâr**, Ali Emiri Ar. Ktp., nr. 1272

Hafri, Şemseddin: **Sittu Resâil fi İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-Zât ve fi'l-İlâhiyyât**, thk. Firuze Saatçıyan, Tahran 2012.

Halet İbrahim Bey: **Terceme-i Hâl-i Mevlânâ Lütfullah**, İstanbul:Bakırcıbaşı Mehmed Efendizâde Süleyman Efendi Matbaası 1290/1873.

Hatîbzâde, Muhyiddin: **Hâşiye ale't-Tecrîd**, Marmara Nadir Eserler Ktp., nr. 670.

Hatîbzâde, Muhyiddin: **Hâşiye ale't-Tecrîd**, Feyzullah Ef. Ktp., nr. 1114.

Haydarî, Kemal: **el-Felsefe: Şerhu Kitâbi'l-Esfâri'l-erba'a: el-İlâhiyyât bi'l-ma'na'l-e'amm**, nşr. Kayser et-Temîmî, Bağdat 2014.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **el-Cevherü'n-Nadîd fi Şerhi Mantiki't-Tecrîd**, nşr. Muhsin Bîdarfer, Kum 1363.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Îzâhu'l-makâsîd min Hikmeti 'Ayni'l-kavâid**, tsh. Seyyid Muhammed Mişkât- Alinakî Münzevî, Tahran 1378.

- Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Keşfu'l-murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd**, Beyrut 2005
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Nihâyetü'l-merâm**, thk. Fâdıl el-İrfân, Kum 1430,
- Hûî, Ali Sadrâyî: **Kitâbşinâsi-yi Tecrîdi'l-i'tikâd**, Kum 2003.
- Hüsâm Çelebi, **Hâşiye 'ale't-Tecrîd**, Adana İl Halk Ktp., nr. 115.
- Hüseynî, Süheyl: **Hâce Nasirüddin Tûsî: Mukârabe fi Şahsiyyetihî ve Fikrihî**, Beyrut 2005.
- İsfahânî, Şemseddin: **Metâli'u'l-enzâr**, y.y., Kum 1393.
- İsfahânî, Şemseddin: **Şerhu'l-Misbâh**, Chester Beatty Ktp., nr. 5301.
- İsfahânî, Şemseddin: **Tenvîru'l-efkâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr**, Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 916.
- İsfahânî, Şemseddin: **Tesdîdü'l-kavâ'id fi Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid**, thk. Halid b. Hammd el-'Advânî, Kuveyt 2012.
- İsfahânî, Şemseddin: **Tesdîdü'l-kavâid fi Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid**, Halet Efendi Ktp. nr. 436.
- İbn Haldun: **Mukaddimetü İbni Haldun**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut 2007.
- İbn Kemal, **Tecvîdü't-Tecrîd**, Atıf Efendi Ktp., nr. 2816.
- İbn Kemal: **Risâle fi'l-umûri'l-âimme**, Pertev Paşa Ktp., nr. 653.
- İbn Kemmune: **Şerhu't-Telvîhâti'l-'levhiyye ve'l-'arşiyye**, thk. Necefkulî Habibî, Tahran 2012.
- İbn Sînâ: **'Uyûnü'l-hikme**, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr, Dımaşk 1996.
- İbn Sînâ: **Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye**, Kahire 1328.
- İbn Sînâ: **eş-Şifa/el-Burhân**, thk. Ebu'l-Alâ el-Affî, Kahire 1956.

İbn Sînâ: **eş-Şifa/el-Medhal**, thk. Anavâtî, Mahmud Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952.

İbn Sînâ: **eş-Şifa/İlahiyyât**, thk. Hasanzâde Âmulî, Kum 2008.

İbn Sînâ: **Ta'likât**, thk. Seyyid Hüseyin Museviyân, Tahran 2013,

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/et-Tabî'îyyât: es-Semâu't-Tabîî**, thk. Said Zâyid, Kum 1405.

İbn Sînâ: **Uyûnü'l-Hikme**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1980.

İbn Türke, Sâinüddin: **Kitâbü't-Temhîd fî şerhi Kâvâidi't-tevhîd**, tsh. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1381.

İbnü'l-İbrî: **Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr**, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabi 2003.

İbrî, Ubeydullah: **el-Îzâh şerhu'l-Misbâh**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 793.

Îcî, Adudüddin: **el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm**, Beyrut ts.

İpşirli, Mehmet, "Taşkoprîzâdeler", **DİA** (XL) 2011, 154.

İsferâyînî, Şemseddin: **Tefrîdü'l-i'timâd**, Veliyüddin Ef. Ktp., nr. 2835

İsferâyînî, Şemseddin: **Tefrîdü'l-i'timâd**, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslam Ktp., nr. 3830.

İsmailî, Mesud: **Ma'kul-i Sâni-i Felsefi: Seyr-i Bahs Der Târîh ve Nakd-i Tahlil-i Mesele**, Kum 1389.

Kadı Mîr: **Kâdî Mîr 'ale'l-Hidâye**, Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1321.

Kara Seyyidî: **Risâle fi'l-umûri'l-âimme**, Beşir Ağa Ktp., nr. 199, vr. 198a-199a.

Kara Seyyidî: **Risâle fi'l-umûri'l-âimme**, Meclis-i Şura-yı İslâmî 14167.

Kara, İsmail: **Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul 2011.

Kâşî, Nasîruddin: **Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd**, III. Ahmed Ktp., nr. 1741.

Katibî: **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa Ktp., nr. 1680.

Katip Çelebi: **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünû n**, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941.

Kaya, M. Cüneyt: “Bir Filozof Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifü'l'hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 33 (2012/2), 1-45.

Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul 2011.

Kaya, Veysel: “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, 5 (2005/3), 247-257.

Kaya, Veysel: **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara 2015.

Kıvâmeddin, Yusuf: **Risâle fi'l-umûri'l-âmmе**, Beşir Ağa Ktp., nr. 199.

Kirmastî, Yusuf, **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr**, Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721.

Köroğlu, Burhan: “Muhammed b. Mahmud Şehrezûrî”, **DİA**, XXXVIII (2010), 462-466.

Köroğlu, Burhan: “Risâletün fi'l-farki beyne nev'ayi'l-ilmi'l-ilâhiyyi ve'l-Kelâm”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 36 (2009/1).

Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul 2002.

Lâhicî, Abdürrezzâk: **Hâşiye 'alâ's-Şerhi'l-cedîd**, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmi Ktp., nr. 928.

Lâhicî, Abdürrezzâk: **Şevârıku'l-İlhâm fi Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm**, thk. Ekber Esed Alizâde, Kum 2012.

Levkerî: **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk: el-'ilmü'l-ilâhî**, thk. İbrahim Dibâcî, Tahran 1993.

Levkerî: **Beyânü'l-hak bi zamâni's-sıdk: el-mantık**, thk. İbrahim Dibâcî, Tahran 1986.

- Madelung, Wilfred: “Abd-Al-Razzaq Lahiji”, **Encyclopædia Iranica**, I/2.
- Maraş, İbrahim: **Molla Lütü’nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992.
- Marcotte, Roxanne D.: “Preliminary Notes on the Life and Work of Abu al-‘Abbâs al-Lawkarî”, **Anaquel de Estudios Árabes**, 2006, v. 17, 133-157.
- Mecdü Efendi, **Hadâiku’s-Şekâik**, İstanbul: Dâru’t-tibâati’l-âmire 1853.
- Mirzâcan: **Hâşiyetü’l-Bağnevî alâ Şerhi Hikmeti’l-‘Ayn**, thk. Ali Haydari Yesavlî, Kum 1391.
- Molla Sadra: **Ta’lîkât ‘alâ İlâhiyyâti’s-Şifâ**, thk. Hamid Naci Isfahânî, **Kitâbü’s-Şifâ el-İlâhiyyât ve Ta’lîkâtü Sadrilmüteellihîn ‘aleyhâ me‘a Zübdeti’l-havâşî** içinde, Tahran 2004.
- Molla Sadra, **el-Hikmetü’l-Müte‘âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba‘a**, Beyrut ts.
- Molla Sadra, **Şerhu’l-Hidâyeti’l-esîriyye fi’l-ilâhiyyât**, II, thk. Maksud Muhammedî, Tahran 1393.
- Molla Sadra, **eş-Şevâhidu’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sülûkiyye**, tsh. Celâleddin Aştîyânî, Kum 2009.
- Mukallid, Ali Mahmud: **en-Nübüvve ve’l-İmâme inde Nasîriddîn et-Tûsî**, Beyrut 2010.
- Mübârekşah: **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, tsh. Cafer Zahidî, Meşhed 1974.
- Necefî, Seyyid Mahmud Maraşî: **Kitâbşinâsi-i Tecrîdi’l-İ’tikâd**, thk. Ali Sadrâyî Hûyî, İran 2003.
- Nematsara, Fanaei: “Secondary Intelligibles: an Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions in Islamic and Western Philosophy”, (basılmamış yüksek lisans tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1994).

Nesefî, Ebu'l-Muîn: **Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004.

Neyrîzî: **Tahrîru Tecrîdi'l-Akâid**, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Ktp. 3968.

Neysâbûrî, Ebu'l-Kâsım: **el-Gunye fi'l-keîâm**, nşr. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, Kahire 2010.

Neysâbûrî, Fahreddin İsferyânî: **Şerhu kitâbi'n-Necât li İbn Sînâ: Kısmu'l-İlâhiyyât**, thk. Hâmid Naci İsfahanî, Tahran 2004.

Neysâbûrî, Fahreddin İsferyânî: **Şerhu Kitâbi'n-Necât: Kısmu'l-mantık**, thk. Maksım Muhammedi-İzzetülmülük Kasım Gazi, Tahran 2014.

Pourjavady, Reza: **Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings**, Brill 2011.

Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1990.

Râzî, Fahreddin: **el-Mülahas fi'l-hikme ve'l-mantık**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 877.

Râzî, Fahreddin: **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn**, thk. Semih Dugaym, Beyrut 1992.

Râzî, Fahreddin: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. Ahmed Hicazi es-Sakâ, Tahran 1415.

Râzî, Kutbeddin: **el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât**, tsh. Mecid Hâdîzâde, Tahran 2002.

Râzî, Kutbeddin: **Tahriru'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye**, Kahire 1948.

Râzî, Kutbeddin: **Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye**, tsh. Muhsin Bîdarfer, Kum 1426.

Râzî, Kutbeddin: **Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr**, thk. Ebu'l-Kâsım er-Rahmânî, Tahran 2014.

Ragep, F J., **Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a)**, New York 1993.

- Rouayheb, Khaled “The Myth of ‘The Triumph of Fanaticism’ in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, **Die Welt des Islams**, 48 (2008), 196-221.
- Samsûnî, Muhyiddin: **Hâşiye ‘ale’t-Tecrîd**, Burdur İl Halk Kütüphanesi Ktp., nr. 155.
- Schmidtke, Sabine: **The Theology of al-Allama al-Hillî**, Berlin 1991, 49-50.
- Semerkindî, Şemseddin: **el-Ma‘ârif fi şerhi’s-Sahâif**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed Nazir ‘Îyâd, Kahire 2015.
- Semerkindî, Şemseddin: **es-Sahâifü’l-İlâhiyye**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2007.
- Sh’afi, Hassan Mahmud Abdel-Latif: **Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his Tajrîd al-i’tiqâd**, University of London, yayınlanmamış doktora tezi, Londra 1977.
- Sinanoğlu, Mustafa, “el-Mevâkîf”, **DİA**, İstanbul 2004.
- Sipâhizâde, Mehmed: **Hâşiye ‘ale’t-Tecrîd**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2109.
- Siyalkûtî, Abdülhakim: **Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkîf, Şerhu’l-Mevâkîf** içerisinde, İstanbul 1311.
- Suyûtî: **Bugyetü’l-Vu‘ât**, Kahire 1964.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **et-Telvihâtü’l-levhiyye ve’l-‘arşiyye**, tsh. Henry Corbin, **Mecmûa-yı musannefât-ı şeyh-i işrâk** içerisinde, Tahran 2001.
- Sühreverdî: Şihâbüddîn: **el-Meşâri‘u ve’l-Mutârahât**, tsh. Henry Corbin, **Mecmû‘a-yı musannefât-ı şeyh-i işrâk** içerisinde, Tahran 2001.
- Şehrezûrî, Şemsüddin: **eş-Şeceretü’l-ilâhiyye fi ‘ulûmi’l-hakâiki’l-ilâhiyye**, thk. Necefkulî Habibî, Tahran 1383.
- Şekibanya, Mehdi-Pourjavady, Reza: “Kitâbşinâsi-yi Mir Seyyid Şerif Cürçânî”, **Meârif**, v. 3, 134-192.
- Şeşen, Ramazan; İzgi, Cevat; Akpınar, Cemil: **Fihrisu Mahtûtâti Mektebeti Köprülü**, İstanbul 1986.

- Şık, İsmail: “Felsefî Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı: Şemsüddin es-Semerkindî Örneği”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara 2014, 243-260.
- Şirazî, Kutbeddin: **Şerhu Hikmeti’l-‘Ayn**, Ayasofya Ktp., nr. 2429.
- Şirâzî, Mîr Gıyâseddin: **Keşfu’l-Hakâiki’l-Muhammediyye**, Musannefât-ı Gıyâseddin Şirazî içerisinde, Tahran 2007.
- Şirâzî, Mîr Gıyâseddin: **Musannefât-ı Gıyâseddin Mansur Hüseyinî Deşteki Şirazî**, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran 2007.
- Şirâzî, Mîr Gıyâseddin: **Şifâü’l-Kulûb**, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran 2007.
- Şirazî, Mîr Sadreddîn: **Hâşiyetü Mir Sadr el-Hüseyinî ‘ale’ş-Şerhi’l-Cedîd li’t-Tecrîd**, Feyzullah Efendi 1112.
- Şirazî, Mîr Sadreddîn: **Mir Sadr ‘alâ Hâşiyeti’t-Tecrîd**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 731.
- Şirinov, Agil: **Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyet**, İstanbul 2011.
- Şirinov, Aqil: “Felsefî Kelam ve Nasireddin Tusi”, **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası, Bakü 2008**, s. 9, 151-159.
- Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Ta’lîkât ‘ale’l-Esfâr**, Beyrut ts.
- Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **Nihâyetü’l-hikme**, tsh. Gulâmırzâ el-Feyyâzî, Kum 1385.
- Tahrânî, Aga Büzürg: **ez-Zerî‘a ilâ Tesânîfi’ş-Şîa**, Beyrut 1983.
- Tâlişî, Muhyiddîn: **Şerhu Tevâli’i’l-envâr**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 780.
- Taşköprülüzâde: **eş-Şekâikü’n-Nu‘mâniyye fi ‘Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye**, thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâî Bahbahânî, Tahran 2010.
- Taşköprülüzâde: **Hâşiyetü ‘ale’t-Tecrîd**, Ragıp Paşa Ktp., nr. 732.

Taşköprülüzâde: **Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-'Ulûm**, Beyrut 1985.

Teftâzânî: **Şerhu'l-Makâsid**, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.

Tehânevî: Mevsû'atü **Keşşâfî istulâhâtî'l-fünûn**, thk. Ali Dahruc, Beyrut 1996.

Tekin, Ayşe Betül: **Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2013.

Tunagöz, Tuna: "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 31 (2016).

Tunagöz, Tuna: "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-ikelâm Üzerine Bir inceleme", **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16 (1), 37-82.

Tûsî, Nasiruddin: **Ahlâk-ı Nâsırî**, Tahran 1898.

Tûsî, Nasiruddin: **Esâs-ı İktibâs**, tsh. Müderris Rızavî, Tahran 1988.

Tusi, Nasiruddin: **Mesâri'u'l-musâri'**, thk. Wilfred Madelung, Tahran 2004.

Tûsî, Nasîruddin: **Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb**, nşr. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul 2012.

Tûsî, Nasiruddin: **Tecrîdü'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, Kum 1986.

Tûsî, Nasiruddin: **Tecrîdü'l-akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Kahire 1996.

Tûsî, Nasiruddin: **Tecrîdü'l-Mantık**, Beyrut 1988.

Türcan, Galip: "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risâlesi: Tanıtım ve Tahkik", **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (2006/2), 141-166.

Tüsterî, Nurullah: **Mecâlisü'l-müminîn**, y.y., t.s.

'Ureybî, Muhammed: **el-Muntalâkü'l-fikriyye 'inde'l-Îmâmi'l-Fahri'r-Râzî**,
Beyrut 1992.

Urmevî, Sirâcüddin, **Beyânü'l-hak**, Âtîf Efendi Ktp., nr. 1567.

Urmevî, Sirâcüddin: **Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhiyyi ve'l-Kelâm**,
thk. Muhammed Ekrem Ebu Gûş, Amman 2013.

Üzüm, İlyas: "Hatîbzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, XVI, 463-464.

Vilâyetî, Ali Ekber: **Hâce Nasîruddîn Tûsî**, II, Kum 1392.

Wisnovsky, Robert: "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in
Post-Classical (Ca. 110-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some
Preliminary Observations", **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, 47
(2004), 149-191.

Yavuz, Yunus Şevki: "Taşkoprîzâde Ahmed Efendi", **DİA**, XL, 151-152.

Zaidi Bin İsmail, Mohd: **Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al-
Mâhiyyah) In The Later Ash'arite Kalâm: With Special Reference to
'Adud al-Dîn al-Îjî's al-Mawâqif and al-Sayyid al-Sharîf 'Ali al-Jurjânî's
Sharh al-Mawâqif** Yayınlanmamış Doktora Tezi, International Institute of
Islamic Thought and Civilization International Islamic University, Malaysia
2005.

EKLER



Tablo 1: Tecrîd Öncesi Eserlerde Umûr-ı Âimme Bahisleri

Umûr-ı Âimme	El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mulahhas fi'l-Hikme (Fahredden Râzî)	Zübdetü'l-esrâr (Esîrudden Ebherî)
		<ul style="list-style-type: none">• Varlık• Mâhiyet• Birlik-Çokluk• Zorunluluk-İmkân- İmkânsızlık• Kıdem-Hudûs

Tablo 2: Tecrîd ve Sonrasında Yazılan Eserlerde Umûr-ı Âmme, Umûr-ı Şâmîle ve Umûr-ı Külliyye Bahislerinin Karşılaştırması

	Umûr-ı Âmme	Umûr-ı Şâmîle	Umûr-ı Külliyye
Tecrîd (Tûsî)	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık-Yokluk • Mâhiyet ve İlişenleri • İlet-Ma'lul 		
Hikmetü'l-ayn (Kâtibî)	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık-Yokluk • Mâhiyet • Birlik-Çokluk • Zorunluluk-İmkân-İmkânsızlık • Hudûs-Kıdem 		
Metâli'u'l-envâr (Urmevî)	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mâhiyet • Birlik-Çokluk • Zorunluluk-İmkân-İmkânsızlık • Hudûs-Kıdem 		
el-Cedîd fi'l-hikme (İbn Kemmûne)	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık-Yokluk, Hükümleri ve Kısımları • Mâhiyet, Taşahhus ve Taksimi • Birlik-Çokluk ve İlişenleri • Zorunluluk-İmkân-İmkânsızlık • Kıdem-Hudûs • İlet-Ma'lûl • Cevher-araz ve Küllî Durumları 		
Tavâli'u'l-envâr (Beyzâvî)			<ul style="list-style-type: none"> • Varlık-Yokluk • Mâhiyet • Zorunluluk-İmkân, Kıdem-Hudûs • Birlik-Çokluk • İlet-Ma'lûl

<p style="text-align: center;">Sahâif (Semerkandî)</p>		<ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mevcut-Ma'dûm • Mâhiyet • Varlığın İlişenleri <ul style="list-style-type: none"> ▪ Taayyün ▪ Birlik-Çokluk ▪ Hudûs-Kıdem ▪ Sonralık-Öncelik • Mâhiyetin İlişenleri <ul style="list-style-type: none"> ▪ Zorunlu ▪ Mümkün ▪ İmkânsız • Varlık ve Mâhiyetin İlişenleri <ul style="list-style-type: none"> ▪ İllet ▪ Ma'lul 	
<p style="text-align: center;">Mevâkif (İcî)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık-Yokluk • Mâhiyet • Zorunluluk-İmkân-İmkânsızlık • Birlik-Çokluk • İllet-Ma'lul 		
<p style="text-align: center;">Makâsıd (Tefrâzânî)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mâhiyet • Varlık ve Mâhiyetin İlişenleri 		

ÖZGEÇMİŞ

Yasin APAYDIN 19.05.1984'de İstanbul/Fatih'te doğdu. İlköğreniminden sonra 2002 yılında Güngören Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2006'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî"de Varlık Kavramı başlıklı teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 1'er yıllık süreyle Ürdün Yermuk Üniversitesi (2006-2007) ve A.B.D. Yale Üniversitesi'nde (2013-2014) alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.