

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

İBN-İ KEMÂL'İN HAYATI, ESERLERİ, VE YARATMA ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Furat AKDEMİR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hüseyin ATAY

22. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T 94581

Ankara 2000

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

İBN-İ KEMÂL'İN HAYATI, ESERLERİ, VE YARATMA ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof.Dr. Hüseyin ATAY

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Prof. Dr. Hasan ONAT

İmzası

.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi 16. 06. 2000

ÖNSÖZ

XVI. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn-i Kemâl, tarihimizin de yetiştirdiği önemli şahsiyetlerinden biridir. Değerli bir ilim ve devlet adamı olan İbn-i Kemâl önemine ve hakkında yazılan yüzlerce eser, makale ve araştırmaya rağmen hâlâ şahsiyeti, eserleri, görüşleri tam anlamıyla ortaya konmamıştır. Hayatını, eserlerini konu edinen çalışmalarda, yıllar önce yapılan birkaç çalışmanın tekrarı ve özeti şeklindedir. Yaptığımız çalışmayı bütünüyle mükemmel bir çalışma addetmiyoruz. Ama İbn-i Kemâl hakkında yakın tarih içinde yapılan değerli çalışmalardan biri olduğuna inanıyoruz. Özellikle tez konumuz sınırları içinde kısa bir şekilde ele almamız gereken hayatı, eserleri hakkında bile, bugüne kadar bilinmeyen, gözden kaçan önemli sayabileceğimiz bilgiler ve değerlendirmeler sunmaktayız. Eserleri ile ilgili ilk ciddi çalışma örneklerinden biri olan Nihal Atsız'ın çalışması bile sadece İstanbul'da ki bazı kütüphanelerle sınırlıdır. Türkiye'de ki diğer kütüphanelerin yanı sıra çeşitli İslam alemi ve Avrupa ülkelerinde ki kütüphanelerde bulunan eserlerinin hala tespit edilmemesi, kanımca ciddi bir eksikliktir. Bunun yanı sıra tespit edilen eserlerin içeriğinin bile, hâlâ ciddi anlamda ortaya konamaması daha önemli bir eksikliktir.

İbn-i Kemâl'in ilmi kişiliğini konu alan çalışmamız, müellifimizin ilim ve devlet adamı yönü üzerindeki çalışmalara katkı sağlayacaktır. Amacımız Osmanlı alimleri arasında önemli bir yer teşkil eden İbn-i Kemâl'in, görüşlerini ortaya koymak, varlık-mahiyet ve dolayısıyla yaratma konularını ele aldığı kelâmî ve felsefî içerikli bir eserini ilim dünyasının hizmetine sunmaktır. Bu çalışmamızda; İbn-i Kemâl'in felsefî ve kelâmî görüşlerine önemli katkıda bulunacak somut görüşlerini ve değerlendirmelerini ortaya koymaya çalıştık. Risalenin hemen hemen mevcut bütün nüshalarını tespit etmeye çalıştık. Bugüne kadar tespit edilmeyen bir çok nüshasını da belirleyip çalışmamızda zikrettik. Eserimizi ciddi bir şekilde tahkik (edisyon) yapmak için bütün özeni gösterdik. Risale bugüne kadar ele alınmamış ve içeriği hakkında ciddi bilgiler verilmemiştir. Yazma eserlerinin çoğunluğunun İstanbul kütüphanelerinde bulunması, bu eserlere ulaşmada ki bürokratik engeller, mikrofilmlerin araştırma statüsünde ki bir kişi için maliyeti, bu tür çalışmalarda ki ciddi sıkıntılardır. Risalede bir çok alimden yapılan alıntılarda sadece yazar veya eser

adının zikredilmesi, sayfa, bölüm vs. zikredilmemesi tahkikinde ki ciddi zorluklardan bazısıdır...

İbn-i Kemâl'in risalede işlediği konular çerçevesinde önce bu konular hakkında gerekli bilgiler vermeye çalıştık. Daha sonra, görüş ve değerlendirmelerini, yaptığı alıntıları ele alarak, eski-İslam ontolojisi çerçevesinde değerlendirmelerde bulunduk. Çalışmamız özetle şu kısımlardan oluşmaktadır. Girişte, İbn-i Kemâl'in yaşadığı dönemin ilmi, dini ve siyasi durumu hakkında kısa bilgiler ele alınmıştır. I. Bölümde, İbn-i Kemâl'in hayatı ve çalışmaları işlenmiştir. II. Bölümde ise eserleri ele alınarak incelenmiştir. III. Bölümde, İbn-i Kemâl'in ilmi ve edebi kişiliği ele alınarak, tarihçiliğinin yanı sıra, felsefi, kelâmî ve tasavvufî görüşleri ile , şairsel yönü işlenmiştir. IV. Bölümde ise asıl konumuz olan risalenin tahkik ve değerlendirmesi edisyon-kritiği) yapılmıştır.

Konunun belirlenmesinden itibaren çalışmalarımda bana yardımcı olan, tahkik sanatının yanı sıra bilgi, tecrübe ve tavsiyelerinden istifade ettiğim değerli danışman hocam **Prof. Dr. Hüseyin ATAY**'a teşekkür ederim.

Furat AKDEMİR

Ankara 2000

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	VI
I. BÖLÜM	1
İBN-İ KEMÂL'İN HAYATI VE ÇALIŞMALARI	1
a. İsmi ve Lakabı	1
b. Ailesi	2
c. Doğum Tarihi ve Yeri	3
d. Eğitimi ve Hocaları	4
e. Yaptığı Görevler	7
f. Talebeleri	9
g. Seyahatleri	10
h. Vefatı ve Kabri	10
II. BÖLÜM	13
İBN-İ KEMÂLİN ESERLERİ	13
A. GENEL DEĞERLENDİRME	13
B. ESERLERİ VE ESERLERİNİN TANITIMI	16
a. Türkçe Eserleri	16
b. Farsça Eserleri	24
c. Arapça Eserleri	25
d. İbn-i Kemâl'e Ait Olduğu Şüpheli Olan Eserler	42
e. İbn-i Kemâl'in Adını Zikrettiği, Ancak Bulunamayan Eserler	44
III. BÖLÜM	45
İBN-İ KEMÂL'İN KİŞİLİĞİ	45
İLMİ KİŞİLİĞİ	45
a. Tarihçiliği	47
b. Felsefi Görüşleri	53
c. Kelâmi Görüşleri	57
d. Şairlik Yönü	59
e. Tasavvufa Dair Görüşleri	63

IV. BÖLÜM	66
İBN-İ KEMÂL'İN “RİSALE Fİ BEYANİ MA'NA'L-CA'L VE TAHKİK-İ ENNE NEFSE'L-MAHİYYETE MEC'ULETUN” ADLI RİSALESİNİN KRİTİK EDİSYONU.	66
A. GENEL BİLGİLER	66
B. RİSALENİN İSMİ	68
C. RİSALEDE GÖRÜŞLERİNİ DEĞERLENDİRDİĞİ İLİM ADAMLARI VE ESERLERİ	68
D. RİSALENİN YAZMA NÜSHALARI VE KAYITLI BULUNDUĞU KÜTÜPHANELER	71
E. RİSALENİN TAHKİKİNDE İZLENEN YÖNTEM	73
F. RİSALENİN DEĞERLENDİRMESİ (KRİTİĞİ)	74
a. Varlık (Vücut) Anlayışı	75
b. Varlık (Vücut) Kavramı	76
c. Mahiyet Kavramı	79
d. Yaratma ile İlgili Kavramlar ve Tahlili	79
e. Ca'l Kelimesinin Mahiyetle İlişkisi	84
f. Varlık-Mahiyet İlişkisi	85
g. Mümkün Mahiyet Yaratılmış mıdır Yoksa Yaratılmamış mıdır?	88
SONUÇ	100
BİGLİYOGRAFYA	102
ÖZET	
EK-I ESERİN TERCÜMESİ	
EK-II RİSALENİN TAHKİKLİ NEŞRİ	

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

Bl. : Bölüm

çev.: Çeviren

D.T.C.F.: Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi

Doç.: Doçent

Dr. . Doktor

H. : Hicri

Hız.: Hazreti

Hızr.: Hazırlayan

İsl.Ans.: İslam Ansiklopedisi

Ktp.: Kütüphanesi

No: Numara

ö.: Ölüm

Prof.: Profesör

SK.: Süleymaniye Kütüphanesi

s.. Sayfa

T.D.A.Y.: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı

T.D.E.A.: Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi

vr.: Varak

GİRİŞ

İbn-i Kemâl, Osmanlı İmparatorluğunun en ihtişamlı dönemlerinde yaşamış ve yetişmiştir. Küçüklüğünden itibaren ailesinin yanında ilmi tedris gören müellifimiz, gençlik yıllarında baba mesleği olan askeri sınıfına intisap etmiştir. II. Beyazıd döneminde ordudan ayrılarak ilim tahsiline devam eden müellifimiz, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde ilim adamı vasfı yanında, devlet adamı vasfını da almış, Şeyhülislamlığa kadar yükselmiştir.

II. Beyazıd'ın son dönemlerinde başlayan oğulları arasındaki saltanat yarışı Osmanlı'yı zayıf bırakmış Şah İsmail'in destekçilerinden biri olan Şahkulu Baba Tekeli Anadolu'yu kana bulamıştır. Yavuz Sultan Selim idareyi ele alınca öncelikli olarak uğraştığı konu iç meseleler olmuştur. Çaldıran'da Şah İsmail'e karşı kazanılan zafer (1514), Mercidabık (1516) ve Ridaniye (1517) zaferleri ile Suriye, Filistin ve Mısır'ın Osman'lı sınırları içine katılması, Yavuz Sultan Selim'in önemli başarılarıdır. Bu dönem Osmanlı siyasi tarihinde sadece askeri başarıların kazanıldığı değil, Şiiğin temsilcisi Şah İsmail'e karşı Ehl-i Sünnet esaslarının savunulmasının bir devlet politikası haline geldiği bir dönemdir. Bütün Osmanlı alimleri arasında İbn-i Kemâl, bu amaç doğrultusunda ilmi faaliyet gösteren alimlerin önünde yer alıyordu. Yazdığı risaleler ve verdiği fetvalarla bu alanda en etkili rolü oynadı. Yavuz'un üç yıl süren Mısır seferinde Anadolu Kazaskeri olarak sürekli Yavuz'la birlikteydi.

Yavuz'un vefatıyla (1520)'de yerine geçen oğlu Kanûni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı Devletinin en büyük dinî makamı olan Şeyhülislamlık makamına getirildi. Bu görevde iken vefat etti.

İbn-i Kemâl'in yaşadığı üç padişah dönemi, medrseyi temsil eden ulema sınıfı ve bunlara karşı saygılı bir tutum, tasavvufî mezheplere tanınan hoşgörü ortamı ve Şii-Sünnî çatışmasında Ehl-i Sünneti korumaya yönelik çalışmalarla özetlemek mümkündür. Bu üç husus, İbn-i Kemâl'in yaşadığı dönemin belirgin özellikleridir.

V-VI/XII. Asırdan itibaren süregelen şerh ve haşiye yazma geleneği bu dönemde de sürmüştür. Önceki asırlara kıyasla bu asırda bir ilmi gerilemeden söz

edilsede sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında ilmi bir artışın olduğu görülmektedir. Bu dönemde Adudiddîn İcî (680-756/1281-1355) Sadeddîn Taftazanî, (722-792/1322-1390), Seyyid Şerif Cürcanî (740-816/1340-1413), Celaleddîn Devvanî (828-908/1424-1502) gibi felsefeleşmiş kelamın en önemli temsilcileri yetişmiştir. Bu alimler arasında İbn-i Kemâl'in en çok ilgilendiği kelamcı şüphesiz Cürcanî'dir. İcî'nin meşhur eseri Mevâkıf'a yazdığı Şerhu'l-Mevâkıf adlı şerhi, felsefe ve kelamın içiçe geçtiği önemli bir kaynaktır. Kelamcılar tarafından temsil edilen İslam düşüncesinin beş asır boyunca katettiği mesafeyi gözler önüne seren bu eser, İbn-i Kemâl'in dikkatinden kaçmamış olacak ki, tahkikini yaptığımız risalede de olduğu gibi, felsefî ve kelamî içerikli eserlerinde en fazla Cürcânî ile ilgilendiği ve bir çok konuda onu eleştirdiğine tanık olmaktadır.

Bu açıdan baktığımızda İbn-i Kemâl'in yaratma, varlık-mahiyet görüşleri kendinden önce bu konuda eseler yazan, eserlerinde bu konuya değinen ilim adamlarının görüşlerinin değerlendirmesini içermektedir. Bir yönü ile müstakil olarak kaleme aldığı bu risalesinin de şerhçi bir metod anlayışı taşıdığı görülmektedir.

I. BÖLÜM

İBN-İ KEMÂL'İN HAYATI VE ÇALIŞMALARI

a. İsmi ve Lakabı:

Tarihimizin önemli şahsiyetlerinden biri olan *Şemseddin Ahmet b. Süleyman b. Kemâl Paşa*¹ Osmanlı İmparatorluğu yükseliş döneminde (1453-1579) yaşamış büyük bir devlet ve ilim adamıdır. Babasının adı *Şücaüddin Süleyman Çelebi (Bey)*,² dedesinin adı *Kemâl Paşa*'dır.³ Asıl adı *Ahmet*, lakabı ise *Şemseddin*'dir.⁴ *Müfti's-Sakaleyn*,⁵ *Müfti'l-Enam*⁶ (*Şeyhu'l-İslam*), *İbn-i Sinâ'yı Rum*⁷ *Hanefiyi'r-Rum*⁸ gibi lakaplar ile de anılmıştır.

Dedesi Kemâl Paşa (ö.1470)'ya izafetle *Kemâl Paşa-zâde*,⁹ *İbn-i Kemâl*¹⁰ ve *Kemâl paşa-oğlu*¹¹ diye anılmaktadır. Son dönemlerde onunla ilgili yapılan

¹ Taşköprülüzâde, eş-Şekâikun'n-Nu'maniye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, (Hzr. Ahmed Suphi Furat) İst. 1985, s. 377, Kâtip Çelebi, Sullemu'l-Vusul ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bl. No.1887, vr. 21 b, Mecdî Efendi, Şekayık-ı Numaniye Tercümesi, İstanbul 1269, s. 381, Rıf'at Efendi, Devhâtü'l-Meşâyih Ma'a zeyl, İst. s. 16.

² Doç. Dr. M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislam Kamâl paşa-zâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri, İstanbul, 1995, s. 17.

³ Yukarıda geçen kaynaklara bakınız.

⁴ Ord.Prf.Dr. ismail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi-II, Ank. 1983, s. 669.

⁵ Rıf'at Ef. a.g.e. s. 17, Mecdî Efendi, a.g.e. s. 386, Kamusu'l-Alâm-V, İst. 1314, s.3885, Hamid Vehbi, Meşâhir-i İslam, cüz. 40, s. 1552, İlmiye Salnamesi, İst. 1334, s. 346, Faik Reşad, Eslaf, İst. 1311, s. 9, Mithat, Leâli-i Meani, İst. 1328, s. 9.

⁶ İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Mecdî, a.g.e., s. 381, Rıf'at Ef. a.g.e., s.17.

⁷ Hamid Vehbi, a.g.e. s.1555.

⁸ Katip Çelebi, a.g.e., s. 21 b, Cemil Beg el-Azm, Ukûdu'l-Cevher, Beyrut 1326, s. 217.

⁹ Mecdî, a.g.e., s. 381, Kamusu'l-Alâm, a.g.e., s. 3885, Mithat, a.ge. s. 9, Hamid Vehbi a.g.e., s. 1552, Kastamonulu Latifi, Tezkire-i Latifi, a.g.e. s. 79, Kınalı-zâde Hasan Çelebi, Tezkiretü's-Şuarâ-I, (Hzr. Dr. İbrahim Kutluk), Ankara 1989, s. 122, Pir Mehmet Aşık Çelebi, Meşâirü's-Şu'arâ or Tezkrer of Aşık Çelebi, (Hzr.G.M. Meredith-Owens), London 1971, s. 37 a.

¹⁰ İlmiye Salnamesi, a.g.e., s. 9, Cemil Beg el-Azm, a.g.e, s.217, Faik Reşad, a.g.e., s. 6, Abdul Hayy b. el-İmâdul-Hanbeli, Şezaratü'z-Zehab fi Ahbâri men-Zehab-VIII, Kahire 1351, s. 238, Taşköprülüzâde a.g.e. s.377, Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn-I, s.439, Ahmet Cevdet, Resâl-i İbn-i Kemâl-I, İst. 1316, s.1

¹¹ Sehi Bey, Tezkire "Heşt Behişt" (Hzr. Tercüman 1001 Temel Eser 152) İst. 1980, s. 92, Nihal Atsız, "Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri ", Şarkiyat Mecmuası-VI, ist.1966, s.73.

çalışmalarda, çoğunlukla “İbn-i Kemâl”¹² ve “Kemâl Paşa-zâde”¹³ ismi kullanılmaktadır. Biz de bu çalışmamızda “İbn-i Kemâl” şeklindeki adlandırmayı tercih ettik. Belirtilen isimler dışında kaynaklar ondan; Şemseddin Ahmed (Ahmed Şemseddin),¹⁴ Mevlâna Müfti Ahmed Çelebi,¹⁵ Ahmed Efendi¹⁶ şeklinde de söz etmektedir.

b. Ailesi:

İbn-i Kemâl’in babası Süleyman Bey (ö.?), Fatih Devri (1451-1481)’nin ileri gelen komutanlarından¹⁷ 879/1474’de Amasya Vilayet Merkez Muhafızlığına, 883/1478-1479’da Tokat Sancakbeyliğine atanan Süleyman Bey, bu görevinden ayrıldıktan sonra İstanbul’a dönerek burada vefat etmiştir. Süleyman Bey, babası Kemâl Paşa’nın Eski Odalar civarındaki türbesine gömülmüştür.¹⁸

İbn-i Kemâl, künyesi ile anıldığı büyük babası Kemâl Paşa, Fatih Devri komutanlarından¹⁹ Tokatlı bir aileye mensup olan Kemâl Paşa, Edirne ve İstanbul’da vakıflara sahip idi.²⁰ Kemâl Paşa, Fatih zamanında vezirlik eden Kemâl

¹² “Şeyhülislam İbn-i Kemâl” Sempozyum, T.D.V. Yay. Ank. 1989, Prof. Dr. Şerafettin Turan, “İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter”, Ank. 1957, Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, “Osmanlı Mûellifleri-I, (Hzr. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), İst. s. 353, Dr. Abdülkadir Altınsu, “Osmanlı Şeyhülislam-ları” Ank. 1972, s. 17, Uzunçarşılı, a.g.e. s. 668, Ömer Nasuhi Bilmen, “Büyük Tefsir Tarihi-II” Ank. 1962, s. 457, Mustafa Kılıç, İbn-i Kemâl, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, (Doktora Tezi) Atatürk Üniv. İslami Bilimler Fak. Erzurum 1981, Yusuf Turan Günaydın, İbn-i Kemâl, Edebi Kişiliği, ve Kaside-i Bürde Tercümesi, Ank. Sos. Bil. Ens. Yük. Lisans Tezi, Ank. 1995, Ali Rıza Karahan “İbn-i Kemâl’in Risaleleri” Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi-XXIV, Sayı:1-2, Ank. 1969, s. 5-42.

¹³ Prof. Dr. Ahmet Uğur, “Kemâl Paşa-zâde-İbn-i Kemâl” Ank. 1996, İslam Ansiklopedisi-VI “Kemâl Paşa-zâde” mad. Hzr. İsmet Parmaksızoğlu, İst. 1954, s. 561, Doç. Dr. Ahmet Arslan “Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesi” Ank. 1987, Mehmet Ali Yekta Saraç, a.g.e., Franz Babinger, “Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri” Çev. Prof. Dr. Coşkun Üçok, Ankara 1982, s. 68, The Encyclopaedia of Islam-IV, Kemâl Paşa-zâde mad. V. L. Menage, Netherland 1978, s. 879, Doç. Dr. Şerafettin Severcan, “Kemâl Paşa-zâde Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter” Ankara 1996, Büyük Türk Klasikleri-III, İstanbul, 1986, s. 264.

¹⁴ Abdul hayy b. el-İmâdul Hanbeli, a.g.e., s. 238, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça el-Yazma Katalokları, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217, Rıf’at Ef. a.g.e. s. 16, Hasan Basri Erk, “Meşhur Türk Hukukçuları” s. 93, adlı eserinde, Osm. İmp. kuruluş ve yükseliş döneminde yaşamış meşhur üç Ahmed Şemseddin olduğunu bunlardan İbn-i Kemâl namıyla bilinenin, Ahmed Şemseddin’lerin ikincisi olduğunu kaydetmektedir.

¹⁵ Sehi Bey, a.g.e., s. 92.

¹⁶ Kınalı-zâde, a.g.e., s. 122.

¹⁷ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 21 b, İsl. Ans. a.g.m., s. 562.

¹⁸ Hüseyin Ayvansaraylı, Hadikatü’l-Cevâmi’, c. I, İstanbul 1281, s. 180.

¹⁹ Cemil Beg el-Azm, a.g.e., s. 217, Abdul hayy b. el-İmâdul Hanbeli, a.g.e. s. 238, Taşköprülû-zâde, a.g.e. s. 377, Mecdî Ef. a.g.e., s. 381.

²⁰ M. Tayyip Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar, İst. 1952, s. 19, 74, 272, 332, 335, 525.

Paşa ile karıştırılmıştır.²¹ 877/1465-1466'dan itibaren Şehzâde Beyazid'in lalası (hocası) olarak Amasya'da bulunmuş, Uzun Hasan'ın Tokat'a saldırmasından sonra görevinden azledilmiş, bunun üzerine İstanbul'a dönerek burada 874/1470'de vefat etmiştir.²² A. Hüseyin Hüsameddin ise Kemâl Paşa ile oğlu Süleyman Çelebi'nin, Amasya'nın Aşağı Pirlar Mahallesinde bulunan mezarlığın içindeki, Kemâl Paşa türbesinde medfun bulunduklarını belirtmektedir.²³

İbn-i Kemâl'in annesi, Fatih Devri âlimlerinden *Molla Mehmet Muhyiddin (İbn-i Küpeli)*'nin kızıdır.²⁴ İbn-i Küpeli, Fatih Sultan Mehmet tarafından Kazasker tayin edilmiş, 1467/1468 yıllarında Karaman Seferi dönüşünde görevinden alınmıştır.²⁵

c. Doğum Tarihi ve Yeri:

İbn-i Kemâl'in doğum tarihinin geçtiği tek kaynak, Kâtip Çelebi'nin, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâtî'l-Fuhûl* adlı eseridir.²⁶ Kâtip Çelebi'nin kaydına göre, İbn-i Kemâl H. 873=M. 1468/69'da doğmuştur.

Doğum yeri olarak kaynaklar, *Tokat* ve *Edirne*'yi²⁷ kaydetmektedir. A.H. Hüsameddin ise *Amasyalı* olduğunu belirtmektedir.²⁸ İbn-i Kemâl'in, Amasya'ya öven sözlerine²⁹ büyük babası ve babasının Amasya'da medfun bulunduğu iddiasına dayanarak, Amasyalı olduğu sonucunu çıkarmaktadır.³⁰

Tokat'ta doğduğunu kaydeden kaynaklar,³¹ buna delil olarak, İbn-i Kemâl'in anne tarafından büyük babası İbn-i Küpeli'nin, İran'dan geldiğinde Tokat'a yerleş-

²¹ Turan, a.g.e., s. XI.

²² İslam Ans., a.g.m., s. 562, Turan a.g.e. s.XII.

²³ A. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi C.I*, (Sad. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), Ankara 1986, s.170.

²⁴ İsl. Ans. a.g.m., s. 561, Atsız, a.g.e., s. 74, Uğur, a.g.e., s. 10.

²⁵ Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-Tevârih-V*, (Hzr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir 1992, s. 163.

²⁶ Kâtip Çelebi, a.g.e. s. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 1887, S. 21b.

²⁷ Mecdî, a.g.e. s. 381, Rıf'at Ef. a.g.e. s. 16, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Sehi Bey, a.g.e. s. 92, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî, c.II*, İst. 1318, s. 197.

²⁸ A. Hüseyin Hüsameddin, a.g.e. Ank. 1986, s. 178, M. Ali Yekta Saraç (a.g.e. s. 16) yaptığı çalışmada Amasya'da doğduğu ile ilgili kayıtlarında bulunduğunu belirtmektedir.

²⁹ Turan, a.g.e. (Metin s. 27-28).

³⁰ A. Hüseyin Hüsameddin, a.g.e. 178, Yazar'ın sadeleştirilmeyen eserinin C.III.İst.1927, s.222-233.

³¹ Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1552, Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21 b, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217, Faik Reşat a.g.e. s. 6, Kastamonulu Latifi, a.g.e. 79, Mithat, a.g.e. s. 9, Bursalı, a.g.e. I, s. 352.

miş olmasına³² veya babası Süleyman Çelebi' nin Tokat'ta bulunmuş olmasına dayandırmaktadırlar.³³ Şerafettin Turan bu dayanakları tatmin edici bulmamaktadır. Turan'a göre; İbn-i Küpeli'nin Tokat'a yerleşmiş olmasının, torunu İbn-i Kemâl'in orada doğmuş olmasına bir delil oluşturamayacağı gibi, Babası Süleyman Çelebi' nin Tokat Sancakbeyliğinde bulunmasının ise, İbn-i Kemâl'in doğum tarihinden on yıl sonraya rastlaması (883/1478) sebebiyle, Tokat'ta doğmuş olması ihtimalini ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.³⁴ Bunun yanında hemen hemen tüm kaynaklar İbn-i Kemâl'in çocukluğunun Edirne'de geçtiği hususunda birleşmektedir.³⁵ Turan' ın iddiaları mantıklı görünse de, İbn-i Kemâl'in yaşadığı döneme yakın yaşamış olan *Kâtip Çelebi*'nin, -çok ciddi nitelikte kaynak olma özelliği taşıyan eserinde-³⁶ Tokat'da doğduğunu zikretmesi, bu konuda gözardı edilmemesi gereken bir nokta olduğu kanaatindeyim. Gerek kaynaklar ve gerekse son zamanlarda yapılan çalışmalar doğum yeri olarak, Tokat veya Edirne'yi zikretmekte ama kesin bir yer üzerinde durmamaktadırlar. Menşe itibariyle Tokatlı'da olsa, nerede doğduğu hakkında elimizde kesin bir bilgi yoktur. İbn-i Kemâl'in doğduğu tarihte babası Süleyman Bey'in nerede ve hangi görevde bulunduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir kaydın bulunmaması, kaynakların ve çalışmaların farklı yerler zikretmesi nedeniyle, doğum yerini kesin bir dille ifade etmek, kanımca tahmini bir bilgiden öte bir şey değildir.

d. Eğitimi ve Hocaları:

Baba tarafından asker, anne tarafından ilim ile meşgul bir aileye mensup olan İbn-i Kemâl, ailesinin gözetiminde iyi bir eğitim gördükten sonra, aile geleneğine uyarak önce askerlik mesleğine girmiştir.³⁷

Taşköprülü-zâde İbn-i Kemâl'in askerliğe girmeden önce gençlik yıllarında

³² İsl Ans. a.g.m. s. 561.

³³ Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1552, İsl. Ans. a.g.m. s. 561.

³⁴ Turan, a.g.e. (Dipnot. 2), s. IX-X.

³⁵ Yukarıda geçen kaynaklara bkz.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Bl. No: 1887, s.21b.

³⁷ İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Mithat, a.g.e. s. 9.

gece gündüz ilim ile meşgul olduğunu ve daha sonra askerlik mesleğine gindirildiğini zikretmektedir.³⁸

Altı-bölük sipahisi olarak *II. Beyazid'in* bazı seferlerine katılmıştır.³⁹

Hayatının ilk dönemlerini asker olarak geçirmekte iken, tesadüfen meydana gelen bir olay onun hayatının seyrini değiştirmiş ve askerliği terk ederek, ilmiye sınıfına geçmesine sebep olmuştur. *II. Beyazid* döneminde (1481-1512) genç bir sipahi olarak, Çandarlı Halil Paşa'nın oğlu *İbrahim Paşa*'nın emrinde bulunduğu 897/1492 Arnavutluk seferi dönüşünde ordu Filibe'ye geldiği zaman bir toplantı yapılır. Bu toplantıya, Filibe'de otuz akçe ile müderris olan *Molla Lütü*'de katılır. *İbrahim Paşa*'nın huzuruna giren *Molla Lütü*, huzurda bulunan paşa ve beylere hiç ehemmiyet vermeden ve bilhassa, cesaret ve kahramanlığı ile Osmanlı Devleti Ordusunda büyük bir şöhret olan *Evrenos-zâde Ahmet Bey*'in üst tarafına geçip oturur. Bu olay kendisini çok etkiler, ilim adamlarının komutanlardan daha çok itibar gördüğü kanaatine vararak, askerlikten ayrılarak ilmiye sınıfına geçmeğe karar verir.⁴⁰

İbn-i Kemâl, ordu ile Edirne'ye döndüğünde, *Molla Lütü*'nin Edirne'de ki *Dâru'l-Hadis'e* müderris olarak tayin edildiğini gördü. Bu da düşüncesini tatbik etmesini kolaylaştırdı. Askerlikten ilgisini keserek *Molla Lütü*'nin derslerine devam etmeye başladı. O'ndan, *Şerhu'l-Metâli*'i ve bunun üzerine yazılmış haşiyeleri okudu.⁴¹ *Molla Lütü*'nin dışında, *Muslihiddin Mustafa Efendi (Kestelli)* (ö.1496), *Muhyiddin Mehmet Efendi (Hatip-zâde)* (ö.1495), *Sinâneddin Yusuf Efendi (Muarrif-zâde)* (1486) gibi alimlerden.⁴² usûl, tefsir ve diğer gerekli ilimleri sırasıyla okuyarak ilmini tamamladı.

Molla Lütü (ö.900/Ocak 1495); Sinan Paşa'nın değerli talebelerindendir. Hocası sayesinde saray kütüphanesine tayin edilmiş ve burada pek çok alimin elde edemediği değerli eserleri inceleyerek çağdaşlarına üstünlük sağlamıştır. Bursa, Edirne

³⁸ Taşköprülü-zâde, a.g.e. s. 377.

³⁹ Mecdî, a.g.e. s. 381, Rıf'at Ef. a.g.e. s.16, İsl. Anş. a.g.m. s. 562.

⁴⁰ Bu hadise bütün kaynaklarda geçmektedir.

⁴¹ Mecdî, a.g.e. s. 382, Taşköprülü-zâde, a.g.e. s. 378, Rıf'at Ef. a.g.e. s.17, Abdul Hayy b.el İmâdul-Hanbelî a.g.e. s. 238, Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21b, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s.217, Faik Reşat, a.g.e. s. 7.

⁴² Kâtip Çelebi, a.g.e. s.21b, Mecdî a.g.e. s.382, Rıf'at Ef. a.g.e. s.17, Hamid Vehbi, a.g.e. s.1555, Abdul Hayy b. el-İmâdul-Hanbelî, a.g.e.s.238, Kamusu'l-Alam, a.g.e. V, s. 3885, Taşköprülü-zâde, a.g.e. s. 378.

ve İstanbul'da ki Sahn Medreselerinde müderrislik etmiştir. Serbest düşünceli, cesur ve her türlü taassuptan uzaktı. Mütealâlarını açık söyleyerek çağdaşı olan alimlerle alay ederdi. Bu özellikleri ile ulema arasında epey düşman kazanmış ve nihayet bunların kurbanı olmuştur.⁴³ Molla Lütî'nin değerli eserleri vardır. Yüz kadar ilmin konusundan bahseden *Mevzüatü'l-Ulum*, mizaha dair *Harnâme*, Hendeseye dair Arapça *Taz'îfü'l-Mezbah* eserlerinin bir kaçıdır.⁴⁴

Muslihiddin Mustafa el-Kestallanî (Kestelli) (ö.1496); O dönemin kelâm âlimi ve hanefî fakihlerindendir. Gençliğinde Bursa'da meşhur kelâmcı Hızır Bey'in derslerini takip etti. Mudurnu, Dimetoka (Oruçpaşa), ve Fatih'in Semaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Bursa, Edirne ve İstanbul'da kadılık görevlerinde bulundu. Rumeli Kazaskerliği görevinde de bulunan Kastallanî (891/1486)'da bu görevinden azledildi ve Neseî'nin Akâidi üzerine Taftazani'nin yaptığı şerhine, haşiyeler yazmıştır. *Yakaza Zevî'l-İtibâr* ve kıblenin ciheti ile ilgili *Risale fî Ciheti'l-Kible* eserlerinin bir kaçıdır.⁴⁵

Sinâneddîn Yusuf b. Hızır (844-891/1440-1486); İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğludur. İlmi görüşü itibari ile babasından yüksektir. Aynı zaman da Molla Lütî'nin hocası da olan Sinâneddîn, cazip üslubu ve kuvvetli ifadesi ile, devlet ricali ve halk arasında Hoca Paşa diye şöhret bulmuştur. Edirne'de ki müderrislik görevinden sonra Fatih Sultan Mehmed kendisini hoca olarak tayin etmiştir. 1476'da da Gedik Ahmed Paşa yerine Vezir-i Âzam olmuştur. Bilinmeyen bir sebeple padişahla arası açıldıktan sonra tevkif edilmiş, ulemanın ısrarı ile serbest bırakıldıktan sonra Sivrihisar Kadılığı'na görevlendirilmiştir. II. Beyazid padişah olunca vezirliği iade edilmiş ve yüz akçe ile Edirne'de Daru'l-Hadis müderrisliğine tayin edilmiştir. 891/1486'da vefat etti. *Tazarruat* ve *Münacâat* isimli eserleri nesrimizin şaheserlerindendir.⁴⁶

Muhyiddin Memed Efendi (Hatip-zâde) (ö.901/1495); Fatih devri alimlerinden olup Kastamonu'ludur. Pederi Taceddin İbrahim ile Mevlâna Ali Tusi ve Hızır Bey'den tahsilini tamamlamıştır. Mücerret üstünlük davası ve kıskançlığı sebebiyle Molla

⁴³ İdamı hakkında geniş bilgi için bkz. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İst. 1978, s. 46-47.

⁴⁴ Uzunçarşılı, a.g.e. s. 660-661.

⁴⁵ İslam, Ansiklopedisi-VI, "Kastallanî" mad. (Hzr. Franz Babinger), İst. 1955, s. 399.

⁴⁶ Uzunçarşılı, a.g.e.-II, s. 534, 658, İsl. Ans. X, (Hz. Hasibe Mazioğlu), İst. 1967, 666-670.

Lütfî' nin idamına sebep olmuştur. Bu durum kendisinin ilmen zengin ahlaken fakir olduğunu göstermektedir. Eserleri arasında, *Talikat Alâ Hâşiye-i Tecrîd*, *Tali'kat Alâ Evâl-i Keşşaf*, *Hâşi-ye Alâ Şerh-i Vikâye*, *Risale fî Bahsî Rü'yet ve Kelâm* bulunmaktadır. 1495 yılında vefat etmiştir.⁴⁷

Ayrıca Amasyalı Müeyyedzâde Abdurrahman b. Ali'den *Metâlib* ve *Mekasîd*'i okuyan İbn-i Kemâl, Molla İzari'den de istifade etti. 899= 1493/1494'da üstadı Molla Kestelli'den mülazım olarak tedris-i uluma başladı.⁴⁸

e. Yaptığı Görevler:

İbn-i Kemâl, baba ocağında iyi bir eğitim gördükten sonra askerlik mesleğine girmiş, II. Beyazîd dönemi Osmanlı ordusunda altı-bölük sipahisi olarak görev yapmıştır. Askerlik görevinden ilmiye sınıfına geçip, ilmi eğitimini tamamladıktan sonra, müderris olmak ve talebe yetiştirmek için Rumelî Kazaskeri *Hacı Hasan-zâde Mehmet Efendî*'ye müracaat eder. Kazasker, onun talebeliği esnasındaki güç ve kabiliyetinden tedirgin olduğu için kendisini ufak bir kadılık ile Edirne'den uzaklaştırmak ister.⁴⁹ Fakat taşraya gitmek istemeyen İbn-i Kemâl, baba dostu olan, Anadolu Kazaskeri *Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendî*'ye derdini anlatır. O da şimdilik bu görevi kabul etmesini, divanda bu işi halledeceğini söyler. Abdurrahman Efendî II. Beyazîd'a, İbn-i Kemâl'in gerek aile, gerek bilgi ve kabiliyet yönünden sahip olduğu değerleri padişaha hatırlatıp, sıradan bir kadılık ile israf edilmemesini, boş bulunan *Ali Bey (Taşlık)* Medresesine otuz akçe ile tayin edilmesini rica eder. II. Beyazîd, lalasının torunu hakkında ki bu bilgileri öğrenince onu *Ali Bey (Taşlık)* Müderrisliğine tayin eder.⁵⁰ (909/1503)⁵¹ Ayrıca *İdris-i Bitlisî*'nin Farsça olarak yazdığı Osmanlı Tarihi (*Heşt Behişt*)'ine nazire olarak, Türkçe bir Osmanlı Tarihi

⁴⁷ Bursalı, a.g.e. I, s. 340-341.

⁴⁸ Saraç, a.g.e. s. 21.

⁴⁹ İbn-i Kemâl, Rumelî Kazaskeri Hacı Hasan-zâde' nin bu tavrından çok etkilenmiş, ölüm haberini aldığı anda ona karşı sitemkâr ve ağır ifadelerle dolu bir terkip kaleme almıştır. Mecdi, a.g.e. s. 384.

İbn-i Hasan ol Kabîh sûret

N'ola bana ger mu'arız olsa

Şer muzhir-ı, mazhar-ı cehâlet

Hurşid-i Kemâle 'arız olsa

Nâ ehl olur mu'arız-ı ehl

Her Ahmed'e bulunur Ebû-Cehl

⁵⁰ Mecdi a.g.e. s. 382, Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21 b, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 378, Faik Reşat, a.g.e. s. 8 Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1556, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346.

⁵¹ M. Tayyib Gökbiçgin, a.g.e. s. 479. Bu tarihi diğer bazı çalışmalar (911=1505/1506) olarak kaydetmektedir. İslam Ans. a.g.m. s. 563, Uğur a.g.e. s. 13, Atsız a.g.e. s. 74.

yazmasını da ondan ister ve bunun için otuz bin akçe vererek,⁵² onu maddi ve manevi olarak tatmin ve taltif eder.

İbn-i Kemâl, (917=1511/1512)'de günlük kırk akçe ile, Üsküp'de ki *İshâk Paşa Medresesi*'ne atandı.⁵³ Burada, Seyyid Şerif el-Curcani'nin, *Şer'hul-Miftah* adlı eserine bir haşiye yazdı.⁵⁴ Bir yıl sonra 918=1512/1513'de günlük altmış akçe ile Edirne'de ki *Halebiye Medresesi*'ne tayin edildi. Daha sonra Edirne'de *Üç Şerefeli* ve İstanbul'da *Sahn-ı Seman* Medreseleri ile, o sırada Osmanlı Devleti'nin en yüksek medreselerinden biri olan *Sultan Beyazid Medresesi*'nde, müderris olarak görev yapmıştır.⁵⁵ Yavuz Sultan Selim'in, İran'a yapacağı meşhur seferinden önce, Osmanlı Umumi efkarını Şii Safeviler'e karşı hazırlamak gayesiyle kaleme aldığı makalede, Şah İsmail'i ve akidelerini tenkit ederek, Şiî'lerle yapılacak savaşın, diğer din düşmanları ile yapılan harpler gibi, cihad sayılacağını belirtmiştir. Bu makale İbn-i Kemâl'in şöhretini artırmış, Yavuz'un ona karşı büyük bir saygı beslemesinde tesiri olmuştur. Nitekim Çaldıran Seferi dönüşü 921/1515'de⁵⁶ önce Edirne Kadılığı'na, kısa bir süre sonra da 922/1516'da *Anadolu Kazaskerliği*'ne tayin edilmiştir.⁵⁷ Bu görevde iken, Yavuz Sultan Selim ile birlikte *Mısır Seferine* katılır.⁵⁸ Mısır'ın Osmanlı kanunlarına göre tahrir ve mülki teşkilatının yapılmasında, Mısır'ın Osmanlı Valisi *Hayre Bey*'e nezaret eder. Mısır dönüşü Şam'da, *Muhyiddin-i İbn-i Arabi*'nin türbesinin yapılması için Yavuz Sultan Selim'e fetva verir.⁵⁹ Bu seferden dönüşte atının ayağından sıçrayan çamurların Yavuz'un kaftanını kirletmesi üzerine padişah: "*Ulemânın atının ayağından sıçrayan çamurların Medâr-ı Ziyet ve Bâis-i mefharet*" olacağını

⁵² Hamid Vehbi, a.g.e. s.1552, Mecdi, a.g.e. s. 384.

⁵³ Mecdi a.g.e. s. 382, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 378.

⁵⁴ İslam Ans. a.g.m. s. 563, Uğur, a.g.e. s. 13.

⁵⁵ Taşköprülüzâde, a.g.e. s.378, Mecdi, a.g.e. s.382, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s.346, Rıf'at Ef. a.g.e. s. 17, Faik Reşat, a.g.e. s. 8, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217, Abdul-Hayy b. el-İmadul-Hanbeli, a.g.e. s. 238, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 878.

⁵⁶ İslam Ans. a.g.m. s. 563, Turan, a.g.e. s. XIII, Uğur, a.g.e. s. 13.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21 b, Mecdi, a.g.e. s. 382, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Rıf'at Ef. a.g.e. 17, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 378, Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1557, Mithat, a.g.e. s. 9.

⁵⁸ İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Mecdi a.g.e. s. 382, Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21 b.

⁵⁹ İslam Ans. a.g.m. s. 563, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880.

söyleyerek, çamurlu kaftanın ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesini vasiyet eder.⁶⁰

925/1519 yılında, Anadolu Kazaskerliği görevinden alınan İbn-i Kemâl, günlük yüz (100) akçe ile *Edirne Dâru'l-Hadis Medresesi* Müderrisliğine görevlendirildi.⁶¹ Daha son ra tekrar ikinci defa *Sultan Beyazid Medresesi* Müderrisliğine getirildi.⁶² Bu dönemde bir yandan Kanûn-i Sultan Süleyman'ın seferlerine katılıyor, bir yandan da eserlerini yazıyordu. Bu dönem onun en verimli çağıdır. *Aşkâ'l-Ferâ'iz*, *İslâh el-İzâh*, *Tağyîr el-Tankîh* gibi eserlerini bu dönemde yazmıştır.⁶³ *Zembillî Ali Efendî*'nin ölümü üzerine, Şaban 932/ Mayıs-Haziran 1526'da *Şeyhulislâm*lık görevine getirildi.⁶⁴ Ölümüne dek bu görevde kaldı.

Yukarıda belirtilen görevler dışında 924/1518'de *Karaman'ın tahriri*⁶⁵ ve Yavuz'un emri ile Ebû'l-Mehâsin Yusuf Cemalüddin İbn-i Tanrıberdî'nin (1411-1461) yazdığı "*en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısır ve'l-Kahire*" adlı eserini Türkçe'ye çevirmiştir.⁶⁶

f. Talebeleri :

İbn-i Kemâl'in bilinen en meşhur öğrencisi, *Ebussud Efendî* (ö. 1573)' dir.⁶⁷ Bunun dışında kaynaklarda tespit ettiğim diğer talebeleri şunlardır:

Bâli Efendî (901-977/1495-1569), Perviz Efendî (ö.1579), Civanî (ö. 950/1543), Hasan Bey (ö. 984/1576), Süleyman Efendî (Aydınî) (950/1543), Şamî Çelebi (Kastamonulu) (ö. ?), Defterdar-zâde Lâli Çelebi (Saruhanidir) (ö. 950/1543), Hicrî

⁶⁰ Turan a.g.e. s. XIV, Fayda, a.g.e. (Sempozyum), s. 50.

⁶¹ Kâtip Çelebî, a.g.e. s. 21 b, Mecdî, a.g.e. s. 382, Rıf'at Ef. a.g.e. s. 17, Kâmusu'l-Âlam-V, 3885, Mithat, a.g.e. s. 9, Abdul-Hayy b. el-İmâdul-Hanbelî, a.g.e. s. 286, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 218, Hamid Vehbî, a.g.e. s. 1557, Taşköprülü-zâde, a.g.e. s. 378.

⁶² Mecdî, a.g.e. s. 382, Uzunçarşılı, a.g.e. s.669, Hamid Vehbî, a.g.e. s.1557, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 218, Kâtip Çelebî, a.g.e. s. 21b.

⁶³ İslam Ans. a.g.m. s. 564.

⁶⁴ Mecdî, a.g.e. s. 386, Abdul Hayy b. el-İmâdul-Hanbelî, a.g.e. s. 289, Hamid Vehbî, a.g.e. s.1558, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 218, Taşköprülü-zâde, a.g.e. s. 378.

⁶⁵ The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880.

⁶⁶ Kâtip Çelebî, a.g.e. s. 21b, Mecdî, a.g.e. s. 385, Rıf'at ef. s.18, First Encyclopaedia of Islam-IV, Kemâl Pasha-zâde mad. (Hzr.Franz Babinger), Köln 1987, s. 850, Uzunçarşılı, a.g.e. s. 669.

⁶⁷ Uzunçarşılı, a.g.e. s. 671, Bursalı, a.g.e. s. 353.

(ö.?), Hamdî Çelebî (ö.?), Emir Yahya Çelebî (ö.964/1554), Tufî Lâtif Çelebî (ö.?), Selmân-i Aydın-i (ö.?), Kurbî (İznikli) (ö.?), Zuhurî (Manastırlı) (ö.?), Abdülkerim el-Vizevî (ö.961/1551), Hidayetullah b. Ali el-Âcemî (Hidayet Çelebi) (ö.948/949), Derviş Muhammed (Derviş Çelebi) (ö.962/1552), Muslihiddin Mustafa b. Seyyideyil Munteşvi (ö.964/1554), Muhyiddin Muhammed b. Hüsameddin (Kurra Çelebi) (ö.965/1555), Muhyiddin Muhammed b. Piri Muhammed Paşa el-Cemâli (Piri Paşa-zâde) (ö. 941/1535), Âşık-zâde Hasan Çelebî (ö.)⁶⁸

g. Seyahatleri:

Ömrünün büyük bir bölümü seyahatlerle geçmiştir. Çocukluğunun ilk yıllarını *Edirne*'de geçirmiş, babasının görevi gereği *Amasya*'ya oradan da *Tokaf*'a gitmiştir.⁶⁹ Askerlik yıllarında ordu ile bazı seferlere katılmış, *Filibe*, *Arnavutluk* gibi yerlere seyahat etmiştir.⁷⁰ İlmiye sınıfına geçip, resmi görev aldıktan sonra padişahlarla birlikte seferlere katılmıştır. Yavuz Sultan Selim ile katıldığı *Mısır Seferi* üç yıl sürmüştür (1516-1519). Müderris olarak atanması sebebiyle *Üsküp*'de bulunmuştur.⁷¹ Böylece İbn-i Kemâl Balkanlardan Afrika'ya kadar uzanan bir coğrafya da seyahat etmiştir.

h. Vefatı ve Kabri:

İbn-i Kemâl, 2 Şevval 940/16 Nisan 1534' de vefat etmiştir. Kaynakların büyük bir çoğunluğu bu tarihi vermiş⁷² ve buna bir çok tarih düşürülmüştür.⁷³ İbn-i Kemâl' in ölümüne yakın son anlarında dudaklarından dökülen, "يا احد نجنا مما نخاف"

⁶⁸ Mehmed Süreyya, *Sicillî Osmanî-II*, (Hzr. Doç. Dr. Mustafa Keskin, Yrd. Doç. Dr. Ayhan Öztürk, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Tosun), İst. 1996, s. 4, 87, 102, 131, 144, Pir Mehmed Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'ara or Tezkere of Âşık Çelebî* (Hzr. G. M. Meredith-Owens), London 1971, s. 68b, 74b, 87 a, 89b, 96a, 106b, 160a, 227a, 284b, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 460, 503, 504, 511, 521, 531, Ali, *Künhü'l-Ahbar*, Tezkire Kısmı (Hz. Dr. Mustafa İsen), Ank. 1994, s. 232, 282.

⁶⁹ The Encyclopadia of Islam, a.g.e.m. s. 880, İslam Ans. a.g.m. s. 562.

⁷⁰ İslam Ans. a.g.m. s. 562.

⁷¹ Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 378, İlmiye Salnamesi. a.g.e. s. 346, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217.

⁷² Katip Çelebi, a.g.e. s. 21 b, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 378, Mecdî Ef. a.g.e. s. 385, Rif'at Ef. a.g.e.s. 17, Kamusü'l-Alâm, a.g.e. s. 3886, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1559, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 218, Abdul-Hayy b. el-İmâdul-Hanbeli, a.g.e. s. 239, Mithat, a.g.e. s. 9, Faik Reşat, a.g.e. s. 9, Kâtip Çelebi, *Keşfi'z-Zûnun-I*, s. 439, Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuara-I*, (Hz. Dr. İbrahim Kutluk) Ank.1989, s. 132.

⁷³ Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1560-61, Mecdî a.g.e. s. 385, Âşık Çelebi, a.g.e. s. 39 a.

dua cümlesi, kabir taşına düşülen, "هذا مقام احمد" ve kefenine düşülen, "هي آخر اللباس" tarih düşülmeleri, bu ölüm tarihini doğrulamaktadır.⁷⁴

Yapılan çalışmaların bir kısmı, Pir Mehmed Âşık Çelebi'nin, bu tarihi 2 Şevval 941/6 Nisan 1535 olarak kaydettiğini belirtmişlerdir.⁷⁵ Bu tarih, Âşık Çelebi'nin eserinden yanlış olarak alıntılanmıştır. Ne yazık ki bu yanlışlık, Âşık Çelebi'den sonra gelen bazı kaynaklar⁷⁶ ve daha sonra yapılan bazı çalışmalar⁷⁷ tarafından esas olarak alınmıştır.

Bu yanlışlık Arapça kelimelerle ifade edilen, "وفى سنة اربعين وتسعمائة" (H.940) tarihinin, yazar tarafından yanlışlıkla, "وفى سنة احدى واربعين وتسعمائة" şeklinde yazıldığı, daha sonra "احدى" "bir" kelimesinin üzerini karalayarak bu yanlışlığı düzelttiği görülmektedir. Üstelik vefat tarihini göstermesi açısından, vefat tarihinin akabinde eserinde kaydettiği ebced hesabıyla düşülen tarihlerde, 940/ 1534 'e işaret etmektedir.⁷⁸ M.Ali Yekta Saraç: "vefatı için düşülen ve "Kemâl"le birlikte ilimler de öldü" manasına gelen "ارتحل العلوم بالكمال" olan ve 940/1534'ü gösteren ölüm tarihinin, Âşık Çelebi tarafından 941 hesaplanacak şekilde "ارتحال العلوم بالكمال" diye kaydedilmesi sebebiyle vefat tarihinin sonraki kaynaklar tarafından yanlışlıkla 941 olarak belirtilmesine yol açmıştır"⁷⁹ şeklindeki değerlendirmesi tamamiyle vehme dayanmaktadır. Çünkü, Âşık Çelebi'nin eserinde böyle bir *tarih düşülmesi* geçmemektedir. Saraç gibi İbn-i Kemâl'in 941/1535'te vefat ettiği tarihinin yanlışlığını, Âşık Çelebiye dayandırarak ifade eden Turan'ın yanı sıra, İslam Ansiklopedisi ve diğer çalışmalarda bu yanlışlığa düşmüştür. Yukarıda da ifade ettiğim gibi, bu tarihi esas alan veya yanlış olduğunu savunarak Âşık Çelebi'ye dayandıranlar, ona ait bu eseri ciddi bir şekilde incelememeleri sebebiyle böyle bir yanlışlığa düşmüşlerdir. İbn-i

⁷⁴ Mecdî, a.g.e. s. 385, Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1560, Faik Reşat, a.g.e. s. 9, Pir M. Â. Çelebî, a.g.e s. 39 a.

⁷⁵ İsl. Ans. a.g.m. s. 564, Turan a.g.e. (Dipnot 27), s. XV, Franz Babinger, **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, (Çev. Prof. Dr. Coşkun Üçok), Ank. 1982, s. 69, First Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 852. Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Hrz.Dr.Haluk İpekten, Doç.Dr. Mustafa İsen, Doç. Dr. Naci Okçu, Yrd. Doç Dr. Turgut Karabey, Ank. 1988, s. 22.

⁷⁶ Evliyâ Çelebî, *Seyahatnâme*, C. I, s. 345, 359, *Hadikatü'l-Cevâmi*, C. I, s. 181.

⁷⁷ Babinger, a.g.e. s. 69.

⁷⁸ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'ara* or *Tezkere of Âşık Çelebi*, (Hrz. G. M. Meredith-Owens), London 1971, s. 39 a.

⁷⁹ Saraç, a.g.e. (Dipnot 56) s. 26.

Kemâl'in vefatını 941 olarak kaydeden kaynaklarda geçen *tarih düşülmeleri*⁸⁰ bile 940'a işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu tarihi, Şevval 942/ Mayıs 1536⁸¹ olarak kaydederken, J.W. Hammer mütercimi Atâ Bey 938⁸² ve Franz Babinger ise 2 Şevval 941/16 Nisan 1535⁸³ olduğunu savunmaktadır. F. Babinger ayrıca 2 Şevval 940/16 Nisan 1534 vefat tarihinin kesinlikle yanlış olduğunu savunmaktadır.⁸⁴

İbn-i Kemâl'in cenazesi, Fatih Camii'nde büyük bir kalabalık tarafından kılındıktan sonra, Edirnekapı dışında ki Mahmud Çelebi haziresine defnedildi.⁸⁵ Kabrinin bulunduğu hazire, Edirnekapı mezarlığının içinden Ayvansaray'a inen caddeden Münzevî semtine ayrılan dar yolda epeyce yüksek, kesme taşlarla yapılmış bir sofa üzerindedir. Kabrinin baş taşının iç yüzünde, İsm-i Celâl ve yanında bir ay resmi, altında (Ahmed Kemâl), daha altında (Hâzâ Kabrû Müftiyyü's-Sakaleyn) ibareleri vardır.⁸⁶

İbn-i Kemâl'in İbrahim Çelebi isimli bir erkek evladı ve hamisi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin oğlu Abdülvehhab Efendi ile evlendirdiği kızı Safiye Hatun isimli bir kızı vardı.⁸⁷

⁸⁰ Hüseyin Ayvansarayî, a.g.e. 181.

⁸¹ Uzunçarşılı, a.g.e. s. 670.

⁸² İsl. Ans.a.g.m. s. 564.

⁸³ Franz Babinger, a.g.e. s. 69, First Encyclopaedia of Islam. a.g.m. s. 852.

⁸⁴ First Encyclopaedia of Islam-IV, "Kemâl Pasha-zâde" mad. (Hzr.Franz Babinger) Leiden 1987, s.852.

⁸⁵ Mecdî a.g.e. s. 385, Âşık Çelebi, a.g.e. s. 39 a, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 346, Cemil beg el-Azm, a.g.e. s. 217, Kasu'l-Âlam, a.g.e. s. 3886, Rıf'at Ef. a.g.e. s. 17.

⁸⁶ Ekrem Hakkı Ayverdi, "Müftiyyü's-Sakaleyn" Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl 4, Sayı 3, İst. 1975 s. 24-31.

⁸⁷ Saraç, a.g.e. s. 26.

II. BÖLÜM

İBN-İ KEMÂL'İN ESERLERİ

A. GENEL DEĞERLENDİRME:

İbn-i Kemâl, başta dini ilimler olmak üzere, edebiyat, dil ve tarih sahalarında eserler yazmış velûd bir âlimdir. Eserlerini; Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme almıştır. Arapça ve Farsça'daki bilgisini bu dillerin gramer ve sözcüklerine dair eserleriyle göstermiştir.⁸⁸ Eserleri hakkında kesin bir rakam verilmemektedir. Coğunluğu risale olan eserleri, yaklaşık iki yüzün üzerindedir.⁸⁹ Cemil Beg el-Azm'ın, verdiği listede bunların sayısının "214" olduğu görülmektedir.⁹⁰ C. Brockelmann 170 eserini tespit ederken,⁹¹ N.Atsız ise İstanbul'un bazı kütüphanelerinde yaptığı araştırmada, 209 eserine ulaşmıştır.⁹² Cemil Beg el-Azm'ın *Ukudu'l-Cevher* adlı eseri ciddi bir araştırma mahsulü olmayıp, kitap isimlerinin tekrar edildiği katalogdan öte bir şey değildir. Atsız'ın çalışması sadece İstanbul'un bazı kütüphanelerini kapsıyor ise de önemli bir çalışma olup, çalışmasında G.A.L.'ı kullanmıştır. Son dönemde M.Ali Yekta Saraç, İbn-i Kemâl bibliyografyasına önemli katkıları olan bir çalışma yapmıştır.⁹³ Yine Şamil Öçal, İbn-i Kemâl' in, Felsefî ve Kelâmî görüşlerini içeren bir çalışma yapmaktadır. Bu çalışma müellifimizin ilim ve fikir hayatını yansıtması yanında ayrıca Osmanlı düşünce ve fikir hayatı ile ilgili değerlendirmelere ciddi katkılarda bulunacaktır.⁹⁴ Bunların dışında Ertuğrul Ökten *Fetvaları* üzerine bir yüksek lisans tezi

⁸⁸ Atsız, a.g.e. s. 74.

⁸⁹ Turan, a.g.e. s. XVI, Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217-226, İlmiye Salnamesi, a.g.e. s. 347, Atsız, a.g.e-VI, s. 77-112, VII, s. 83-135, The Encyclopaedia of Islam, a.g.e. s. 880.

⁹⁰ Cemil Beg el-Azm, a.g.e. s. 217-226.

⁹¹ C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur-II*, Leiden 1938, 668-673.

⁹² Atsız, a.g.e-VI, s. 77-112, VII, s. 83-135.

⁹³ Saraç, a.g.e.

⁹⁴ Şamil Öçal, *Kemâl Paşa-zâde'nin Felsefî ve Felsefî Görüşleri*, Ankara 1998, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi).

hazırlamıştır.⁹⁵ İbn-i Kemâl ile ilgili yapılan çalışmalar, çoğunlukla tarihçiliği ile Osmanlı tarihini konu alan *Tevarih-i Âl-i Osman* adlı eseri üzerine olmuştur. Bu çalışmalar hakkındaki geniş bilgiyi, eserin tanıtımı bölümünde ele alacağız. Kaynakların bir kısmı İbn-i Kemâl'e ait eserlerin sayısını "300" olarak zikrederken,⁹⁶ bir kısmı da bu sayıyı 400-500'e kadar çıkarmaktadır.⁹⁷ Ayrıca eserleri arasında risalelerinin 100 kadar olduğu, kaydedilmektedir.⁹⁸ Atsız'ın, sadece İstanbul'un bazı kütüphanelerini kapsayan çalışması eserlerinin tümünü ortaya koyması ve eserlerin içeriğini yansıtmaması açısından yeterli değildir. Eserlerinin tümü ile eserlerinin içeriği hakkında yeterli bilgiyi elde etmek için gerek ülkemizde, gerekse İslam dünyası ve çeşitli Avrupa ülkelerindeki kütüphanelerde bulunan eserlerinin tespit edilmesi gerektiği kanaatindeyim. Atsız'ın kaydettiği 209 eserinden, 19'u Türkçe, 7'si Farsça, 183'ü Arapça'dır.⁹⁹ Eserleri hakkında son olarak yaptığımız çalışmalarda 26'sı Türkçe, 5'i Farsça, 178'ide Arapça olmak üzere toplam 209 eserine ulaştık. Bunun yanı sıra İbn-i Kemâl'e ait olduğu şüpheli olan 13 eserin yanı sıra, bazı eserlerinde zikrettiği halde bulunamayan iki eseri daha bulunmaktadır. Eser sayısında Atsız ile eşitlik olmasına rağmen bu tespitle- rin, Atsız'dan farklı olan yönü, eserlerin İbn-i Kemâl'e aidiyeti ile bazı eserlerin içeri- rikleri hakkında farklılıklar vardır. Bu husus eserlerin tanıtımı bölümünde ele alınacaktır.

İbn-i Kemâl'in eserlerinin pek az bir kısmı yayınlanmıştır. Risâlelerin- den 36'sı Ahmed Cevdet tarafından yayınlanmıştır.¹⁰⁰ Diğer eserlerinden, akâid'e ait olan *Mufar-ricu'l-Kulûb* (1268), kelâm'dan *Risâletü'l-Mümeyyize* (1268), *Risâletün fi Evsâfi Ümmi'l-Kitab* (1264 ve 1310), *Risale el-İhtilaf Beyne'l-Eş'ariye ve'l-Maturidiye fi İsna Aşere Mesele* (1314), usul'den *Tagyiru't-Tenkih* (1308), hadis'den *Şerhu Hadis-i Erba'in* (979), lisanîyat'dan *Galâtat-ı Avâm* (1311), nahiv'den, *el-Felâh Şerha'l-*

⁹⁵ Ertuğrul Ökten, *Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of İbn-i Kemâl*, Bilkent Üniv. Sosyal ve Ekonomik Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

⁹⁶ İslam Ans. a.g.m. s. 564, Uğur, a.g.e. s. 26, Bursalı, a.g.e. s. 352, Bilmen a.g.e. s. 460, İsmail Hami Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi-II*, 1925, s. 163, Faik Reşat, a.g.e. s. 10, Âşık Çelebi, a.g.e. s. 37b.

⁹⁷ Hamid Vehbi, a.g.e. s. 1561.

⁹⁸ Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 21 b, Taşköprülüzâde, a.g.e. s. 379, Abdul Hayy b.el-İmadul Hanbeli, a.g.e. s. 239, Mecdi, a.g.e. s. 383.

⁹⁹ Atsız, a.g.e-VI, s. 73, Uğur, a.g.e. s. 23-224.

¹⁰⁰ *Resâli-i İbn-i Kemâl*, İkdâm Matbaası, İst. H. 1316.

Merâh (1289 ve 1304), edebiyat' dan, *Yusuf ve Züleyha* (1985), *Kaside-i Bürde Tercümesi* (1995), tarihten, *Te-vârih-i Âli Osman*, ahlâk ve tasavvuf' tan, *Nigaristan*, kelâm felsefesinden *Haşiye alâ Tehafutu'l-Felasife* (1987) adlı eserleri yayınlanmıştır. Ayrıca, *Risâle fi Beyâni'l-Vücûd* adlı eseri de Midhat Efendi tarafından *Leâl-i-Me'âni* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹⁰¹

İbn-i Kemâl'in eserleri, batı dünyası¹⁰² ve özellikle İslam dünyasının çeşitli ülkelerinde büyük ilgi görmüş, bir kısmının tahkikli basımı yapılmıştır.¹⁰³ Risalelerinde ele aldığı konular arasında, Arap dili ve edebiyatı ile ilgili olanlar çoğunluktadır.¹⁰⁴ Bunun yanı sıra kelâm, felsefe, cedel, tasavvuf, psikoloji, usulî'din, fıkıh usulü, İslam hukuku, tıp, eğitim bilimi, mezhepler tarihi, tefsir, ve hadis konuları da yer almaktadır.¹⁰⁵

Eserlerinin tamamı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bu da eserlerinin çoğunun kısa risaleler olarak yazılmış olması kendisinin bu risalelerin bir kısmına isim koymadığı halde, aynı risalenin farklı adlarla istinsah edilip çoğaltılması ve ayrıca İbn-i Kemâl'in el yazısı ile olan eserlerinin kütüphanelerde nadir olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle kendi el yazısı ile olan eserlerine çok az rastlanılması ve atfedilenlerinde ona ait olmaması sebebiyle, gerek kendisi ve gerekse eserleri

¹⁰¹ Midhat Efendi, *Leâl-i Me'âni*, İstanbul 1327.

¹⁰² The Encyclopaedia of Islam-IV, "Kemâl Pasha-zâde" mad. (Hrz. V. L. Menage, Leiden 1978, s. 879-881, C.Brockelmann, a.g.e. s. 668-673, Franz Babinger, a.g.m. s. 851-853, *Risâle fi'l-Sama*, (Hrz. Amnon Shiloah), München, 1979.

¹⁰³ İslam dünyasında tahkikli olarak yayınlanan eserlerinden tespit edilenler şunlardır. Tahkîk-u Ma'na "Kâde" li İbn-i Kemâl Bâsâ, Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, (Hrz. Reşid Abdurrahmân el-Ubeydî), Cilt: 5, Sayı: 10, Bağdat 1973, s. 311-344, *Resâilu İbn Kemâl Bâsâ Ma'a Şerhu Mersiyeti Adem* (Hrz.el-Ubeydî), Matbaatu'l-Cem'iyyeti'l-İslâmiyye, Bağdat 1975, *Tahkîku Mukaddimeti Risâleti't-Ta'rib ve't-Ta'cîm*, (Hrz. El-Ubeydî), Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî Ve't-Turâsi'l-İslâmî, Sayı: 1, 1398, s. 67-72, *Kitâbu't-Tenbih 'alâ Galatî'l-Câhil ve'n-Nebîh li İbn Kemâl Bâsâ*, Ta'lik, (Hrz. el-Ubeydî), el-Mevrid, Cilt: 9, Sayı: 4, Bağdat 1981, s. 551-598, *Risâle fi Nisbeti'l-Cem li İbn Kemâl Bâsâ*, (Hrz. Mahmud Ficâi), Âlemu'l-Kütub, Cilt: 13, Sayı: 6, S. Arabistan 1413, s. 616-624, *Esrâru'n-Nahv*, (Hrz. Ahmed Hasen Hâmid), Amman, *Risâle fi tahkîki Ma'ne'n-Nazm ve's-Siyâğa li-İbn Kemâl Bâsâ*, (Hrz. Hâmid Sâdık el-Kuncybi), Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Cilt: 18, Sayı: 71-72, Medine 1406, s. 169-196, *Ri sâle fi Medâri't-Tecevvuz fi'l-Lafzi li-İbn Kemâl Bâsâ*, (Hrz. Hâmid Sadık el-Kuncybi), Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, Sayı: 36, Ürdün 1989, s. 279-297, *Risâle fi Takîki Lafzi'z-Zindîk ve Tavzîhu Ma'nâhu Luğaten ve Şer'an ve Beyânu Hukmihî li İbn Kemâl Bâsâ*, (Hrz. Hüseyin Ali Mahfuz) Mecelletu Kulliyeti'l-Adâb, Cilt: 5, Sayı: 5, Beyrut 1962, s. 45-60.

¹⁰⁴ Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili çalışmaları hakkında bir araştırma için bkz. Reşid Abdurrahman el-Ubeydî "Cuhûdu İbn Kemâl Bâsâ fi'l-Luğati'l-Arabiyye", Mecelletu'l-Mecmeu'l-İlmî el-İrâkî, Cilt: 37, Sayı: 1, Bağdat 1987, s. 280-289, Cemil bey el Azm, a.g.e. s. 220-221.

¹⁰⁵ Ömer Ferruh, *Me'alimu'l-Edebi'l-Arabi'l-Asri'l-Hadis-I*, Beyrut 1985, s. 263-264.

hakkında kapalı ve bilinmeyen yönlerinin, daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılmasına mani olmaktadır. İbn-i Kemâl'e ait el yazması kitapların büyük bir çoğunluğuna ulaşamamasının nedeni, tespit ettiğim kadarıyla öğrencilerinden Şam, Bağdat, ve Mısır Kâdılığı yapmış olan, Alman asıllı Hasan Bey' in bu koleksiyona özel bir ilgi göstererek toplamasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶ Günümüzde bu koleksiyonun nerede olduğu bilinmemekle birlikte, bugüne kadar bu konu ile ilgili çalışma yapanlarda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Atsız'ın, İstanbul Üniversitesi kütüphanesi no:1589'da kayıtlı, 29 risâleyi içeren, İbn-i Kemâl'e ait Arapça eserin, zahriyedeki kayda göre müellif yazısı diye kaydettiği eser, yaptığım inceleme sonucu müellife ait olmadığını ortaya çıkardım. Öncelikle Zahriyede böyle bir kayıt olmasına rağmen, bu hat ile eserin yazıldığı hat birbirinden farklıdır. Eserde, üzerinde çalıştığım risâlenin de bulunması sebebiyle, risâleyi diğer nüshalar ile karşılaştırdığımda kelime, cümle ve edat yapılarında ciddi eksikliklerine rastladım. Bu açıdan bakıldığında eserin müellif hattı olmadığı, istinsah edilmiş bir eser olduğu görülmektedir.

B. ESERLERİ VE ESERLERİNİN TANITIMI:

Bu bölümde İbn-i Kemâl eserlerini ele alırken, hangi dilde kaleme almış ise ona göre bir düzenleme yaptık. Eserlerini son olarak yapılan biyografik çalışmalara göre ele almaya çalışacağız. Eserler hakkında mümkün olduğu ölçüde detaylı bilgiler vermeye çalışacağız.

(a) TÜRKÇE ESERLERİ:

1. Tevârih-i Âl-i Osman:

İbn-i Kemâl'in en önemli eseridir. İlk görev yeri olan Edirne Taşlık Medresesine atanmasına yardımcı olan, Anadolu Kazaskeri *Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi*'nin, bu eseri yazmasında büyük bir rolü vardır. Müeyyed-zâde, II. Beyâzıd'e İdris-i Bitlisi'ye Farsça bir Osmanlı tarih yazdırıldığı gibi, İbn-i Kemâl'e de Türkçe olarak yazması emrinin verilmesi ricasında bulunur¹⁰⁷ (909-1503)¹⁰⁸ Her

¹⁰⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani ve Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye-II*, İst. s. 122.

¹⁰⁷ Mecdi, a.g.e. s. 384, Aşık Çelebi, a.g.e s. 37 a.

¹⁰⁸ M.Tayyib Gökbilgin, a.g.e. s. 479, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880.

padişaha ayrı bir defter (cilt)¹⁰⁹ tahsis etmek suretiyle mufassal bir Osmanlı tarihi yazmağa başlamış ve Osman Bey' den itibaren, II. Beyâzîd dönemini içine alacak şekilde 8 defteri tamamlayarak padişah (II. Beyazîd)'a takdim etmiştir.¹¹⁰ (919/1510-1511)¹¹¹ Daha sonra Kanunî Süleyman'ın arzusu gereğince, Yavuz Sultan Selim dönemi ve Kanuni' nin 933/1527¹¹² ye kadar ki devrini ihtiva eden IX. ve X. defterleri de ilave etmiş, böylece *Tevârih-i Âl-i Osman* "10"defteri bulmuştur.¹¹³ Bu son iki defteri yazmaya başlarken, önce eksik bıraktığı, II. Beyazîd dönemine ait VIII. defterin son kısmından başlayarak eserini tamamlıyor. 914/1508-12 yıllarını tekrar ele alıyor buna da VIII. defter diyor.¹¹⁴

İbn-i Kemâl, bu kadar geniş bir Osmanlı Tarihi yazarken, Arapça ve Farsça'da ki derin bilgisinden de yararlanarak kendinden önce yazılmış olan Türkçe, Arapça ve Farsça tarihlere dayanmış, devrine yakın olaylar için güvendiği tanıkların anlattıklarını kullanmış ve II. Beyazîd döneminden başlayarak da olayların içinde yaşayan bir kişi olarak daha çok kendi bildiklerine ve gördüklerine yer vermiştir.¹¹⁵ Ancak eserinin başında kullandığı kaynakları ve râvileri belirtmediği gibi, râviler hakkında kapalı ifadeler kullanmıştır. Tüm eser boyunca kaynaklarından 3'ünün adını vermektedir.

a. Yazarın Belirttiği Kaynaklar:

- (1) Reşidü'd-dîn, Câmi'üt-tevarih
- (2) Ebu'l-Alâ b. Havl, Risâle fî Tafdil'i-Etrâ'k alâ Sairi'l-Ecnâd
- (3) Diégésis'in Grekçe eserinin Türkçe çevirisi, Tarihi Ayasofya

b. Belirtmediği Kaynaklar:

- (1) M. Neşri, Kitab-ı Cihan-nümâ
- (2) Ruhî, Tevârih-i Âl-i Osman
- (3) Şükrullah, Behçetü't-tevârih

¹⁰⁹ İbn-i Kemâl eserlerine "DEFTER" adını vermektedir.

¹¹⁰ Turan, a.g.e. s. XXI, Uğur, a.g.e. s. 33, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880

¹¹¹ Turan a.g.e. s. XXIII, Uğur, a.g.e. s. 33.

¹¹² Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 383, Turan, a.g.e. s. XXIII.

¹¹³ Turan, a.g.e. s. XXIII, İsl. Ans. a.g.m. s. 565.

¹¹⁴ Uğur, a.g.e. s. 33.

¹¹⁵ Turan, a.g.m. (Sempozyum) s. 121.

- (4) Tevki'i Mehmed Paşa, Tevârihü's-Selâtinî'l-Osmaniye
- (5) Tusun Beg, Tarih-i Ebu'l-Feth
- (6) Tevârih-i Âl-i Osman, (Anonim)
- (7) Bulgar Tarihi (Yunanca'dan Türkçe'ye çeviri)

c. *Önemli Râviler.*

Çandarlı İbrahim Paşa, Kırım Hanı Mengli Giray, Ozguroğlu İsa Bey, Otranto Seferine katılan bir sipahi vb.¹¹⁶

Bu eserin, Çelebi Mehmed dönemine ait V. Defteri ile, II. Murad devri olan VI. Defterin birinci bölümü ve Yavuz dönemine ait Mısır seferini içeren IX. Defterin ikinci bölümü mevcut değildir.¹¹⁷ Ayrıca bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü No: 4205'te kayıtlı VII. defter dışında orijinal nüshalarına rastlanılmamıştır.¹¹⁸ 699-933 yılları arasında 234 yıllık olayları içeren bu eserin X. Defterinin, *Mohaç Zaferi* ve sonuçlarını ele alan kısmı kütüphanelerde *Tarih-i Engürûs* (Belediye Ktp. No.103), *Fetihnâme* (Ayasofya Ktp. No. 3317), *Zafernâme-i Sultan Süleyman* (Selim Ağa, Kemankuş Ktp.) isimleri zikredilmektedir. Bu kısmın Fransızca tercümesi ve metni de, notları ile birlikte *M. Pavet de Courteille* tarafından, Türkçe metni *Mohaçnâme* ve Fransızca tercümesi, *Histoire de la Campagne de Mohacz* ismi ile, 1859'da yayınlanmıştır. Defterlerden I, II ve VII. Defterler Prof. Dr. Şerafettin Turan tarafından yayına hazırlanarak T.T.K. tarafından basılmıştır.¹¹⁹ I. ve II. Defter Osmanlıca harflerle basılırken, VII. Defter tenkidli olarak transkripsiyon alfabesiyle basılmıştır. VIII. Defter'i Prof. Dr. Ahmet Uğur yayına hazırlayarak transkripsiyon alfabesiyle T.T.K. tarafından basılmıştır.¹²⁰ Uğur, Yavuz Devrine ait IX. Defteri de yayına hazır hale getirmiştir. X. Defteri de, Doç. Dr. Şefaettin Severcan yayına hazırlayarak, T.T.K. tarafından basılmıştır.¹²¹ Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın' da X. Defterin nüshalarını tanıtan

¹¹⁶ Turan, a.g.m. (Sempozyum) s. 121-122.

¹¹⁷ Turan, a.g.e. s. XXVI, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880.

¹¹⁸ The Encyclopaedia of Islam, a.g.e. s. 880, Turan, *İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*, Ank. 1991, s. I.

¹¹⁹ Prof. Dr. Şerafettin Turan, "*İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*", (2. Baskı), T.T.K. Ank. 1991, Şerafettin Turan, "*İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman II. Defter*", (1. Baskı) T.T.K. Ank. 1983, Şerafettin Turan, "*İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*", (1. baskı), T.T.K. Ank. 1957.

¹²⁰ Prof. Dr. Ahmet Uğur, "*İbn Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman VIII. Defter*" T.T.K. Ankara 1997.

¹²¹ Doç. Dr. Şefaettin Severcan, "*Kemâl Paşa-zâde Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*" T.T.K. Ank. 1996.

bir makale yazmıştır.¹²² Yine İstanbul' un fethine ait olan bölümü de, metinden çıkarılarak *Tarih-i Feth-i Konstantiniye* ismi ile kütüphane (Şehid Ali Paşa Ktp. No: 2720) fihristlerine yazılmıştır.¹²³

İbn-i Kemâl, eserini Arapça, Farsça ve Öz Türkçe gibi "üç" ayrı dili ustalıkla kullanarak yazmıştır. Orta Asya Türkçe'si diye gösterilen bu kelimeleri oralara giderek öğrenmediği, bunun XV. ve XVI. yüzyıl Anadolu'sunda yaşadığı kuşkusuzdur. Fakat yazarın kısmen de olsa, Arı Türkçe kelimelere yer vermesi, Arapça, Farsça' ya düşkün medreseli ulemanın hoşuna gitmediği için tarihi "Çağatay lisanı üzere bir eser" olarak nitelendirilip bir tarafa itilmiştir.¹²⁴

Eserinde; Türkçe, Arapça ve Farsça olarak, darb-ı mesellere, halk deyimlerine, vecizelere, nesir ve nazım halinde sık sık yer vermiştir.¹²⁵ Eseri, ne *İdrisî*' nin ki gibi edebiyat yığını, ne *Şükri*'nin ki gibi coğrafya atlası ve nede bazı Osmanlı tarihleri gibi dinî bir eserdir. Onun eseri adil bir devlet idaresinin kurulabilmesi için idarecilere yol gösteren bir tarihtir ve tarih ilminden bekleneni vermektir.¹²⁶

2. Dîvan ve şiirleri:

Çeşitli kütüphanelerde dağınık bir şekilde şiirleri bulunduğu gibi İkdâm Matbaası tarafından 1313'te *Âsâr-ı Eslâf* külliyyatının beşincisi olarak, *Ahmed Cevdet* tarafından neşredilmiştir.¹²⁷ Bu basma küçük boyda 189 sayfadır, oldukça noksan ve aynı zamanda başka şairlerin şiirleri karışmış bir basım olarak görülmektedir. Nihat Sami Banarlı bunu İbn-i Kemâl'in mahlas kullanmamasına bağlamaktadır.¹²⁸ Dîvân nüshaların da farklı sayılarda şiirlerin yer alması, faklılıkların çok olması sebebiyle ciddi bir edisyon-kritik çalışması gerektirmektedir. Bu Dîvân dışında Yavuz Sultan Selim' in ölümü için yazdığı mersiyesi vardır. Bu mersiye *Tevârih*' in X. kitabında

¹²² Prof. Dr.Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Kemâl Paşa-zâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'ının X. Cildi Hakkında", *Vakıflar Dergisi-III*, Ankara 1956, s. 109-115.

¹²³ *İslam Ans. a.g.m.* s. 565.

¹²⁴ *Turan a.g.m. (Sempozyum)* s. 124.

¹²⁵ *Uğur, a.g.e.* s. 57.

¹²⁶ V.L.Ménagé, "The Begining of Ottoman Historiograph" *Historians of the Middle East*, London 1962, *Uğur, a.g.e.* s. 42.

¹²⁷ *Dîvan*, İkdâm Matbaası, İst. 1313, s. 189.

¹²⁸ N.Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı-I*, İst. 1982, s. 605.

yer almaktadır.¹²⁹ Aynı basımı da yapılmış olan mersiye, çok beğenilmiş ve yaygın olarak okunmuştur. Ayrıca Türkçe *Şurûtu's-Salat Tercümesi*¹³⁰ ve *Kasîde-i Tantara-niye*'nin manzum tercümesi de, manzum çalışmalarındandır.¹³¹ Saraç, Divan'ı ile ilgili, tenkidli bir çalışma yaparak neşre hazırlamıştır.

3. Yûsuf u Züleyhâ:

Yazma nüshalarda ki bu başlık, *Yûsuf u Zelihâ* şeklinde de okunmaktadır. Molla Câmi'yi esas alarak meydana getirdiği "7777" beyitlik manzum eseriyle iyi bir şâir olduğunu da göstermiştir.¹³² Geleneğe karşı olarak, şiirde mahlas kullanmamış ve Mecdî'nin tabiriyle, "bî mahlâslığı mahlâs edinmiştir."¹³³ Eser, Türkçe olarak kaleme alınmış "*Yûsuf u Züleyhâ*" mesnevileri arasında, Hamdullah Hamdî'nin eserinden sonra önemle yer alır.¹³⁴ Eser birçok deyim ve atasözünü içermektedir. Eser üzerinde Dr. Mustafa Demirel doktora tezi hazırlamış olup, daha sonra Kültür ve Turizm Bakanlığı 1000 Temel Eser dizisinde (Ankara 1983) yayınlandı.

4. Kasîde-i Bürde:

İslâmî Edebiyat tarihinde iki Kasîde-i Bürde yazılmıştır. İlki, bir sahabî olan Ka'b b. Zühayr'in, ikincisi Bûsîrî'nin (1213-1296)'dir. İbn-i Kemâl, *Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürdesi*'ni çevirmiştir. *Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde*'si Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı hisleriyle dolu olması açısından *Zühayri'nin Kasîde*'siyle ortak temayı işler.¹³⁵ Eserin asıl adı *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Medhi Hayri'l-Berîyye*'dir. *Kasîde-i Bürde* ve *Kasîdetü'l-Bürdeti'l-Mîmiyye* de denmektedir.¹³⁶ Eser, tespit edilen

¹²⁹ The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 880.

¹³⁰ Amil Çelebioğlu, Kanuni Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı, İst. 1994, s. 72.

¹³¹ Saraç a.g.e. s. 81-84.

¹³² Turan a.g.e. s. XVIII.

¹³³ Mecdî, a.g.e. s. 383.

¹³⁴ Ağâh Sırrı Levend Kemâl Paşa-zâde'nin Yusuf'u Züleyha'sı, T.D.A.Y Belleten Ankara 1962, s.251.

¹³⁵ Günaydın, a.g.e. s. 50.

¹³⁶ Turgut Kut, Kasîde-i Bür'e, T.D.E.A-IV, İst. 1982, s. 213.

en eski kaynaklarda 160 beyittir. Daha sonraki nüshalarda ve şerhlerde ise 162, 163, 165 gibi sayılara çıkmaktadır. Aruzun basit bahriyle yazılmıştır ve 12 beyti nesibdir.¹³⁷

5. Fetvalar:

Fetvaların büyük bir bölümü Türkçe olmakla beraber, bir miktar Arapça fetvası da vardır. Kütüphanelerde, İbn-i Kemâl'in bütün fetvalarını ihtiva eden bir eser yoktur. Fetvalar, İslam Hukuku ve fıkıh alanında verilmiş fetvaları içermektedir.¹³⁸ İbn-i Kemâl'in fetvaları ile ilgili olarak Ertuğrul Ökten, Bilkent Üniversitesi tarih bölümünde, yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹³⁹

6. Nesayih (Ahlak, Âdab, ve Siyaset Kitabı):

Bu eser daha çok "*Nesayih*" adıyla bilinmekle beraber, yazar tarafından verilen bir ad değildir. Eserin tek nüshası olup, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümünde kayıtlı, 57 yapraktan ibarettir.¹⁴⁰ Eserin son sayfasında müellif adı bulunmaktadır. Eser on beş bölümden oluşmaktadır. Akıl, ilim, cehalet, söz âdâbı, nasi-hatın önemi ve hikmeti, dostluk-düşmanlık, münafıklık, çocukların eğitimi, yöneticilerde bulunması gereken vasıflar beylere hizmet etme yolu, iyiliğin faydaları ve kötülüğün zararları, sabır, sır gizlemenin önemi dünya malı tutkusu eserde ele alınan belli başlı ahlâki ve ilmî konulardır. İbn-i Kemâl eserinde konularla ilgili, ayet ve hadislerden örnekler verir, meşhur filozof ve alimlerin sözlerini aktarmaktadır. Ayrıca eserde Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yer almaktadır. Akıl hakkında kendisine ait olduğu sanılan uzunca bir şiir dikkat çekmektedir.¹⁴¹

7. Dekâ'iku'l-Hekâ'ik:

Farsça'nın 411 kadar kelime ve edatının izahı olup, büyük vezir İbrahim Paşa' ya ithaf olunmuştur. Sadece İstanbul kütüphanelerinde altmışa yakın nüshası vardır. İstinsah tarihi bakımından en eskisi 958 tarihli No:2052 olan Atıf Efendi

¹³⁷ Kut, a.g.e. s. 213.

¹³⁸ Atsız, a.g.e., s. 77.

¹³⁹ Ertuğrul Ökten, a.g.e.

¹⁴⁰ Atsız, a.g.e., s. 77, Türk Ans. a.g.m. s. 480.

¹⁴¹ Şamil Öçal, a.g.e. s. 22.

Kütüphanesi nüshasıdır.¹⁴² Eser kısmen Mekteb ve Hazine-i Fünun mecmualarında yayınlanmıştır.¹⁴³

8. Câmi'ul Furs:

Türkçe eserlerinden biri olan bu eser, Farsça gramer ve sözlüktür. Başlangıcı Farsça'dır. II. Beyazîd'in oğlu Şehzâde Ahmed adına yazılmıştır. Ali Emîrî (Edebiyat bölümü No: 251), Şehid Ali Paşa (No: 2616) ve Üniversite Kütüphanesi (Türkçe Yazmalar No: 3768, 49b-189a).¹⁴⁴

9. Risale-i Yaiyye: Farsça kelime sonundaki "ya"nın çeşitlerine ve anlamlarına bir risalesidir.¹⁴⁵

10. Risale-i Kafiye: İbn-i Kemâl'in bu risalesinde kafiye ile ilgili kaide ıstılah ve mühim hususları topladığını görmekteyiz. Camî'nin kafiye risalesinden iktibaslar yapmasına ve çoğunlukla ona dayanmasına rağmen bazı yerlerde de Camî'nin görüşlerini reddetmektedir. Şeyhî'den örnekler sunması bu risalenin önemini daha artırmaktadır.¹⁴⁶

11. Risale-i Tılsım: Bir mukaddime üç makale bir hatimden oluşan risale, Padişahın tılsımın, taun hastalığına çare olup olamayacağına dair soru sorması üzerine kaleme almıştır.¹⁴⁷

12. Rumeli Kazaskeri Fenarioğlu Mehmed'in bir hüccetini tenkit.¹⁴⁸

13. Manzum darb-ı Meseller (Usulname): Saraç, bu eserin asıl adının Usulname olduğunu ve şimdiye kadar yanlışlıkla bu adla anıldığını belirtmektedir. Bu manzume 77 beyit uzunluğundadır.¹⁴⁹

14. Kanunî Döneminde İran Şahı I. Tahmasb'a yazılan mektup:¹⁵⁰

¹⁴² Atsız, a.g.e. s. 78, Türk Ans. a.g.m. s. 480, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 881.

¹⁴³ Saraç, a.g.e. s. 56.

¹⁴⁴ Atsız, a.g.e. s. 79, Türk Ans. a.g.m. s. 480.

¹⁴⁵ Atsız, a.g.e. s. 79.

¹⁴⁶ Atsız, a.g.e. s. 79-80, Saraç, a.g.e. s. 77-78.

¹⁴⁷ Saraç, a.g.e. s. 56.

¹⁴⁸ Atsız, a.g.e. s. 80.

¹⁴⁹ Saraç, a.g.e. s. 78, Atsız, a.g.e. s. 81.

¹⁵⁰ Atsız, a.g.e. s. 81.

15. Vasiyet-name: Bu eserden ilk defa Mustafa Kılıç bahsetmiş olup,¹⁵¹ eser İbn-i Kemâl'in vasiyetini içermektedir. Vasiyetinde; sade, alçakgönüllü ve önemli ifadeler yer almaktadır. Vasiyetinde bulunan birkaç önemli ifade şunlardır: *"Ba'dehü, vasiyet iderüm ki muhtezar olduğumda vech-i mesnûn üzere kibleye teveccüh itdüreler. ... Ve her camide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed caminde salâ virdürmek kifayet eder. ...Defnolduğumda üzerimde cüz okutmayalar, tahfifi-i Kur'an olur."*¹⁵² Bu vasiyetnameyi, Saraç eserinde yayınlamıştır.¹⁵³

16. İbrahim Paşa' ya yazdığı arıza: Bu arıza ilk defa Saraç tarafından bulunup yayınlanmıştır.¹⁵⁴

17. Kanunî Sultan Süleyman'a yazdığı mektup: Semaniye Medresesi müderrislerinden Mevlana Zamiri'nin vazifesinin artırılmasını talep ettiği bir mektuptur. Bu mektup padişahla olan yakınlığını göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁵

18. Ah Ah-Name: Bu münacaat matbu Şefik-nâme ve Şefik-nâme şerhi'nin sonunda kayıtlı olup, yazma nüshasına henüz rastlanılmamıştır.¹⁵⁶

19. Tıb Risalesi (Fevâidü't-Tıbbiyye): Yaklaşık 93 çeşit meyvenin fayda ve zararlarını ele aldığı bir risaledir. Bu eseri ilk defa Saraç bulmuştur.¹⁵⁷

20. Mektub-u İbn-i Kemâl: İbn-i Kemâl bu eserinde Safeviler neslinden bahsetmektedir. Hanedana adını veren Şeyh Safî'nin aslında sünni olduğu kanaatine katıldığını belirten bu risalesi, Osmanlı'nın, Safevi hanedanını nasıl değerlendirdiğini göstermesi açısından önemli bir eserdir. Mektuptan ilk defa Saraç bahsetmiştir.¹⁵⁸

21. Tercümetü Kitabi ebi'l-Alai fı't-Tıb:¹⁵⁹

¹⁵¹ Mustafa Kılıç, a.g.e. s. 86.

¹⁵² Köprülü Kütüphanesi, No: 1599, vr. 140a.

¹⁵³ Saraç, a.g.e. s. 87.

¹⁵⁴ Saraç, a.g.e. s. 88.

¹⁵⁵ Şerafeddin Turan, "İbn-i Kemâl'in Kanunî Süleyman'a Bir Mektubu" Tarih Vesikaları 1/2 İst.1958

¹⁵⁶ Saraç, a.g.e. s. 57.

¹⁵⁷ Saraç, a.g.e. s. 57.

¹⁵⁸ Saraç, a.g.e. s. 58.

¹⁵⁹ Cemil beg el-Azm, a.g.e. s. 219.

22. Kemâl Paşa-zâde'nin Yavuz Sultan Selim'e Mektubu:¹⁶⁰

23. Es'ile ve Evcibe Risalesi: Aynı adla bir Arapça risaleside vardır.¹⁶¹

24. Mısır'ın fethine dair bir risale: Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethedileceğine dair bir risaledir.¹⁶²

25. Râhatü'l-Ervah: Taundan korunmak için okunması gereken dualar ve yapılması gereken ameliyelerden bahsetmektedir. Aynı adla Arapça bir risalesi daha vardır.¹⁶³

26. Muammeyat: Manzum şeklinde yazılmış çeşitli şiirlerden oluşmaktadır.¹⁶⁴

(b) FARŞA ESERLERİ:

1. Nigaristan:

Farsça olan eser, Sa'dî (ö.1292)'nin *Gülistân*'ına nazire olarak 939/1533'de yazılmıştır. Ahlak ve tasavvuf'a dair bir eser olup, hikayeciklerle süs-
lüdür. III. Ahmed (1673-1736)'in emriyle Şeyhülislam Yahya tarafından Türkçe'ye
çevrilmiştir. II. Mahmud (1784-1839) döneminde de Mehmed Vesîm tarafından
Naks-ı Dilsitan der Şerh-i Nigaristân adıyla Türkçe şerhi yapılmıştır. Halet Efendi
Eki'nde ki 183 numarada İstinsahlı (963) en eski yazmadır.¹⁶⁵ Eser eski tezkirelerden
olan *Heşt Behişt*'te övgüyle anılır.¹⁶⁶ Eser üzerinde Mustafa Çiçekler doktora tezi
hazırlamıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Saraç, a.g.e. s. 58.

¹⁶¹ Saraç, a.g.e. s. 58.

¹⁶² Saraç, a.g.e. s. 59.

¹⁶³ Atsız nr. 205, GAL, Suppl., nr. 102.

¹⁶⁴ Saraç, a.g.e. s. 59.

¹⁶⁵ Atsız, a.g.e. s. 82, The Encyclopaedia of Islam, a.g.e. s. 881, Türk Ans. A.g.m. s. 480.

¹⁶⁶ Şehî Bey, Tezkire "Heşt Behişt" İst. 1980, (Tercüman 1001 Temel Eser -152-), s. 93.

¹⁶⁷ Mustafa Çiçekler, Kemâl Paşa-zâde ve Nigaristân'ı, (Basılmamış Doktora Tezi) İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi, İst. 1994.

2. Muhîtü'l-Luğât: Arapça'dan Farsça'ya sözlüktür. Önsözü Farsça'dır. Kanun-î Sultan Süleyman'ın tahta çıktığı 926'da yazmıştır. Tek yazması Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'nde 261 numaradadır. 532 yapraklıdır.¹⁶⁸

3. Vücut-i Vacip (Risale der Vücûdi Hudâ): Bu eser *Leâl-i Me'anî* adıyla Orman Nezareti katiplerinden Midhat adlı şahıs tarafından önsöz ve dipnot ifadeleriyle Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁶⁹ Eserde Allah'ın varlığını ayet, hadis ve mutasavvıfların sözleriyle ele alır.

4. Şarh-i Yek Rûbai-yi Ebu Sa'id b. Ebi'l-Hayr: Adı geçen şahsa ait olan rûbainin şerhidir. Bir hastanın başında okunduğunda hastaya şifa vereceği belirtilmektedir.¹⁷⁰

5. Şerh-i Yek Beyt-i Hafız (Risale der Hüb-u Zeşt): Atsız, bu ikisini ayrı iki risale olarak göstermekte olup, gerçekte aynı risalenin farklı isimlerinden ibarettir. Hafız'ın bir beytinden yola çıkılarak Allah'ın bütün mahlukatının aslında güzel olduğu anlatılmakta, Sa'di ve Mevlana'dan iktibaslar yapılmaktadır.

(c) ARAPÇA ESERLERİ:

1. Tefsir:

Eserin yazma nüshalarında adı yalnız "*Tefsir*" şeklinde geçmektedir. Büyük bir çoğunluğu 933/1525 yılında yazılmıştır. Kâtip Çelebi eserin Saffât sûresine kadar olduğunu söylüyorsa da¹⁷¹ yazma nüshalarından biri Sad sûresine kadardır.¹⁷² Bunun dışında bir çok yazma nüshada Mülk, Nebe, Nâzi'ât, Târık, Fecr ve Asr surelerinin tefsiri de bulunmaktadır. Görülmektedir ki tefsirini tümüyle tamamlayamamıştır. Tefsirinin çok sayıda yazma nüshaları kütüphanelerde bulunmaktadır.¹⁷³

Kur'an diline derin vukufu, İslâmi ilim ve irfanının genişliği sayesinde Kur'an-ı Kerimi o kadar güzel kavramıştır ki, onu kelime kalabalığına boğmadan

¹⁶⁸ Atsız, a.g.e. s. 83, Türk Ans. a.g.m. s. 480, The Encyclopaedia of Islam, a.g.m. s. 881.

¹⁶⁹ Midhat, *Leâl-i Me'anî*, İstanbul 1328.

¹⁷⁰ Atsız no:23.

¹⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn-I*, İst. 1320/1941, s. 439.

¹⁷² Lâleli Kütüphanesi, No: 123.

¹⁷³ Atsız, a.g.e. s. 84-88, C.Brockelmann, a.g.e. s. 669-673.

çok sade bir üslupla ifade etmiştir.¹⁷⁴ Kâtip Çelebi, İbn-i Kemâl' in eserinde "tasarrufât-ı acîbe" de bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁷⁵ Bu ifadeyle tefsirin orijinalliği kastedilmiş olsa gerektir. Tefsirde ünlü müfessirler ölçüsünde yeni bir metot ve ekolün sahibi olmasa da, Kurân ayetlerinin vâzih ve net bir tarzda anlaşılması için bütün ilmi kudreti ve edebi maharetinin göstermiş olması müstesna özelliğini gösterir. Ayetleri anlatmak istediği gerçeği, gösterdiği hedefi tereddüt ve kargaşaya yer bırakmayacak açıklıkla ortaya koymuştur.¹⁷⁶ İbn-i Kemâl tefsirinde kaynak olarak en çok *Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzil* den istifade etmiştir. Daha sonrada el-*Medârik* gelmektedir. Ayeti âyetle tefsir, hadisle tefsir, lügâvi açıklamalar, şiirle istişhad gib tefsir mertebelerinin hemen her nevinde, başta *Keşşâf* olmak üzere bu üç tefsirden kaynaklanmıştır. Nahvî, belâğî açıklamalarda, sahabe ve tâbin nakillerinde hep adı geçen kaynaklara müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, açıklanan hususlarda bu üç tefsirle arasında çok sıkı bir metot benzerliği vardır.¹⁷⁷

2. R. fi İ'câzi'l-Kur'an:¹⁷⁸

3. Hâşiye alâ Envâri't-Tenzil li'l-Beydavî: Beydavî (ö.692)'nin *Envârü't-Tenzil* ve *Esrârü't-Te'vil* adlı tefsirinin bir bölümünün haşiyesidir.¹⁷⁹

4. R. fi'l-Besmele:¹⁸⁰

5. R. fi'l-Cenne:¹⁸¹

6. R. fi Tafdili Âyete'l-Kursî:¹⁸²

¹⁷⁴ Doç. Dr. Orhan Karmuş, a.g.e. (Sempozyum) s.42.

¹⁷⁵ Kâtip Çelebi, a.g.e. s. 439.

¹⁷⁶ Orhan Karmuş, a.g.e. (Sempozyum), s. 142.

¹⁷⁷ Mustafa Kılıç, a.g.e. (Sempozyum), s. 2133-134.

¹⁷⁸ Atsız nr. 37.

¹⁷⁹ Atsız nr. 28.

¹⁸⁰ Atsız nr. 38.

¹⁸¹ Atsız nr. 136.

¹⁸² Atsız nr. 31.

7. Şerh-i Duae'l-Kunut:¹⁸³

8. R. fi Muğayyebâtî'l-Hams (fi İstisnaillahi Teâlâ men fi's-Semâvâtî ve'l-Ard ve Tahkîkihi):¹⁸⁴ Lokman suresinde geçen beş ğayb ile ilgili 34. Ayetin tefsiridir.

9. Tefsirü Ayet-i “Allahu Nûru's-Semavati ve'l-Ard”¹⁸⁵

10. Haşîye ala Haşiyeti's-Şerif el Cürcanî ale'l-Keşşaf:¹⁸⁶ H. 538'de ölen Zamehşeri'nin *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil* adlı tefsirine Seyyid Şerif tarafından yapılan haşiyenin haşiyesi

11. Şerh ale'l-Aşr fi Ma'sere'l-Haşr:¹⁸⁷ Kıyamet günü insanların Mahşer yerinde toplanacağından bahseden on ayetin tefsiridir.

12. Şerh-u Erbaûne Hadîsen:¹⁸⁸

13. Erbaûne Hadîsen:¹⁸⁹

14. Şerh-u Selasune Hadîsen:¹⁹⁰

15. Erbea ve İşrûne Hadîsan:¹⁹¹

16. Şerh-i Kavlihi Seuhbirukum bi Evvali Emri:¹⁹²

17. R. fi Hadis-i Buhari, “Keyfe Kane Bed'ü'l-Vahy”:¹⁹³ Bu eser tam bir *Buhârî* şerhi değildir. Yazarda tümüyle bir *Buhârî* şerhî yazmamıştır. Bu eser Buhârî'nin Sahîhide yer alan “*Bed'ül-Vahy*” bölümündeki hadislerin şerhidir. Bu şerhin sadece iki yazma nüshası mevcuttur.¹⁹⁴ Bunun yanı sıra hadisle ilgili “*Arbe'ûne*

¹⁸³ Atsız nr. 32.

¹⁸⁴ Atsız nr. 34, Ahmet Cevdet, GAL, Suppl. nr. 11a, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, İst. 1316, s. 186-200.

¹⁸⁵ Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa, No: 1028, vr. 321-324.

¹⁸⁶ Atsız nr. 29.

¹⁸⁷ Atsız nr. 30, GAL, Suppl. nr. 35.

¹⁸⁸ Atsız nr. 39.

¹⁸⁹ Atsız nr. 40, GAL, Suppl. II, s. 669, nr. 13.

¹⁹⁰ Atsız nr. 41, GAL, Suppl. s. 669, nr. 13a.

¹⁹¹ Atsız nr. 42, GAL, Suppl. nr. 13b.

¹⁹² Atsız nr. 43, GAL, Suppl. nr. 75.

¹⁹³ Atsız nr. 44.

¹⁹⁴ Atsız, a.g.e. s. 94.

hadîsan”,¹⁹⁵ “*Şarh Selâsun Hadîsan*”¹⁹⁶ ve “*Arba’e va ‘İşrun Hadîsan*”¹⁹⁷ adlı eserleri vardır. İbn-i Kemâl *Erbain* türünden olan eserini *lafzında fâsâhat zâhir ve ma’nasında sıhhat-i isnâdına delâlet-i bâhire* olanlardan kırk hadis toplayarak şerhetmiştir.¹⁹⁸ Bu şerh, Âşık Çelebi (1520-1572) tarafından, Veziri Âzam Sokullu Mehmed Paşa’ya ithaf ve yaranmak için manzum olarak Türkçe’ye çevrilmiştir.¹⁹⁹

18. R. Hakk-ı Hadîs-i “İza Taheyyertüm fî’l-Umûri Festeînû bi’l-Kubûri”:²⁰⁰ Bu hadis çerçevesinde ruhun ölümsüzlüğünü ve ölen kimsenin kabrini ziyaret edenlerle manevi bir etkileşimde bulunduğu ile ilgili bir takım olayları nakleder.

19. R. fi Mustalahâtî’l-Muhaddisîn:²⁰¹

20. Tehâfût Hâşiyesi: Eser, Bursalı Hoca-zâde Muslihiddin Mustafa (ö. 803)’nin kelâm’a ait *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserine, yazdığı hâşiyedir.²⁰² Bu eserin İbn-i Kemâl’e ait olduğuna bir çok kaynak tanıklık etmektedir. Bunlardan Taşköprü-zâde Ahmet ve Kâtip Çelebi’yi zikredebiliriz.²⁰³ İbn-i Kemâl, bu eserinde Hoca-zâde’nin “*Tehâfût*” ünü incelemekte, eserin çeşitli noktaları üzerinde durmaktadır. Ancak bunu yaparken, Alaattin Tûsî’nin bu eser ile yarıştırmak üzere yazdığı “*Kitabe’z-Zuhr (Zahira)*” adlı eserine de sık sık atıflar yapmakta, üzerinde durduğu konularla ilgili olarak bu eserden pasajlar nakletmekte, yani bir anlamda Hoca-zâde ile Alaattin Tûsî’yi karşılaştırmaktadır. Kısacası eser, Hoca-zâde’nin ve Alaattin Tûsî’nin *Tehâfût* lerinin bir muhakemesi niteliğindedir.²⁰⁴ Eserde, Hoca-zâde’nin *Tehâfût*’ünün bütünü üzerinde durmamıştır. Bu yüzden bu eser bir şerh değildir. Eseri “*Tehâfût*”ün bir ta’likatı, hâşie veya hâşiyeleri olarak görmek daha doğrudur.²⁰⁵ İbn-i Kemâl, eserinde

¹⁹⁵ Atsız, a.g.e. s. 92.

¹⁹⁶ Atsız, a.g.e. s. 93.

¹⁹⁷ Atsız, a.g.e. s. 93-94.

¹⁹⁸ Dr. Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, İst. 1954, s. 35, eserin yazma nüshaları için bkz. Atsız, a.g.e s. 92-93.

¹⁹⁹ Karahan, a.g.e. s. 24.

²⁰⁰ Atsız nr. 45.

²⁰¹ Atsız nr. 180, GAL, Suppl. nr. 17a.

²⁰² Doç. Dr. Ahmet Arslan, Kemâl Paşa-zâde “*Tehâfût Hâşiyesi*”, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. V, Atsız, a.g.e, VII, s. 83.

²⁰³ Arslan, a.g.e. s. 3-4.

²⁰⁴ Arslan, a.g.e. s. 5-6.

²⁰⁵ Aralan, a.g.e. s. 6.

Hocazâde'nin "*Tehafüt*"ünde ele aldığı yirmi iki meselenin, onbeşinci meselesine kadar olan kısmı ele almıştır. Bu da, Tanrı ile ilgili meseleleri ele aldığını, tabiatla ilgili meseleleri ele almadığını göstermektedir.²⁰⁶ Ayrıca bu eseri ne zaman, hangi şartlar altında ve ne gibi amaçla kaleme almış olduğu hakkında, yazarın herhangi bir açıklaması yoktur.²⁰⁷ İbn-i Kemâl'in bu eseri, Ahmet Arslan tarafından tahlili yapılarak, Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır.²⁰⁸ Eserin, çeşitli kütüphaneler de yazmaları mevcut olup,²⁰⁹ yazmaları eksik değildir.

21. Kazâ ve Kader Risalesi:²¹⁰ Kelâm'a ait olup "*Cebr Risâlesi*" diye tanınmıştır. İkdâm Neşriyatı arasında 316' da ve yine İstanbul'da 1312'de basılmıştır. Kütüphanelerde 50'nin üzerinde yazma nüshası bulunmaktadır.

22. Mevâkîf Haşîyesi: Eser, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (1281-1355)'nin kelâm'a ait *Mevâkîf* adlı meşhur eserine Seyyid Şerif el-Cürcânî (1340-1413) tarafından yapılan şerhin haşîyesidir. Eser "*mevkîf*" denilen bölümlere ayrılmıştır. İstanbul kütüphanelerindeki 25 yazmanın hepsi ayrı ayrı mevkîflere ait haşîyeler olup tam yazması bulunmamıştır.²¹¹

23. R. fi Enne'l-Mümkinê la Yekunu Ehad-i Tarafeyn:²¹² Bu eserde varlık konusunu incelemekte olup, imkanın varlığa ve yokluğa göre durumu ele alınmaktadır.

24. R. fi Mes'eleti'l-Kâil Hel Yecûzü en Yestenide'l-Kadîme el-Mümkün ile'l-Müessir, em la? :²¹³

25. R. fi Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mahiyye:²¹⁴ Varlığın, mahiyete üstünlüğüne ilişkin bir eserdir.

²⁰⁶ Arslan, a.g.e. s. 8-9

²⁰⁷ Arslan, a.g.e. s. 6.

²⁰⁸ Arslan, a.g.e.

²⁰⁹ Atsız, a.g.eVII, s. 83.

²¹⁰ Atsız nr. 96, GAL, Suppl. nr. 23-24, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 158-185.

²¹¹ Atsız, a.g.e s. 111-112, Türk Ans. a.g.m. s. 481.

²¹² Atsız nr. 98, GAL, Suppl. II, 600, nr. 72.

²¹³ Atsız nr. 107.

²¹⁴ Atsız nr. 97.

26.R. fi Tahkiki Hakîkati't-Tafra ve Hakîkati'l-Cism:²¹⁵

27. R. Beyâni'l-Akl:²¹⁶

28. R. fi Beyân Hakikatu'n-Nefs ve'r-Ruh:²¹⁷

29. R. fi Beyâni'r-Ruh ve'l-Cesed:²¹⁸

30. R. fi Hakîkati'z-Zâtî'l-Îlâhiyye:²¹⁹

31. R. fi'l-Fakr:²²⁰ Bu risalenin ismi bazı nüshalarda "*İhtiyacû'l-Mümkîn*" olarak geçmektedir.²²¹ Eserin başında yer alan fakirlikle ilgili iki hadisten hareketle, söz konusu risalenin hadis şerhi olduğunu zannetmişler. Oysa eser tamamen imkan metafiziğiyle alakalı felsefi bir eserdir.²²²

32. R. fi Tahkîk-i Vücûbu'l-Vâcib:²²³

33. R. fi Tahkîk-i Murâdî'l-Kaifîn bi enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât:²²⁴

34. R. fi Tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mec'uliyeti'l-Mâhiyye:²²⁵ Bu eser asıl tez konumuzu oluşturması nedeniyle ileride daha geniş bilgi verilecektir.

35. R. fi Lüzûmu'l-İmkan Li'l-Mumkin:²²⁶

36. R. fi Tahkîk-i Ma'na'l-Eys ve'l-Leys:²²⁷ Mümkünün varlığa ve yokluğa göre durumunu ele alır.

37. R. fi Vücûd-u Zihnî:²²⁸

²¹⁵ Atsız nr. 119, GAL, Suppl. nr. 59.

²¹⁶ Atsız nr. 100, GAL, II, 600, nr. 65.

²¹⁷ Atsız nr. 125, GAL, Suppl. nr. 67.

²¹⁸ Atsız nr. 121.

²¹⁹ Atsız nr. 103.

²²⁰ Atsız nr. 46, GAL, Suppl. nr. 39.

²²¹ Süleymaniye Ktp. Esad Ef.Bl.No:3618, s. 86-97.

²²² Öcal, a.g.e. s. 10.

²²³ Atsız nr. 102, GAL, Suppl. nr. 21.

²²⁴ Atsız nr. 101.

²²⁵ Atsız nr. 94, GAL, Suppl. II. S.670, nr. 61.

²²⁶ Atsız nr. 117.

²²⁷ Atsız, a.g.e. s. 95-96.

²²⁸ Atsız nr. 113, GAL, Suppl. Nr. 93.

²²⁸ Atsız nr. 91.

38. R. fi Tahkîk-i Kavli'l-Kâilîne bi'l-Hâl min Ashabı'l-İ'tizâl:²²⁹

Mu'tezile'nin ve bazı Eş'arî kelâmcıların hal hakkındaki görüşlerinin eleştirisi.

39. R. fi Sübûtu'l-Mahiyyât:²³⁰

40. Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd:²³¹ Tusî'nin, *Tecridü'l-Kelam* adlı eserine

Cürcânî'nin yazdığı şerhin haşiyesidir.

41. Tecvîdü't-Tecrîd:²³²

42. R. fi Şerh-i Cevab-ı İbn-i Sina li-İbn-i Sa'd:²³³

43. R. fi Tahkîk-i Neveyi'l-Husûl alâ Sebi't-Tedric:²³⁴ Hikmete dair bir

risaledir.

44. R. fi Şerh-i İsbât-ı Vacibi'l-Kadîm:²³⁵ Devvani'nin aynı adlı eserinin

şerhidir.

45. Hâşiye alâ Muhakemayi'l-İşarat:²³⁶ Eser Kutbiddin Razi'nin

“*Kitabu'l-Muhakemat beyne'l-İman ve'n-Nasır*” adlı kitabının haşiyesidir. Kutbiddin Razi'nin söz konusu kitabı, İbn-i Sina'nın *İşarâtı* üzerine Fahreddin Razi ve Nasiruddin Tusî tarafından yazılan iki şerhin değerlendirilmesini ihtiva eder. Kitap üzerine yazılan haşiye ve şerhlerden en meşhuru Cürcanî'nin kidir. Bu eserin tek nüshasının olması ve eserin tamamlanmaması gibi nedenlerden ona ait olması hakkında bir takım şüpheleri bulunmaktadır. Yalnız tamamlanmayan bu eserin baş tarafında “*Havaşî ale'l-Muhakemât min Şerheyi'l-İşarat li Kemâl Paşa-zâde*” ibaresi yer almaktadır.²³⁷

46. R. fi Şerh-i Dibâce Tehzibi'l-Mantık ve'l-Kelâm:²³⁸ Taftazânî'nin

(ö.H.792) eserinin önsözü için yazılan şerh.

²²⁹ Atsız nr. 118, GAL, Suppl. nr. 96.

²³⁰ Atsız nr. 122.

²³¹ Atsız nr. 95, GAL, Suppl. II, s.672, nr. 141.

²³² Atsız nr. 120, GAL, Suppl. II. S. 673, nr. 155

²³³ Atsız nr. 208.

²³⁴ Atsız nr. 116.

²³⁵ Atsız nr. 128, GAL, Suppl. nr. 163.

²³⁶ Atsız nr. 162.

²³⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bl.No: 3027, 73a-115a.

²³⁸ Atsız nr. 129.

47. **Hâşiye alâ Hâşiyetü Metaliu'l-Envar:**²³⁹ Kadı Siraceddin Urmevî (682/1283)'nin mantıkla ilgili olan *el-Metaliu'l-Envar*'ına, Cürcanî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir.

48. **R. fi Âdâbi'l-Bahs:**²⁴⁰ Münazara ile ilgilidir.

49. **R. fi İlmi'l-Âdâb:**²⁴¹

50. **Mantık Risalesi:**²⁴²

51. **Adudiddîn İcî'nin R. fi Âdâbi'l-Bahs'i Hakkında Risale:**²⁴³ Münazara usulünden bahseden ve kısmen mantıkla ilgili olan bir eserdir.

52. **Telhisu'l-Âdâb:**²⁴⁴ Münazarada soru sorma usulleri hakkında makale.

53. **Şerhu Âdabu'l-Bahs:**²⁴⁵ İcî'nin aynı adlı eserinin şerhi.

54. **R. fi Kelimeti't-Tevhîd:**²⁴⁶

55. **Takaddümü'l-İlleti ale'l-Ma'lûl:**²⁴⁷

56. **R. fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudî'l-Mille ve'd-Din:**²⁴⁸ Bu risale, Adudiddîn İcî'nin, Akaid-i Adudiyye adlı eserinin Kelâmullah adlı bölümüne yazılan şerhtir. Bu bölümün seçilmesinin nedeni, Devvanî'nin mezkur esere yazdığı şerhte de belirttiği gibi, İcî'nin bu eserinde, *kelâm-ı nefisî* konusunda *Mevakîf* adlı eserinden daha farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olması sebebiyledir.

57. **R. fi Tahkîk-i Haşri'l-Ecsâd, (Meadu'l-Cismanî, Mebde ve'l-Meâd) :**²⁴⁹

²³⁹ Atsız nr. 163.

²⁴⁰ Atsız nr. 164, GAL, Suppl. nr. 63.

²⁴¹ Atsız nr. 164.

²⁴² Atsız nr. 166.

²⁴³ Atsız nr. 167.

²⁴⁴ Atsız nr. 168.

²⁴⁵ Atsız nr. 169, Süleymaniye Ktp. Fatih Bl.No:5340, 28b-32a.

²⁴⁶ Atsız nr. 130.

²⁴⁷ Atsız nr. 99, GAL, Suppl. II. S. 671, nr. 88.

²⁴⁸ Atsız nr. 110, GAL, Suppl. nr. 78.

²⁴⁹ Atsız nr. 132, GAL, Suppl. nr. 34.

58. R. fi'l-İman:²⁵⁰

59. R. fi'l-İman fi Örfi Ehli's-Şer:²⁵¹

60. R. fi Hakîkati'l-Meâd:²⁵²

61. R. fi'l-Ecel:²⁵³

62. R. fi Tahkîk-i enne Esmailahi Tealâ Tevkîfiyye:²⁵⁴

63. R. fi enne'l-Kur'ane Kelamullahi'l-Kadîm:²⁵⁵

64. Risaletün Munîretün:²⁵⁶ Tasavvufî ilgili olan bu risale, şeyh-mürîd ilişkisinden bahsetmektedir.

65. R. fi Enne'l-Amel hel Tûzenü bi's-Sehâif em la?:²⁵⁷ Mizanda amellerin tartılıp tartılmayacağı hakkında ihtilafları ele alır.

66. R. fi ma Yetealleku bi-Halki'l-Kur'an:²⁵⁸

67. R. fi Tahkîki'l-Mu'cize:²⁵⁹

68. R. fi Tahkîk-i İnnemâ Yesduru bi'l-Kudreti ve'l-İhtiyar la Bi'l-Kerh-i ve'l-Iztîrar:²⁶⁰

69. R. fi Ulûmi'l-Hekaik ve Hikmeti'd-Dekâik:²⁶¹ Allah-u Tealâ'nın sıfatları hakkında olan bu risaleyi İbn-i Kemâl oğlu için kaleme almıştır.

70. R. fi Beyânî'l-Hikme li-Ademî Nisbeti's-Şerr İellahi Tealâ:²⁶²

²⁵⁰ Atsız nr. 126.

²⁵¹ Atsız nr. 127.

²⁵² Atsız nr. 133, Süleymaniye Ktp. Fatih Bl. No:5340, 42b-43b.

²⁵³ Atsız nr. 137, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 71-74.

²⁵⁴ Atsız nr. 108, GAL, Suppl. II. S. 671, nr. 76.

²⁵⁵ Atsız nr. 35, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 131-136.

²⁵⁶ Atsız nr. 170, GAL, Suppl. nr.134.

²⁵⁷ Atsız nr. 135.

²⁵⁸ Atsız nr. 114, GAL, Suppl. nr. 93.

²⁵⁹ Atsız nr. 131, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 137-148.

²⁶⁰ Atsız nr. 105, GAL, Suppl. II. s. 671, nr. 84.

²⁶¹ Atsız nr. 106, GAL, Suppl. II, s. 671, nr. 60.

²⁶² Atsız nr. 104, GAL, Suppl. II. s. 671, nr. 83, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 125-130.

71. R. fi Hakki's-Şühedâ:²⁶³ Bu risale *Şahsi İnsanı* adlı eseriyle birlikte Manastırlı el-Hac Hafız Davut Paşa tarafından *Şehitlerin Diriliği* adıyla Türkçe'ye çevrilerek 1326-1328 tarihleri arasında *Dini İslam Hediyesi* adı verilen bir kitap içinde İzmir Köylü matbaasında basılmıştır.²⁶⁴

72. R. fi Tahkiki'l-Heykeli'l-Mahsusi'l-İnsanî:²⁶⁵ Bu risalenin Şahsü'l-İnsanî, Ruh, Heykelü'l-İnsanî, en-Nefs ve'r-Ruh gibi isimleri de vardır.

73. R. fi İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye:²⁶⁶ Bu risalenin Mustafa Lüt-fi tarafından yapılan matbu nüshası ile yazma nüshası arasında önemli farklılıklar vardır. Matbu olanda ihtilaflı konu sayısı 12 olarak geçerken, risalenin yazma nüshasında 11 olarak geçmektedir. İhtilaflı meselelerin sıralanışı ve ele alış tarzı birbirinden farklıdır. Matbu olanına eklemeler yapılmıştır.

74. R. fi Tafsili'l-Fıraki'l-İslamiyye:²⁶⁷

75. R. fi Beyân-ı Fırakı'd-Dâle:²⁶⁸

76. R. fi Tekfiri'r-Revâfız:²⁶⁹ Şah İsmail ve Osmanlı İmparatorluğundaki taraftarlarına karşı kaleme alınmıştır.

77. R. fi Hakk-ı Elfâzi'l-Küfr:²⁷⁰

78. R. fi's-Sebb:²⁷¹

79. R. fi Tafdili Ebi Hanife:²⁷² Eser Mısır seferi sonrası padişahın sorusu üzerine kaleme alınmıştır. Mısır gibi Şafii Mezhebine mensup bir beldeye gitmenin bu risaleyi kaleme almada önemli etkisi olabilir.

²⁶³ Atsız nr. 134, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 91-95.

²⁶⁴ İstanbul Üniversitesi İbnü'l Emin M. Kemal İnal Ktp.No.204.

²⁶⁵ Atsız nr. 115, GAL, Suppl. nr. 67,80, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 97-101.

²⁶⁶ Atsız nr. 83, GAL, Suppl. II, s. 673, nr. 147, Mustafa Lütfi Neşri, *Hams Resail*, İst. 1304, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 231-233.

²⁶⁷ Atsız nr. 177.

²⁶⁸ Atsız nr. 179, GAL, Suppl. nr. 58.

²⁶⁹ Atsız nr. 84.

²⁷⁰ Atsız nr. 86.

²⁷¹ Atsız nr. 87.

²⁷² Atsız nr. 88.

80. R. fi Ebeveyi'r-Resûl:²⁷³ Peygamberimizin anne ve babasının mü'min olduklarına dair bir risaledir.

81. R. fi Fazileti'n-Nebiyy (as) ala Sâiri'l-Enbiyâ:²⁷⁴

82. R. fi Tafdîli'l-Beşer ale'l-Melek:²⁷⁵

83. R. fi Tafdîl-i Resulî'l-Beşer Afdalün min Resûlü'l-Melaike:²⁷⁶

84. R. fi Tashîh-i Lafzî'-Zındık:²⁷⁷

85. R. fi Tabakâti'l-Eimmeti'l-Hanefiyye (R. fi Tabakâti'l-Müctehidin):²⁷⁸

86. R. fi Tahkîki'l-Hakkı ve İptâli Sâiri's-Sufiyye fi'r-Raks-ı ve'd-Devran:²⁷⁹

87. Fetvâ fi Hakkı's-Şeyh İbn-i Arabî:²⁸⁰

88. R. fi Tahkîki'l-İman:²⁸¹ Bu eserden ilk olarak Şamil Öcal bahsetmiştir.

89. R. fi'l-Anasır:²⁸²

90. Enne'l-Akle ma Huve?:²⁸³

91. R. fi Cevâzi'l-İsti'car:²⁸⁴ Kur'an öğretmek için ücret alınabilir mi, konusunu ele alır.

92. Mühimmâtü'l-Müftî:²⁸⁵ Daha Önceki fukahanın eserlerinden seçilerek alınan, fihhi meselelerin bulunduğu eserdir.

²⁷³ Atsız nr. 111, GAL, Suppl. nr. 32, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 87-91.

²⁷⁴ Atsız nr. 112, GAL, nr. 28.

²⁷⁵ Atsız nr. 123.

²⁷⁶ Atsız nr. 124, GAL, Suppl. nr. 26.

²⁷⁷ Atsız nr. 138, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 240-249.

²⁷⁸ Atsız nr. 176.

²⁷⁹ Atsız nr. 171.

²⁸⁰ Atsız nr. 85, GAL, Suppl. II, s. 670, nr. 47a.

²⁸¹ Süleymaniye Ktp. Reşit Ef. No:1049, vr. 136b-145a.

²⁸² Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Bl. No:1028, s. 280-281.

²⁸³ Süleymaniye Ktp. Tırnovalı, No:1864, vr. 92a-98b.

²⁸⁴ Atsız nr. 36, GAL, Suppl. nr. 1a, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 227-228.

²⁸⁵ Atsız nr. 47, GAL, Suppl. nr. 45.

93. Hâşiye ale'l-Hidâye:²⁸⁶ Merğinanî (ö.593)'nin, el-Hidâye adlı tanınmış fıkıh eserinin taharet, zekat, oruç, hac, nikah ve buyu' bölümlerinin hâşiyesidir.

94. el-İzâh fi Şerh-i İslahî'l-Vikâye:²⁸⁷ Fıkıhla ilgili Vikaye ve bunun şerhi ile ilgilidir.

95. Hâşiye ale't-Telviḥ:²⁸⁸ Sadru'ş-Şeri'a Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubî (ö.747)'nin Tenkiḥu'l-Usûl isimli fıkıh usûlü eserine, Taftazânî (ö.792) tarafından yapılan Telviḥ adlı şerhin hâşiyesidir.

96. Tağyiru't-Tenkîḥ:²⁸⁹ Tenkîhu'l-Usûl isimli eserin yanlışlarını düzeltmek için kaleme alınmıştır. İstanbul'da 1308'de basılmıştır.²⁹⁰

97. Şerh-u Tağyiru't-Tenkîḥ:²⁹¹ Yukarıda geçen eserine kendisi tarafından yapılan şerhidir.

98. Şerh-u Feraiz's-Siraciyye:²⁹² Sirâceddin Muhammed es-Secavendî'nin Ferâizine yaptığı şerhtir.

99. R. fi Beyâni'r-Ribâ:²⁹³

100. R. fi Duhulu'l-Veledi'l-Binti fi'l-Mevkûf ala Evladi'l-Evladi:²⁹⁴ Çocukların çocuklarına geçmek üzere yapılan vakfin kızların çocuklarına da geçip geçmeyeceği hakkında sultanın isteği üzerine kaleme alınmıştır.

101. er-Risaletü'l-Velâiye:²⁹⁵ Ölen kölenin mirasının sahibine kalacağına dair yazdığı risale.

102. Risaletü'r-Ridâ:²⁹⁶

²⁸⁶ Atsız nr. 48.

²⁸⁷ Atsız nr. 49, GAL, Suppl. nr. 170.

²⁸⁸ Atsız nr. 50.

²⁸⁹ Atsız nr. 51, GAL, Suppl. nr. 301.

²⁹⁰ Saraç, a.g.e. s. 64.

²⁹¹ Atsız nr. 52.

²⁹² Atsız nr. 53, GAL, Suppl. s. 670, nr. 42a.

²⁹³ Atsız nr. 54, GAL, Suppl. s. 670, nr. 50.

²⁹⁴ Atsız nr. 55.

²⁹⁵ Atsız nr. 55, GAL., Suppl. II, s. 672, nr. 136.

²⁹⁶ Atsız nr. 56, GAL, Suppl. II, s. 670, nr. 42.

103. R. fi'l-Hidâb:²⁹⁷ Kına sürmenin hükmüne dairdir.

104. Ta'limu'l-Emr fi Tahrimu'l-Hamr:²⁹⁸ Şarabın haram olduğu ile ilgili.

105. R. fi's-Sekr:²⁹⁹

106. Beyânü Haddi'l-Hamr:³⁰⁰

107. R. fi'l-İhrak ve'l-Hedm:³⁰¹ Yakmak, yıkmak gibi tazir cezaları ile ilgilidir.

108. R. fi Haddi'l-Fe'l:³⁰²

109. R. fi'l-Bey':³⁰³

110. R. fi Şurûtu's-Salat:³⁰⁴

111. R. fi Farz ve Vâcibati's-Salât:³⁰⁵

112. R. fi enne Evkati's-Salati'l-Hamse:³⁰⁶

113. R. fi Secdeti's-Sehv:³⁰⁷

114. R. fi Beyân-i Hükmi Secadadi vema fiha mine'l-Hilaf:³⁰⁸

Seccadesini camiye gönderip orada yer tutmaya çalışanın hakkı olup olmadığına dair risale.

115. R. fi İstihlafi'l-Cum'a :³⁰⁹ İstihlafü'l-Kadi ve İstihlâfû'l-Hutbe adıyla geçmektedir. Halifenin emriyle tayin edilmiş olan imamın kendi yerine başka birisini vekil edip edemeyeceği hakkındadır.

²⁹⁷ Atsız nr. 58, GAL, Suppl. II, s. 670, nr. 48.

²⁹⁸ Atsız nr. 59, GAL, Suppl. II, s. 671, nr. 99, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 354-376.

²⁹⁹ Atsız nr. 60.

³⁰⁰ Atsız nr. 61, GAL, Suppl. s. 671, nr. 98, Ahmet Cevdet, a.g.e s. 377-380.

³⁰¹ Atsız nr. 62.

³⁰² Atsız nr. 63.

³⁰³ Atsız nr. 64.

³⁰⁴ Atsız nr. 65.

³⁰⁵ Atsız nr. 66.

³⁰⁶ Atsız nr. 67.

³⁰⁷ Atsız nr. 68.

³⁰⁸ Atsız nr. 69.

³⁰⁹ Atsız nr. 70, GAL, Suppl. s. 670, nr 56a, Ahmet Cevdet, a.g.e s. 113-116.

116. R. fi Meshi'r-Re's:³¹⁰

117. R. fi Mikdari Mefrûzü'l-Mesh mine'r-Re's:³¹¹

118. R. fi Cevazi Meshe'l-Huffeyn:³¹²

119. R. fi Ta'yîni'l-Kible:³¹³

120. R. fi'z-Zekat:³¹⁴

121. R. fi enne'z-Zekat Leyse ale's-Sabi ve'l-Mecnûn:³¹⁵

122. R. fi Hıyâr-i Rü'yet:³¹⁶ Görmeden satın alınan alın maksada uygunluğu bilinin ceye kadar ki muhayyerliği konu alır.

123. Risaletü'l-Mürettebe alâ Mechûlü'n-Neseb:³¹⁷

124. R. fi İhtilâfi'l-Asr ve'z-Zeman:³¹⁸

125. R. fi'l-İctihâd:³¹⁹

126. R. fi Vakfi'd-Derahim ve'd-Denânir:³²⁰

127. R. fi't-Temsîl ve'n-Nefsü'n-Nâtika:³²¹

128. R. fi Tabakâti'l-Fukahâ:³²²

129. R. fi Durari'l-Feraid:³²³

130. R. fi Kavaidi'l-Furs:³²⁴

³¹⁰ Atsız nr. 71.

³¹¹ Atsız nr. 72.

³¹² Atsız nr. 73.

³¹³ Atsız nr. 74.

³¹⁴ Atsız nr. 75.

³¹⁵ Atsız nr. 76.

³¹⁶ Atsız nr. 77.

³¹⁷ Atsız nr. 80.

³¹⁸ Atsız nr. 81.

³¹⁹ Atsız nr. 82.

³²⁰ Atsız nr. 89.

³²¹ Atsız nr. 109, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 390-392.

³²² Atsız nr. 178, GAL. Suppl. nr. 123.

³²³ Atsız nr. 175, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 285-334.

³²⁴ Atsız nr. 202, GAL. Suppl. nr. 108.

131. R. fi Meziyyeti'l-Lisâni'l-Fârisi alâ Sâiri'l-Elsine mâ hala'l-Arabiyye:³²⁵ Farsça'nın, Arapça hariç diğer dillere üstünlüğü hakkındadır.

132. Tağyîru'l-Miftah: Siraceddîn Ebû Ya'kub Yusuf es-Sekâkî (ö.626/1229)' nin edebiyatla ilgili *Miftahu'l-Ulûm* adlı eserinin tenkidi ve tashihinden ibarettir.

133. R. fi'l-Belâğa:³²⁶

134. R. fi Telvînu'l-Hitab:³²⁷

135. R. fi Beyân-ı Uslûbu'l-Hakîm:³²⁸

136. R. fi Tahkîkî'l-Muşâkele:³²⁹

137. R. fi Tahkîkî'l-Havâss ve'l-Mezâya:³³⁰

138. R. fi Tahkîk-i Ma'na'n-Nazm ve's-Siyağa:³³¹

139. R. fi Tahkîk-i enne Sahibu'l-İlmi'l-Me'ani Yuşâriku'l-Luğavi fi'l-Bahs an Müfredâtî'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Kelâmi'l-Arab:³³²

140. R. fi'l-Mecâz:³³³

141. R. fi Beyâni'l-Hakîkati ve'l-Mecâz:³³⁴

142. R. fi Tahkîkî'l-Kinâye ve'l-İstiâre:³³⁵

143. R. fi Aksâmi'l-İstiâre:³³⁶

144. R. fi'l-Me'âni ve'l-Beyân:³³⁷

³²⁵ Atsız nr. 203, GAL, Suppl. nr. 108, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 210-216.

³²⁶ Atsız nr. 141.

³²⁷ Atsız nr. 142, GAL, Suppl. nr. 79, 166.

³²⁸ Atsız nr. 143, Ahmet Cevdet, a.g.e s. 220-226.

³²⁹ Atsız nr. 144, Ahmet Cevdet, a.g.e s. 108-112.

³³⁰ Atsız nr. 145, GAL, Suppl. nr. 77.

³³¹ Atsız nr. 146, GAL, Suppl. II, nr. 112.

³³² Atsız nr. 147, GAL, Suppl. nr. 111.

³³³ Atsız nr. 148, GAL, Suppl. nr. 119.

³³⁴ Atsız nr. 149, GAL, Suppl. nr. 119.

³³⁵ Atsız nr. 150, GAL, Suppl. nr. 120.

³³⁶ Atsız nr. 151, GAL, Suppl. nr. 119.

³³⁷ Atsız nr. 152, GAL, Suppl. III, s.1306, nr. 176.

145. R. fi'l-İ'câz ve'l-İtnab:³³⁸

146. R. fi Tahkîk-i enne'l-Lafz kad Yûdau li-Ma'na'l-Mukayyed:³³⁹

147. Ukûdu'l-Ferâid:³⁴⁰

148. R. fi Ta'rîfi'l-Kelime:³⁴¹

149. R. fi Fünûnu's-Sab'a:³⁴²

150. R. fi Tenbîh alâ Vehmi ba'dihim mine'l-Ulemâ fi ba'di Elfâz:³⁴³

151. Şerh-i Kasideti'l-Hamriyye:³⁴⁴ İbnü'l-Fariz (ö. 632/1235)'in Meşhur kasidesinin şerhi.

152. Şerh-i Mersiyet-i Adem li-İbnihi Habil:³⁴⁵ Atsız, İbn-i Kemâl' in uydurma bir mersiye için yazmış olduğu bir şerh olduğunu söylemektedir.

153. R. fi Tahkîk-i Ta'ribi'l-Kelimâti'l-A'cemiyye:³⁴⁶ Arapça'ya başka dillerden giren kırk kadar kelimenin aslını inceleyen bir risaledir. Ticaret Nezareti müsteşar muavini İsmail Arif tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³⁴⁷ Ayrıca Hamid Sadık Kuneybî bu eseri konu alan bir kitap yayınlamıştır.³⁴⁸

154. R. mine'l-Teb'iziyye:³⁴⁹

155. R. fi Beyân-ı Ahvâli'z-Zamâir:³⁵⁰

156. R. fi't-Tadmîn:³⁵¹

³³⁸ Atsız nr. 154.

³³⁹ Atsız nr. 155.

³⁴⁰ Atsız nr. 156.

³⁴¹ Atsız nr. 157, GAL., Suppl. nr. 152.

³⁴² Atsız nr. 158.

³⁴³ Atsız nr. 159, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 250-257.

³⁴⁴ Atsız nr. 160, GAL, nr. 92.

³⁴⁵ Atsız nr. 161, GAL, Suppl. nr. 93, Ahmet Cevdet, a.g.e s. 217-219.

³⁴⁶ Atsız nr. 182, GAL, Suppl. 109.

³⁴⁷ İsmail Arif, a.g.e. Cevaib Matbaası İst. 1290.

³⁴⁸ Hamid Sadık Kuncybi, *Dirase fi Tu'sili'l-Muarrebât ve'l-Mustalah (Tahkîk-u Ta'rib-i Kelima-ti'l-A'cemiyye li-İbn-i Kemâl)*, Beyrut 1991.

³⁴⁹ Atsız, nr. 183, GAL, Suppl. nr.115.

³⁵⁰ Atsız nr. 184, GAL, Suupl. nr.116.

³⁵¹ Atsız nr. 185, GAL, Suppl. nr.150.

157. R. fi'l-Mâdi:³⁵²

158. R. fi Beyânî'l-Cem:³⁵³ Arapça'da ki cemiler hakkındadır.

159. R. fi Nisbeti'l-Cem:³⁵⁴

160. R. fi Beyân-i Tahkîk'i-Tağlîb:³⁵⁵

161. R. fi Tahkîk-i Vaz'ı Kâde ve Asâ:³⁵⁶

162. R. fi Tahkîki't-Tavessü:³⁵⁷

163. R. fi Tavassuati'l-Musta'mele fi Lisani'l-Arab:³⁵⁸

164. R. fi Tafsîl ma Kîle fi Emri't-Tafsîl:³⁵⁹

165. et-Tenbîh alâ Galati'l-Hamil ve'n-Nebîh:³⁶⁰

166. R. fi Tahkîki'l-Müennesi's-Semâiyye:³⁶¹

167. R. fi Tezkîri'l-Kavm ve Te'nîsihi:³⁶²

168. R. fi Hitabi'l-Vâhid Hitâbi'l-İsneyn:³⁶³

169. R. fi enne Harfe'l-Vav la Yufidu Siva'l-İştirak:³⁶⁴

170. R. fi'l-İzâfât:³⁶⁵

171. Hâşiye alâ Evvelî Şerhi'l-Kâfiye:³⁶⁶ İbnu'l-Hacib'in *el-Kâfiye* isimli

eserine Cami'nin yaptığı haşiyenin başlangıcına ta'likattır.

³⁵² Atsız nr. 186.

³⁵³ Atsız nr. 187.

³⁵⁴ Atsız nr. 188, GAL, Suppl.nr. 110.

³⁵⁵ Atsız nr. 189, GAL, Suppl. nr. 114.

³⁵⁶ Atsız nr. 190, GAL, Suppl. nr. 117.

³⁵⁷ Atsız nr. 191, GAL, Suppl. nr. 113, Ahmet Cevdet, a.g.e. s. 201-207.

³⁵⁸ Atsız nr. 192, GAL, Suppl. nr. 113.

³⁵⁹ Atsız nr. 193, GAL, Suppl. nr. 118.

³⁶⁰ Atsız nr. 194, GAL, Suppl. 106.

³⁶¹ Atsız nr. 195, GAL, Suppl. nr. 148.

³⁶² Atsız nr. 196.

³⁶³ Atsız nr. 197, GAL, Suppl.nr. 146.

³⁶⁴ Atsız nr. 198.

³⁶⁵ Atsız nr. 199.

³⁶⁶ Atsız nr. 201.

172. R. fi's-Siyase:³⁶⁷ Bu eserden ilk olarak Ökten bahsetmektedir.³⁶⁸

173. R. fi Tabiati'l-Afyon:³⁶⁹

174. Şerhu't-Dairati'l-Hindiyye:³⁷⁰ Bu eseri meşhur Hanefî fakihî Sadru's-Şeriatî's-Sanî, *Şerhu'l-Vikayesî*'nin *Babu Evkati's-Salat* kısmında geçen *ed-Dairetü'l-Hindiyye* aleti ile ilgili olan bölümüne yazılan şerhtir.³⁷¹

175. R. fi's-Serâb:³⁷²

176. R. fi'n-Nâzır fi'l-Mir'ât:³⁷³

177. R. fi Ma'na'l-Hamd³⁷⁴

178. R. fi Medhi's-Sabr³⁷⁵

(d) İBN-İ KEMÂL'E AİT OLDUĞU ŞÜPHELİ OLAN ESERLER:

1. Akaid Risalesi:³⁷⁶ (T) Atsız'a göre İbn-i Kemâl'e aidiyeti şüphelidir.

2. Levh-i Mahfuz:³⁷⁷ (T) Atsız'ın da ifade ettiği gibi bugüne kadar yazma nüshasına rastlanmadığı için İbn-i Kemâl'e aidiyeti şüphelidir. Bu eser 1264 yılında Ebusuud' un bir risalesi ile birlikte İstanbul Matbaay-i Amîre'de basılmıştır.

3. Necatü'l-Mutahayyirin:³⁷⁸ (T) Aynı şekilde hiçbir yazma nüshasına rastlanılmadığı için İbn-i Kemâl'e aidiyeti şüphelidir.

4. Dünyanın Ömrü Deccal' ın Çıkışı ve Güneşin Batıdan Batışı:³⁷⁹ (T) Bu eser 1264 yılında İstanbul Matbaay-i Amîre'de basılmıştır. Ancak baştafta yer alan

³⁶⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideci-zâde No: 300.

³⁶⁸ Ertuğrul Ökten, a.g.e. s. 147.

³⁶⁹ Atsız nr. 78, GAL, Suppl. II, s. 671, nr. 97.

³⁷⁰ Atsız nr. 79.

³⁷¹ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İst. 1997, C.II, s. 447.

³⁷² Atsız nr. 206.

³⁷³ Atsız nr. 207.

³⁷⁴ Atsız nr. 33.

³⁷⁵ Atsız nr. 173.

³⁷⁶ Atsız nr. 19.

³⁷⁷ Atsız nr. 15.

³⁷⁸ Atsız nr. 16.

³⁷⁹ Atsız nr. 13.

ifade eserin Celaleddin Devvani'ye ait olduğunu göstermektedir.

5. Tercüme-i Rücuu's-Şeyh ila Sibâh fi'l-Kuvveti ale'l-Bâh:³⁸⁰ (T) Ahmet b. Yusuf Tifaşi'ye (ö. H.651) atfedilen eserin, Mısır Seferi sırasında Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine Türkçe'ye tercümesinin yapıldığı *Keşfu'z-Zunûn* ve daha sonraki kaynaklarda yazmaktadır.³⁸¹ Eser İngilizce olarak, *The Old Man Young Again* adı altına 1898-9 yılında yayınlanmıştır. Saraç, eserin İbn-i Kemâl ile ilgisinin olmadığını ağırlıklı olduğunu belirtmektedir.³⁸²

6. İbn-i Tağribirdî'nin Mısır Tarihi ile ilgili "en-Nücû'z-Zahire" adlı Eseri-nin Tercümesi: (T) Çeşitli kaynaklarda İbn-i Kemâl'e nisbet edilen bu esere henüz rastlanılmamıştır.³⁸³

7. et-Tarifât:³⁸⁴ (A) İbn-i Kemâl ile ilgili yapılan çalışmalarda eserin yazarımıza ait olduğu belirtilmiştir. Brockelmann ve Atsız'ın yaptığı bir hata devam ettirilerek, sürdürülmüştür.³⁸⁵ Sözü edilen nüsha üzerinde yapılan incelemede eserin gerçekte Cürcanî'nin *Ta'rifât*'i olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.³⁸⁶

8. R. fi Beyân-ı Hariku'l-Ade: (A) Risalenin sonuna düşülen ifadeden anlaşıldığına göre *Risale'tün Munîretün* adlı eserinden alınmış bir parçadır.³⁸⁷

9. R. Muteallekun bi Kavli men Kale el-İlmu Tabiun li'l-Ma'lum: (A) Bu eserden ilk defa bahseden Öcal, İbn-i Kemâl'e aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtmektedir.³⁸⁸

10. R. fi İradeti'l-Cüz'iyye: (A) Yazma nüshaları bulunmayan bu eser İbn-i Kemâl' in *Ecel* ve *Risale Fi'l-Kaza ve'l-Kader*'le birlikte İstanbul'da basılmıştır.

³⁸⁰ Atsız nr. 7.

³⁸¹ Kâtip Çelebi, a.g.e. C.I, İst. 1941, s. 835.

³⁸² Saraç, a.g.e. s. 59-62.

³⁸³ Saraç, a.g.e. s. 62 (Dipnot 188).

³⁸⁴ Atsız nr. 174, GAL, Suppl, s. 668, nr. 1.

³⁸⁵ Saraç, a.g.e. s. 71, Ökten, a.g.e. s. 104, Ali Tusî, *Tehafütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, (Çev. Recep Duran), Ankara 1990, s.147.

³⁸⁶ Öcal, a.g.e. s. 24.

³⁸⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bl. No:1028, vr. 324a, Öcal, a.g.e. s. 24.

³⁸⁸ Öcal, a.g.e. s. 24.

Eserin girişinden Davut b. Muhammed el-Karsî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Eseri yayınlayan Muhammed Emin Aksekî eserin kime ait olduğunu belirtmiyor.³⁸⁹

11. R. fî Ta'rif-i İlmi'l-Kelâm:³⁹⁰ (A) Bu eser Devvânî'ye nispet edilmektedir. Celaleddin Devvanî ile ilgili doktora tezi hazırlayan Harun Anay, aynı adlı eseri Devvanî'ye nispet etmektedir.³⁹¹

12. R. fî İman-ı Fir'avn:³⁹² Eser çeşitli kaynaklarda Devvanî'ye nisbet edilmektedir.³⁹³ Bu yüzden İbn-i Kemâl'e aidiyeti şüphelidir.

13. el-Felâh fî Şerhi'l-Merah:³⁹⁴ H. VIII. asırda yaşayan Ali b. Mesud'un Arap gramerine ait eserinin şerhi, Atsız'a göre bu eserin İbn-i Kemâl'e aidiyeti şüphelidir.

(e) İBN-İ KEMÂL'İN ADINI ZİKRETTİĞİ, ANCAK BULUNAMAYAN ESERLERİ:

İbn-i Kemâl'in adını başka eserlerinde zikrettiği ancak bulunamayan iki eseri ile ilgili olarak, ilk kez Öcal bilgi vermektedir. İlki olan *Hel Yecuzu Te'siru'l-Vucudiyyu fi'l-Adem ev la?* Adlı eserini *enne'l-Mumkine la Yekunu Ehad-i Tarafeyn* adlı eserinde bahsetmektedir. Diğer eseri ise *fi Tahkik-i enne't-Ta'alluk li'l-Gayr fime ve inne'l-Hace ileyhi bime?* Adını taşımaktadır. Bu eserinde *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadimi'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?* adlı eserinde böyle bir risaleden bahsetmektedir.³⁹⁵

³⁸⁹ Öcal, a.g.e. s. 25.

³⁹⁰ Atsız nr. 90.

³⁹¹ Harun Anay, *Celaleddin Devvanî, Hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İst. Üniv. Sos. Bil. Ens. İst. 1994, s. 400.

³⁹² Atsız nr. 139.

³⁹³ Harun Anay, a.g.e. s. 401.

³⁹⁴ Atsız nr. 181, GAL, Suppl. II, nr. 14.

³⁹⁵ Öcal, a.g.e. s. 26.

III. BÖLÜM

İBN-İ KEMÂL'İN KİŞİLİĞİ

İLMİ KİŞİLİĞİ:

İbn-i Kemâl, Osmanlı İmparatorluğunun medeniyet, ilim ve fikir hayatının en parlak ve en yüksek olduğu bir döneminde yaşamıştır. Osmanlı ilim ve kültür tarihinin parlak simalarından biridir. İlmî kişiliği, yaptığı görevler ve ilmî eserleri ile Osmanlı âlimleri arasında çok önemli bir yer tutmaktadır. Tefsir, hadis, İslam hukuku, tarih, felsefe, kelâm, Arap dili ve edebiyatı, şiir gibi dalların hemen hepsinde eserler yazmıştır. Yaşadığı zaman diliminde, medreselerde hocalık yapmış, devletin yüksek kademelerinde bulunmuş ve son olarak Kanunî döneminde Şeyhülislamlığa getirilmiş, bu görevde iken vefat etmiştir.

İlmî derecesinin yüksekliği nedeniyle, meşhur İslam alimleri ile kıyaslanmıştır. *Sehi Bey Tezkiresi*'nde: *"Fazilette Mevlana Sadeddin Taftâzani ve Seyyid Şerif Cürcânî'den üstün tutulurdu. Şöyle ki; onlar Kemâl Paşa-zâde zamanında yaşasalardı gelip ondan marifet ve kemal tahsil etmeleri caizdi, derler"* ifadesine yer vermektedir.³⁹⁶ Süyûtî ile de kıyaslanmış "Mısır diyarında Süyûtî ne ise Diyar-ı Rum'da da İbn-i Kemâl odur."³⁹⁷ şeklinde kıyaslamalar yapılmıştır. Zamanında bir çok âlim bazı meselelerde ona başvurmuş, bazıları da eserlerini tashih maksadı ile, ona göndermiştir.³⁹⁸ Her gün bin kadar fetvaya cevap verdiği, fetvâ makamında bütün akli ve nakli meselelerde her türlü müşkülleri çözen bir hoca olduğu için *"Müfit's-Sakaleyn"* gibi çok saygılı bir unvanı elde etmiştir.³⁹⁹ İbn-i Kemâl'e verilen bu unvan yüceltmek içindir. *"Her şeyi çok iyi bilip, çözen"* gibi.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Sehi Bey, a.g.e. s. 92-93.

³⁹⁷ İbn-i Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr-I*, (Çev. Ahmed Davudoğlu), İst. 1982, s. 27, Bilmen, a.g.e. s. 458-459, (Abdul-Hayy el-Lûknevi, el-Fevaidü'l-Behiye'den nakl).

³⁹⁸ İslam Ans. a.g.m. s. 565.

³⁹⁹ Faik Reşat, a.g.e. s. 9.

⁴⁰⁰ Bu hususta kaynakların bazısında ve son zamanlarda yapılan çalışmalarda Cin' lerede fetva verdiği için bu lakabın verildiği geçmekte ise de ifade ettiğim değerlendirme, ilmî mantığa daha uygundur.

İbn-i Kemâl çok geniş ansiklopedik bilgiye sahip olduğu halde, çok geniş ve mufassal şeyler yazmamıştır. Ama genellikle ilim adamlarının, felsefecilerin ayaklarının kaydığı noktalarda, son derece zor ve çetin mevzularda, ilim ehline yol gösterecek ve onların işini kolaylaştıracak şekilde, bütün müşkilat ve zorluklarına rağmen daima zor konuları ele alarak, gayet veciz ve müfid bir şekilde, işlemiştir. Bu şekilde hareket etmekle haklıdır. O İcî gibi, Taftazanî gibi, Gazalî gibi, İbn Rüşd gibi meseleleri didik didik etmiş ve meselelerin ince konuları içine girmiş ve onlar üzerinde fikir beyan etmiş kimselerden sonra gelmiştir. Elbette ki o, onların bu konularda ortaya koydukları son derece hassas ve nazik konularda düşünen kimselere yol açmak ve onlara izahlarda bulunmak idi ve o bunu yapmıştır.⁴⁰¹

Geleneksel İslam ve Osmanlı alimlerinin eğitiminden geçen İbn-i Kemâl, görüş ve değerlendirmelerinin çoğunluğunda, Ehl-i Sünnet istikametinde olmuştur. Almış olduğu dini ve ilmi formasyon, bulunduğu görev, taşıdığı sorumluluk, beklentiler ve yaşadığı toplumun dini ve fikri yapısı nedeniyle bir takım görüş, düşünce ve fetvalarında en önemli etken siyaset olmuştur. Şi'î propogandasının tesiriyle büyük bir sarsıntı geçirmekte olan Osmanlı ehl-i sünnet tefekkürünü bütün gayreti ile savunmuş ve Kanunî Sultan Süleyman'ı Safeviler'e karşı mücadeleye teşvik ettiği gibi, padişahın Şah Tahmasb'a gönderdiği mektupları da bizzat kaleme almıştır.⁴⁰² Aynı zamanda, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia eden İran asıllı Molla Kâbız'ın iddialarının doğru olmadığını, açık bir mahkemede karşı bir tezle ispat etmiş ve yazdığı risâlelerle, Kâbız'ın halkta uyandırdığı tereddütleri yanı sıra, Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerinin Kâbız karşısında aciz kalmaları dolayısıyla Kanunî Süleyman'ın duyduğu infiali de teskin etmiştir.⁴⁰³ Bu olay da, Kâbız'ın iddiaları ne kadar yanlış ise, İbn-i Kemâl'in iddiaları ve karşı fikirleri de ilmi açıdan o kadar yanlıştır. Allah'ın gönderdiği bütün peygamberler Müslüman'ın peygamberleridir. Aralarında fark yoktur. Peygamberlerin arasındaki fazilet sıralaması, peygamberlerin sıfatlarını değil, zatlarını öne çıkarmaktır. Bu yaklaşımın, Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber anlayışı ile

⁴⁰¹ Dr. Muhammed Şerif, a.g.e. s. 22.

⁴⁰² İslam Ans. a.g.m. s. 566.

⁴⁰³ İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-II, 1948, s. 127.

bağdaşması mümkün değildir.⁴⁰⁴ Burada, Kâbız'ın fikirlerinin cahil halk arasında anarşiye yol açacak olması ve bu anlayışta bir topluluğun oluşması sonucu, Anadolu Türklerini bölüp zayıflatacağı olasılığı taşıması sebebiyle İbn-i Kemâl'in tezinin siyasi olarak önemli olduğu kanısındayım. Hatta Kâbız'ın bu fikirleri bir nebze etkili olmuş ve Osmanlı da *Hûbmesîhîler* (Hz. İsa'yı sevenler) diye bir zümrenin oluşmasına neden olmuştur.⁴⁰⁵

Bütün bu şöhret ve eserleri ile İbn-i Kemâl, XVI. asrın ilk yarısındaki Osmanlı Kültürünün en büyük mümessili olarak görülmektedir. Şurası muhakkaktır ki, askerlikten ayrılırken tahayyül ettiği ikinci bir Molla Lütfi olabilmek arzusu, gerek ilmi, gerek eserleri ve gerekse eriştiği mevki ve temin ettiği şöhret ile, fazlasıyla gerçekleşmiştir.⁴⁰⁶

a) Tarihçiliği:

İbn-i Kemâl baba dostu Anadolu Kazaskeri Müeyyed-zâde'nin, II.Beyazıd'a tavsiyesi üzerine, *Tevârih-i Al-i Osman*'ı yazmaya başlamıştır. Bu görev verilirken, eseri herkesin anlayabileceği bir Türkçe ile yazması istenmişti. O'da bu isteğe uyarak eserini Türkçe olarak kaleme almıştır. Çağdaş eserlere göre bol denebilecek Türkçe kelimeler kullanmasına rağmen, *Tevârih-i Al-i Osman*, herkesin anlayabileceği şekilde tamamen Türkçe değildir. Farsça ve Arapça kelimeler Türkçe'den daha fazla kullanılmıştır. Ancak gününün ilim dili anlayışı açısından bakıldığında küçümsenemeyecek ve hatta başarılı kabul edilebilecek öz Türkçe zenginliğine sahiptir.⁴⁰⁷

II. Beyazıd döneminde, Osmanlı tarihçiliği kendine has hususiyetler ağırlık kazanır. *Tevârih-i Al-i Osman* geleneği üzerine temeli atılan Osmanlı tarih yazıcılığı, artık gelişme sürecine girmiştir. İbn-i Kemâl' in de yer aldığı bu dönem, günümüz için adeta altın kaynaklar durumundadır. Tarihçiliğimizin kendi kimliğine kavuşarak gelişmesinde-resmi bir tarihçi olarak yazmaya başlasa da-en büyük pay İbn-i Kemal'e

⁴⁰⁴ Doç. Dr. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992, s. 115-118, Peygamberler arasında herhangi bir ayırım yapılmamamsı hakkındaki ayetler için bakınız. Bakara/136,285, Al-i İmran/84, Nisa/152.

⁴⁰⁵ Doç.Dr. Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s. 33.

⁴⁰⁶ İslam Ans. a.g.m. s. 565-566.

⁴⁰⁷ Severcan, a.g.e. s. XXXIX.

aittir.⁴⁰⁸ Bir tarihçi olarak hem bu ilmin resmen temelini atmış ve hem de kendisine has bir üslup getirerek, kendinden sonraki tarihçilere, bir çok yönden örnek olmuştur. Hoca Efendi, Ali, Matrakçı Celâl-zâde v.b. olayları anlatışı, sebep-netice bağı, şiir, âyet, hadis, darb-ı mesel ve hikmetli sözlere bezeme, yer yer verilen kesin ve katı kararlar, ilmi ve dini ağırlığını koyma ona mahsus özelliklerdir.⁴⁰⁹

Osmanlı sultanlarından ya da ordusundan söz ederken genellikle “Türk, Türk askeri” deyimlerini kullanmaktadır. Kendisinden önce ve sonra birçok Osmanlı devlet adamı ya da bilim mensubunun Türkler için kullandıkları küçültücü “Kaba Türk, Anlayışsız Türk” (ünlü deyiimiyle *Etrak-ı bî-İdrâk*) gibi nitelemelere yer vermiştir.⁴¹⁰ O’na göre, daima inkılap üzerine devredip duran bu felek’in yani dünyanın da bir düzeni vardır. Dünyanın tabii düzeni, tabiat hâdiseleri ile yürümektedir fakat içtimai ve siyasi düzeni Allah’ın elçileri olan Peygamberler adına, düzeni kurmasını Selçuklulardan, Gaznelilere, Samanilere ve oradan da Nuh Peygamberin oğlu Yafes’e dayandırır. Kabul ettiği şemada Türklerin Yafes’ ten türediği yazılıdır. Böylece O, Osmanlı nizamını kökü Nuh Peygambere dayanan uzun bir tarihi tecrübeye, hem felsefi, hem dini bir temele dayandırarak tarihi geleneğin meşru mirasçısı olarak göstermiştir.⁴¹¹ Böylelikle İbn-i Kemâl, Evrensel tarih içerisinde hem Osmanlının, hem de O’ nun kurduğu devletin cihan-şümül temellerini ortaya koymuş, bu devlette otoritenin kaynağını da tespit etmiştir. Alemin idarecisinden ve O’ nun son elçisinden alınan selahiyetle, aleme nizam vermekte, icrâyı faaliyet göstermekte ve Allah adına siyaset etmektedir. Osmanlı sultanları Allah’ın lütfu ve yardımı ile bu vazifeyi almışlar, O’ nun adına nizamı kurup devam ettirmek için cihad yapmışlardır. Bu sebeple onlar, diğer sultanlardan üstündürler ve onlardan daha faziletlidirler. Bu şekilde onları adeta vazifelendirilmiş göstererek icraatlarını makbul ve muteber addederek, onlara itaatı millî ve dini birliğin şartı olarak görmektedir.⁴¹² Kendi dönemine kadar olan Osmanlı

⁴⁰⁸ Severcan, a.g.e. s.XXXIX.

⁴⁰⁹ Prof.Dr. Ahmet Uğur, *Kemâl Paşa-zâde İbn Kemâl*, Ankara 1996, s.35.

⁴¹⁰ Turan, a.g.e. (Sempozyum), s. 125.

⁴¹¹ Doç. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *İbn-i Kemâl’in Tarihe Bakışı*, (Sempozyum), s. 204.

⁴¹² Bolay, a.g.e., s. 205.

Sultanları'nın tamamını Halife, Osmanlı saltanat makamını da Hilafet makamı olarak görmektedir.⁴¹³

Hâdiselerde sağlam bir sebep-sonuç zinciri görmekte ve izahlarını mümkün olduğu ölçüde bu esasa göre yapmaktadır. Olaylar da insan aklının mühim rolü olabileceğini, olayların dışardan insanları, cemiyetleri ve devletleri değil, büyük ölçüde insanın olaylara hâkimiyet kurarak idare ettiğini, dolayısıyla tarihte zaruretin, mahkumiyetin ve determinizmin değil, contigence' nin, zorunsuzluğun mevcut olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.⁴¹⁴ İbn-i Kemâl, olayları nesir halinde geniş geniş yazar ve sonunda bir-iki beyitlik bir şiirle onun özetini verir. Örneğin II. Beyazîd devrini anlatır ve;

Çalındı kûs-fitne her cihette

Belürdi nice fetret memlekette⁴¹⁵

En önemli yönlerinden birisi de eserlerinde en uygun ve en güzel bir şekilde *sec'î* kullanmasıdır. Şahit olmadığı olaylar için itimat edilir kaynakları kullanmış fakat onları körü körüne taklit etmemiştir. Kendisinin şahit olduğu olayları bile başkasından duyar gibi yapmış fakat ifadelerini değişik bir şekilde kullanmıştır.⁴¹⁶ Çoğu kere olaylarda geçen meşhur şahıslar, yerler, beldeler ve toplumlar hakkında bilgi vermiş, olayların gerek öncesi ve gerek sonrasında, çoğunlukla tarihini vermiş veya tarihini düşmüştür.⁴¹⁷

Güzel ve yüce sıfatlarla yüceltip yükselttiği sultanları yer yer ikaz eder, onlara kötü akıbetleri hatırlatarak, her yaptıklarının sonunda Allah tarafından sorguya çekileceklerini nihal emir karşısında kimsenin bir şey yapamadığını ve bunların da yapamayacaklarını söyler.

Gerek Kayser olsun gerek Dârâ

İdemez dehr ile mudarâyı

Yıktı kasr ile Keyserin kasrın

Yıktı kahrile dâr-ı Dârâyı

⁴¹³ Severcan, a.g.e. s. XCI.

⁴¹⁴ Bolay, a.g.e., s. 206, Severcan, a.g.e. s. LXXXIV.

⁴¹⁵ Uğur, a.g.e. s. 37.

⁴¹⁶ Uğur, a.g.e. s. 39.

⁴¹⁷ Uğur, a.g.e. s. 44-45.

Ölümünden kurtulur yoktur cihânda
O derdi çekmez olmaz ins-ü-ü cânda
Kişinin ömrü çünkim âhir ola
Yeg oldur kim gazâ yolunda öle⁴¹⁸

İlmiye sınıfına girmeden evvel, mensubu olduğu orduyu, çok seçkin ifadelerle anlatmakta, O'na göre asker, devletin varlığı için yegane iki unsurdan biridir. Ordu, ülkenin ve İslam'ın koruyucusudur. Bunun için her asker canını seve seve vermekten kaçınmaz. Zira bu onun için şereflerin en büyüğü, ideallerin en yücesi olan şehitlik makamını elde etmedir. Bunu da şu ifadeleri ile getirir.

“...Gelenler gazâ yolunda ölmeği ganimet bilürler, şehadet şerbetin nûş etmeğe can verirler, tîr u şimşire siper gibi göğüslerin gererler ve gönder gibi baş uçub meydânı ma'rekeye ki, mehleke-i mühlîkedür, biri birinden öndin girerler.

.....

Gitmeğe gelmemiş gelen leşker
Terk-i rây-ı firâr iden gelmiş
Ölümün ihtiyar iden gelmiş⁴¹⁹

Osmanlı fetih politikasının daha çok, dinî, siyasi ve insani sebepler gibi üç kategoride gerçekleştiği üzerinde durmaktadır.

a) Dinî Telakkiler:

Osmanlı Sultanları, İslam'ı yüceltmeyi ve İslam'ın bayraktarlığını yapmayı kendilerine verilmiş bir imtiyaz olarak telakki etmişler, Allah'ın rızasını kazanmak için “*Yakınlığınızda bulunan inkarcılarla savaşın*”⁴²⁰ ayeti ve benzeri ayetlerin gereğini yerine getirmek istiyorlardı. Cihada talip olmayı, Ehl-i Sünnet âkidesini, sapık mezheplerin propogandasından ve yayılmalarından korumayı da savaş sebebi olarak zikretmiştir.⁴²¹

b) Siyasi Sebepler:

⁴¹⁸ Uğur, a.g.e s. 47.

⁴¹⁹ Severcan, a.g.e. s. LIV-LV.

⁴²⁰ 9 /123.

⁴²¹ Severcan, a.g.e. s. LVI-LVII.

Osmanlılar, çok dağınık olan beylikleri birleştirerek, kendi güçleri ile Anadolu birliğini temin etmişlerdir. Ancak bu birliği temin pek kolay olmamış, zaman zaman kendi dindaş ve ırkdaşları olan beyliklerin bir kısmına karşı savaşmak zorunda kalmışlardır. Bu beyliklerle savaşı tarihçimiz, farz-ı ayn olarak görmüştür. Devletin sınırlarının batıya doğru yayılması, bunu gaye edinmesi ve bu gayeye ilişkin başarıların elde etmesi sonucu elde edilen yerlerin zaman içinde vergilerini vermemesi sonucu, birtakım seferler zorunlu hale gelmiştir. İbn-i Kemâl, bu durumu Belgrad ve Mohaç Seferleri'nin sebeplerinden biri olarak belirtir.⁴²²

c) İnsani Sebepler:

Mazlum insanları zalim idarecilerden kurtarmayı savaş sebebi olarak belirtmiş, Rodos ve Macaristan seferlerinin sebeplerinden biri olarak, bu hususu belirterek, Savaş meydanlarında düşman askerlerine savaştan önce, Kur'an ve Sünnet'e uyarak teslim olmaları için bir çağrı yapıldığını, bu çağrıya uyulmadığı takdirde savaşın başlatıldığını zikreder.⁴²³

Harplerde ve savaş meydanların da birtakım olağanüstü olayların meydana geldiğini anlatmakta, yapılan işkenceler ve verilen cezaların yanı sıra av partilerinden, dinlenme için yaylaya çıkmaktan ve düğünlerden de bahsetmektedir.⁴²⁴

Darb-ı meseller, halk deyimleri ve veciz sözler sık sık kullandığı malzemeler olup, bunların bir kısmı Türkçe, bir kısmı ise Arapça ve Farsça'dır.

Örneğin:

İki karpuz bir el ile tutulmaz
İki hasım bir oyunda tutulmaz
Eline nefsinün virüb kazma
Yoluna kimsenün kuyu kazma
Her ki gayrun yolunda kazdı kuyu
Kendi düşdi kuyuya yüzü-koyu

Haberdar ululardan naklolunur

⁴²² Severcan, a.g.e. s. LVIII.

⁴²³ Severcan, a.g.e. s. LXII-LXIII.

⁴²⁴ Uğur, a.g.e. s. 52-53-54.

Her Fir'avne bir Mûsâ bulunur.⁴²⁵

Aynı zamanda bir tefsirci olan İbn-i Kemâl, Kur'an'a hakimiyeti sebebiyle olayları anlatırken gerek gördüğü yerlerde, oraya uygun ayetler kullanır. Her ne kadar bu usûl 16. yüzyıl Osmanlı tarihçiliğinin belirgin özelliklerinden biri ise de, bu usûlü kendine has bir üslupte sunar.⁴²⁶

Tevârih-i Al-i Osman'ın da, tarihi bilgilerin yanı sıra başka bilgilere de yer vermektedir. İnsanın yaratılışı, alemin varlığı gibi bilgiler bunlardan bazılarıdır. Alemlerin yaratıcısı ve düzenleyicisi, Allah'a sayısız hamd ve şükürden sonra, O'nun insanı ve dünyayı yaratmasını, *"Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim"*⁴²⁷ hadisi çerçevesinde ele alır. İnsanın Allah'ın kendisine bu lütfü karşısında, sabah akşam O'na hamd ve senâ etmesi gereğini ifade eder.

Yogîdi cümle âlem vâridi Ol
Bulunmaz ibtidasına ânın yol
Gîrû yog öliser bu cümle alem
Kalıser zât-ı Hak vallâhu 'alem
Kâyinâtin küllîsi hâlikdir illa veçhe hüve
"Küllî sey'in hâlikün illâ veçhehü"⁴²⁸

Tarihçimize göre insan; ahsen-i takvîm üzerine yaratılmış, Rahmân olan Allah'ın cömertliğinin zuhur yeridir. Allah, beşer zümresinin mühendisi, fitrat-ı insanînin banisi ve Benî Âdemin müessisidir. En şerefli varlık olarak yaratılan insanın, en mükemmel örneği de Hz. Muhammed (S.A.V)'dir. Tüm insanlık onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır.⁴²⁹

İbn-i Kemâl'e göre dünya; yaratılışının gereği, devamlı bir değişme içindedir. Her şey doğar ve ölür. Bu adet gereğince, her padişahın bir zamanı ve her

⁴²⁵ Uğur, a.g.e. s. 57-60.

⁴²⁶ Severcan, a.g.e. s. XCIII.

⁴²⁷ İbn-i Kemâl, zaman zaman çeşitli konuları izah ederken sahih olmayan hadisleri zikretmektedir. Burada zikrettiği hadis hakkında Aclunî, sahih ve zayıf bir senedinin olmayıp uydurma bir hadis olduğunu belirtmektedir. Aclunî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Ğefa II, Beyrut/Lübnan H. 1352, s. 132.

⁴²⁸ Severcan, a.g.e. s. LXXXVII, Ayet: 28/88.

⁴²⁹ Severcan, a.g.e. s. LXXXVIII.

zamanın da bir kamranı olur...⁴³⁰ Dünyayı geçici bir konaklama yeri bir misafirhane olarak görmektedir. İnsan belli bir mihnet ve elemle yaratılmıştır. İster emir olsun ister fakir, ister genç olsun ister ihtiyar bu mihneti çekmeyince olmaz.⁴³¹

(b) Felsefi Görüşleri:

İbn-i Kemâl, kendinden önce kaleme alınan, felsefi eserlerin büyük bir çoğunluğundan haberdardır ve bu eserleri ciddi bir şekilde de tetkik etmiştir. O'nda yüksek bir düzeyde olmak üzere felsefi bir tefekkürün varlığını müşahade ettiğimizi rahatlıkla ileri sürebiliriz. Bu tefekkür, bu dünya ve hayat modeli ile ilişkileri ve bu bakımdan önemleri açısından insanî kültür ve tecrübenin düzenlenmesi ve böylece evrensel, birlikli, tutarlı ve sentetik bir dünya görüşünün oluşturulması anlamında felsefi bir tefekkür değildir,⁴³² veya esas özelliği bu olan bir felsefi tefekkür değildir. Belli bazı meseleler üzerinde aynı zamanda derin ve geniş kapsamlı, eleştirici ve analitik, akılcı bir düşünme faaliyetinin çok başarılı bir örneğini teşkil etmesi anlamında felsefi bir tefekkürdür. Daha başka bir deyişle İbn-i Kemâl, bir Aristoteles, bir Hegel gibi bir sistem kurucu, birlik ve tutarlılığı olan geniş kapsamlı evrensel bir dünya görüşü geliştirici bir düşünür olarak karşımıza çıkmamaktadır. Daha ziyade kendisinden evvel İslam düşüncesinde ortaya atılmış, işlenmiş birtakım önemli kelâmî ve felsefi meseleler, geliştirilmiş olan kavram ve çözümler üzerinde kendi payına analitik, eleştirisel ve akılcı bir düşünme faaliyetinin örneğini sergileyen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu analizlerin bir kısmında filozofların özellikle Aristoteles'in sisteminin temel kavramları onun tarafından geniş bir inceleme ve analize tabi tutulmaktadır. Meselâ bunlar arasında Aristoteles'in zaman, sonsuz, madde ve form gibi fizik ve metafizikle ilgili temel kavramlarının analizleri, göksel hareketin çokluğu, göksel akılların Tanrı ile ve kendi aralarında birbirleri ile mahiyet farklılıklarının neden ibaret olduğu, gök cisimlerinin hareketlerinin ay-altı âlemindeki oluş ve yok oluşu meydana getirmelerinin hususiyeti v.s. gibi kozmolojik-teolojik meselelerin analitik-eleştirisel bir biçimde ele alınmaları vardır. Bu arada Farâbi-İbn-i Sina'cı *On Akıl Teorisi*'nin bütün fizik, kozmolojik, psikolojik, metafizik sonuç ve uzantıları ile birlikte

⁴³⁰ Severcan, a.g.e. s. LXXXIX.

⁴³¹ Severcan, a.g.e. s. XC.

ortaya konduğu ve eleştirildiğini görmekteyiz. İşte bütün bu konularda İbn-i Kemâl'in ortaya attığı tartışmalar, verdiği açıklamalar, yaptığı eleştirilerden bu sistemleri, onların temel kavram, görüş ve zihniyetlerini gayet iyi bildiği ve son derece vukuf sahibi olarak bu konuları tartıştığı sonucuna geçebilmekteyiz.⁴³³

İbn-i Kemâl, Gazâlî sonrası kelimcilerinden bazılarının, örneğin bir F. Râzi veya N. Tûsî'nin, hatta bizzat Hocazâde'nin kendisinin tavır ve yaklaşımlarına paralel olarak hiç de Gazâlî'nin görüşlerine körü körüne bağlı olmadığı, tersine birçok konuda Gazâlî'ninkilerden ziyade felâsifenin görüşlerine yakın olduğudur. Gerçekten daha önce Hocazade de Tehâfût'ünün başlarında her ne kadar bu eserini tefelsûf ehlini mağlup etmek amacıyla kaleme aldığını söylemektense de aslında sık sık Gazâlî'ye karşı çıkmakta, hatta İbn-i Kemâl bu duruma işaret ederek Hocazâde'nin Tehâfût'ünün filozofların tutarsızlıklarından çok Gazâlî'nin tutarsızlıklarını ortaya koymak ister gibi bir havaya sahip olduğu noktasına dikkati çekmektedir. Ancak aynı durum İbn-i Kemâl'in kendisi için de söz konusudur. İbn-i Kemâl'de de bir Gazâlî'ci olmaktan çok, Gazâlî ile felasife arasındaki tartışmanın büyük ölçüde üstüne çıkarak her iki gurubu muhakeme etmeye çalışmak, haklarında karar vermek ister gibidir. Nitekim bazı önemli prensip meselelerinde, kendi deyimiyle "kaideler" de, İbn-i Kemâl'in de Hocazâde gibi filozofların yanında görüldüğü vakidir. Meselâ Gazâlî'nin Tanrı'da bir terkip olmasının mümkün olduğu görüşü ile ilgili olarak ileri sürdüğü ve bir çok yerde tekrarladığı ana görüşüne, yani "filozofların elinde Tanrı'nın varlığını ispat etmek için bir tek delil vardır. Bu da nedenlerin sonsuz olarak teselsülünün imkansız olduğu delilidir. Şimdi bu silsileyi kesici nedenin ezeli parçalardan mürekkep olmasının imkansız olduğu hakkında filozofların bir delilleri yoktur" ana görüşünde Hocazâde ile birlikte, İbn-i Kemâl'de karşı çıkar ve parçalarından mürekkep olacak böyle bir varlığın, bu parçalara ihtiyacından dolayı zorunlu olamayacağını söyler. Sonra yine "açıklamaya muhtaç olan, bir neden gerektiren sadece varlığa geliş (hudûs) midir? yoksa salt olarak imkân, yani bir şeyin özü itibarıyla olmaklığı da bir neden gerektirir mi?" meselesinde Gazâlî birinci görüşü savunarak âlemin ezeli olduğunu iddia ettikleri anda filozofların onun bir varlığa getiriciye, bir nedene ihtiyacını reddetmek zorunda kalacaklarını söyler. Buna İbn-i Kemâl karşı çıkar. İbn-i Kemâl'e

⁴³² Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999, s. 262, (John Herman Randal, Jr-Justus Buchler, "Felsefeye Giriş", Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982, s. 6) 'dan alıntı.

⁴³³ Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999, s. 262.

göre; “zorunlu olan, varlığında başkasından müstağni olandır.” Gazâli gibi sadece zamanda varlığa gelenin bir nedene muhtaç olduğunu söyleyenler, ezeli bir mümkünün varlığını kabul etmiş olsalardı onlar da zamanda varlığa gelmemiş olan mümkünün, yani âlemin varlığa gelmeden önceki özü itibariyle durumunun varlığa gelmek için bir başkasına muhtaç olmadığını iddia etmezlerdi. O halde filozofların dedikleri gibi ezeli mümkün, ezeli olmadığından dolayı bir sebebe ihtiyaç göstermekten kesilmez.⁴³⁴

Yukarıda sözünü ettiği noktalardan başka birçok noktada İbn-i Kemâl, Gazâli’ye, Mu’tazile’ye, Bakillâni’ye karşı olarak filozofların lehine yorumlanabilecek pozisyonları savunur. Bu cümleden olmak üzere o, Râzi ile birlikte zamanın yaratılmış olduğu, ezeli olmadığı iddiasının ispat edilmesi güç bir iddia olduğunu, Mu’tazile’nin Tanrı’nın evreni muayyen bir anda yaratmasının nedeni olarak ileri sürdüğü evrenin o yaratıldığı anda yaratılmasının temelinde Tanrı’nın insanla ilgili birtakım faydaların bilgisinin bulunduğu görüşünün yanlış olduğunu, Filozofların Tanrı’nın salt iyi olmasından ötürü zorunlu olarak, yani herhangi bir kasıt veya talep söz konusu olmaksızın taşıdığı görüşünün daha doğru olduğunu, atomcuların hareketle ilgili anlayışlarının daha genel olarak zaman ve mekanla ilgili süreksizci (discontinuiste) anlayışlarının doğru olamadığını söyler. Bu ve benzeri noktaların varlığı İbn-i Kemâl’in bir Gazâli kadar felasifeye karşı olmadığı, hatta bir çok yerde onların terminolojilerini, kavram belirlemelerini, hatta görüşlerini kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Şüphesiz esas itibariyle İbn-i Kemâl felasifenin âlem ve Tanrı anlayışına karşıdır veya hiç olmazsa kendisini öyle takdim etmektedir.⁴³⁵

İbn-i Kemâl, eserine haşiye yazdığı Hocaîade ile birlikte, kendilerini gerçek anlamda herhangi bir görüşle bağı saymamaktadırlar. Bundan dolayı belli bir mesele ile ilgili olarak ileri sürdükleri bir şeyi bir başka meselede, eğer gerekiyorsa, reddedebilmektedirler. Bu durumu en iyi gösteren veya bir anlamda bu durumun temelinde bulunan formülleri de her ikisinin sık sık tekrarladıkları “bir itirazı ileri sürenin bu

⁴³⁴ Arslan, a.g.e., s. 265-267.

⁴³⁵ Arslan, a.g.e., s. 267-268.

itirazında kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez” formülüdür. Başka bir deyişle, onlara göre “ itiraz edenin görüşü yoktur.”⁴³⁶

İbn-i Kemâl’in, olumsuz anlamda felsefe yapma anlayışının bir çok örneğine rastlamaktayız. Kavram belirlemeleri, bölmeleri ve faraziyelerde bazen apaçık bir mantık oyunu ile karşılaşmamız söz konusudur. Onların bazıları ise bize doğrusu ne olduklarını bile doğru dürüst anlayamadığımız bazı cümle karalamaları gibi gelmektedir. Bazıları ise bu deyimmin en az felsefi anlamında, sadece “tasavvur edilmesi mümkün” şeylerdir. Meselâ: Tanrı’nın diğer varlıklarla “varlık” kavramı içinde, varlık bakımından bir iştirak durumunda olduğu görüşü reddedilmek mi istenmektedir? Bunun için yapılacak şey, varlığı ikiye ayırmak ve her varlığın varlığı ile Tanrı’nın varlığı arasında bir ayırım yapmaktır. Daha doğrusu Tanrı’nın hem diğer varlıklarla müşterek olarak sahip olduğu genel, mutlak varlığı, hem de sadece kendisine has olan özel bir varlığı olduğunu ileri sürmektir. Ancak bu genel varlıkla, özel varlık arasındaki mahiyet, hakikat farkı nedir, daha doğrusu ne olabilir? Burası izah edilmemektedir.⁴³⁷

Bütün faraziyelerde ana kaygı ”mümkün karşıt faraziyeler” ileri sürebilmek kaygısıdır. Bu arzularını gerçekleştirmek için çok defa içeriği olmayan, çünkü hesabı verilmeyen kavram belirlemelerine gitmekte, bölmeler yapmakta, “entité”ler yaratmaktadır. Nitekim ele aldığı meseleleri skolastik bir tarzda ortaya koymaktadır. Yani her iddiayı mantıki bir form, meselâ bir dilemma, bir abes irca, muayyen bir kıyas altına sokmakta, bütün şıklarını ayırmakta, her bir şikkını teker teker ele alarak tüketmekte, bu arada bölmeler, görüş serdetmeler özellikle çok fazladır. Nitekim o bir çok yerde Zemahşerî, Cevherî, Halil vs. gibi tamamen dilcilere başvurmaktadır ve Hocazâde’ye yaptığı eleştirilerden birçoğunun da gramerle, kelime, terim belirlemeleri ile ilgili eleştirirler olduğunu görmekteyiz.⁴³⁸

Netice olarak diyebiliriz ki geniş anlamda, yani bir sistem, genel ve bütüncül bir alem tasavvuru oluşturmak anlamında değil de, varlığın muhtelif alanlarına ilişkin meseleler üzerinde kendisini akla dayanan sebeplerle meşrulaştırabilen derin, kapsamlı bir düşünce faaliyeti olarak alırsak İbn-i Kemâl’de de böyle felsefi

⁴³⁶ Arslan, a.g.e., s. 269.

⁴³⁷ Arslan, a.g.e. s. 275-276.

⁴³⁸ Arslan, a.g.e. s. 276-277.

tefekkürün varlığına rahatça tanıklık ediyoruz. Ancak onda bunun yanında dille, gramerle, biçimle ilgili kaygılar ve eleştiriler de ağır basmaktadır.⁴³⁹

(c) Kelâmi Görüşleri:

İbn-i Kemâl, Kelâm tarihi içinde İbn-i Haldun'un deyimiyle iki büyük devre olan "eski" (mütekaddim) kelâmcılar ile "yeni" (muteahhir) kelâmcılar devreleri içinde, bu ikincisi içinde yer almaktadır.⁴⁴⁰

İbn-i Kemâl, felsefecilere karşı çıkan veya onların görüşünü tartışan, kısmen de olsa görüşlerini paylaşan büyük kelâmcıların, örneğin bir Gazâlî, F. Râzi, N.Tusî, Curcânî, Taftazânî vs. nin de görüşlerini son derece yakından bildiği görülmektedir. O gerek Hoca-zâde, gerekse Alaattin Tusî'nin, eserlerinde ileri sürdükleri iddia, görüş ve itirazların gerçek sahipleri, ortaya atıcıları üzerinde özellikle durmakta ve böylece onların bu yazarlardan ne kadar büyük istifadelerde bulunduklarını, hatta yer yer onları nasıl tamamen tekrarlama durumunda olduklarını anlamamızı mümkün kılan açıklamalar vermektedir. Yine bu açıklamalardan, verdiği bilgilerden İbn-i Kemâl'in kendisinin de bu yazarları ve eserlerini ne kadar yakından tanıyan genel olarak Kelâm tarihi, özel olarak bu son dönem Kelâm felsefesi hakkında ne kadar geniş ve derin bilgisi olan bir insan olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴¹

Descartes, Spinoza, Leibniz, veya diğer çağdaş filozoflar, Çağdaş insan bilimleri, sosyoloji, psikoloji, hukuk, insan özgürlüğü, determinizm, insan özgürlüğü ve ahlâki, cezai sorumluluk meselelerini tartışırken Gazâlî, Râzi, Tusî, veya bir Hoca-zâde'den çok daha ileride değillerdir. İbn-i Kemâl'in de bu konularda herhangi bir orijinal ve meselelerin tartışılmasında bir katkı teşkil eden görüşü ile karşılaşmasak da en azından bu meseleleri kendisine kadar intikal etmiş olduğu şekli ve muhtevasıyla derinden kavradığını görüyoruz.⁴⁴²

Geleneksel İslam ve Osmanlı bilginlerinin, dinî ve ilmi formasyonundan geçen İbn-i Kemâl'in, genel görüş ve değerlendirmeleri Ehl-i Sünnet'in genel anlayışı istikametindedir. Fakat dinî, millî birlik ve bütünlük gibi hususlarda daha katı ve serttir.

⁴³⁹ Arslan, a.g.e. s. 278.

⁴⁴⁰ Arslan, a.g.e. s. 249.

⁴⁴¹ Arslan, a.g.e. s. 262-262.

⁴⁴² Arslan, a.g.e. s. 265.

Bunu, Mollâ Kabız olayı, Yavuz'a Şiilerle ilgili verdiği fetva, Şah Tahmasb'a yazdığı mektup, çeşitli konularda verdiği fetvalar, ehl-i bid'at ve'd-dâlle diye isimlendirdiği fırkalarla ilgili görüşlerinde açıkça rastlamaktayız.

İslam fırkalarına çok sert bir dil ve tavırla karşı çıkan İbn-i Kemâl, Ravâfız, Kaderiyye, Cehmiyye, Neccâriye, Zeydiyye, ve İmâmiyye topluluklarının dalâlet ehli olduklarını bildirir.⁴⁴³ Havariç ve Şîî-Ravâfız fırkalarının, bazı seçkin sahâbileri, halifeleri lanetleme ve tekfir etme müşterek esasına dayandıklarını bildiriyor. Kaderiyye'nin görüşlerinin esasının, kulların fiillerinde ve yaratılmasında ilâhi kaza ve kaderi nefyetmek olduğunu söyleyen müellif, onlar hakkında rivayet edilen ve "...bu ümmetin mecûsileri olduklarını.." bildiren hadisi zikrediyor, dolayısıyla Kaderiyye ile alakalı görüşlerini bu esas üzerinde açıklıyor. Cehmiyye'nin bid'atının temelini, Kur'an'ın mahluk olması ve sıfatullah'ın ta'tili olduğunu bildiren İbn-i Kemâl, Mürcie'nin de amelleri nefyettiğini belirtiyor.⁴⁴⁴ Osmanlı devletinin takip ettiği sünî siyaset nedeniyle muhalifleri hakkında çok aşırı fikirlere sahip olmuş ve onları çok aşırı hükümlere mahkum etmiştir. Oldukça sübjektif ve siyasi olan bu hükümlerden, aşırı ve sapık görüşlü Şîî fırkalarıyla alakalı olanları dışında, birçoğuna katılmak mümkün değildir.

Kaza ve kader konusunda geleneksel İslam-Hanefî ve Maturidî anlayışı çerçevesinde kalan İbn-i Kemal, kaza ve kaderin, hayır ve şerrin ezelde takdir edildiği şekilde vuku'a geldiğini söylüyor. Cebr ve mutlak kader fikirlerine şiddetle karşı çıkıyor. Kaderiyye'nin bu ümmetin mecûsileri olduğuna dair Ebû Davud'un rivayet ettiği hadisi doğruluyor, Mu'tezileyi yeriyor ve Ehl-i Sünnet'i övüyor.

15. ve 16.yüzyıllarda Sünî İslam'ı savunan bilginlerin başında gelmiştir. Her fırsatta Ehl-i Sünnet'in faziletinden, özellikle Hanefilik-Maturîdiliğin rüçhaniyetinden söz eder. Hatta o, Hanefiliğin diğer mezheplerden üstünlüğünü konu alan müstakil bir risalede yazmıştır. Maturîdilerle Eş'arîler arasındaki ihtilafların tamamı ile tali derecedeki meselelerde olduğunu söyleyen müellif, Sünî ekoller arasındaki ihtilafların aslında değil furû'a müteallık cüz'i veya talî meselelerde olduğunu belirtir.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Hizmetli, (Sempozyum) a.g.e. s. 110.

⁴⁴⁴ Hizmetli, (Sempozyum) a.g.e. s. 109.

⁴⁴⁵ Hizmetli, (Sempozyum) a.g.e. s. 115.

Maturîdî ve Eş'ariler arasındaki görüş ayrılıklarını on iki ana başlık altında özetlemiş, bu tasnifini İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlmî Kelam adlı eserinde kullanmıştır.⁴⁴⁶

Osmanlı Devlet'in de, İbn-i Kemâl'in muasırı olan alimler şerh veya hâşiye ile meşgul olurken, o çeşitli kelâmî ve felsefî meseleler üzerinde derinlemesine araştırmalar yapmıştır. Bu husus onun hiç şerh veya hâşiye yapmadığı manasına gelmemektedir. O'da bazı şerh ve hâşiyeler yapmış, fakat telif ettiği çeşitli konulara ilişkin risalelerle ayrı bir özellik arz etmiştir.⁴⁴⁷

İbn-i Kemâl, Fârâbî ve İbn-i Sinâ ile bir açıdan benzerlik arz eder. Fârâbî ve İbn-i Sinâ Meşşai Felsefe'yi İslamlaştırmışlardır. İbn-i Kemâl ise felsefeyi kelâmı-
laştırmakla daha değişik bir özellik arz eder. Yani kelâmî meselelere felsefî bir derinlik getirmiş, değişik yorum ve izah tarzları ortaya koymuştur.⁴⁴⁸

Eserlerinde metod olarak, önce meselenin ne olduğunu ortaya koymakta, sonra şer'i ve akli delilleri, istidlal metodları içinde, maharetle kullanmaktadır. Bu arada karşı görüşleri tenkid ve reddederken de muhakeme ve cedel kabiliyetini de göstermektedir.

İbn-i Âbidin, İbn-i Kemâl'i, değişik konulardaki yazdığı eserleriyle tanınan Mısırlı alim Celâlüddin Suyûtî ile mukayese eder ve İbn-i Kemâl'i meseleleri anlayışında ki derin vukûfu, muhakeme ve cedeldeki mahareti ile Suyûtî'den daha üstün bulur.⁴⁴⁹

İslami ilimler ve bununla ilgili yan disiplinlere de vakıf olan İbn-i Kemâl, dinî, ilmi ve hukukî sahalarda verdiği hükümlerde, aklı ön plana çıkararak diyalektiği çok iyi kullanmış, muarızlarını zor durumda bırakmıştır.

(d) Şairlik Yönü:

İbn-i Kemâl'in şairliğinin belirgin özelliklerine geçmeden önce onun manzum eserlerine değinmek yerinde olacaktır. O, özellikle divan sahibi bir şairdir. *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi, *Manzum Darb-ı Meseller (Usûlnâme)*, *Yavuz Sultan Selim Mersiyesi*, *Kasîde-i Tantaraniyye*'nin manzum tercümesi, *Nesâyih* ve *Kasîde-i*

⁴⁴⁶ Şerafeddin Gölcük, "Kemâl Paşa-zâde'nin İnsan Anlayışı" a.g.e. s. 148.

⁴⁴⁷ M. Sait Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemâl" a.g.e. s. 152.

⁴⁴⁸ Yazıcıoğlu, a.g.e. s. 152.

⁴⁴⁹ İbn-i Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr 'ala'd-Durri'l-Muhtâr*, C.I, s. 19.

Bürde Tercümesi Türkçe edebî eserleridir. Ayrıca Farsça *Nigaristan*’ı ile *Arapça Kafiye Risalesi*’ni de ekleyebiliriz.⁴⁵⁰

Din ve devlet görevlerinin en üst kademelerine dek yükselen ve özellikle “naklî ilimler” olmak üzere İslâmî ilimlerin aşağı yukarı hepsi ile uğraşan, değişik alanlarda pek çok eser veren İbn-i Kemâl’in, sanatçılık yönü ve şiirleri de ısrarla üstünde durulması gereken bir karakter göstermektedir. Amacı sadece sanat ve süs yapmak olmadığı, bu yüzden edebî sanat ve mazmunlara özenmediği, Faik Reşat’ın deyişiyle “bütün zamanını eğitim ve öğretime ya da bilimsel eserler yazmaya ayırdığından tekellüfle yazı yazmaya vakti de elverişli olamadığı”⁴⁵¹ için o’nun şiirlerinde sanat, hüner ve üslûp oyunlarına pek rastlamıyoruz. Şiirlerinin, sade oluşu, konuşma diline ve deyimlere çok yer veriş ve didaktik, hikemî yönlerine çok ağır basışı bakımlarından olmak üzere, üç ana koldan değerlendirmek mümkündür. Gerçekten bu üç ana özellik, O’nun şiirlerinin ağırlık noktasını teşkil etmekte,⁴⁵² ayrıca Kâdî Burhaneddin gibi mahlas kullanmaması, yani Mecdî’nin deyişiyle “Bî mahlâslığı mahlâs edinmiş olması” dikkat çekmektedir.⁴⁵³

İbn-i Kemâl, şiirlerinde genellikle akıl ile bilgi el ele ve yan yana yürür. O’nun şiirlerinde akıl ve bilginin, genellikle duygu ve hisse hakim olduğunu görürüz. Akıl dışı benzetme ve ifadelere, Nef’î gibi aşırı mübalâğalara pek yönelmez, duyguları aklın çerçevesini pek aşmaz. O’nun şiirlerinde akılla realite arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Bu yönleri ile o, aynı yüzyılda yaşayan büyük şair Bâkî’yi andırır. Fakat o’nda, Bâkî’nin kuyumcu itinasını, büyük titizliğini ve çok parlak zekâ ve hüner oyunlarını bulmak mümkün değildir.⁴⁵⁴

İbn-i Kemâl, şair olarak da daha çok “mesel-âmiz” denilen hikmetli, veciz söz söyleme ekolünün başarılı bir mümessili sayılmaktadır.⁴⁵⁵ Mısralarının çoğu atasözü niteliğindedir ve birçok şiirlerinde sık sık atasözü, Türkçe eski ve orijinal kelimeler ve

⁴⁵⁰ Günaydın, a.g.e. s. 43.

⁴⁵¹ Faik Reşat, *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*, s. 257.

⁴⁵² Cahit Kavcar, *Kemâl Paşa-zâde’nin Şairliği ve Yusuf ü Züleyha’sı*, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, Ankara 1969, s.234.

⁴⁵³ Mecdî, a.g.e. s. 383.

⁴⁵⁴ Kavcar, a.g.m. s. 238.

⁴⁵⁵ Amil Çelebioğlu, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 1994, s. 72.

halk deyimleri kullanmıştır.⁴⁵⁶ Bu sebeple şiirleri “sade ve hakîmane”dir.⁴⁵⁷ Aslında bu özellik Necâtî’ den itibaren XVI. yüzyıl boyunca Hayalî, Bakî, fuzûlî ve ibn-i Kemâl’in ortak bir yönüdür. Hatta bu dönem halk, tekke ve divan edebiyatı çevrelerinin hakim vasıflarından biri de “mesel-âmiz” veciz ifade, ata sözleri ve deyimlerin şiirde kullanılmasıdır.⁴⁵⁸ Fakat bu yön, İbn-i Kemâl’de daha ağırlıklıdır. Ata sözlerinden, deyimlerden örülü 54 beyitli bir mesnevîsi bulunan İbn-i Kemâl, bu üslûbun şuurlu ve başarılı bir temsilcisidir.⁴⁵⁹ İbn-i Kemâl, didaktik yönü ağır basan bir şairdir. Didaktik parçaların çok bol olmasında, şairin aynı zamanda hoca olmasının ve dersler vermesinin rolü olduğu da düşünülür.⁴⁶⁰

Şairimiz, divan şiirinde öteden beri kullanılmakta olan hazır malzemeyi iyi kullanmıştır. Ama onda derin bir duygu, lirizm yok denecek kadar azdır. His ve hayallerinde, ifadelerinde çok samimidir. Fakat derinlik yoktur. Bir de şairimiz, kafiye konusunda pek titiz değildir. Mısra sonlarında biraz ve gelişigüzel ses benzerlikleri, onun şiirlerinde yer yer görülmektedir.⁴⁶¹

Her divan şairi gibi o da kelime oyunları yapar. Halk arasında kullanılan deyimlerin gerçek anlamlarını tevriyeli kullanmaya çok meraklıdır. Başta tevriye, tenasüb, İrâd-ı mesel, cinas, hüsn-i talil olmak üzere şiirlerinde edebî sanatlara yer vermiştir. Fakat bunlar, beyti anlam bakımından kapatmaz. Genellikle şiir tekniğini iyi bilir ve buna genellikle hakimdir. Nazım cümleleri çok sağlamdır. Yalnız şairimiz ahenk ve vezin konusunda pek de titiz değildir. Bu yüzden onun şiirlerinde sık sık aruz kusurlarıyla, özellikle bol imale ile karşılaşırız.⁴⁶²

⁴⁵⁶ Kavcar, a.g.m. s. 237.

⁴⁵⁷ Bursalı, a.g.e. s. 352.

⁴⁵⁸ Çelebioğlu, a.g.e. s. 70.

⁴⁵⁹ Çelebioğlu, a.g.e. s. 73.

⁴⁶⁰ Kavcar, a.g.m. s. 237.

⁴⁶¹ Kavcar, a.g.m. s. 239.

⁴⁶² Kavcar, a.g.m. s. 238.

Aşırı ve bol mübalâğacı olmamasına rağmen onda da yer yer divan edebiyatının mübalağa sanatını görürüz:

Padişahda kahr olup lutf olmasa

Nâr-ı hışmiyle yanar idi cihan⁴⁶³

beyti, o devrin insan-padişah anlayışını da yansıtmaktadır. Bazen şairimizin Bâkî'yi, Neîî'yi andıran övünmeleri vardır. Şiirinin çok yakıcı olduğunu, hiç kimsenin onun sözü üstüne söz koyamayacağını söyler ve oldukça iddialı bir tavır takınır:

Yanar dil-i evrâk-ı ciger-sûz sözümden

Gören sanur od düşdi dilümden sözüm üzre

Söz komamışam söylemedük vâsf-ı lebünde

Kidür ki gele söz koyabile sözüm üzre⁴⁶⁴

Aslında şiiri pek de yakıcı ve öyle ulaşılamayacak cinsten değildir. Kaldı ki devrinde yaşayan ve gerçekten eşsiz, ulaşılamayacak şiirler yazan Fuzûlî gibi dev şairlerde vardır.⁴⁶⁵

İbn-i Kemâl, Seçkin ve büyük bir ilim adamı olma vasıflarının yanı sıra şiir ve sanatla da uğraşmış, edebiyat tarihlerimize ortanın üstünde bir şair olarak geçebilecek nitelikte güzel örnekler vermiştir.⁴⁶⁶

Bir şair olarak, İbn-i Kemâl hakkındaki hükümler de, çok da başarısız bir şair olarak görülmemektedir. Yalnız, daha ağır basan ilim adamlığı yönünün, sanatkarlığını gölgede bıraktığı düşünülmektedir. Fakat Âmil Çelebioğlu, dilinin ağırlığı, şiirlerinin fazla bir değeri olmaması gibi hükümleri haksız ve yanlış bulmaktadır. Sadece nevinin şaheseri olan *Yavuz Sultan Selim Mersiyesi*'ni bile onun şairliği için yeterli görmekte, şiirlerinin sade ve Türkçe yönünden başarılı olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁷

⁴⁶³ VII. Defter, Metin Kısım, s. 96.

⁴⁶⁴ Divan, s. 154.

⁴⁶⁵ Kavcar, a.g.m. s. 240.

⁴⁶⁶ Kavcar, a.g.m. s. 240

⁴⁶⁷ Çelebioğlu, a.g.c. s. 73-74.

(e) Tasavvufa Dair Görüşleri:

İbn-i Kemâl, genel bir şekilde değerlendirildiğinde mutasavvıf bir düşünür olarak kabul etmek mümkün değildir. Bazı fetvalarında raks ve sema gibi birtakım tasavvufi ritüellere karşı çıkmış, yaşamında da tasavvufi unsurları yansıtan bir tavır içinde olduğuna dair bir işaret yoktur. Bunların yanı sıra yaşadığı kültür ortamı ve yetiştiği ilmi çevre nedeniyle bir bütün olarak tasavvufa karşı olmamıştır. Muhyiddin Arabî'nin itikadi açıdan durumunu ele alan fetvası *Beyani'l-Vücut* ve *Şahsi'l-İnsanî* gibi küçük çaplı risalelerinin yanı sıra *Nesayih* gibi geniş çaplı ahlaki eserleri göz önüne ele alındığında toplumun isteği ve yapısı gereği tasavvufa karşı ılımlı bir tutum izlemiştir.

İbn-i Kemâl, tasavvufa dair görüşlerini en geniş olarak *Müniretü'l-İslam*⁴⁶⁸ isimli eserinde açıklamaktadır. Bu risalesinde devrindeki tasavvuf anlayışını ve bazı tasavvuf erbabını tenkit etmektedir. Şeyhlerin islam düşüncesini yozlaştırarak kendi çıkar ve menfaatleri çerçevesinde bir dini anlayışı halka empoze ettiği üzerinde durarak, bu anlayışı düzeltmek için gerekli uyarı ve telkinlerde bulunmaktadır. Yine şeyhlerin ilimden yoksun cahil insanlar olduğunu, halka bidat ve saçma-sapan sözler öğrettiklerini, ilim ehline düşman, şeytanın halifesi kimseler oldukları gibi ağır değerlendirmelerde bulunmuştur. Günümüzdeki tasavvufi düşünce ve şeyhlik anlayışının asırlar geçmesine rağmen o dönem ile paralellik arzemesi, değerlendirmeleri açısından önem arz etmektedir. Devrinde yayılmaya başlayan ve tasavvuf adına ortaya konan hatalı uygulamaları, tasavvufun asıl istikametinden sapmalar göstermesini, tasavvuf erbabının ve şeyhlerin içine düştükleri yanlışlıkları, din ve tasavvuf adına yapılan istismarları tenkit etmiştir. Kendisinin bulunduğu fetva makamı dolayısıyla, bu tür yanlışların sosyal bir buhran doğurmaması ve yaygınlaşmaması için bu fikirlerini halkı ve devlet kademelerini ikaz eder bir üslûpla kaleme alması da sorumluluğuna olan bağlılığını göstermesi açısından önemlidir. İbn-i Kemâl'in bu konudaki görüşlerini içeren eserinde, şu hususlara değinmektedir:

“Şeyhin dört alameti vardır. 1) Müridinin dinî ve dünyevî şüphelerini giderecek kadar alim olması, 2) Hubbüddünya (dünya sevgisi)'dan uzak durması ve kendisini heva ve arzulardan uzak tutması. 3) Diğer insanların ve müridlerinin elinde

⁴⁶⁸ Atsız nr. 170, GAL, Suppl. nr. 134, Ayrıca eser İstanbul'da 1286, 1289, 1296 ve 1308 tarihlerinde basılmıştır.

bulunan imkanlara tama etmemesi. 4) Bütün fiil ve sözlerinin şeriatı muvafık olması. Eğer bu dört vasıf bir kişide yoksa ve o kişide şeyhlik davasında bulunuyorsa o kâzibtir. Kâzib ise sadıklara şeyh olmaz. Şeyh ve müridin ilk vazifesi şeriatı bilmektir. Şeriat ise Allah ve resulünün emir ve yasaklarıdır...⁴⁶⁹

“Kendisini şeyh ilan eden kişi için iki durum söz konusudur. Eğer o kişi ilim ve hilim sahibi, dünya sevgisinden yüz çevirmiş, şüpheli şeylerden uzak duran, söz ve fiilleri şeriatın muktezasına uygun, ta’limi ve nasihatı delil ile olan birisi ise işte o kişi Allah’ın ve resulünün gerçek halifesidir. Ama o kişide bu hususiyetler yok ise o zaman o kişi şeytanın halifesidir. Şeytanın halifesi ise şeriatın hükmüne göre hem sapmış hem de doğru yoldan insanları saptırmış bir kişidir. Zira meşru olanı inkar etmiş ve onun yerine batıl deliller koymuş demektir. Kadı, müftü ve diğer din alimlerine düşen bu kişinin şer ve fesadını ehl-i İslamın yolundan kaldırmalarıdır...⁴⁷⁰

“Devlet idarecileri (ümera) ve dünya ehli zamanımızın şeyhlerini severler. Zira onlar rablerine onların sahip oldukları mansıb ve devletlerinin artması için dua ederler. Halbuki dünya mansıbları onları Allah’tan uzaklaştırmaktadır. Zamanımızın şeyh-leri de idarecileri ve ehl-i dünyayı sever, onların gönüllerini celbetmek, mallarını almak için önlerinde küçüklük gösterirler.... Eski zamanın şeyhleri rablerine kendilerini sevenlerin Allah’a yakınlaşması ve onun katındaki derecelerinin yükselmesi için dua ederler ve insanların ellerindeki mal mülkten yüz çevirirlerdi. Günümüzün şeyhleri ise kendilerini sevenlerin Allah’ tan uzaklaşmaları ve helâk olmaları için dua ediyor, insanların mallarını almak istiyorlar...⁴⁷¹

“Zamanımızda bazı sofiler, namazlarında farzları ve vacipleri kemaliyle eda etmedikleri halde namazdan sonra tesbih ve tehlil ile uğraşmaktadırlar...⁴⁷²

“Din alimlerinin birisinden şeriatı muvafık bir söz veya fiil sadır olur da o söz veya fiil zamanımız şeyhlerinin hevalarına uygun düşmezse onu şiddetle inkâr ederler ve bu alime karşı benzeri görülmemiş bir düşmanlık gösterirler. Güçleri

⁴⁶⁹ İbn-i Kemâl, Müniretü’l-İslam, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. nr. 118, vr. 29b, Saraç, a.g.e. s. 35.

⁴⁷⁰ İbn-i Kemâl, a.g.e. vr. 30b, Saraç, a.g.e. s. 36.

⁴⁷¹ İbn-i Kemâl, a.g.e. vr. 30b, Saraç, a.g.e. s. 36.

⁴⁷² İbn-i Kemâl, a.g.e. vr. 33b, Saraç, a.g.e. s. 36.

yettiğince o alimin helâkine çalışırlar. Zira maruf onlara göre münker, münker ise maruf, sünnet bid'at, bid'at sünnet olmuştur...⁴⁷³

“Bilesin, zamanımızda sofiler din alimlerinden ahkam-ı şer’iyyeyi öğrenmiyorlar, şeyhleri onları nefislerine hoş gelen şathiyat ve saçma sapan sözleri öğretiyorlar. Halbuki geçmişte tasavvufla tavsif edilen bu zümreler şeriatın muktezası ile amel eden müteşerri kimseler, hak yolda istikamet üzere yürüyen kişiler idiler. Fakat onlardan sonra bidat zuhur etti. Alimler sünneti ve şeriatı ihya etme hususunda gevşek davrandı. Bidatlar gün be gün arttı ve bu mertebeye ulaştı...⁴⁷⁴

⁴⁷³ İbn-i Kemâl, a.g.e. vr. 32a. Saraç, a.g.e. s. 36.

⁴⁷⁴ İbn-i Kemâl, a.g.e. vr. 33b. Saraç, a.g.e. s. 37.

IV. BÖLÜM

İBN-İ KEMÂL'İN “RİSALE Fİ BEYÂN-I MA'NA'L-CA'L VE TAHKİK-İ ENNE NEFSE'L-MAHİYYETE MEC'ÜLETUN” ADLI RİSALESİNİN KRİTİK-EDİSYONU

A. GENEL BİLGİLER:

İbn-i Kemâl'in kaleme aldığı bu risalenin müellifimize aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Eser, isminin geçtiği bütün kütüphanelerde müellifimiz adına kayıtlıdır. Kütüphanelerde bu adla, başka bir yazar adına kayıtlı, herhangi böyle bir eser geçmemektedir. İbn-i Kemâl'in eserinde yararlandığı kaynaklara bakıldığında, bu kaynakların bir kaçına haşiye ve şerh yazdığı müstakil eserler olduğu, diğer kaynakları da iyice incelediği görülmektedir. Haşiye ve şerhini yaptığı, tetkik ettiği eserlerde karmaşık, önemli ve çok tartışılan konuları ayrıca müstakil risaleler halinde kaleme almıştır. Üzerinde çalıştığımız risalede böyle bir çalışmadır. Hemen hemen bütün felsefe ve kelamcılarının özellikle İslam, kelâm ve felsefecilerinin ele aldığı yaratma, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi konu edinmiştir.

Bu eser, müstakil bir yazma olarak kütüphanelerde bulunmamaktadır. Daha çok İbn-i Kemâl'in bir çok risalesi ile birlikte istinsah edilip çoğaltılmıştır. Eser hakkında bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Müellifimizin bir çok eserinin basımı, tahkiki yapılmasına rağmen, bu eserle ilgili bir çalışmaya rastlamadık. Bu da kanaatimizce, eserin felsefi olduğuna kadar çok zor ve karmaşık konuları içermesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki bu eser, İbn-i Kemâl'in diğer risaleleri ile birlikte çoğaltılırken bazen bir-iki sayfası yazıldıktan sonra öylece bırakılmıştır. Eserin istinsah edilen nüshalarına bakıldığında, daha çok konuya yabancı müstensihler tarafından yazılıp çoğaltıldığı görülmektedir. Bu husus da risalenin tahkikinde çeşitli zorlukların oluşmasına neden olmuştur. Eserin, müellif hattı nüshasına, yaptığım araştırma sonucu ulaşamadım. Daha öncede ifade ettiğim gibi Atsız'ın, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi no:1589'de kayıtlı eserin, müellifimizin hattı olduğunu kaydetmesine rağmen, yaptığım inceleme sonucu eserin müellif hattı olmadığı sadece zahiriyesinde böyle bir kaydın bulunduğunu belirtmiştim. Bu kayıttaki eserde,

çalışmasını yaptığımız risaleninde geçmesi nedeniyle, bu risaleyi esas nüsha olarak almasak da, risalenin tahkikinde kullandığımız nüshalardan biri olarak ele aldık..

Esas aldığımız nüshaları, mümkün olduğu kadar, eski tarihli olmasına özen göstermeye çalıştık. Fakat özellikle nüshalarda eserin istinsah tarihlerinin çoğunlukla geçmemesi daha çok sonraki dönemlerde sahiplenilen şahıslara ait mühür ve kayıtların bulunması nedeniyle, herhangi bir nüshayı esas almadık. Esas aldığımız ve karşılaştırtıp tahkikini yaptığımız sekiz nüshada daha çok şu hususlara dikkat etmeye çalıştık. Öncelikle eserinde alıntı yaptığı bütün kaynakları tarayarak, eserindeki ifadelerle, kaynak olarak aldığı ifadeleri karşılaştırdık. Eksik ve farklı bulduğumuz ifadeleri, orijinal kaynaklarda geçen ifadelerle tashih ettik. Gerek müellifimizin ve gerekse müstensihlerin gayri ihtiyari yapmış olduğu hataları gidermeye çalıştık. Bazen de risalenin orijinallliğini korumak için müellifimizin alıntı yaptığı kaynaklarda ki ifadeler üzerinde yapmış olduğu bilinçli tasarruflarını olduğu gibi aktardık. İbn-i Kemâl'in kendi ifade ve değerlendirmelerinde ise, gerek gramer gerekse ifadelerin doğru ve uygun olanının yanı sıra, nüshalarda çoğunlukla ortak olan ifadeleri seçmeye çalıştık.

İbn-i Kemâl, bu risalede işlediği yaratma, varlık ve mahiyet konusu ile ilgili olarak bu alanda eserler yazan veya eserlerinde bu konuyu ele alan İslam aleminin önde gelen şahsiyetlerinin yanı sıra ilk çağ filozoflarının görüşlerine de azda olsa yer vermektedir. Bu alimlerin görüşlerini sık sık eleştirmekte veya fikri bazda kendi düşüncelerine destek olması açısından yer vermektedir. Bu hususları ele alırken, bu müelliflerin ifadelerini şifahi olarak değil bizzat olduğu gibi aynen eserine almıştır. Risalesinde ele aldığı bu alıntılar, çoğunlukla eksikliği olmayan bire bir aynı olan ifadeler olduğu gibi, bazende bu ifadelerde eksikliklere rastlamaktayız. Bu eksik veya bazende kısa bir şekilde özetlenen bu ifadelerin mevcut nüshaların karşılaştırması neticesinde İbn-i Kemâl'in bilinçli bir tasarrufu olduğu görülmektedir. Risalenin müellif nüshasına ulaşamamıza rağmen, nüshalarda ki bu ortak ifadeler bizi böyle bir hüküm vermeye yöneltmektedir. Yine sık sık çeşitli alimlerin görüşlerini mukayese etmekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Eserin nüshaları ile ilgili yaptığımız araştırma sonucu 44 adet yazma nüshasına ulaştık. Bu nüshalara Türkiye'de ki bütün kütüphanelerin yanı sıra, yurt dışındaki kütüphaneleri de olanaklar ölçüsünde tarayarak ulaşmaya çalıştık. Eserimizin bir nüshasına da Kıbrıs Yazmalar Kataloğunda rastlamamıza rağmen eseri görme imkanımız olmadı. Kütüphanelerde ki eserlerin tümüyle tam bir ilmi tasniften geçmesi ve kütüphanelere intikal etmemiş eserlerin bulunması nedeniyle mevcut tespit

ettiğimiz nüshaların yanı sıra, yeni nüshaların bulunup ortaya çıkarılması ihtimali de bulunmaktadır. Yazma nüshaların bir kısmı eksik olarak istinsah edilmiştir. Atsız'ın çalışması sadece İstanbul'un bazı kütüphanelerini kapsamı nedeniyle, elde ettiğimiz bir çok nüshanın kaydı çalışmasında geçmemektedir.

B. RİSALENİN İSMİ:

Yazma nüshaların hemen hemen çoğunun geçtiği fihristler, kullanılan başlıklar ve kütüphane kataloklarında benzer ifadeler olmasına rağmen esere ortak bir isim verilmemiştir. Risalenin içeriğine baktığımızda müellifimizin, eserin konusunu ele aldığı ifadesinin, aynı zamanda eserin ismini de içerdiği görülmektedir. Bu yüzden eserin birinci sayfasında geçen zikredeceğimiz ifadesini, eserin ismi olarak almayı uygun gördük. Bu ifade de müellifimiz "Fehazihi Risaletun Ma'muletun *fi beyân-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkîk-i enne Nef-se'l-Mahiyyete Mec'uletun*" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade çerçevesinde tezimizin isminide *İbn-i Kemâl'e Göre Yaratma* olarak seçtik.

C. RİSALEDE GÖRÜŞLERİNİ DEĞERLENDİRDİĞİ İLİM ADAMLARI VE ESERLERİ:

İbn-i Kemâl, risalesinde ele aldığı konular çerçevesinde bu hususlar hakkında eserler yazan veya eserlerinde bu konulara yer veren seçkin ve önemli eserlere yer vermiştir. Zikrettiği bazı müelliflerin eserlerinin ismi ise geçmemektedir. Öncelikle Kur'an-i Kerim'de geçen yaratma ile ilgili kavramlar çerçevesinde bu hususu semantik açıdan ele alan bir kaç tefsiri ve görüşlerini ele almakta, daha sonra bunun felsefi boyutu üzerinde durarak bu hususta değerlendirme yapan eserleri ve görüşlerini zikretmektedir. İkinci olarak Yaratma konusu çerçevesinde mahiyet-varlık ilişkisi ve mahiyetin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili eserler ve görüşlerine yer vermektedir. Risalesinde zikrettiği eserler ve müellifleri şunlardır:

1. Kâdî Beydâvî (Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hayr (Ebu Sa'id) Nasiruddîn el-Beydâvî) (ö. 685/1286): "Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil"

2. Râğibu'l-İsfahânî (Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal) (ö.503/1109): “el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an” Kur'an kelimelerini açıklayan alfabetik sözlüktür.

3. Fahreddîn Râzî Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b.Ali (Doğumu H.543-4/ M.1148-9) (Ö.H. 606/ M.1209) İbn-Kemâl Osmanlı alimleri arasında Râzî Ekolüne munsup olmasından dolayı sık sık Fahreddîn Râzî'nin görüşlerine yer vermektedir. Bu risalesinde de Râzî'nin aşağıda ismi geçen eserindeki görüşlerine yer vermektedir. “el-Muhassal” Değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Hüseyin ATAY bu eserin tahkikini⁴⁷⁵ ve Türkçe'ye tercümesini yapmıştır.⁴⁷⁶ İbn-i Kemâl, kaleme aldığı diğer eserlerinde de Râzî'nin ayrıca şu eserlerine de yer vermektedir. “Şerh-i İşarat”, “el-Mulahhas fî'l-Hikma ve'l-Mantık”, el-Metalibu'l-Âliyye”, “el-Erbain”, “Mefatihu'l-Gayb”

4. İbn-i Sina, (370-428/980-1037): 1-eş-Şifa, 2- İşarat ve Tenbihat. Bu eserlerin yanı sıra ayrıca “en-Necat” ve “Talikat” eserlerinden de diğer çalışmalarında yer yer yararlanmaktadır.

5. Nasiruddîn Tûsî, (ö. 672/1273): “Telhisu'l-Muhassal”, bu eser Fahreddîn Râzî'nin el-Muhassal adlı kitabının eleştirel bir şerhidir. İbn-i Kemâl diğer çalışmalarında Tûsî'nin ayrıca şu eserlerinden de yararlanmaktadır. “Tecridu'l-Akaid”, “Şerh-i İşarat”, “Kavaidü'l-Akaid”

6. Adudiddin İcî (Abdurrahman b. Ahmed) (680-756/1281-1355): “el-Mevakıf” İcî'nin bu eseri Kelâm bilim dalının en sistemli kitaplardan biri olarak kabul edilmiştir.

7. Seyyid Şerif Cürçânî (Muhammed b. Ali) (740-816/1340-1413): 1-Şerh-i Mevakıf, Adudiddin İcî'nin el-Mevakıf adlı eserinin şerhidir. Cürçânî bu eserini, Taftazânî'nin aynı türdeki Şerhu'l-Mekâsıd adlı eserine bir nazire olarak Semerkant'ta kaleme almış, ancak Şiraz'a dönünce Şiraz sultanı Pir Muhammed İskender'e ithaf etmiştir. Cürçânî'nin bu eserinde felsefe ve kelâmın en temel konuları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kendisinden sonra gelen alimler tarafından adeta kelâm ve felsefenin bir klasiği olarak görülmüş ve bu yolla Cürçânî'ye unutulmaz bir şöhret kazandırmıştır. İbn-i Kemâl bir çok risalesinde, bu

⁴⁷⁵ Fahreddîn Râzî, Muhassal, (Hzr. Prof.Dr. Hüseyin Atay) Kahire 1991.

⁴⁷⁶ Fahreddîn Râzî, Kelâm'a Giriş (Muhassal) (Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay), Ankara Üniv. İlahiyat Fak.Yay. Ank. 1978.

eserden yararlanmıştır. Hatta onun eserlerinin tümüne yakını bir bakıma Cürçânî'nin bu önemli eserinin eleştirel bir şerhi olduğu söylenebilir. Kendisinin bu eserin bazı bölümlere ile ilgili tamamlanmamış şerhleri vardır. 2- **Havaşî (Ta'likât) ala Şerh-i Hikmeti'l-Ayn**, Bu eser, Kâtibî Kazvî'nin **Hikmetu'l-Ayn** adlı eserine Mirek el-Buhârî lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Mübarek Şah tarafından yazılan şerhin, Cürçânî tarafından yapılan meşhur haşiyesidir. 3- **Haşiye ala Şerhi't-Tecrid: Şemsuddîn İsfehânî'nin, Nasiruddîn Tûsî'nin, "Tecridu'l-Kelâm" adlı kitabına "Teşyidu'l-Kavaid fi Şerh-i Tecridi'l-Akaid"** adı altında yazdığı şerhin haşiyesidir. Bu kitaba bir çok haşiye yazılmasına rağmen, "Haşiye Tecrîd" denilince S. Şerif Cürçânî'nin yaptığı haşiye anlaşılır.

8. **Tantavî (Muhammed Kutbiddîn Razî) (ö.776/1364): Kitabü'l-Muhakemat beyne Şerhi'r-Râzî ve't-Tusî li İşarat ve't-Tenbihat:** Tantavî'nin bu eseri, İbn-i Sina'nın **İşarat** adlı eseri üzerine Fahreddin Râzî ve Nasiruddin tusî tarafından yazılan iki şerhin değerlendirmesini içermektedir.

9. **Debiran Kâtibî Kazvî (Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed) (ö.675/1276) 1-Hikmetu'l Ayn, Kazvî Nasiruddin Tûsî'den felsefe, Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandî'den mantık okumuştur. Esiruddîn Ebherî'de, Katibî'nin hocalarındandır. Katibî, Fahreddin Razî'nin izinden giderek, filozofların felsefi düşüncelerini eleştirmiştir. Öyleki sırf filozofları takip etmemek için, söz konusu eserinin birinci bölümüne fiziği değil metafiziği koymuştur. Katibî sadece filozofları değil kelimacıları da bir çok konuda eleştirmiştir. 2-Şerhu'l-Mulahhas bu eser Fahreddîn Râzî'nin "el-Mulahhas" adlı eserinin şerhidir.**

10. **Esiruddîn Ebherî (ö.663/1265):** İsmiini belirtmediği bir eserinden görüşlerine yer vermektedir.

11. **Hakim es-Semerkandî (Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed) (342/953): "Şerhu's-Sahaif"**

12. **Celaeddîn Devvanî (ö. 908/1502) 1. Zevra ve Havra, 2. Havaşî ala Şerh'i-Cedîd li'-Tecrîd, Tusî'nin Tegrîd'ine Ali Kuşçu tarafından yazılan şerhin haşiyesidir.**

D. RİSALENİN YAZMA NÜSHALARI VE KAYITLI BULUNDUĞU KÜTÜPHANELER:

(a) **Risalenin Tahkikinde Esas Alınan Nüshalar:** Risalenin tahkikini yaparken sekiz yazma nüshayı esas aldık. Her yazma nüshanın farklılığını tahkikinde ifade etmek için ona bir harf ile işaret ettik. Bütün risalelerin başlangıç ve bitişlerinde herhangi bir farklılık olmadığı için başlangıç ve bitişlerine yazma nüshaların tanıtımında yer vermedik. Yazma nüshaların geçtiği kütüphaneler, kayıtları, bulunduğu sayfa numaraları ve işaret edildiği harf hangisi ise onu belirttik. Esas aldığımız yazma nüshalar ve geçtiği kütüphaneler şunlardır:

1. Risale fi Beyan-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkik-i enne'l-Mahiyyete Mec'uletun, Topkapı Kütüphanesi 8759 numarada kayıtlı, ta'lik bir eser. 27 sayfa, 21 satır olup, 94a-107a sayfalarında geçmektedir. Eserin yazılış tarihi ile ilgili bir kayıt rastlayamadım. Bu nüshaya (ت) harfi ile işaret ettik

2. Risale fi Beyan-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkik-i enne'l-Mahiyyete Mec'uletun, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 3587 numarada kayıtlı ta'lik bir eser. 25 sayfa, 21 satır olup, 13b-25b varaklarında geçmektedir. Eserin yazılış tarihi ile ilgili bir kayıt geçmemektedir. Bu nüshaya (د) harfi ile işaret ettik.

3. Risale fi Beyani Ma'na'l-Ca'l ve Tahkik-i enne Nefse'l-Mahiyyeti Mec'uletun Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü 5326/10'da kayıtlı ta'lik bir eser. 25 sayfa, 21 satır olup, 94b-106b varaklarında geçmektedir. Eserin yazılış tarihine rastlayamadım. Bu nüshaya (ف) harfi ile işaret ettik.

4. Risale fi Beyân Ma'na'l-Ca'l ve Tahkik-i enne Nefse'l-Mahiyyete Mec'uletun, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü 3698/II'de kayıtlı nesih bir eser. 28 sayfa, 19 satır olup, 85b-99a varaklarında geçmektedir. Eserin yazılış tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmaz iken 1037 ve 1050 tarihlerinde el değiştirdiği ile ilgili kayıtlar ve şahıs mühürleri geçmektedir. Bu nüshaya (ل) harfi ile işaret ettik.

5. Risale fi Beyân Ma'na'l-Ca'l ve Tahkik-i enne Nefse'l-Mahiyyete Mec'uletun, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü 3710/4'de kayıtlı bulunan eser, 26 sayfa, 23 satır olup, 33b-46a varaklarında geçmektedir. Eserin yazılış tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmamasına rağmen, 1217 tarihinde vakfedildiği ile ilgili bir ibare geçmektedir. Bu nüshaya (س) harfi ile işaret ettik.

6. Risale fi Beyân-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkîk-i enne Nefse'l-Mahiyyeti Mec'uletun,

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Bölümü 4768 numarada kayıtlı ta'lik bir eser olup, toplam 50 risaleden oluşmaktadır. Çalışmasını yaptığımız risale bu eserin son risaledir. 50 sayfa, 19 satırdan oluşan risale, 285a-309b varaklarında geçmektedir. Eserin te'lif tarihine rastlayamadık. Bu yazma nüshayada (ب) harfi ile işaret ettik.

7. Risale fi Beyân-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkîk-i enne Nefse'l-Mahiyyeti Mec'uletun, İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Bölümü, 1589 numarada kayıtlı ta'lik bir eser, 53 sayfa 19 satırdan oluşan eser 322b-348b varaklarında geçmektedir. Eserin zahriyesinde geçen bir kayıttan dolayı müellif hattı zanedilmesine rağmen, yaptığımız inceleme sonrası müellif hattı olmadığı kanaatine vardık. Eserin te'lif tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt geçmemektedir. Bu nüshayada (م) harfi ile işaret ettik

8. Risale fi Beyân-ı Ma'na'l-Ca'l ve Tahkîk-i enne Nefse'l-Mahiyyeti Mec'uletun,

Köprülü Kütüphanesi, Gazıl Ahmet Paşa Bölümü, 1580 numarada kayıtlı nesih bir eser. İbn-i Kemâl'e ait 74 risaleden oluşan eserde, çalışmasını yaptığımız risale 30. risalesini oluşturmaktadır. Risale 18 sayfa, 31 satırdan oluşmakta olup, 107b-116a varaklarında geçmektedir. Bu nüshanında yaptığımız inceleme sonucu te'lif tarihine rastlayamadık. Bu nüshayada (ق) harfi ile işaret ettik.

(b) Risalenin Kütüphanelerde Kayıtlı Bulunan Diğer Yazma Nüshaları

9. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. No: 3787/12, ta'lik, vr. 27b-32a.
10. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. No: 3546/10, vr. 42b-53b.
11. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye. No: 188/12, vr. 74b (tek sayfa).
12. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, No:65/44, vr. 243b-258b.
13. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, No: 1028/33, vr. 138a-151b.
14. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. No: 1694, vr. 34b-49a.
15. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 3645, vr. 99a-116a.
16. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, No: 1831, vr. 73b-87b.
17. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, No: 1834, vr. 241a-251a.
18. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Ef. No: 1032, vr. 49b-59a.
19. Süleymaniye Kütüphanesi, Revan, No: 2032, vr. 393a-404b.

20. Süleymaniye Kürüphanesi, Revan, No: 2011, vr. 41a-54a.
21. Süleymaniye Kütüphanesi, Üçüncü Murad, No: 1545, vr. 114a-131a.
22. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, No: 2120, vr. 53b-54a(2 sayfa)
23. Süleymaniye Kütüphanesi, Üzümlü Baba, No: 351, vr. 162a-168b.
24. Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar Bl. No: 100, vr. 121a-139a.
25. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisül Küttab, No: 1158/12.
26. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. No: 1694, vr. 34b-49a.
27. Atıf Efendi Kütüphanesi, No: 2802, vr. 173a-187b.
28. Atıf Efendi Kütüphanesi, No: 2816, vr. 357b-365b.
29. Ayasofya Kütüphanesi, No: 4797, vr. 87a-98a.
30. Ayasofya Kütüphanesi, No: 4820, vr. 13a-21b.
31. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 3136, vr. 118b-134b.
32. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 4222, vr. 204b-221b.
33. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 4768, vr. 285a-309b.
34. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 4770, vr. 13b-27a.
35. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 6409, vr. 144a-159b.
36. Fatih Millet Kütüphanesi, No: 4313/16, vr. 155a-155b (iki sayfa).
37. Fatih Millet Kütüphanesi, No: 4384/2, vr. 6a-21b.
38. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyuddîn Ef. No: 583/2, vr. 34b-42a.
39. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Bl. No: 1610/I, vr. 151a-158.
40. Köprülü Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Bl. No: 330/32, vr. 373a-390a.
41. Ankara Millî Kütüphanesi, Yazma Eserler Bl. No: A 4558/15, vr. 119a-125b.
42. Ankara Millî Kütüphanesi, Adnan Ötüken Yazma Eserler Bl. No: 3503/3, 19a-22b, (Eksik).
43. İzmir Millî Kütüphanesi, Yazma Eserler Kataloğu, No: 951.
44. Kıbrıs Yazmalar Kataloğu, No: 699.

E. RİSALENİN TAHKİKİNDE İZLENEN YÖNTEM:

Risalenin tahkikinde izlediğim yöntem, tez danışmanım değerli hocam Prof.Dr.Hüseyin ATAY'ın, Neseffî'nin "*Tabsiretü'l-Edille fî Usûliddîn*" adlı meşhur eserinin tahkikinde izlediği metodu esas aldım. Bu metod da; sayfanın her beş satırı, beşin katsayıları ile sayfa kenarına yazılır. Nüsha farklılıklarının gösterildiği bölümde de hangi satırda nüsha farkı varsa, o bölümde satır numarası gösterilerek farklılıklar

gösterilir. Böylece farklılığın hangi satırda geçtiği daha kolay bir şekilde bulunmuş olur. Metin farklılıklarındaki eksik ve fazla ifadeleri göstermek için şu yöntem uygulanır. Metinde ki kelime farklılıklarını göstermek için risalede geçen seçtiğimiz, uygun gördüğümüz kelimeyi yazarız, hangi nüshalarda geçmiş ise nüshalara verdiğimiz harfleri iki noktadan sonra yazarız. Daha sonra farklı olan kelime yazılır ve geçtiği nüshayıda ifade eden harf de ondan sonra yazılır. Herhangi bir nüshadaki eksik kelime veya ifadeyi göstermek için ise önce ifade yazılır, daha sonra geçmiş olduğu nüshaları gösteren harfler yazılır. Eksik ifade veya kelimeyi göstermek için ise virgülden sonra çizgi (-) konur ve geçtiği nüshayı gösteren harf akabinde yazılır. Bunların yanı sıra İbn-i Kemâl'in risalede değerlendirmesini yaptığı müelliflerin orijinal eserlerinde ki ifadeleri ile risalede ki ifadelerini karşılaştırarak eksikliklerini ve farklılıklarını da ayrıca gösterdik. Bu ifadeler üzerinde müellifimizin yaptığı tasarruflara da sadık kalmaya çalıştık. Bunların yanı sıra risalede ele aldığı kaynaklardaki alıntıların büyük çoğunluğunu tespit edip dipnot olarak gösterdik. Eserin tercümesinde de bunlar aynı şekilde dipnot olarak gösterilmiştir. Bazı eserlere ulaşamadığımız için dipnotta sadece eserin ismini ve yazarını belirttik. Risalenin tahkikinde sayfa dipnotunda, ele aldığı kaynak veya kaynaklar var ise önce onları kaydettik, daha sonra nüsha farklılıklarını yazdık. Bütün sayfalar bu şekilde düzenlenmiştir.

F. RİSALENİN DEĞERLENDİRMESİ (KRİTİĞİ):

İbn-i Kemâl, risalesinde önce yaratma ile ilgili kavramları ele almakta daha sonra CA'L kelimesi üzerinde durmaktadır. CA'L kelimesini mahiyet ile irtibatlandıran İbn-i Kemâl, bu çerçevede değişik alimlerin görüşleri üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır. Mahiyetin (basit veya mürekkebin) yaratılıp yaratılmadığı üzerinde ki değişik değerlendirmelerin yanı sıra, mahiyet-varlık ilişkisini, yaratmanın ilgili olduğu mahiyet mi varlık mı? olduğunu, mahiyetin bir failin eseri mi değil mi? v.b. konuları ele almaktadır. Mahiyet ve varlığın ne olduğu, ne tür bir anlam içerdiğinden ziyade, yaratma ile ilgileri üzerinde durmaktadır. Konunun daha anlaşılır ve sistematikleşmesini sağlamak için öncelikle mahiyet ve varlık kavramı üzerinde durmayı ve daha sonra yaratma ile ilişkisini ele almaya çalışacağız. Bu konuda İbn-i Kemâl'in görüşlerini daha çok eski-İslam ontolojisi çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

a) Varlık (Vücut) Anlayışı

İbn-i Kemâl, çeşitli risalelerinde varlıkla ilgili bilgiler vermektedir. Bizim edisyon-kritiği yaptığımız risalede, bu konuda ayrıntılı bir bilgiye rastlamamaktayız. Bu husustaki bilgileri çeşitli eserleri ile kelâmî ve felsefî görüşlerinin ele alındığı çalışmalardan yararlanarak ele alacağız. İbn-i Kemâl, felsefî ve kelâmî konuları sistematik bir şekilde ele alıp incelememiştir. Bu konuları sistematik bir şekilde ele alıp inceleyecek yeterli felsefî ve kelâmî bilginin yanı sıra, keskin bir zekaya sahip olmasına rağmen, devlet kademesinde ki yoğun ve ağır görevi, yaptığı uzun seyahatlerden dolayı, bu konuları sistematik bir şekilde ele alamamasının temel nedeni olarak görmekteyim. Bütün bunlara rağmen çeşitli alanlarda yazdığı iki yüzü aşkın eser takdire şayandır. Varlık konusunda sistematik bir şekilde incelememesine rağmen, biz burada varlık hakkında, İslam filozoflarının görüşlerinin yanı sıra, İbn-i Kemâl'in de, varlığın çeşitli hususiyetleri hakkında ki görüşlerine yer vereceğiz.

Varlık konusu (ontoloji), İslâm felsefesinin tarihi gelişiminin daha ilk safhalarından itibaren, Yunan felsefesinin bir mirası olarak, Müslüman düşünürlerin göğüslemek zorunda olduğu en büyük metafizik problem idi. Mesele açık bir şekilde ilk defa Türk İslâm düşünürü Farabî (872-950) tarafından ortaya kondu.⁴⁷⁷ Farabî, İslâm düşüncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken, mahiyetin varlıktan ayrılması gerektiğini sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı mümkün ve vâcib olarak ikiye ayırmak suretiyle, Allah'ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk düşünür ünvanını elde etmiştir.⁴⁷⁸ İbn-i Sinâ (370-428/980-1037), vücut'un mahiyetin bir arazı olduğunu söyleyerek varlık konusuna, ve buna bağlı olarak, varlık ve mahiyet arasındaki kavramsal ayırımı zengin bir felsefî içerik kazandırdı.⁴⁷⁹

İslam düşüncesine göre evren, tüm realitesi kendisi tarafından, kendi içerisinde üretilen bağımsız değerlendirilebilecek bir varlık olarak kabul edilmez. Bir başka deyişle, varlığın kendisine tek ezlî-ebedî gerçeklik olan Allah tarafından verilmiş olması anlamında evren fakirdir. Çünkü Müslüman filozofların, “zorunlu varlık-mümkün varlık” ayırımına göre, mümkün varlıklar var olmada bir illete mutaç idiler.

⁴⁷⁷ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın) İstanbul 1995, s. 17.

⁴⁷⁸ Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn-i Sinâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay. Ankara 1974, s. 7, 15, Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF. Yay. Ankara 1988, s. 215.

⁴⁷⁹ Atay, a.g.e. s. 21, Izutsu, a.g.e. s. 18.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız İslamî varlık anlayışına bağlı olarak, İslam felsefesinde yeni bir varlık nazariyesinin ortaya konması bir zorunluluk haline gelmişti. İslamî dünya görüşüne göre, birbirine benzemeyen farklı varlık gurupları vardır. Allah'ın varlığı ile, O'nun dışındaki şeylerin (mâ sivâ) varlığı, varlık adı altında birleşmelerine karşın, aynı tür varlık değildir. Bu açıdan, İslam felsefesinde anahtar bir rol oynayan varlık ve mahiyet arasındaki karamsal ve ontolojik ayrım, adeta farklı varlık gruplarının doğasını çözen bir formül gibiydi.⁴⁸⁰ İbn-i Kemâl'de, çeşitli eserlerinde İslâm düşüncesindeki bu zorunlu varlık-mümkün varlık, ontolojik ayrımı hakkında izahatlarda bulunmaktadır.

b) Vücud (varlık) Kavramı

Tüm metafizik, ontolojik ve epistemolojik mülahazaların anahtar kavramı vücud'dur. Kelâmcılar ve filozoflar, genel olarak, en açık ve en tümel kavram olması dolayısıyla varlık kavramının mantikî bakımdan tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Farabî ve İbn-i Sinâ'da; varlık sözünün başka hiç bir sözün kavramının içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu ileri sürerler. Bunun için mantıkta birşeyin tanımlanabilmesi için, o şeyin cinsinin ve faslının bulunması gerekir. Oysa varlık kavramının bir cinsi ve faslı yoktur. Varlık sözü, insanın zihninde yerleşik, sabit bir sözdür. O her ne kadar mantık bakımından tarif edilemezse de, varlıktan daha kapalı bir kelimenin yaptığı çağrıştırma ile zihinde varlık kavramı ortaya çıkarılabilir.⁴⁸¹

İbn-i Sinâ, varlığı üç sınıfta toplamaktadır. 1. Mutlak Varlık 2. Zihinde varlık 3. Dış dünyada (ayan) varlık.⁴⁸² Hikmet filozofları da varlıkla ilgili olarak iki seviye arasında ayırım yaparlar. 1. Kavram (mefhum) seviyesi, 2. Dış gerçeklik seviyesi. Bu ayırmıda şu şekilde izah ederler. Soyut bir kavram olarak 'vücud' tüm kavramların en boş ve kısır olanıdır. Çünkü asgari düzeyde bile zati bir muhtevaya sahip değildir. Fakat atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik tüm varlıkların en dolusu ve en zenginidir çünkü bütün gerçekliklerin gerçeğidir.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Öcal, a.g.e. s. 35.

⁴⁸¹ Atay, a.g.e. s. 9-10.

⁴⁸² Atay, a.g.e. s. 11.

⁴⁸³ İzutsu, a.g.e. s. 122.

Filozoflar ve kelâmcılar genel olarak, varlık kavramının tüm varlıklar için ortaklaşa kullanılabilecek bir kavram olduğu kanaatini paylaştıkları söylenebilir. Buna ilişkin getirilen delillerden birisi şudur. Biz herhangi bir mahiyetin varlığını hiç bir tereddüte düşmeksizin kabul ederken, bu mahiyetin özellikleri konusunda tereddüt geçiririz. Buna rağmen o mahiyetin varolduğu konusunda ki kesin yargımız devam eder. Diyelim bir eser gördüğümüz zaman, bu eserin müessirinin varlığına hükmederiz. Önce müessirin de *mümkün* olduğuna inanabiliriz ancak bu inancımız daha sonra değişebilir ve müessirin *vacib* olduğunu kabul ederiz. Varlığın özelliklerine ilişkin yargılarımızın değişebilir olmasına rağmen, bu şeyin *varlık (vücut)* olduğuna ilişkin yargımız hiç bir değişikliğe uğramadan devam eder. İşte bu durum *varlık* kavramının tüm varlıklar için kullanılabilecek ortak bir kavram olduğuna delalet etmektedir.⁴⁸⁴ İbn-i Kemâl, filozofların *mevcud* kavramının, hem *vacib* varlığı hem de *mümkün* varlıkları müştereken içeren bir kavram olduğu konusunda ihtilaf etmediklerini, ancak *vücut* kavramının böyle bir iştiraka tahammül edip etmeyeceği konusunda farklı düşündüklerini dile getirir.⁴⁸⁵ Filozofların genel çoğunluğu, *vücut* kavramının da, tıpkı *mevcud* kavramı gibi, zorunlu ve *mümkün* varlıkları içine aldığı görüşünü savunmaktadır. Zorunlu varlık dışındaki varlıkların *mevcud* olmaları onların, zorunlu varlık dışındaki varlıklar arasında müşterek olan bu *vücut*'tan pay almaları, bu vücudun ma'ruzu olmaları anlamına gelir. Aklımız bu şeyi algıladığında, o şeyin zâtını varlığından ayırmakta herhangi bir beis görmez. Ancak zorunlu varlığın bundan farklı olması gerekir. Çünkü O, bizatihi varolandır.⁴⁸⁶ İbn-i kemâl, mutasavvıfların varlık hakikatinin çokluğu kabul etmeyeceğini, içerdiği anlam itibariyle ortaklığa tahammül edemeyeceğini savunduklarını söyler. Bunun sebebi, onların vahdet-i vücut sistemi içerisinde, gerçekte varlık adını almaya layık olan yegane varlığın Allah olduğunu kabul etmeleridir. Varlık, *mümkün* varlıkların gerçek bir sıfatı değildir. Zira varlık, zorunlunun bizatihi kendisidir. Aksi halde, *mümkün* varlıklar içinde zorunluluk sıfat olmuş olur. Vücut teriminin her ikisi için de kullanılması, lafzî kullanımdan öte, şeyin gerçekliğine işaret eden bir anlam ifade etmez. Düşünürümüz, her iki varlık türü için *mevcud* kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı kanaatindedir çünkü *vücut*

⁴⁸⁴ Allame Hülî, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecridi'l-İtikâd*, Beyrut 1988/1408, s. 4, Öcal, a.g.e. s. 40.

⁴⁸⁵ İbn-i Kemâl, *Risaletün fi Tahkik-i Vücubi'l-Vacib*, S.K. Esad Efendi, 65a, Öcal, a.g.e. s. 40.

⁴⁸⁶ İbn-i Kemâl, a.g.r., 65b, Öcal, a.g.e. s. 40.

sadece Allah'ın varlığına ait olup ortaklığı (iştirak) kabul etmez.⁴⁸⁷ Filozoflar iştirak terimini kullanırken, bunu Allah'ın bizatihi kendi özünün diğer varlıklarla ortak bir varlığa sahip olması anlamında kullanmazlar. Çünkü O'nun varlığıyla zâtının aynı olması, diğer varlıklardan farklılığını ortaya koymaktadır. Filozoflara göre Allah'ın varlığa iştirak etmesi, O'nun, *mevcud* teriminin kendi üzerlerine itlakına müsaade eden kabul edici mahiyetlere nispeti itibariyledir. Zira, Allah'ta bulunan varlığın başkalarına uruz etmesi mümkün değildir. İbn-i Kemâl, vahdet-i vücud anlayışını savunan mutasavvıfların, gerçekte varlıkta (mevcud) bulunan çokluğu inkar etmediklerinin ileri sürerek, Adudiddîn İcî'nin, bunları hulul ve ilhad düşüncesine saptıklarını söylemesinin doğru olmadığını ifade eder. Mutasavvıflar sadece vücudu kasederek, "biz Allah'tan başkasının varolduğunu söylemiyoruz." derler. Onların reddettikleri şey, Zorunlu Varlık için bir *vücud*, mümkün varlıklar için de başka bir vücudun bulunmasıdır. Oysa onlar mevcud olması bakımından varlıktaki çokluğu inkar etmezler.⁴⁸⁸ "İnsan" kavramında olduğu gibi, *vücud* dışındaki tüm kavramlar, *vücud* kendilerine, kendi özünde, şu ya da bu şekilde katılmadığı müddetçe asla mevcud olmazlar. İbn-i Kemâl bununla da yetinmeyerek, bir şeyin mevcud olarak nitelendirilebilmesi için, vücudun mahiyete katılımının akıl tarafından da mülâhaza edilmesinin şart olduğunu söyler. Şu halde vücud dışındaki tüm mefhumlar, kendi özleri itibariyle mevcud olmalarında, başka bir şeye muhtaçtırlar ki bu da *vücud*dur. Başkasına muhtaç olan her şey mümkündür. Böyle bir yorum, düşünürümüzün mutasavvıflarınkiyle benzeşen bir varlık anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Kavramları yokluğu kabul edebilme özelliğine göre sıralayacak olursak, vücudun yokluğun en uzağında bulunan bir kavram olduğunu görürüz. Vücud dışındaki diğer kavramların, (mesela *mevcud*, *şey*, *sabî* gibi kavramlar) yokluğu kabul etmemeleri, kendi özlerinden dolayı değil, başka bir şey dolayısıyladır. İbn-i Kemâl'nin mutasavvıflarla ortak bir varlık anlayışına sahip olduğunun işaretlerinden birisi de, vücudu manevi bir nura, yokluğu da (adem) manevi bir zulmete benzetmesidir. Vücudun yokluğa nispeti, nurun karanlığa nispeti gibidir. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin çelişigidir. Her ikisinin bir mahalde bulunmaları mümkün değildir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ İbn-i Kemâl, a.g.r. 65b.

⁴⁸⁸ İbn-i Kemâl, a.g.r. 66a.

⁴⁸⁹ İbn-i Kemâl, a.g.r. 67b. Öçal, e.g.e. s. 41.

c) Mahiyet Kavramı

Mahiyet kavramı İslâm felsefesinde iki manada kullanılmaktadır. 1) bir şey hakkında o nedir? Sorusuna verilen cevaba atıfta bulunan özel manada (*bi'l-ma'na'l-ahass*) mahiyet; *ma huve* ya da *ma hiye* o nedir? Sorusu bu manadaki mahiyet kelimesinin köküdür. 2) bir şeyi o şey yapan şeye, yani nesnenin en temel hakikatine atıfta bulunan genel manada mahiyet, *ma bihi huve huve* (o şey ile kendisi olan şey) ifadesinden gelmektedir.

Genel manada mahiyet (essence) 'vücut'a karşı değildir çünkü bu manada 'vücut'un kendisi bir 'mahiyet'e sahiptir. Dahası 'vücut'un asaleti görüşünün benimseyenlere göre 'vücut', bir 'mahiyet'e sahip olmada herşeyden önce ve üstündür zira 'vücut' kelimenin tam ve mutlak anlamında gerçek olandır. Özel manada mahiyet yani 'öz' (quiddity) ise şüphesiz 'vücut'un karşısındadır. Bu İbn-i Sinâ'nın 'tabî' küllî' kavramına tekabül eder.⁴⁹⁰ Tahkikini yaptığımız risalede, İcî ve Cürcanî'nin Mevakıf ve şerhinde ki mahiyet ile ilgili görüşlerinin ciddi bir tahlilini yapan yazarımız, mahiyetin tanımı üzerinde durmamaktadır. İcî ve Cürcânî, Mevâkıf ve şerhinde yaptıkları mahiyet tanımında⁴⁹¹ Farabî ve İbn-i Sinâ'nın da ifade ettiği tanım,⁴⁹² bizim yukarıda belirttiğimiz mahiyetin iki tanımı ile benzeşmektedir.

d) Yaratma İle İlgili Kavramlar ve Tahlili

İbn-i Kemâl, yalnız Kur'an-ı Kerim'de geçen hemen hemen yaratma ile ilgili bütün kavramları ele alarak tanımlamış ve bazı kavramları karşılaştırmıştır. Yaratma ile ilgili kavramları şu şekilde tanımlamıştır.

Sun': Mümarlık ve kuyumculukta olduğu gibi maddede şekil meydana getirmektir.

Halk: Takdir etme (ölçme biçme) ve icâd'dir İcâd (var etme) sözcüğünü kullanmadan sadece takdir kelimeside kullanılabilir.

İcâd: Mutlak olarak varlık vermektir.

⁴⁹⁰ Izutsu, a.g.e. s. 149, Atay, a.g.e. s. 14.

⁴⁹¹ S. Şerif Cürcânî, Şerh-i Mevâkıf, C. I, Mısır 1325/1992, s. 112.

İhdas: Yokluktan sonra bir şeyi yaratmak.

İhtira: Bir şeyi olmayan bir şeyden yaratmak.

İbda': Bir anda (birden) yaratmak.

Fiil: Râğıb el-İsfehânî tefsirinde⁴⁹³ Fiil kelimesinin diğer benzerlerinden daha umumi bir anlama sahip olduğunu açıklamıştır.

Tekvin: Genellikle kademeli ve değişim ile olur.

Ca'l: İki mef'ul alırsa tasyir (bir şeyden bir şey yapmak, olmak) manasında olur. Bir mef'ul alırsa, Halk ve İcâd manasına gelir.⁴⁹⁴

İbn-i Kemâl, bu tanımların dil bilimcilerin tanımına göre yapıldığını, yukarıda İbda ve İhtira hakkında yaptığı tanımlama ile bu kelimenin farklı anlamlara geldiğini belirtmektedir. Kadı Beydâvi'nin de, tefsirinde Sun'un manasını açıklarken,⁴⁹⁵ İbda ve İhtira hakkında yaptığı açıklamada bu iki kelimeye farklı anlamlar verdiğini ifade etmektedir. Fakat, Hikmet ehlinin (filozofların) tanımına göre, İbn-i Sinâ'nın İlahiyat-Şifa adlı eserinde açıkladığı gibi, mahiyet ve varlığın gerekliliği hususunda İbda ve İhtira arasında fark olmadığını belirtmektedir.⁴⁹⁶

*"Bir şey kendi zatından (özünden) dolayı başka bir şeyin varlığına sebep olduğunda, (zatından dolayı sebep olanın) atı (özü), var olduğu sürece, ona daima sebep teşkil eder. Eğer varlığı daima bulunuyorsa, onun bilinmesi de varlığının devamlılığı iledir. Bu tür nedenleri (illetleri), nedensellik (illiyet) olarak adlandırmak daha uygun olur çünkü o (nedensellik), bir şeyin mutlak olarak yok olmasını önler ve herhangi bir şeye tam varlığını veren odur. Bu Hikmet ehline göre, İbda olarak isimlendirilen manadır. O mutlak yokluktan bir şeyi var etmektir."*⁴⁹⁷

⁴⁹² Atay, a.g.e s.14.

⁴⁹³ Râğıb el-İsfehânî, Müfredâtü Elfâzu'l-Kur'an, (Tahkik, Sefvan Adnan Davudî) Daru'l-Kalem, Şam 1996, s. 640-641.

⁴⁹⁴ İbn-i Kemâl, Risale fi Beyanî Ma'na'l-Ca'l ve Tahkiki enne Nefse'l-Mahiyeti Mec'uletun, (Arapça Tahkiki Olan Bölüm, s. 1, Risalenin Tercüme Bölümü, s. 1).

⁴⁹⁵ Kadı Beydâvi, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, C. I, H. 1303, İst. S. 108-109.

⁴⁹⁶ İbn-i Kemâl, a.g.r., s.1.

⁴⁹⁷ İbn-i Sinâ, eş-Şifa el-İlahiyyât (2) (Metaphysics) (Hzr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed) Kahire 1960, s. 266. İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 1-2.

Farabî ve İbn-i Sina'ya göre çıkış (sudur) ve yaratma birer olay ve oluş olduklarından, onlarında bir edeni ve yaratana bulunması gerektiğinden, yaratana ve çıkarana bu anlamda neden denmesinde hiç bir sakınca görmemektedirler. Bu anlamda olan yapan nedenin, kâinatı yapmasına *İbda'* denmektedir.⁴⁹⁸ İbn-i Sina, yaratmayı ifade ettiği *İbda'* kelimesini, İşarat ve Tenbihat'ında detaylı bir şekilde ele almaktadır. İbn-i Sina'nın, İşarat ve Tenbihat'ına, Fahreddin Râzî, Nasiruddîn Tusî, Kutbiddîn Râzî (Tantavî) tarafından haşiye ve şerhler yazılmış, İbn-i Sina'nın yaratmayı işlerken esas aldığı *İbda'* kelimesi ve yaratma konusu bu alimler tarafından da işlenmiştir.⁴⁹⁹ Farabi ve İbn-i Sina, *İbda'* kelimesini, örneği olmayan bir şeyi meydana getirmek, yoktan bir nesneyi var etmek anlamında kullanmaktadırlar.⁵⁰⁰ Yoktan var etme, anlamında yaygın olan "*halk etme*" sözünün sözlükteki kök anlamında yoktan var etme, yaratma olmadığı için Farabi ve İbn-i Sina bundan dolayı *İbda'* kelimesini kullanmışlardır.⁵⁰¹ İbn-i Sina'ya göre, *İbda'*: Zaman, alet ve maddeden öncedir. *İbda'*; ihdas ve tekviden daha yüksek derecededir. İbda kelimesine İbn-i Sina'nın yüklediği anlam ile ilgili olarak, F.Razî, N. Tusî, İcî, Cürcanî'de benzer anlamlar vermişlerdir.⁵⁰² İbn-i Kemâl, filozofların aksine, *İbda'* ve *İhtira* arasında fark olduğunu ileri sürmektedir:

***İbda'i Ca'i*:** Mutlak yokluktan varlığı var etmedir, yani varlık olmadan önce bir kaydı yoktur.

***İhtira'i Cal*:** Yokluğun mutlaklığından varlığı meydana getirmektir. Zikredildiği gibi varlığı bir şeye bağlı olmak veya olmamaktan daha kapsamlı tutmaktır.

Bu açıklamalardan sonra İbn-i Kemâl, etkinin yani yapan nedenin *İhtira'i* olabilirliği sözünün yanlış olduğunu çünkü *İhtira* kavramının; arazlar ve şekiller oluşturan, zihni varlığı harici varlık olarak yaratma veya bunun aksi ve yine mahiyet ve varlığı gerektirdiği için etki (yapan neden) olamayacağını savunmaktadır. Bu etkinin *İbda'* olduğunu ileri sürerek, *İbda'* ın; mutlak yokluktan varlığın var olmasını gerektirdiği, mahiyet ve mec'ulu gerektirmediği, çokluk karışıklıklarından uzak basit bir yaratma olduğu, sadece bir şeyin zâtı ile ilgili kabiliyette olmaktan müstağni olduğu

⁴⁹⁸ Atay, a.g.e. s. 132.

⁴⁹⁹ İbn-i Sina, el-İşarat ve't-Tenbihat, (Tahkik, Süleyman Dünya), Kahire 1948, s. 115-116.

⁵⁰⁰ Atay, a.g.e., s. 120.

⁵⁰¹ Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma AÜİF Yay. Ankara 1974, s.123-124.

⁵⁰² İbn-i Sina, el-İşarat ve't-Tenbihat, s. 116-117.

(yetindiği) için yapan neden olacağını savunmaktadır.⁵⁰³ Daha sonra *İbda'i Ca'l*'in mahiyet ve varlığı gerektirmez, sözünün dayanağı olarak İbn-i Sinâ'yı gösterenlerin, İbn-i Sinâ'nın bu hususta yaptığı yorumu bilmemelerinden kaynaklandığını, "**Bir şeye tam varlığı veren O'dur**"⁵⁰⁴ sözü ile o şeyde, hem mahiyet hemde varlığın gerekliliğinin aşıkâr olduğunu, bu yüzden *İbda'i Ca'l*'in, mahiyet ve varlığı gerektirmez sözün kaynağının İbn-i Sinâ olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁰⁵ İbn-i Kemâl, *İbda'i Ca'l*'in sadece bir şeyin zâtı ile ilgili kabiliyetle yetindiğini, İbn-i Sinâ'nın ise *İbda'i Ca'l*'e, mahiyet ve varlığı gerektirir bir anlam verdiğini savunmaktadır. Yalnız kendisinin *İbda'i Ca'l*'e yaptığı tanım ile İbn-i Sina'nın yaptığı tanımın farklılığı bu iki alimin, yaratma anlayışlarını farklı kelimelerle tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. İbn-i Sina yaratma anlayışını *İbda'* ile temellendirirken, İbn-i Kemâl ise *Ca'* kelimesi ile temellendirmeye çalışmaktadır. İbn-i Sina'nın *İbda-i Ca'l*'e verdiği anlam, kendisinin temel yaratma anlayışını yansıtmaktadır.⁵⁰⁶ Müslüman filozoflar yaratma hususunda iki önemli ekol çerçevesinde birbirlerinden taban tabana zıt iki ayrı kampa ayrılmışlardır. Bu ekoller, Farabi ve İbn-i Sina gibi alimlerin dahil olduğu Meşşâiler ile Süreverdi'nin kurduğu İşrakilerdir. İbn-i kemâl bu iki ekolün yaratma anlayışlarına da yer vermekte zaman zamanda eleştiri yöneltmektedir. Konular sırası ile ele alındıkça bu iki ekolün görüşlerine de yer vermeye çalışacağız.

İbn-i Kemâl, yaratma'nın mahiyet ve varlık ile olan ilişkiliği dolayısıyla burada başka bir hususun belirdiğini, aynı zamanda buna da dikkat çekmek gerektiğini belirtir. Bunun da: "Bir zatın oluşu yaratanın yaratması ile midir değil midir? Konusunda ki ihtilafın, mahiyetin yaratanın yaratması ile mi yoksa değil mi? ihtilafından farklı olduğudur. Müellifimiz, bu konuyu inceleyen güvenilir alimlerden bir çoğunun, bu hususta hataya düşmekten kurtulamadığını belirtmektedir."⁵⁰⁷

Yazarımız, zât ve mahiyet hakkında-yaratan yaratılan ilişkisi-veya daha çok yaratılmama hususunda ki görüşlerin kaynağının farklı olduğunu, zât'ın yaratılmasını inkar edenlerin Mu'tezile olduğunu, çıkış noktalarının da, Mümkünün dışarıda

⁵⁰³ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 2.

⁵⁰⁴ İbn-i Sinâ, eş-Şifa el-İlahiyyât (2) (metaphysics), s. 266, İbn-i Kemâl, a.g.r. s. 2.

⁵⁰⁵ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 2.

⁵⁰⁶ Atay, a.g.e. s. 152.

⁵⁰⁷ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 2.

varlığının ötesinde sabit olması, edenden (failden) dolayı değil kendiliğindendir, sözlerine dayandığını, mahiyetin yaratılmasını inkar edenlere gelince, Mu'tezile'nin bu konuda ihtisas sahibi olmadığını, mahiyetin yaratılmadığını savunanların ileri ki bölümlerde ele alınacağını vurgulamaktadır.⁵⁰⁸ İbn-i Kemâl, zât ve mahiyetin yaratılmadığı, hususunda ki görüşlerin kaynağı olarak gördüğü F.Razi ve Nasiruddîn Tusî'nin görüşlerine yer verir.

F.Razî Muhassal'da: *"Ebu Yakup Şahham, Ebu Ali Cubbaî, oğlu Ebu Haşim, Ebu'l-Hüseyin Hayyat, Ebu'l-Kasım el-Belhi, Ebu Abdullah el-Basarî ve Ebu İshak b.Ayyaş, Kadı Abdullah Cabbar b.Ahmet ve öğrencileri, mümkün olan yokların var olmadan zât, ayan (cevher) ve gerçeklerdir, failin onlara etkisi onları zât yapmada değil, bu zâtları meydana getirmekte (ortaya çıkarmakta) olduğunu iddia ederler."*⁵⁰⁹

Nasiruddîn Tusî, Telhisu'l-Muhassal'da: *"Mahiyetler yaratılmamıştır diyenler, mutlak yokluktan yaratılmamıştır dememişlerdir. Bilakis onlar şunu derler: Bir mahiyet var sayıldığında, bunun mahiyet oluşu yaratanın yaratması ile değildir ve bu (hüküm), bu mahiyet var kabul edildikten sonra ilave edilmesi gereken zorunluluktur. Mu'tezile'nin : 'Failin etkisi, zâtları (özleri) zat olarak yaratma da değildir.' Şeklinde ki ifadeleri, böyle değildir çünkü onlar ma'dum (yok olan) zatların, failin tesiri olmadan ezelde sabit olduklarını kabul ediyorlar."*⁵¹⁰

İbn-i Kemâl, F.Razi ve N.Tusî'nin görüşlerine yer verdikten sonra mahiyet ve zât'ın yaratma ile münasebetinde farkın açık olduğunu, bu farktan habersiz olanlar arasında Adudiddîn İcî ve S.Şerif Cürcanî'nin de bulunduğunu belirterek, Mevâkıf ve şerhindeki ifadelerine yer verir. (İcî): *"Onların (Mu'tezile'nin), mahiyet yaratılmamıştır şeklindeki sözünden akla geldiği gibi, hiçbir akıl sahibi mümkün mahiyetin dış dünyada yerleşik olmasında ve sabit olmasında yaratıcı bir failden müstağnidir dememişlerdir. (Cürcanî). Ancak Mu'tezile'ye atfedilen, mümkün yokların failin kendisinde etkisi olmaksızın kendi kendilerine sabit ve yerleşik zatlar olduğu ve failin bunlara etkisi, zâtları varlıkla nitelemektir."*⁵¹¹ Ayrıca İcî ve Cürcanî'nin Şerh-i

⁵⁰⁸ İbn-i Kemâl, a.g.r., s.3.

⁵⁰⁹ Fahreddîn Razî, Kitabu'l-Muhassal, (Hzr. Prof. Dr. Hüseyi Atay) Kahire 1991, s. 157-158, İbn-i Kemâl, a.g.r. s.3.

⁵¹⁰ Nasiruddîn et-Tusî, Telhisu'l-Muhassal, Matbaatu'l-Hüseyniyye, Mısır Trsz. S. 38.

⁵¹¹ S.Şerif Cürcanî, Şerh-i Mevâkıf, C.I, Mısır, 1325/1907, s. 117-118, İbn-i Kemâl, a.g.r. 3.

Mevâkıf'ta ki Maksad bölümünde “Yokluk bir şey midir, değil midir?”⁵¹² dediklerini ve yokluğun sübutu ile ilgili sözlerinde sarıldıkları şüphelerden birisininde şu ifadeleri, olduğunu belirtir:

*“Şayet zâtlar, kendi kendilerine yerleşik değil de yaratanın yaratması ile yerleşik (belirlenmiş) olsaydı, örneğin insanlık yaratanın yaratmasının olmaması durumunda insanlık olmazdı. Bir şeyi kendinden sıyırmak imkansızdır. Dolayısıyla zatlar, yenilenen değil de fakat kendi kendilerine sabit ve yerleşik olması gerekir.”*⁵¹³

İbn-i Kemâl, İcî ve Cürcanî'nin yukarıda ifadelerinin eleştirisini şu şekilde nokt alıyor: “Bu da gösteriyor ki onlar bu iki mesele arasındaki farktan habersizdirler. Nasıl mı? Şayet o meseleden habersiz olmasalardı, Ca'l'i (yaratmayı) inkar edenlerin şüphelerini birbirine karıştırıp zikretmezlerdi. Aralarındaki kuşkuyu gidermek ve farkları aklama hususunda sasmazlardı.”⁵¹⁴

İbn-i Kemâl'in, İcî ve Cürcanî hakkında yaptığı eleştiride, bu iki alimin zat ve mahiyet kavramlarını karıştırdıklarını, yanlış değerlendirmelerde bulunduklarını belirtmektedir.

e) Ca'l Kelimesinin Mahiyetle İlişkisi

İbn-i Kemâl'in, yaratma konusu ile ilgili en özgün yanı, Ca'l kelimesini yaratma ve mahiyet ile irtibatlandırması, mahiyet ve varlığı Ca'l kelimesinin türevleri ile ifade etmesidir. Kısacası yaratma anlayışını Ca'l kelimesi ile temellendirmeye çalışmaktadır. Mahiyeti *Mec'ul*, Varlığı *Mec'uhun ileyh* ile ifade eden müellifimiz,⁵¹⁵ Ca'l kelimesi üzerinde durarak, ca'l kelimesi, iki mef'ul ile geçişli kılınırsa “*tasyir*” (bir şeyden bir şey meydana getirmek, olmak), tek mef'ul ile geçişli kılınırsa *halk* ve *icad* anlamına gelir. İbn-i Kemâl, İbn-i Sina ve Cürcanî'yi ca'l kelimesinin ikinci anlamını bilmemek ve gözden kaçırmakla itham etmektedir.⁵¹⁶ Müellifimiz, İbn-i Sina'nın Ca'l'in ikinci manasının farkına varmadığı için bir gün kaysı yerken bu mesele kendisine sorulur o da cevap olarak şöyle der: “*Yaratan kaysıyı kaysı olarak*

⁵¹² Cürcanî, a.g.e., s. 103. İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 3.

⁵¹³ Cürcanî, a.g.e. s. 107.

⁵¹⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 4.

⁵¹⁵ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 1-2.

⁵¹⁶ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 4, 11.

yaratmamış, bilakis kaysıyı var etti.” İbn-i Kemâl, şayet İbn-i Sina Ca’Fin ikinci manasına vakıf olsaydı bu verdiği manada kaysının mahiyetinin yaratıldığını inkar etmesi gerekirdi. Çünkü makul olanın tek meful ile müteaddi olduğu zaman mahiyetin yaratılmışlığıdır. Yoksa zikrettiği iki meful ile müteaddi olduğu zaman mahiyetin yaratılmışlığı değildir.⁵¹⁷ -Bu husuta ki değerlendirmemizi ileriki bölümlerde detaylı bir şekilde işleyeceğiz- Müellifimiz yorumunun devamında “şayet Ca’Fin taalluku mahiyetin kendisi ise, Ca’Fin olmadığında nefyedilen şeyde mahiyetin kendisidir, sıfatlardan birisi değildir. Bunda da bir tuhafılık yoktur. Çünkü yokluğun her şeye talluku caizdir. Yokluk bir şeyin kalkması değil midir? Dersen, derim ki: Evet, fakat onun (yokluğun) başkasından kaldırılması gerekmez. Çünkü nasıl ki varlık bir şeyin bir başkası için sabit (var) olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde yoklukda bir şeyin bir başkasından kaldırılmasını gerektirmez.”⁵¹⁸

f) Varlık-Mâhiyet İlişkisi

İslam düşüncesinde mahiyet ile vücudun ayrılması tezi açık bir biçimde ilk defa Farabi tarafından benimsendi ve bundan itibaren de tüm İslam felsefesi tarihine hakim oldu.⁵¹⁹ Varlık ve mahiyet ayrımı İslâm düşüncesinin en temel felsefi tezlerinden birisidir. Bu ayrım, müslümanlar arasında ontolojik-metafiziksel düşüncenin ilk adımını oluşturur ve İslâm metafiziğinin de üzerine kurulduğu temeli teşkil eder.

Varlık ve mahiyet ayrımı, Orta Çağlarda İbn-i Sina’nın ve İslâm’ın bir tezi olarak, Batı skolastiğinin tarihsel oluşumunu bile etkilemiştir. Varlık ve mahiyet arasındaki temel ayrımı sistematik bir tarzda İbn-i Sina ve onun Batılı takipçileri yapmışlardır.⁵²⁰

Hayatımızda sonsuz sayıda varlıklarla karşılaşmamız, gündelik tecrübemizin en temel yapısıyla ilgili bir olgudur. Kendimizi bu varlıklarla kuşatılmış buluruz ve sonsuz sayıdaki çeşitli nesnelerin bilincinden kaçamayız. Nesnelerin fiili huzuru (presence) onların vücudlarıdır. Onlar oradadırlar. Tıpkı bizim gibi

⁵¹⁷ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 4.

⁵¹⁸ İbn-i Kemâl, a.g.r., s.4.

⁵¹⁹ Atay, a.g.e s. 15-16.

varolmaktadırlar. Öte yandan bu nesneler pür vücutlar anlamında orada değildirler. Onlar çeşitli varlıklar olarak vardılar: İnsan, at, taş, ağaç, masa, vs. onların vücutlarının bu yönüne mahiyet denir. Böylece herşeyde ikili bir ontolojik ilke bulunmaktadır. Dünyada karşılaştığımız her bir şey mahiyet ve vücuttan mürekkeptir. Her bir mevcud (ens), mahiyet (essentia) ve vücutun (essenin) bir bileşimidir.

Tüm nesneler sadece birey olarak değil özel olarak da birbirlerinden farklıdır. Dünyada hiç bir şey diğeri gibi değildir. Bir taş mesela taştır; ağaç değildir ve olmaz da. Bununla beraber birbirlerinden ayrılan tüm bu nesneler bir ve aynı unsuru paylaşırlar: Vücut. Varolma konusunda tüm varlıklar aynıdır. Bu sebeple önümüzde duran nesneler hakkında doğru olarak taş vardır, at vardır, masa vardır demek ve önermelerin öznelere birbirinden farklı olmasına rağmen hepsine birden hamletmekteyiz. Böylece dünyada her şey, bir zevc-i terkididir; yani mahiyet ve vücuttan mürekkep bir ikilidir. Buradaki birinci terkip unsuru tüm varlıkları birbirinden ayıran şey, ikinci terkip unsuru ise tüm varlıkların istisnasız katıldığı şeydir. İnsanın mahiyeti hiç şüphesi atın mahiyetinden, atın mahiyetide taşın mahiyetinden farklıdır. Fakat vücutları yani önümüzde hazır varlıklar olarak durmalarını mümkün kılan varolma fiilleri, hepsinde bir ve aynıdır.⁵²¹

İslam düşüncesi tarihinde varlık-mahiyet ilişkisi konusunda filozoflar, vücutun Zorunlu Varlık'ta mahiyetle aynı olduğunu, ancak mümkün varlıklarda mahiyete ilave, artık bir sıfat olduğunu savunurlar. Buna karşılık kelamcılar genel olarak, varlık-mahiyet ayrımının Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücut) için, hem de diğer varlıklar için geçerli olduğuna inanırlar. Kelamcılar içerisinde *Ebu'-Hasan el-Eşari*'nin görüşü farklıdır. Eş'ari'ye göre, hem Zorunlu Varlık'ta hem de mümkün varlıklarda, varlık ve mahiyet birbirlerinin aynısıdır.⁵²²

İbn-i Kemâl'de, varlıklara ilişkin temel ayırımında varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık kategorileri şeklinde düşünmektedir. Mümkün varlığın, mahiyet ve varlığının ayrı olduğunu, dolayısıyla mümkün olmayan mahiyetin, yaratılmayı gerektirmediği konusunda ihtilafın olmadığını, ihtilafın ise mümkün mahiyet konusunda

⁵²⁰ Atay, a.g.e s. 15, İzutsu, a.g.e s. 129, Dr. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara 1998, s. 29.

⁵²¹ İzutsu, a.g.e. s. 130-131.

⁵²² Cürcanî, a.g.e s. 240, Öcal, a.g.e s. 90-91.

olduğunu belirtmektedir.⁵²³ Mahiyeti, basit ve mürekkep mahiyet çerçevesinde ele alan İbn-i Kemâl: *“Kim varlığın (vücudun), mahiyet üzerine bir artık olduğunu söylerse, mahiyetin gerek basit, gerekse mürekkep olması hasebiyle yaratılmışlığı husunda bir ihtilafa yol açacak bir ortam meydana getiriyor. Şayet mürekkep mahiyetin yaratılışı, basit mahiyetlerin onu (mürekkep mahiyeti) yaratması değil midir? Onun (mürekkep mahiyetin) yaratılışı birinci Ca’l ile olur, ikinci ile değildir dersin, halbuki yaratma hakkındaki açıklama Ca’l’in ikinci manası ile olur. Derim ki evet, mürekkep mahiyetin yaratılması örneğin karyola yapmak gibidir. Bu da basit mahiyetin, mürekkep mahiyetleri yaratması ile olur. Yani tahtanın doğranarak karyola yapılması gibi. Fakat bu Ca’l (yaratma) mürekkep mahiyetin kendisine nazaran ikinci Ca’l’in (yaratmanın) açısından dır.”*⁵²⁴ Konunun devamında: *“Bir şeyin oluşumu hiç yok iken, hakikat olması imkansız değil hatta bir gerçek olduğu ortaya çıkmıştır. Eğer bu gerçek bir mürekkep ise, mürekkep gerçeklerin durumu hiç yok iken basitlerin onu (mürekkebi) yaratmasıdır.”*

İbn-i Kemâl, bu yorumlarının ışığında Muhâkemat eserinin sahibinin (Tahtanî’nin), şeyhin (İbn-i Sina’nın) sözünü açıklarken hata ettiğini, Katibî’nin de Mulahhas’ın şerhindeki sözünde doğruyu söylediğini, görüşlerini kaydederek değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Tahtanî: *“Cisimlerin cevherleşmesinde cevheri, hakikat (gerçek) manasına almak doğru değildir. Hakikatin cevherleşmesi ile oluşumu kastediyorum. Çünkü bir şey yok iken onun hakikat olması muhaldir.”*⁵²⁵

Katibî: *“Cisimlerin cevherlerinden kasıt, ikinci manadır. O da cismin hakikatinin gerçekleşerek mahiyet olmasıdır. Çünkü kelamcıların görüşüne göre cisim, parçalanıp bölünmeyen cüzlerden oluşan mürekkep bir mahiyettir. Felsefecilere göre ise heyula (mahiyet) ve suretten (varlıktan) meydana gelen mürekkep bir mahiyettir. Her*

⁵²³ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 4.

⁵²⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 5.

⁵²⁵ Kutbiddin Muhammed b. Muhammed er-Razî (Tahtanî), el-Muhakemât beyne’r-Razî ve’n-Nasir li’l-İşarat ve’t-Tenbihat li İbn-i Sina, Gurre, Matbaati’l-Amire, H. 1290, s. 1, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 5.

mürekkep mahiyet, bütünün parçalarının bir araya toplanması ile gerçekleşir ve bulunur."⁵²⁶

İbn-i Kemâl, Katibi'nin varlık, ister zihinde ister haricte bulunsun, basitler, mürekkep hakikate dönüşür sözü ile, varlığı kastetmediğini belirtirken, mürekkep mahiyetin, kendi varlığı hasebiyle yaratılışında ihtilafa uygun olmadığını ihtilafın basit mahiyetlerde olduğunu vurgular.

g) Mümkün Mahiyet Yaratılmış mıdır Yoksa yaratılmamış mıdır?

İbn-i Kemâl, mürekkep mahiyetin kendi varlığı hasebiyle yaratılışı hususunda ihtilafın olmadığını, Fahreddin Razi'nin Mulahhas'ta ve Mulahhas'ın şarihi Katibî'nin de ona tabi olarak bu hususu tartışma konusundan çıkardıklarını, İcî ve Cürcanî'nin Mevakıf ve şerhinde bu konuya dikkat etmeyerek bunu ihtilafli konular arasına aldıklarını belirtmektedir. Daha sonra bu iki alimin, mümkün mahiyet görüşlerine yer vererek değerlendirmelerde bulunur.

İcî: *"Mümkün mahiyetler yaratanın yaratması ile mi yaratılmıştır yoksa yaratıl mamıştır? Bu konuda üç görüş vardır.*

1. *O (mümkün mahiyet) basit olsun veya mürekkep olsun farketmez, mutlak olarak yaratılmamıştır.*
2. *O (mümkün mahiyet) mutlak yaratılmıştır.*
3. *Basit (mahiyetin) aksine mürekkep (mahiyet) yaratılmıştır.*"⁵²⁷

Öncelikle müellifimiz bu görüşleri değerlendirmeden önce, Cürcanî'nin bir hususu anlamada hata ettiği üzerinde duruyor. İbn-i Kemal, Mevâkıf sahibi İcî'nin, ikinci görüşte *mutlak* kelimesinden kasdettiğinin, birinci görüşte kasdettiği *"basit veya mürekkep olsun"* ifadesi olduğunu belirtmektedir. Fakat Cürcanî'nin Mevâkıf'ın şerhinde, İcî'nin bu görüşlerini açıklarken bu hususu kavrayamadığını şu ifadelerle belirtiyor:

"Cürcanî ey fi'l-cümleti... sözü ile yaptığı açıklamda yanılmıştır. Çünkü bu şekildeki açıklamasında sözü esas manasından alıp uzaklaştırıp sahibinin razı

⁵²⁶ Debiran Katibi Kazvinî, (Necmüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed), Şerhu'-Mulahhas, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 5.

⁵²⁷ Cürcanî, a.g.e.s.116, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 6.

olmayacağı bir yöne götürmede haksızlık vardır. Bir defa o hataya düşmüştür (olan olmuştur). Çünkü o ikinci mezhebin görüşünü açıklarken zikrettiği delilin, davanın tümünü kapsamadığını zannetti ve bu uyarının (engelin) gerekliliğini takdir etme durumunda söz konusu ifadenin zahirine göre uygulamasını takdir etmenin, o sakıncayı işlemekten daha kolay olduğunu anlamdı.⁵²⁸ Bu değerlendirmelerden sonra yukarıda Şerh-i Mevâkıf'ta, mümkün mahiyetin yaratılıp yaratılmadığı husunda yapılan sınıflama ve değerlendirmeleri ele alıyor.

1. *Mümkün mahiyet, basit olsun mürekkep olsun mutlak olarak yaratılmamıştır.*

Mümkün mahiyetin, basit olsun mürekkep olsun yaratılmamasını kabul etmeyen müellifimiz, mümkün mahiyetin kendi mezheplerine göre yaratılmış olmasını kabul etmeyenlerin iki yönden delil getirdiklerini zikreder.⁵²⁹

“(a) *Katibî'nin Hikmetu'l-Ayn eserinde zikrettiği: ‘Şayet insanlık yaratanın yaratması ile olsaydı, yaratanın varlığından şüphe edildiğinde insanlığın insanlık olarak var olduğundan şüphe edilirdi.’*⁵³⁰

*Hikmetu'l-Ayn Şarihi Mirek el-Buhari’de şerhinde: “Mahiyetin yaratıcısından şüphe etmek (mahiyetin) varlığından şüphe etmeyi gerektirir. İkinci kavram (tafi) batıldır. Çünkü biz failin varlığından şüphe etmemize rağmen, insanlığın insanlık olarak var olduğundan şüphe etmiyoruz. Bunu düşünmek gerekir. Çünkü yaratanın yaratması ile insanlığın oluşması takdir edildiğinde, kendisinden şüphe edilen bir failden insanlığın çıkması hususunda şüphe etmek gerekir, yoksa insanlığın insanlık olarak meydana gelmesinden şüphe edilmez.”*⁵³¹

(b) *İcî'nin Mevâkıf'ta zikrettiğidir: ‘Şayet insanlık örneğin; yaratanın yaratması ile olursa öyle ise insanlık yaratanın yaratmaması halinde insanlık olmaz. Çünkü yaratma ile var olan, yaratmanın var olmadığında gerçekleşmez. Bir şeyi*

⁵²⁸ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 6.

⁵²⁹ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 11.

⁵³⁰ Necmeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, (Debiran Katibî Kazvinî) (Hikmetu'l-Ayn Müellifi) Şerh-i Hikmetu'l-Ayn, Kazan, 1315/1892, s.35, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 8.

⁵³¹ Şemseddîn Muhammed b. Mubarek Şah (Mirek el-Buhari) (Hikmetu'l-Ayn Şarihi), Şerh-i Hikmetu'l-Ayn, Kazan, 1315/1892, s.35, İbn-i Kemâl, a.g.r. s. 8.

kendinden nefyetmek açıkça imkansızdır. Biz de, yaratmanın etkisi, yaratmanın kaldırılması ile kalkar sözünü demedik.”⁵³²

Müellifimiz, yukarıda Katibî ve Mirek el-Buharî'nin kaydettiğimiz sözlerini değerlendirirken: *“Musannıfın (Mirek el-Buharî'nin), Katibî'nin zikrettiği şekilde mahiyetin yaratılmamışlığına dair sözünü doğru çıkarmak için hiç bir gerekçe (doğruluk yanı) yoktur. Çünkü o apaçık geçersizdir. Sözünün doğruluğuna delil sayılmaz ve bu mananın doğruluğu kabul edilmez...”*⁵³³ yorumunu yapar.

İbn-i Kemâl bu hususta öz olarak: *“Kim mahiyetler yaratılmamıştır derse, bu sözü ile nesnelerin hakikatinin sebeplerinin var olduğunu inkar etmiş olacağını belirtmektedir.”*⁵³⁴ diyerek, mümkün mahiyetin yaratılmadığını iddia edenlerin görüşlerini kabul etmeyerek, bu yöndeki sözleri eleştirir.

2. Mümkün mahiyet (basit olsun mürekkep olsun) mutlak olarak yaratılmıştır.

Müellifimizin bu konuda ki temel düşünce anlayışı mümkün mahiyetin basit olsun mürekkep olsun mutlak olarak yaratıldığı yönündedir. Bu hususta mahiyet yaratılmıştır sözü ile kastı aşağıda delil olarak yaptığı alıntılarda göreceğimiz gibi, failin mahiyeti varlıkla nitelenmesi olarak algılamaktadır. Bunun yanı sıra vücudun dışarıda mahiyetle gerçekleşen bir varlık diye nitelenmesi de değildir.

İbn-i Kemâl, bu görüşü ele alırken bu konuda görüşlerinden faydalandığı ve aynı görüşü paylaştığı İcî'nin sözlerini delil getirerek tahliline başlar.

İcî : *“Şayet mahiyet yaratılmamış ise, yaratılmışlık mutlak olarak kaldırılmıştır. Çünkü varlıktan yaratıldığını ya da o varlıkla nitelenen mahiyetin sıfatından meydana geldiğini kabul etmek, kendisinin mahiyet olduğunu kabul etmek demektir (mahiyet olduğu anlamına gelir).”*⁵³⁵ İbn-i Kemâl bu sözleri izah ederken:

“Bu ifadenin anlamı, mahiyet bütünüyle yaratılmışlığa kabiliyeti olması yönünden mahiyet olmamış olur. O halde mahiyetin asıl itibarıyla yaratılmaması gerekirdi. Yaratmanın gerçekleşmesi ve yaratılanında hariçte var olması durumunda

⁵³² İcî, a.g.e s. 116.

⁵³³ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 9.

⁵³⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 10.

⁵³⁵ Cürcanî, a.g.e s. 116, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 6.

herhangi bir mahiyetin yaratılmış olmasını gerektirir. Çünkü herhangi bir şeyin yaratılmış olmasını düşünmek kendi içinde mahiyet olması demektir ki bununla da mahiyetin mahiyet olması hasebiyle yaratılmışlığa müsait bir mahiyet olduğu ortaya çıkıyor. Bu varsayımlar (gerekçeler) basitlik ve mürekkeple değişmez. Mahiyet, ister mürekkep ister basit olsun yaratmanın kendisine taalluk etmesine bağlıdır ve böylece delilde söz konusu iddiamın tümüne uygun olur.”⁵³⁶

Müellifimiz, Cürcanî'nin: *“Bilakis o, şüphesiz mahiyeti yarattı”⁵³⁷* sözüne, İbn-i Sina'nın şu sözü ile işaret ettiğini belirtir. *“Yaratan kayıyı kayısı olarak yaratmamıştır, aksine var (mevcut) etti.”* Burada İbn-i Kemâl, İbn-i Sina'nın bu sözünden kastının mahiyetin fail tarafından varlıkla nitelenmesidir. Bu husus müellifimizin, İbn-i Sina'nın varlık-mahiyet ve yaratma anlayışını benimsediğini göstermektedir. Farabi ve İbn-i Sina, yaratma anlayışlarında, vücut ve mahiyet ayrımı kavramsal tahlil düzeyindedir, dış dünyada var olan tek bir gerçekliktir. Vücut mahiyete dış gerçeklik dünyasında uruz etmektedir. Bu noktada argüman çok belirgin bir teolojik renge bürünerek zımnen bir yaradılış ve yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkisi meselesi haline gelir. Vücut ile mahiyet arasındaki ilişki arasından bakıldığında yaratıcı, mahiyeti bizat vücudu olan varlık olarak algılanırken, yaratılmış varlıklar, sadece mahiyetleri vücutları ile özdeş olmayan değil fakat aynı zamanda kendi vücutlarının sebebi olma imkanı bulunmayan varlıklar olarak değerlendirirler. Yaratılmış varlıkların vücudunun onlara başka bir kaynaktan uruz etmesi, yani vücut verici (vacibu'l-vücut) olan yaratıcıdan gelmesi gerekir. Değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY *‘Farabi ve İbn-i Sina’ya Göre Yaratma*⁵³⁸ adlı değerli çalışmasında bu konuları detaylı ve sistematik bir biçimde işlemiştir.

Müellifimiz yaratma anlayışında İsrakileri değerlendiren bir takım eleştirilerde bulunmaktadır. Sühreverdî'nin kurduğu bu ekolde yaratma anlayışı, Meşşai ekolle dolayısıyla Farabi ve İbn-i Sina ile taban tabana zıttır. Bu görüşe göre:

“Mahiyetler zihin dışı dünyada bilfiil hale gelmiş gerçek varlıklardır. Fakat vücut, yalnız zihnimizde zuhur eden ve daha sonra tabir caizse nesnelerin objektif yapısında in concerto varmış gibi kabul edilen yön yahut niteliklerdir. Böylece vücut,

⁵³⁶ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 6-7.

⁵³⁷ Cürcanî, Şerh-i Hikmetü'l-Ayn, s. 35, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 10 8.

⁵³⁸ Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, AÜLF Yay. Ankara 1974.

akli yönler veyahut akli modlar (cihât-ı akliyye) arasında sayılır. Vücut mefhumu kendisine dış gerçeklik dünyasında tekabül eden hiç bir somut surete sahip değildir. Vücut, mahiyetten ancak kavramlaştırıldığı zaman ayrıdır. Kavram öncesi yahut kavram dışı gerçeklik dünyasında vücuda karşılık gelen hiç bir fiili ve gerçek varlık yoktur.⁵³⁹

İbn-i Kemâl, Cürcanî'den yaptığı alıntıda, *"İşrakiler; mahiyet yaratanın yaratması ile yaratılmıştır diyorlar. Sonra akıl, mahiyete varlık atfediyor ve mahiyete varlık veriyor. Örneğin: Kişiliğini belirtmek için arzedilen Zeyd'in mahiyeti, failden südür etmektedir ve akıl onu varlıkla nitelendirmektedir. Varlık ise ancak akıl ile algılanandır."*⁵⁴⁰ Müellifimiz, bu söze itiraz edileceğini belirterek. "Biz yaratanın eserinin dışarıda sabit olduğunu kabul etsek de, dışarıda bu sabitin asıl itibariyle mahiyet olduğunu kabul etmeyiz. Bilakis dışarıda ki bileşik bir mahiyettir."⁵⁴¹ Bu açıklamasıyla İşrakilerin yaratma anlayışında gördüğü eksikliklerden dolayı bu görüşü benimsemediğini ortaya koymaktadır.

İbn-i Kemâl, bu hususa ki görüşlerini delillendirmeye Cürcanî'nin şu sözleri devam etmektedir. Cürcanî'nin: *"Onun gerçek eseri dışarıda mahiyetin sabit olmasıdır..."*⁵⁴² Sözünün anlamı ve detayı Mevakıf'ın şerhinde açıklanmıştır. Orada Cürcanî şöyle der:

"Doğru olan, sözlerinin şu manada söylenmesidir. Mahiyetler yaratılmış değildir, haddi zatında mahiyetler yaratanın yaratması ve etki edenin etkisi ile ilgili değildir. Çünkü sen siyahın mahiyetini dikkate alırdan ondan (siyahın mahiyetinden) başka bir mefhumu dikkate almazsan, orada yaratma düşünülemez. Çünkü mahiyet ile bizzat mahiyetin kendisi arasında zıtlık yoktur. Aralarında yaratanın yaratma aracılığı düşünülerek, birisi öbürünün yaratılmışı haline gelir. Aynı zamanda failin mahiyette ki etkisi, mahiyetin varlık ile nitelenmesi itibariyledir yoksa varlığın dışarıda mahiyetle gerçekleşen bir varlık diye nitelenmesi anlamına değildir. Örneğin boyacı herhangi bir elbiseyi boyadığında o elbiseyi elbise yapmıyor, boyayıda boya yapmıyor, bilakis o elbiseyi dışarıda boya ile nitelendiriyor. Şayet elbisenin boya ile nitelenmesi dışarıda

⁵³⁹ İzutsu, a.g.e s. 164.

⁵⁴⁰ Cürcanî, a.g.e.s. 35. İbn-i Kemal, a.g.r., s. 9.

⁵⁴¹ İbn-i Kemal, a.g.r., s. 9.

⁵⁴² Cürcanî, Şerh-i Hikmetü'l-Ayn, s.35.

sabit ve mevcut kılınmamış ise, ne mahiyetler ne de varlıklar kendi içlerinde yaratılmış olmazlar. Bilakis mahiyetlerin var olmaları yaratılmış anlamındadır. Bu mana, üzerinde tartışılmaması gereken konulardandır.”⁵⁴³

Müellifimiz, Cürcanî'nin yukarıda yaptığı açıklamasında, *Ca'* kelimesinin iki meful almayan ve ikilik gerekliliği duymayan başka bir manası olduğunu, gözden kaçırdığını, unutulmaması gerektiğini, mahiyetin, varlığa diğer sıfatlara (niteliklere) ve varsayımlara bakmaksızın kendi nefesine nazaran, (mahiyetin) bu şekliyle (tek meful ile müteaddi olduğunda) *Ca'*'den yaratılmış olduğunu tekrar vurgular.⁵⁴⁴

Müellifimiz, mümkün mahiyetin yaratılıp yaratılmadığı hususunu şu şekilde özetliyor. *“Kısacası, mahiyetin yaratıldığını söyleyen şöyle diyor: İnsanlığın insanlık olması gerçekte yaratanın yaratması iledir. İnsanlığın dışarıda mutlak surette olmasından dolayı değildir. Zira o zaman bunun neticesi hüviyetin yaratılmışlığıdır çünkü insan dışarıda hüviyetin aynısıdır, diyor. Bu hususta söylenecek söz yoktur.”⁵⁴⁵*

Mahiyetin yaratılmışlığını inkar eden diyor ki: “şayet insanlık yaratılmış ise yaratma olmadığında, gerçekte insanlık, insanlık olarak var olmazdı o zaman hariçte konunun bulunmaması sebebiyle (tümel) olumsuzun doğruluğu yönünde olmaz.”⁵⁴⁶

3. Basit mahiyetin aksine mürekkep mahiyet yaratılmıştır.

İbn-i Kemâl, bu üçüncü görüşün sahiplerinin basit mahiyet yaratılmamıştır mürekkep mahiyet yaratmıştır tezini savunanlarla ilgili olarak: *“Bu sözü söylemenin dayanağı yoktur. Bunu benimseyene uygun değildir,”⁵⁴⁷* der ve Cürcanî ve İcî'nin görüşlerini zikreder.

“Basit mahiyetin aksine mürekkep mahiyet yaratılmıştır. Yaratılmış olmanın şartı, imkandır. Çünkü yaratılmış olmanın etkileyene ihtiyacı, ikinci derecededir. Etkileyene ihtiyaçta, imkanın sonucudur ki basitle alakası yoktur. Bu da ancak iki şey arasında düşünülmeyen bir nispete ilişir. Basitte iki şey yoktur. (Müessirede) ilişkisi (uruzu) düşünülemez.”⁵⁴⁸ Bu sözleri müellifimiz eleştiriyor.

⁵⁴³ Cürcanî, Şerh-i Mevâkıf, s. 118.

⁵⁴⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 11.

⁵⁴⁵ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 13.

⁵⁴⁶ Cürcanî, a.g.e s. 116, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 13.

⁵⁴⁷ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 8.

⁵⁴⁸ Cürcanî, a.g.e s. 116, İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 8.

“Nasil ki basit ve basitin kendi nefsi arasında bir ikiliğin meydana gelmeyeceği (tahakkuk etmeyeceği) gizli değildir, aynı zamanda mürekkep ve mürekkebin kendi içinde gerçekleşmez. Cüzler itibariyle mürekkepte ki farklılık (çokluk) yukarıda geçen yorum üzerine, yaratılmaya gerekli olan ikiliğin gerçekleşmesine fayda vermez. Dolayısıyla yaratılmanın söz konusu anlama gelmesinin sıhhatinde mürekkep mahiyet ile basit mahiyet arasında, yukarıda belirtilenler ile bir uyumluluk yoktur.”⁵⁴⁹

İbn-i Kemâl yaratma husunda ihtilafın basit mahiyetlerde olduğunu bu hususta Katibî'nin Şerhu'l-Mulahhas'ta şöyle dediğini zikreder:

“İnsanlar basitlerin, yaratanın yaratması ile mi değil mi? Konusunda ihtilaf ettiler. Bir kısmı yaratılmıştır, bir kısmı da yaratılmamıştır, görüşündeler. Bunu kabul etmeyenler iki yönlü delil getirirler. Birincisi, şayet basitler yaratılmış ise bir etki edene (müessire) ihtiyaç duyarlardı. Şayet bir etki edene ihtiyaç duyarsa mümkünattan olurdu. Çünkü ihtiyacın sebebi mümkün olmasıdır. Şayet basitler yaratılmış iseler mümkünattan olurdu, neticesini verir. Fakat ikinci kavram (tâli) yanlıştır. Çünkü mümkün, idafi (göreceli) bir iştir. İdafi işlerin arız kabul edilmesi bir şey için başkasına kıyasla olur. Basitte ise bir başkasına kıyas edilerek imkanın kendisinin arız edileceği bir şey yoktur, olsaydı basit olmazdı bilakis mürekkep olurdu. Bu konu incelenmesi gerekir. Çünkü biz basit için imkanın meydana gelmiş sözüne katılmıyoruz. Basite idafi bir işin arız olmasından, o idafi şeyin kendisine kıyasla arız olacağını gerektirmez. Bilakis kendisine kıyasla idafi işlerin, basite arız olduğu, bir işin olması gerekir. Şayet durum böyle ise, varlığa (vücuda) kıyasla imkanın, basite arız olması neden caiz olmasın. Mahiyetlerden bir kısmı basit değiller ama yine de varlığı ve yokluğu mahiyetin zatından değil de başkasındandır manası gereğince mahiyete imkan arız olabilir.”⁵⁵⁰

Müellifimiz, basit mahiyetin yaratılıp yaratılmadığı hakkında, İcî'nin bir çözüm önerdiğini belirterek, ifadelerine yer verir.

“Çözüm şudur; basitin hem varlığı ve hem de mahiyeti vardır. Belki de imkan, varlığa nispetle basit mahiyete arız olur. (İmkanın) basite arız olmasının

⁵⁴⁹ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 8.

⁵⁵⁰ Katibî, Şerhu'l-Mulahhas,.... İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 13-14.

*imkansız olması için imkan, iki parçayı değil de iki şeyi gerektirir.”*⁵⁵¹ İbn-i Kemâl, Cürccânî'nin yukarıda: *“Belki de (Lealle)...”* ile başlayan cümlesinde bir cümle düşüklüğü olduğu, bu cümlenin şöyle söylenmesinin daha doğru olduğunu vurgular: *“Belki de imkanın, arız olmasının caiz olduğu....”* İcî'nin cevabı (çözümü) için bir gerekçe bulmadığını belirterek, delil getirenin maksadının şu doğrultuda olması gerektiği üzerinde durur:

*“Yaratılmışlığın şartı imkandır, şayet varlığa bakmaksızın basit mahiyet yaratılmış ise o halde varlığa bakmaksızın mümkün olurdu. Fakat ikinci kavram (tâli) yanlıştır. Çünkü varlığı göz önünde bulundurmaksızın, mahiyet için sabit olan imkan, mürekkepte olduğu gibi iki cüz'ü gerektirir. Biz basit mahiyetin, varlığa bakmaksızın yaratılmış olduğunu varsayarak, sabit imkanın, (varlığa) bakmaksızın basit mahiyet için gerekli olduğunu söyledik. Çünkü varlığa nazaran basit mahiyet için sabit imkan, ancak basit mahiyetin varlığı kabule ihtiyacı sebebiyledir. Yoksa bizzat kendine ihtiyacı sebebi ile değildir. Basit mahiyet varlığı için değil de kendisi için ihtiyacı sabit olursa, mürekkepte olduğu vücuda kıyasla değil de mahiyet kendi nefesine göre mümkün oluşunun sübutu gerekir.”*⁵⁵²

Müellifimiz, İcî'nin, yukarıda konunun başlangıcında zikrettiği delile itiraz edildiğini (İcî'nin) ifade ettiğini ve bu hususta İcî'nin, şöyle cevap verdiğine yer verir:

*“Şayet basitler yaratılmamış olsaydı mürekkepler de yaratılmamış olurdu. Çünkü Mebahis'de açıklandığı gibi mürekkepler ancak basitlerin toplamıdır. O yaratılmayı bütünü ile inkara götürür. Mec'ul (yaratılmış olmak) mürekkebin basitlerinin bir araya gelmeleri değildir. Yani mürekkebin basitlerinin bazısının bazısı ile veya varlığının (vücudunun) bir araya gelmeleridir (eklenmeleridir), denemez. Çünkü biz aynı zamanda şöyle diyoruz: Yaratılmışın bir mahiyeti vardır. O da, ya basittir, yaratılmış olamaz veya mürekkeptir ki sözümüz yaratılmışa ve bölümlerine döner.”*⁵⁵³

İbn-i Kemâl, İcî'nin bu sözlerini değerlendirirken: *“Görünen o ki bu itiraz zikredilen delille çelişmektedir (muarazadır). Çünkü onun özeti iddia edilenin aksini ispat etmektir. O da basitlerin yaratılmış olmasıdır. Yani basitlerin yaratılmamış olması*

⁵⁵¹ İcî, Şerh-i Mevâkıf, s.117. İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 14.

⁵⁵² İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 14-15.

⁵⁵³ İcî, Şerh-i Mevâkıf, s. 116-117.

düşünülürse, bir bozukluk olur ki bu da bir bütün olarak yaratılmışlığı yok saymak (ortadan kaldırmak) demektir."⁵⁵⁴

Mürekkepler, basitlerin ancak bir toplamıdır, basitler yaratılmamış ise mürekkeplerde yaratılmış olmaz, sözünü reddeden, İbn-i Kemâl, bu hususu şöyle temellendirir: *"Diyelim ki; Basitler yaratılmamış ise mürekkepte yaratılmamıştır sözünü kabul ettik, ama basitlerin her birinin yaratılmamış olmasından, cüzlerin bütün olması hasebiyle yaratılmamasını gerektirmez."*⁵⁵⁵

İbn-i Kemâl, Nasiruddîn Tusî'nin, F. Razi'nin Muhassal'da ki bir sözüne cevap verirken terkinin mahiyet olup olmadığı sorununu doğurduğunu vurgular ve bu hususta önce Tusî'nin sözüne yer verir ve daha sonra değerlendirmelerde bulunur.

*"Zat ezelidir. Belli bir zamanla takdir edilmiş değildir. Varlık ise mevcut bir durumdur. Mu'tezile'ye göre önceden takdir mukadder değildir. Şayet zatlar ve varlık fail ile meydana gelmiyorsa, var olan zatlarında, faile ihtiyaçları yoktur. Ben derim ki (Tusî) onlara: Zatların yaratılışını varlık ile nitelemek, zatlara fazladan ilave edilen bir durumdur. Tıpkı bu cüzleri gösteren bileşime (terkibe) benzer ki, o da fail iledir. Fertlerin failden müstağni olması, mürekkebin failden müstağni olmasını gerektirmez."*⁵⁵⁶

İbn-i Kemâl: *"Söz konusu bu ifadeden başka bir cevap daha çıktı, o da terkipte mahiyettir dersen, o zaman ya basit olur ki, bu takdire göre yaratılmış değildir ya da mürekkep olur. O zaman söz terkip ve terkinin basit cüzleri etrafında dolaşır döner. Deriz ki: (Mürekkebin) basit bir mahiyeti vardır, fakat bu terkip mahiyeti itibariyle değil hudûsü itibariyle yaratılmıştır. Bu yaratma terkibe nazaran arizidir. Çünkü yaratılmış olma oluşumun meydana gelmesi demektir. Bu da yaratmanın arızlarından bir arızadır ve yine yaratma mürekkebe göre zatidir. Çünkü onunla yaratılmış olan, onun (mürekkebin) zatıdır. Sen de bu ince sırrı anla."*⁵⁵⁷

Yaratılışın mahiyete mi yoksa hüviyetemi birleşir? Yaklaşımında İcî'nin *"Şüphesiz ki (yaratılış) mahiyete değil de hüviyete birleşir. Şayet insan yaratılmamıştır*

⁵⁵⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 15.

⁵⁵⁵ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 16.

⁵⁵⁶ Nasiruddîn Tusî, Telhisu'l-Muhassal, Matbaatu'l-Hüseyniyye, Mısır, Trsz., s. 35, İbn-i Kemâl, a.g.r. s. 16.

⁵⁵⁷ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 16.

diye düşünülse insan olmaz”,⁵⁵⁸ sözünde buna işaret etmiştir. Çünkü esas itibariyle mahiyet yukarıda belirtilen manada yaratılmanın gereği olsaydı, tıpkı esas itibariyle dördün çift olmayı gerektirdiği gibi, o zaman yukarıda. O da: *“Şayet bir insan (yaratılmamıştır) düşünsen....”*⁵⁵⁹ sözüdür. ‘Yine yaratılışın açıklamasında beyan edilen faile ihtiyaçtan maksat muayyen faile ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç, neden (illet), nedenliye (ma'lula) etki ettikten sonra sabit olur. Nedenli (ma'lul) hüviyettir, mahiyet değildir. Söz konusu ihtiyaç, mahiyetin değil hüviyetin arızlarından-ilişiklerindendir (levahiklerindendir). O halde nasıl (mahiyetin) gereklerinden (lazımlarından) olur’.⁵⁶⁰

İbn-i Kemâl'in yaratma anlayışının somut olarak görüldüğü ifadelerinden biri de Cürcânî'den yaptığı bir alıntıya yaptığı yorumdur. Bu alıntının önemli bir yanı yaratma anlayışında İslam düşüncesinde birbirine zıt iki farklı ekolün ele alınmasıdır. Bu alıntıya yaptığı değerlendirmelerin yanı sıra risalenin son bölümünde Meşşailer ile ilgili yaptığı değerlendirmelerden anlaşıldığına göre felsefi bilgi değil ama felsefe tarihi açısından bazı yanlış değerlendirmelerine rastlamaktayız. İbn-i Kemâl, Cürcanî'den yaptığı alıntıda Cürcanî, Şerh-i Hikmetü'l- Ayn'a yaptığı haşiyede şöyle der:

“Bil ki kuşkusuz güneş vurduğu yerde bir iz bırakır. Mahiyette faile göre böyle midir değil midir? Güneşte olduğu gibi mahiyetinde dışarıda bir etkisi var mı yok mu? Bu ihtilaf konusudur.

(a) Meşşailer, bu (mahiyet) yaratanın yaratması ile yaratılmamıştır diyorlar.

*(b) İşrakiler ise, tam aksine (mahiyet) yaratanın yaratması ile yaratılmıştır diyorlar. Sonra akıl, mahiyete varlık (vücut) atfediyor ve mahiyete varlık (vücut) sıfatını veriyor. Örneğin: Kişiliğini belirtmek için arzedilen Zeyd'in mahiyeti, failden südür etmektedir ve akıl onu varlıkla nitelendirmektedir. Varlık ise ancak akıl ile algılanandır.”*⁵⁶¹ İbn-i Kemâl, bu sözü makalesine alırken 2. Şıkta İşrakîler diye

başlayan ifadeyi bütün elyazma nüshalarında Revakiler olarak ele aldığını gördük. Ayrıca bu alıntının devamında Revakilerden kasıt İşrakilerdir değerlendirmesinde bulunduğu için bu durumun kendi dahli olduğunu gördüğümüz için tahkikte ve tercümede buna sadık kaldık. Yalnız değerlendirme bölümünde bu alıntıyı aslına göre

⁵⁵⁸ İci, a.g.e. s. 117. İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 26.

⁵⁵⁹ Cürcanî, a.g.e. s. s.117. İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 26.

⁵⁶⁰ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 26.

⁵⁶¹ S. Şerif Cürcanî, Haşiye alâ Şerh-i Hikmetü'l-Ayn, s. 35.

zikrettik. İşrakiler ve Revakileri aynı kategori içine alması felsefe tarihi açısından ciddi bir yanılgıdır çünkü İslam felsefesinde İşrakiler ve Revakiler birbirinden farklı düşünce ekolleridir.⁵⁶² Bunun yanı sıra risalenin son bölümünde Meşşailerini değerlendirirken:

“Meşşailerden kasıt, başta Aristo olmak üzere, Eflatun’un öğrencilerinden kuramsal-teorik düşünce (nazar) yolunu seçenlerdir.” Bunun için Şeyh (İbn-i Sina) Fadıl Semerkandî’nin hataya düştüğü gibi, İşarat adlı eserinde Aristo için, ‘hayır onların hocasıdır,’ dedi. Semerkandî, Şehaif’in şerhinde şöyle der: ‘Meşşailer, Aristo’nun öğrencilerinden bir guruptur. Meşşailer, büyüklerin kalabalığı sebebiyle oturmayla fırsat bulamadıklarından ilmi yürüyerek ondan (Aristo’dan) alıyorlardı.’ Sözüde Semarkandî yanlışlığı gibi, (İbn-i Sina’da yanlışmıştır).”⁵⁶³ Yukarıda ki açıklamaların ışığında İbn-i Kemâl, Meşşailerini tanımlarken, Eflatun’un da bu ekolün Aristo gibi fikri öncülerinden olduğunu vurgulayarak, İbn-i Sina ve Fadıl Semerkandî’yi Eflatunu zikretmemelerinden dolayı eleştirmektedir. Gerçekte İbn-i Kemâl, Eflatunu ve öğrencilerinin bu ekolün fikri öncüleri diye zikretmesi bir yanılgıdır. Fakat öyle görünüyor ki bu yanılgı yararlandığı Tevarih-i Hukema adlı eserden kaynaklanmaktadır. Bu eserin kime ait olduğunu bulamadık. İslam Felsefesi’nde bu adla va buna yakın bir adla yazılmış İbn Cülcül (ö.995) ve el-Beyhaki’nin (1106-1174) eserlerinde zikrettiği alıntıyı bulamadık. Bu alıntıya geçmeden önce İbn-i Kemal’in yaptığı alıntının başka bir açıdan önemli yönü ortaya çıkmaktadır. Bugüne kadar felsefe tarihinde Eflatun hakkında yazılan yazılarda rastlamadığımız, Eflatun’un verdiği iki farklı eğitim sisteminden bahsetmektedir. Bu açıdan alıntı yaptığı Tevarih-i Hukema adlı eser bilinmesi açısından önem arz etmektedir.

“Mutlak Meşşailere gelince; Onlar mukin ehliendirler. Eflatun onlara (öğrencilerine) ayakta (yürüyerek) felsefe öğretiyordu. Eflatunu bu bu yol üzere Aristo takip eder. Böylece Aristo ve arkadaşları Meşşai olarak isimlendirildiler. Revakîlarda: Göğelenenler olarak bilinir. Eflatunun iki çeşit eğitim yöntemi vardı.

Kelis Eğitimi: Bu eğitim, latif fikirle gözle görülmeyen tinsel-kutsal (ruhanî) bir eğitimidir.

⁵⁶² Bayrakdar, a.g.e s. 117-121.

⁵⁶³ İbn-i Kemâl, a.g.r., s. 26.

*Kayis Eğitimi: O da İlk ezeli madde üzerine olan bir eğitimidir
(heyulaniyattır).”⁵⁶⁴*

⁵⁶⁴ İbn-i Kemâl, a.g.r. s.27.

SONUÇ :

Türk-İslam düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn-i Kemâl, 15. Yüzyılın sonları ile 16. Yüzyılın ilk başlarında yaşamış öneml bir ilim ve devlet adamıdır. Döneminde devlet kademelerinde bulunduğu önemli görevler, verdiği fetvalarla aldırıldığı önemli kararlar, devrin padişahı ile yaptığı önemli seyahatların yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, tarih, dil, şiir alanında önemli eserler kaleme almıştır. Üzerinde çalıştığımız eserde, felsefe ve kelamın önemli konusu olan yaratma hakkında ki görüşlerinin yanı sıra İbn-i Sina, Cürcani, İcî, Katibi, F.Razi, Tusi, Tahtani gibi alimlerin de görüşlerine eleleştirel bir bakış açısı çerçevesinde yer vermektedir. Yaratma hususunda İslam felsefe düşüncesinde ki iki önemli ekol olan Meşşai ve İşrakilerin görüşlerine de yer vermektedir. Kritik-edisyonunu (tahkik-değerlendirme) yaptığımız bu eserin yanı sıra, hayatı, eserleri ve çalışmaları hakkında verdiğimiz bilgiler, bundan sonra İbn-i Kemâl hakkında yapılacak çalışmalara önemli katkılar sağlayacaktır. Bu çalışma, İbn-i Kemâl'in gerek eserinin ciddi olarak tahkikini ortaya koyma ve gerekse somut felsefi ve kelami düşüncelerini ortaya koyması açısından önemlidir. Eserin tahkikinde bulamadığımız bir-iki eser ve bunlarda ulaşamadığımız bir kaç alıntının dışında bütün alıntılar bulunarak dipnot olarak gösterilmiştir. Risalede, başka eserlerden yapılan alıntılarda, sadece eserin veya müellifin isiminin geçmesi sayfa, bölüm vs. hiçbir hususun zikredilmemesi risalenin tahkikinde ki önemli zorluklardan bazısıydı. Eserin bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlaması için tercümesi ve değerlendirmesinde (kritiği) yapılmıştır. Bugüne kadar gerek hayatı ve gerekse eserleri hakkında yapılan çalışmalarda da gördüğümüz bir takım eksikliklerden dolayı bu konuları da tekrar ele alma gereği duyduk ve bu eksikleri tamamlamaya veya bunların neler olduğunu vurgulamaya çalıştık. Burada üzerinde durulması gerken hususlardan birisi de, yazma eserlerin tahkiki yapılmadan değerlendirmeye tabi tutulmasının bir takım eksikleri ve yanlışlıkları beraberinde getirmesidir.

Müellifimiz, ele aldığımız eserde, kısaca yaratma olayı üzerinde durmaktadır. Öncelikle yaratma ile ilgili kavramlar üzerinde durarak bu kavramların açıklamalarını ve farklılıklarını vurgulamaktadır. İbn-i Sina'nın *İbda'* "إبداع" ile temellendirmeye çalıştığı yaratma olayını İbn-i Kemâl, *Ca'l* "جعل" kelimesi ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ca'l kelimesinin türevleri ile mahiyet ve varlık kavramlarını açıklayarak, yaratma olayını dil felsefesi (semantik) açısındanda temellendirmeye çalışmıştır. *Mahiyet* kavramını *Mec'ul*, *varlık* kavramını ise *Mec'ulun*

İleyh olarak zikretmektedir. Bu hususa İbn-i Sina, İci, Cürcanî gibi alimleri bu kelimenin tek meful ile müteaddi olduğunda ki manasını bilmemekle suçlamaktadır. Özellikle yaratma olayını *Ca'l* kelimesini mahiyetle irtibatlandırmaya çalışan müellifimiz, mahiyet ve varlığın zihinde farklı olduğunu, ama dış dünyada mahiyet varlıktan oluşan bir hüviyetin olduğunu belirtmektedir. Yaratma anlayışında mahiyetin yaratıldığını zikretmesine rağmen bu hususu: *“mahiyetin yaratılması dışarıda mutlak surette olmasından dolayı değildir. Zira o zaman bunun neticesi hüviyetin yaratılmışlığıdır. Çünkü insan dışarıda hüviyetin aynısıdır.”* diyerek dış dünyada olanın ontolojik bir blok olduğunu beklirtmektedir. Bu anlayışı ile Farabi ve İbn-i Sina'nın yaratma anlayışı ile benzeşen bir anlayış sergilemektedir. Öçal'ın yaptığı çalışmada İbn-i Kemâ'in yaratma hakkında ki görüşlerinin İsraki alimlerin düşüncesine yakın olduğunu zikretmesine rağmen, müellifimizin İsrakileri, yaratma anlayışlarından dolayı yönelttiği eleştiriler ve kendi görüşlerini bir bütün içinde değerlendirdiğimizde Farabi ve İbn-i Sina'nın dahil edildiği Meşşai felsefeye daha yakın bir yaratma anlayışı sergilemekte olduğunu görmekteyiz.

Çalışmamızın bundan sonra İbn-i Kemâl ile ilgili yapılacak çalışmaların yanı sıra, felsefi ve kelami çalışmalara katkı sağlaması temennisi ile...

BİBLİYOGRAFYA

- Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi-I*, (Sad. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), Ankara 1986.
- Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, C.III, İst.1927.
- Abdul-Hayy b.el-İmâdul Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, C. VIII, Kahire 1351.
- ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982.
- AHMET Cevdet, *Resail-i İbn-i Kemâl Paşa*, İkdâm Matbaası, C.I-II, İst. 1316.
- ALTINSU, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972 Ankara 1989.
- ARSLAN, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999.
- ARSLAN, Ahmet, *Kemâl Paşa-zâde'nin "Hâşiye 'alâ Tahâfüt al-Falâsifa'sı"* Araştırma Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, C.X, Ankara 1972.
- ARSLAN, Ahmet, *Kemâl Paşa-zâde'nin Felsefi Görüşleri*, (Sempozyum) Ankara 1989.
- ARSLAN, Ahmet, *Kemâl-Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi*, I.Baskı, Ankara 1987.
- ÂŞIK ÇELEBÎ, Pir Mehmet, *Meşâ'irü's-Şu'ara or Tezkere of Âşık Çelebî*, (Hzr. G. M. Meredith-OWENS) London 1971.
- ATAY, Hüseyin, *İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn-i Kemâl Paşa-zâde'nin Muhyiddin B. Arabî Hakkındaki Fetvası*, (Sempozyum) Ankara 1989.
- ATAY, Hüseyin, *Farabî ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay. Ankara 1974.
- ATAY, Hüseyin, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- ATSIZ, Nihal, *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası, Sayı 6, İst. 1966.
- ATSIZ, Nihal, *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası, sayı 7, İst. 1972.
- AYVERDİ Ekrem Hakkı, "Müftiyyü's-Sakaleyn" Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl 4, Sayı 3, İst. 1975.
- BABİNGER, Franz, *Kastallânî mad. İslam Ansiklopedisi*, C.VI, İst.1955.
- BABİNGER, Franz, *Kemâl Paşa-zâde mad. First Encyclopaedia of Islam*, C. IV Leiden 1987.
- BANARLI, Nihad Samî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi-I*, İst. 1960.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük tefsir Tarihi-II*, T.D.İ.B. Yay. Ankara 1962.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *İbn-i Kemâl'in Tarihe Bakışı*, (Sempozyum).
- BOLAY, M. Naci, *Mantıkçı Olarak İbn-i Kemâl*, (Sempozyum) Ankara 1989.
- BROCKELMAN, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur*, C.II, leiden 1938.
- BROCKELMAN, C. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi-I*, (Çev. Neşet Çağatay) II. Baskı, Ankara 1964.
- BURSALI, Mehmet Tahir Efendî, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, (Hzr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen) İst. Tarihsiz.
- Büyük Türk Klasikleri*, Kemâl Paşa-zâde mad. C.III, İst.1986.
- CEMİL BEY el-AZM, *Ukûdu'l-Cevher*, Beyrut 1326.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Hâşiye ala Şerh-i Hikmeti'l-Ayn*, Kazan,1315/1892.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Şerhi Mevakıf*, C.I, Mısır 1325/1992.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi C.II*, 1948.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefi ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998.

- ERK, Hasan Basri, **Meşhur Türk Hukukçuları**, Tarihsiz.
- FAİK REŞAT, **Eslâf**, (Tercüman 1001 Eser Hız. Şemsettin Kutlu) Tarihsiz.
- FAİK REŞAT, **Eslâf**, Alem Matbaası, İst.1311.
- FAYDA, Mustafa, **İbn-i Kemâl'in Hayatı ve Eserleri**, (Sempozyum) Ankara 1989.
- GÖKBİLGİN, M.Tayyip, **XV ve XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıfları, Mülkler ve Mukâatılar**, İst.1952.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kemâl Paşa-zâde'nin İnsan Anlayışı**, (Sempozyum) Ankara 1989.
- GÜNAYDIN, Yusuf Turan, **İbn-i Kemâl, Edebi Kişiliği ve kaside-i Bürde Tercümesi**, (Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1995.
- GÜZEL, Abdurrahman, **Kemâl Paşa-zâde'nin Eserlerinde Türk Halk Edebiyatı'na Ait Bazı Motifler**, (Sempozyum) Ankara 1989.
- HAMİD VEHBİ, **Meşâhir-i İslâm**, Cüz 49, İstanbul, Mihrân Matbaası.
- HİZMETLİ, Sabri, **Mezhepler Tarihi Yönünden Kemâl Paşa-zâde'nin Görüşleri**, (sempozyum) Ankara 1989.
- HÜSEYİN Ayvansarayî, **Hadikatü'l-Cevâmî**, C. I, İst. 1281.
- İBN-İ SİNÂ, **eş-Şifa el-İlahiyyât (2) Metaphysics**, (Hız. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed) Kahire 1960.
- İBN-İ ÂBİDİN, **Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtar-I**, (Çev Ahmet Davudoğlu) İst. 1982.
- İCİ, Adudiddîn, **Mevakıf**, C.I, Mısır 1325/1992.
- İlmiye Salnâmesi**, Matbaay-ı Âmire, İstanbul 1334 .
- İPEKTEN, Haluk, **Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı Sözlüğü**, Ankara 1988.
- UYAN, Abdüllatif, **Menkubelerle İslam Meşhurları Ansiklopedisi C. II**, İst. 1983.
- İZUTSU, Toshihiko, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, (Türkçesi, İbrahim Kalın) İnsan Yay. İstanbul 1995.
- KADI BEYDAVİ, **Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil**, C. I, İstanbul H. 1303.
- KARAHAN, Abdülkadir, **İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri**, İst. 1954.
- KARAHAN, Ali Rıza, **İbn-i Kemâl'in Risaleleri**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakülte Dergisi C.XXIV, Sayı.1-2, Ank. 1969.
- KARATAY, Fehmi Edhem, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu**, C IV, İst.1969.
- KARMIŞ, Orhan, **Kemâl Paşa-zâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler** (Sempozyum) Ankara 1989.
- KASTAMONULU LATİFİ, **Tezkire-i Latîfi**, İkdâm Matbaası, İst. 1314.
- KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn C.I-II, İst. 1941.
- KÂTİP ÇELEBİ, **Sullemu'l-Vusû'l ilâ Tabakati'l-Fuhûl**, İst. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, No.1887, Vr.21b.
- KAVCAR, Cahit, **Kemâl Paşa-zâde'nin Şairliği ve Yusuf ü Züleyha'sı**, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten), Sayı:20, T.D.K.Yay. Ankara 1969.
- KAYA, Mahmut, **İbn-i Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı**, Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat (Sempozyum), Ankara 1987.
- KAZVİNİ, Necmeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (Debîran Kâtibi Kavîni), **Hikmetu'l-Ayn**, Kazan 1315/1892.

KEKLİK, Nihat, Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, Doçentlik Tezi, İstanbul 1967.

Kemâl Paşa-oğlu, Şemseddin Ahmed, mad. Türk Ansiklopedisi, C. XXI, Ankara 1974.

Kemâl Paşa-zâde mad. Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi Trsz.

KILIÇ, Mustafa, İbn-i Kemâl'in Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniv. Sos.Bil. Fak. Erzurum 1981.

KILIÇ, Mustafa, İbn-i Kemâl'in Tefsirdeki Metodu, (Sempozyum) Ankara 1989.

KILIÇER, Esat, Fıkıhçı Olarak İbn-i Kemâl, (Sempozyum) Ankara 1989.

KINALI-ZÂDE HASAN ÇELEBİ, Tezkiretü's-Şuarâ, C. I, (Hzr. İbrahim Kutluk) II. Baskı, T.T.K. Ankara 1989.

KÜYEL, Mübahat Türker, İbn-i Kemâl Paşa ve Tehâfüt Haşiyesi, (11-15 Ekim 1976)-II, VIII. Türk Tarih Kongresi, T.T.K. Yay. Ankara 1981.

MAZIOĞLU, Hasibe, Sinan Paşa mad. İslam Ansiklopedisi, C.X, İst.1967.

MECDİ EFENDİ, Şekâyık Numâniye Tercümesi, İstanbul 1269.

MENAGE, V. L, Kemâl Paşa-zâde or İbn-i Kemâl, mad. The Encyclopaedia of Islam C. IV, Leiden 1978.

MİREK, el-BUHARİ, Şemseddin b. Mubarak Şah, Şerh-i Hikmeti'l-Ayn, Kazan 1315/1892.

MİTHAT, Leâli Me'ânî, İstanbul 1327.

OCAK, Ahmet Yaşar, İbn-i Kemâl'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye' sinde İlim ve Fikir Hayatı, (Sempozyum) Ankara 1989.

ÖÇAL, Şamil, Kemâl Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1998.

ÖNER, Necati, Klasik Mantık, AÜİF Yay. Ankara 1991.

PARMAKSIZOĞLU, İsmet, Kemâl Paşa-zâde mad. İslam Ansiklopedisi C.VI-2, İst. 1954.

RÂĞİB el-İSFEHANİ, Müfredâtü Elfazu'l-Kur'an, (Tahkik, Sefva Adnan Davudî) Daru'l-Kalem, Şam 1996.

RAZÎ, Fahreddin, Kitabu'l-Muhassal, (Hzr. Prof.Dr.Hüsyin Atay) Kahire 1991.

RİF'AT EFENDİ, Devhâtü'l-Meşayih ma'a Zeyl, İst.

RITTER, H. Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar, Türkiyat Mecmuası, C. VII-VIII, Cüz I, İst. 1942.

SARAÇ, M.Ali, Kemâl Paşa-zâde'nin Edebi Kişiliği ve Şiirlerinin İncelenmesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İst. Üniv.Sos. Bil.Ens.Edebiyat Fak. İst. 1987.

SEHİ BEY, Tezkire "Heşt Behişt" (Tercüman 1001 Temel Eser) İst.1980.

ŞEMSEDDİN SAMİ, Kâmusu'l-Âlam-V, Mihrân Matbaası, İst.1314.

ŞEŞEN, Ramazan-ALTAN, Mustafa Haşim-İZGİ, Cevat, Kıbrıs İslam Yazmaları Kataloğu, İst. 1995.

SEVERCAN, Şefaettin, Kemâl Paşa-zâde Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter, T.T.K. Yay. Ankara 1996.

TAHTANİ, Kutbiddin Muhammed b. Muhammed er-Razî, el-Muhakemat beyne'l-Razî ve'n-Nasir li'l-İşarat ve't-tenbihat li İbn-i Sinâ, Matbaati'l-Amire, Ğurre H.1290.

TAŞKÖPRÜLÜ-ZÂDE, İşamuddin Ebul-Hayr Ahmed Efendi, eş-Şekâiku'n-Numânîye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, (Hzr. Ahmed Suphi Furat) İst.1985.

TAYLAN, Necip, Mantık, Marifet Yay. İstanbul 1988.

- TURAN, Şerafettin, **İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter**, T.T.K. Yay. Ank.1957.
- TURAN, Şerafettin, **İbn-i Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter**, II.Baskı, T.T.K.Yay. Ankara 1991.
- TURAN, Şerafettin, **İbn-i Kemâl'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi**, (Sempozyum) Ankara 1989.
- TÜRKER, Mübahat, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti**, Ank. 1956.
- TUSİ, Nasiruddîn, **Telhisu'l-Muhassal**, Matbaatu'l-Huseyniyye, Mısır Trsz.
- UĞUR Ahmet, **Kemâl Paşa-zâde İbn-Kemâl**, Ankara 1996.
- UĞUR, Ahmet, **İbn-i Kemâl'in Siyasi Görüşleri** (Sempozyum) Ankara 1989.
- UĞUR, Ahmet, **Tevârih-i Âl-i Osman VIII. Defter**, T.T.K.Yay. Ankara 1997.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi C.II**, IV.Baskı, Ankara 1983.
- BABİNGER, Franz, **Osmanlı Tarih Yazarları ve eserleri**, (Çev. Coşkun Üçok) Ankara 1982.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, **Kelâmcı Olarak İbn-i Kemâl**, (Sempozyum) Ankara 1989.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, **Tarih Kaynağı Olarak İbn-i Kemâl**, (Sempozyum) Ankara 1989.

ÖZET

Akdemir Furat, “İbn-i Kemâl’in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı”
Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof.Dr. Hüseyin Atay, VI-105, ek-I:31, ek-II: 27.

İbn-i Kemâl, 1468-1532 yılları arasında yaşamış, 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunun önemli bir ilim ve devlet adamıdır. Fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, felsefe, tarih, dil ve şiir alanında 200’ü aşkın eser yazmıştır. Yaşadığı dönemde, Molla Kabız’ın idamı ve Safeviler hakkında önemli fetvalar vermiştir.

Bizim bu çalışmamız dört bölümden ve iki ekten oluşmaktadır. Girişte yaşadığı dönemin dini, kültürel, siyasi ve ilmi durumu hakkında bilgiler verdik. Birinci bölümde hayatı ve çalışmaları, ikinci bölümde eserleri ve tanıtımı, üçüncü bölümde ilmi ve edebi kişiliği ele alınarak, özellikle tarihçiliği, felsefi ve kelâmi görüşleri, şairsel yönü ve tasavvufi görüşleri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde “*Risale fi Beyanî Ma’na’l-Ca’l ve Tahkîk-i Enne Nefse’l-Mahiyyete Mec’uletun*” adlı eserinin edisyon-kritiğini yaptık. Sonuç bölümü çalışmada nihai bilgileri içermektedir. Ek-I’de risalenin çevirisini, ek-II’de tahkikli (edisyon) neşrini yaptık.

Bir Osmanlı düşünürü olarak İbn-i Kemâl, felsefe ve kelam konusunda bir çok eser kaleme almıştır. Eserlerinde ele aldığı konular genellikle bu iki bilim dalının en önemli sorunları arasında yer alır. İbn-i Kemâl, üzerinde çalıştığımız eserinde, yaratma hakkındaki görüşlerinin yanı sıra İbn-i Sina, Cürcani, İcî, Kâtibî Râzi, Tusi ve Tahtani gibi alimlerin görüşlerini de eleştirel bir bakış açısı çerçevesinde ele almaktadır. Bu durumda onun eserlerine ve konuları işleyiş biçimine bakarak Osmanlı entellektüelleri arasında felsefi düşüncenin durumu hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

İbn-i Kemâl, bu risalede yaratma, varlık ve mahiyet hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır. Yaratma hakkında, İşrakîlerin yaratma anlayışını eleştirerek, Meşşâilere yakın bir anlayış sergilemektedir. İbn-i Kemâl, İbn-i Sina’nın *İbda’* "إبداع" kelimesi ile açıklamaya çalıştığı yaratmayı, *Ca’l* "جعل" kelimesi ile açıklamaya çalışmaktadır.

ABSTRACT

Akdemir Furat, "İbn Kemal: His Life, Works and Conception of Creation"
MA thesis, Supervisor: Hüseyin Atay, Prof. Dr., VI-105, Appendixes-I: 31,
Appendixes-II: 27.

İbn-i Kemâl lived between 1468-1532. He was an important scholar and statesman in the Ottoman Empire in the 16th century. He wrote some works on fiqh, hadith, commentary, theology, philosophy, history, language, poetry. During his lifetime he gave important fetvas about Safevites and hang of Molla Kabız.

Our study is four part, and two appendixes. In the introduction we gave information about religious, cultural, political and scientific situation of this period. In the first part we studied his life and studies. In the second part his books and their presentation. In the third part his scientific and literary personality, especially his opinions on history, philosophy, theology, poetry and mysticism. In the fourth part we did edition-critic of his book named "*Risala fi Beyani Ma'na'l-Ca'l ve Tahkiki Enne Nefse'l-Mahiyyete Mec'uletun.*" The conclusion argued the findings. In the appendix we did translated his risala and in the second appendix we did the edition of the risala.

As an Ottoman thinker İbn-i Kemal, wrote many books concerning philosophy and theology. The themes that he struggled to solve in his books were among the most important questions of the field. In his work, he edited, besides his conceptions on creation, he deal with, Ibn Sina, Curcani, İcî, Katibî, Fahrettin Razi, Tusî and Tahtanî comparatively. Thus, he can be taken as a typical thinker from whom we can obtain more information about the station of the ottoman intellectuals of the time.

In this risala, İbn-i Kemal wrote his opinion on the creation, existensia and essence. Those of criticising Ishraqiyyun and their conception of creation, he stands next to Meşşaiyyun. İbn-i Kemal tried to explain the creation with the word of *Ca'l* "جعل" as well as İbn-i Sina tried to explain it with the word of *İbda'* "ابداع".

EK-I

İBN-İ KEMÂL'İN,

رسالة
فی بیان معنی الجعل
وتحقیق ان نفس الماهية مجعولة

**“RİSALE
Fİ BEYANİ MA'NA'L-CA'L
VE TAHKİKİ ENNE NEFSE'L-MAHİYYETE MEC'ULETUN”**

ADLI ESERİNİN TERCÜMESİ

ESERİN TERCÜMESİ

Hamd, yeri ve gökleri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı yaratan Allah’a mahsustur. Salat arz (hesap) ve toplanma günü şefaati eden ve şefaati kabul edilen beşerin en hayırlısı Muhammed (S.A.V.) ve dinin hükümlerinden farz ve sünnetlerinin yapılması yolunda çaba gösteren yakınlarının ve arkadaşlarının üzerine olsun.

İmdi, bu risale Ca’l (yapma, yaratma) kelimesinin anlamını açıklama ve bizzat mahiyetin kendisinin yaratıldığının araştırıldığı hakkında yapılmıştır. Başarı Allah’ tandır diyerek başlarız.

Burada manaları birbirine yakın kelimeler vardır. İlk önce bunların üzerinde durmak gerekir. Onlarda Sun’, Halk, İcâd, İhdâs, İhtira, İbda’, Fiil, Tekvin, ve Ca’l kelimeleridir.

Sun’a gelince: Mimarlık ve kuyumculukta olduğu gibi maddede şekil (biçim) meydana getirmektir.

Halk ise: Takdir etme (ölçme-biçme, oranlama) ve İcâd’dır (var etmektir). İcâd (var etme) sözcüğünü kullanmadan sadece takdir (ölçme-biçme, oranlama) kelimeside kullanılabilir.

İcâd’a gelince: Mutlak olarak vücut (varlık) vermektir.

İhdas ise: Yokluktan sonra bir şeyi yaratmak.

İhtira ise: Bir şeyi olmayan bir şeyden yaratmak.

İbda’a gelince: Bir anda (birden) yaratmak. Bu tanım ve Kadı Beydavi tefsirinde Sun’un manasını açıkladığı; “*Yerin ve göklerin yaratıcısı*”^{2/117}¹ ayetinde (İbda ve İhtira hakkında yaptığı açıklama ile) İbda ve İhtira arasındaki fark açıklanmış oldu.

Fiil ise: İmamu’r-Râğıb (el-İsfahânî) tefsirinde, Fiil kelimesinin diğer benzerlerinden (anlam bakımından yakınlık arz eden kelimelerden) daha umumi bir anlama sahip olduğunu açıklamıştır.²

¹ Kadı Beydâvi, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, C.I, H. 1303, İst. s. 108-109.

² Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzu’l-Kur’an*, (Tahkik, Seftvan Adnan Davudî) Daru’l-Kalem, Şam, 1996, s. 640-641.

Tekvin'e gelince: Genellikle kademeli ve değişim ile olur. Bunu da yine Beydavi (tefsirinde) açıklamıştır.³

Ca'l'e gelince: İki meful alırsa tasyir (bir şeyden bir şey yapmak) manasında olur. Bir meful alırsa (tek meful ile müteaddi olduğu zaman) Halk ve İcâd manasına gelir. Tabi ki tüm bunlar dil bilimcilerin tanımına göredir. Hikmet ehlinin (filozofların) tanımına göre şeyh (İbn-i Sina)'nın İlahiyat-Şifa adlı eserinde açıkladığı üzere, mahiyet (Mec'ul) ve varlığın (Mec'ulun ileyh) gerekliliği hususunda İbda ve İhtira arasında fark yoktur.

2

"Bir şey kendi zatından (özünden) dolayı başka bir şeyin varlığına sebep olduğunda, (zatından dolayı sebep olanın) zâtı (özü), var olduğu (mevcudiyeti devam ettiği) sürece, ona daima sebep teşkil eder. Eğer vücudu (varlığı) daima bulunuyorsa, onun bilinmesi de varlığının devamlılığı iledir. Bu tür nedenleri (illetleri), nedensellik (illiyet) olarak adlandırmak daha uygun olur. Çünkü o (nedensellik) bir şeyin mutlak olarak yok olmasını önler ve herhangi bir şeye tam varlığını (vücudunu) veren odur. Bu hikmet ehline (filozoflara) göre, İbda olarak isimlendirilen manadır. O mutlak yokluktan sonra bir şeyi var etmektir."⁴ Sözü buraya kadardır. Bundan şu ortaya çıkmıştır (anlaşılmıştır). Asıl itibariyle mahiyetin (mec'ulun) ve varlığın (mec'ulun ileyhin) gerekliliğinde, İbda'i Ca'l, İhtira'i Ca'l gibidir. Bu hususta ikisi arasında hiçbir fark yoktur.

Şayet başka bir açıdan ikisinin arasında fark var ise, o da birincisi (İbda-i Ca'l): Mutlak yokluktan varlığı var etmedir (İcâd), yani varlık (vücut) olmadan önce bir kaydı yoktur.

İkincisi ise (İhtira-i Ca'l): Yokluğun mutlaklığından varlığı meydana getirmektir (İcâd'dır). Zikredildiği gibi (varlığı) bir şeye bağlı olmak veya olmamaktan daha kapsamlı tutmak demektir.

Bu açıklama ile etkinin (te'sirin), İhtira-i olabilirliği sözünün yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Bununla arazlar ve şekiller gibi bu iki hususu kabul eden maddeye emri

³ Kadı Beydavi, a.g.e. s. 108-109.

⁴ İbn-i Sina, eş-Şifa el-İlahiyyât (2) (Metaphysics) (Hzr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed) Kahire, 1960, s. 266.

yöneltmeyi kastediyorum. Zihni varlığı, harici varlık olarak yaratma ve bunun aksi aynı türdendir. Bu etki (te'sir), mahiyet (mec'ul) ve varlığı (mec'ulun ileyh) gerektirir.

Bu etki, İbda-i olabilir. Bununla mutlak yokluktan varlığın var olmasını (İcâdını) kastediyorum. Mahiyet (mec'ul) ve varlığı (mec'ulun ileyh-i) gerektirmez. Bilakis o çokluk karışıklıklarından uzak basit bir yaratmadır. Sadece bir şeyin zâtı (özü) ile ilgili kabiliyette olmaktan müstağnidir (yetinmektedir).

İbda-i Ca'lin; mahiyet (mec'ul) ve varlığı (mec'ulun ileyh-i) gerektirmez sözü-nün kaynağı olarak şeyhi (İbn-i Sina'yı) gösterenler şeyhin bu hususta ki yaptığı yorumu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. "*Bir şeye tam varlığı veren O'dur*"⁵ (Bu sözü ile) o şeyde, hem mahiyet (mec'ul) hemde varlığın (mec'ulun ileyhin) gerekliliği aşıkardır. Burada başka bir husus belirir ki buna da aynı zamanda dikkat çekmek gerekir. Güvenilir alimlerden bu konuyu inceleyerek meşgul olanlardan bir çoğu hataya düşmekten kurtulamamışlardır. Bir zâtın oluşu yaratanın yaratması ile midir, değil midir? Konusunda ki ihtilaf, mahiyetin, yaratanın yaratması ile mi, yoksa değil mi? İhtilafından farklıdır.

3

Birincinin (zâtın); menşei ile ikincinin (mahiyetin) ortaya çıkışı (menşei) aynı değil. Çünkü birincisinde (zât'da), *Ca'fi* (yaratmayı) inkar edenlerin Mu'tezile olup, onu inkarlarının çıkış noktası ise şöyle demelerine bağlıdır. Mümkünün dışarıda, varlığının ötesinde sabit olması, edenden (failden) dolayı değil, kendiliğindendir. İkincisinde (mahiyetde); *Ca'fi* (yaratmayı) inkara gelince, onlar (Mu'tezile) bu konuda ihtisas sahibi değillerdir. Allah'ın izni ile üzerinde duracağımız gibi bunun kaynağı da yukarıda zikredilen şeyler değildir.

İmam (Fahreddin Razi) Muhassal'da şöyle der: "*Ebu Yakup Şahham, Ebu Ali Cubbaî, oğlu Ebu Haşim, Ebu'l-Hüseyn Hayyât, Ebu'l-Kasım el-Belhi ve Ebu Abdullah el-Basarî ve Ebu İshak b.Ayyaş, Kadı Abdullah Cabbar b.Ahmet ve öğrencileri, mümkün olan yokların var olmadan (var dünyasına girmeden) zât (öz), ayan (cevher) ve*

⁵ İbn-i Sina, a.g.e. s. 266.

gerçeklerdir, failin onlara etkisi (tesiri) onları zât yapmada değil, bu zâtları meydana getirmekte (ortaya çıkarmakta) olduğunu iddia ederler.”⁶

Muhakkık Tusî (Nasiruddîn Tusî) zikredilen kitabının özetinde (Tehisu’l-Muhassal’da): *“Mahiyetler yaratılmamıştır diyenler, mutlak yokluktan yaratılmamıştır (ğayri mubdea’) dememişlerdir. Bilakis onlar şunu derler: Bir mahiyet var sayıldığında, bunun mahiyet oluşu yaratanın yaratması ile değildir ve bu (hüküm), bu mahiyet var kabul edildikten sonra ilave edilmesi gereken bir zorunluluktur. Mu’tezile’nin: ‘Failin etkisi, zatları (özleri) zat (öz) olarak yaratmada değildir.’ Şeklindeki ifadeleri, böyle değildir. Çünkü onlar ma’dum (yok olan) zatların, failin tesiri olmadan ezelde sabit olduklarını kabul ediyorlar.”*⁷ Sözü bitti.

Bu iki mesele arasında zikrettiğimiz farklar açıktır. Bu farktan habersiz olanlar arasında Adudiddin İcî ve Seyyid Şerif Cürcanî’de bulunmaktadır. Mevakıf ve şerhinde şöyle derler (İcî): *“Onların (Mu’tezile’nin), mahiyet yaratılmamıştır şeklinde ki sözünden akla geldiği gibi, hiçbir akıl sahibi mümkün mahiyetin dış dünyada yerleşik olmasında (gerçekleşmesinde) ve sabit olmasında yaratıcı bir failden müstağnidir, dememişlerdir. (Cürcanî): Ancak Mu’tezile’ye atfedilen, mümkün yokların failin kendisinde etkisi olmaksızın kendi kendilerine sabit ve yerleşik zatlar (özler) olduğu ve (failin) bunlara (zatlara) etkisi, zatları varlıkla (vücudla) nitelemektir.”*⁸

O ikisi (İcî ve Cürcanî) Maksad’da: *“Yokluk bir şey midir, değil midir?”*⁹ dediler.

Yokluğun sübutu ile ilgili sözlerinde sarıldıkları şüphelerden birisi de: *“mahiyetler yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmamış mıdır? Meselesine ileride döneceğiz.*

4

O’da şöyle denilir; şayet zatlar (özler), kendi kendilerine yerleşik (belirlenmiş) değil de yaratanın yaratması ile yerleşik (belirlenmiş) olsaydı, örneğin insanlık yaratanın yaratmasının olmaması durumunda insanlık olmazdı. Çünkü Bir şeyi kendinden

⁶ Fahreddin Razî, *Kitabu’l-Muhassal*, (Hzr. Prof. Dr.Hüseyin Atay), Kahire 1991, s.157-158.

⁷ Nasiruddin et-Tusî, *Telhisu’l-Muhassal*, Matbaatu’l-Hüseyniyye, Mısır, Trsz., s.38.

⁸ S. Şerif Cürcanî, *Şerh-i Mevakıf*, C.I, Mısır, 1325/1992, s.117-118.

⁹ Cürcanî, a.g.e., s.103.

*sıyırarak imkansızdır. Dolayısıyla zatlar (özler), yenilenen değil de fakat kendi kendilerine sabit ve yerleşik (belirlenmiş) olması gerekir. Bunun cevabı sana verilecek (gelecek.)*¹⁰

O ikisinin sözü burada sona erdi.

Bu da gösteriyor ki onlar, bu iki mesele arasındaki farktan habersizdirler. Nasıl mı? Şayet o meseleden habersiz olmasalardı, *Ca'Pi* (yaratmayı) inkar edenlerin şüphelerini birbirine karıştırıp zikretmezlerdi. Aralarında ki kuşkuyu gidermek ve farkları aklama hususunda susmazlardı. Biz, meramımız için sunulması gereken açıklamayı bitirdik. Bu konuda yazılacak şeyden amaçlanan nedir ona başlayalım. Bu (konu) felsefenin işlediği temel konulardandır. Bilki; mümkün olmayan mahiyet yaratılmayı (mec'uliyeti) gerektirmez, konusunda ihtilaf yoktur. Mümkün mahiyete gelince; kim varlığın, mahiyet üzerine artık (ziyade) olmasını inkar ederse, yaratmanın bizzat aynı mahiyete taalluk ettiğini, söylemesi gerekir. Yoksa mahiyeti mahiyet veya başka bir şey yapmak değil, bilakis mahiyeti, kendi içinde yaratmaktır. Çünkü biz daha önce vurguladığımız gibi, *Ca'l* iki anlama gelir. Birincisi iki meful, diğeri de bir meful alır. Mahiyet belirtilen esas üzere yaratma için ikinci mana ile yaratılmış olur.

İbn-i Sina, *Ca'Pi*'nin ikinci manasının farkına varmadığı için bir gün kaysı yerken bu mesele ona sorulur o da şöyle der: *"Yaratan kaysıyı kaysı olarak yaratmamış bilakis kaysı var (mevcut) etti."* Şayet İbn-i Sina, *Ca'l*'in ikinci manasına vakıf olsaydı, bu manada kaysının mahiyetinin yaratıldığını inkar etmesi gerekirdi. Çünkü makul olan bu mana ile mahiyetin yaratılmışlığıdır. Yoksa zikrettiği mana ile yaratılmışlığı değildir.

Şayet *Ca'Pi*'nin taalluku mahiyetin kendisi ise, *Ca'Pi*'nin olmadığında nefyedilen şeyde mahiyetin kendisidir, sıfatlardan birisi değildir. Bunda da bir tuhafılık yoktur. Çünkü yokluğun her şeye taalluku caizdir.

Yokluk bir şeyin kalkması değil midir? Dersen, derim ki: Evet, fakat onun (yokluğun) başkasından da kaldırılması gerekmez. Çünkü nasıl ki varlık (vücut) bir şeyin bir başkası için sabit (var) olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde yokluk da, bir şeyin bir başkasından kaldırılmasını gerektirmez.

¹⁰ Cürcanî, a.g.e., s. 107.

Burada S. Şerif Cürcani, Tecrid'in Şerhine yaptığı açıklamasında ki (haşiye-sinde ki) sözünde: *"Bilki birisi varlığın (vücudun), mahiyetin aynısı olması, dolayısıyla iki zıddın bir araya gelmesini gerektirdiği için yok'a (ma'duma), şey demek mümkün olmaz. Çünkü mahiyet yoklukda yerleşik olursa, bu yoklukda bizzat mahiyetin varlığı kabul edilmiş olur ki, bu da şarihin açıkladığı gibi mahiyetin aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirir. Böyle söylemek mümkün değilse, mahiyetlerden bir mahiyetin bir şeyi kendisinden kaldırmasını gerektirdiğinden dolayı, yoktur demek mümkün değildir."*¹¹

Şeklinde ki açıklamalarının incelenmesi gerektiği ortaya çıkmıştır.

Kim varlığın (vücudun), mahiyet üzerine bir ilave (ziyade) olduğunu söylerse, mahiyetin gerek basit, gerekse mürekkep olması hasebiyle yaratılmışlığı hususunda bir ihtilafa yol açacak bir ortam meydana getiriyor.

Şayet mürekkep mahiyetin yaratılışı, basit mahiyetlerin onu (mürekkep mahiyeti) yaratması değil midir, onun yaratılışı birinci *Ca'l* ile olur, ikinci ile değildir dersin. Halbuki yaratma hakkında ki açıklama *Ca'l*'in ikinci manası ile olur.

Derim ki evet, mürekkep mahiyetin yaratılması örneğin karyola yapmak gibidir. Bu da basit mahiyetin, mürekkep mahiyetleri yaratması ile olur. Yani tahtanın doğranarak karyola yapılması gibi. Fakat bu *Ca'l* (yaratma) mürekkep mahiyetin kendisine nazaran ikinci *Ca'l*'in (yaratmanın) açısından dır.

Şayet basitlerine nazaran birinci *Ca'l* (yaratma) yönünden (kabilinden) ise sen bunu anla ki, bu konunun bir sırrıdır. Bu sırrın keşfedilmesi ile bir şeyin oluşumu hiç yok iken, hakikat olması imkansız değil hatta bir gerçek olduğu ortaya çıkmıştır. Eğer bu gerçek bir mürekkep ise, mürekkep gerçeklerin durumu hiç yok iken basitlerin onu (mürekkebi) yaratmasıdır.

Görülüyor ki, Muhâkemat eserinin sahibi (Tahtanî), şeyhin (İbn-î Sinâ'nın) sözünü açıklarken hata etmiştir: *"Birinci bölümde, cisimlerin cevherleşmesinde cevheri,*

¹¹ S. Şerif Cürcanî, Haşiye ala Şerhi't-Tecrid...

hakikat (gerçek) manasına almak doğru değildir. Hakikatin cevherleşmesi ile oluşumu kastediyorum. Çünkü, bir şey yok iken onun hakikat olması muhaldir.”¹²

Kâtibi, Mulahhas'ın şerhinde ki sözünde doğru söylemiştir: “*Cisimlerin cevherlerinden kasıt, ikinci manadır. O da cismin hakikatinin gerçekleşerek mahiyet olmasıdır çünkü kelamcıların görüşüne göre cisim, parçalanıp bölünmeyen cüzlerden oluşan mürekkep bir mahiyettir. Felsefecilere göre ise, heyula (mahiyet) ve suretten (şekilden) meydana gelen mürekkep bir mahiyettir.*

6

Her mürekkep mahiyet, bütünün parçalarının bir araya toplanması ile gerçekleşir ve bulunur.”¹³ Sözü burada son buldu.

(Katibî), varlık ister zihinde ister hariçte bulunsun, basitler; mürekkep hakikate dönüşür sözü ile, varlığı (vücudu) kastetmedi. Anlattığımızı göre mürekkep mahiyet, kendi varlığı hasebiyle yaratılışında ihtilafa uygun olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun için imam (Fahreddîn Razî) Mulahhas adlı eserinde bunu tartışma konusundan çıkarmış, Katibi'de şerhinde ona tabi olmuş, buna ileride Allah'ın izniyle geleceğiz. Mevâkıf sahibi (İcî) ve S. Şerif Cürcani gibi (alimlerde) bu hususa dikkat etmeyerek, bunu ihtilafli konular arasına almış ve şöyle demişlerdir: “*Mümkün mahiyetler yaratanın yaratması ile mi yaratılmıştır yoksa yaratıl mamıştır? Bu konuda üç görüş vardır.*

1. *O (mümkün mahiyet), basit olsun veya mürekkep olsun fark etmez, mutlak olarak yaratılmamıştır.*

2. *O (mümkün mahiyet) mutlak yaratılmıştır.*

3. *Basit (mahiyetin) aksine mürekkep (mahiyet) yaratılmıştır. (Mürekkep mahiyet yaratılmıştır basit mahiyet yaratılmamıştır.)”¹⁴*

¹² Kutbiddin Muhammed b. Muhammed el-Razî (Tahtanî), el-Muhakemat beyne'l-Razî ve'n-Nasir li'l-İşârat ve't-Tenbihat li İbn-i Sinâ, Gurre, Matbaati'l-Amire, H.1290, s.1.

¹³ Debiran Katibî Kazvinî (Necmüddin Ebu'l-Hasan ali b. muhammed), Şerhu'l-Mulahhas...

¹⁴ Cürcanî, a.g.e. s. 116.

Mevakıf sahibinin (İcî'nin), ikinci görüşte “mutlak” kelimesinden kasdettiği, birinci görüşte kasdettiğidir. Bu konuyu kendi iddiasına göre meseleyi yazdığı esnada açıklamıştır. (Bu meselede) en ufak bir ayırma gücü olanın kuşku duymasına gerek yoktur. S. Şerif Cürcanî “*Ey fi'l-cümleti...*”¹⁵ sözü ile yaptığı açıklamada yanılmıştır. Çünkü bu şekildeki açıklamasında sözü esas manasından alıp uzaklaştırıp (tasarruf edip) sahibinin razı olmayacağı bir yöne götürmede haksızlık vardır. Bir defa o hataya düşmüştür (olan olmuştur). Çünkü o ikinci mezhebin görüşünü açıklarken zikrettiği delilin, davanın tümünü kapsamadığını zannetti ve bu uyarının (engelin) gerekliliğini takdir etme durumunda söz konusu ifadenin zahirine göre uygulamasını takdir etmenin, o sakıncayı işlemekten daha kolay olduğunu anlamadı.

Biz gerekliliğinin takdiri üzerine dedik. Bu kabul edilecek gibi değildir. Zikredilen mezhebe delil getirmeyi izah ederken (İcî) şöyle der: “*Şayet mahiyet yaratılmamış ise, yaratılmışlık mutlak olarak kaldırılmıştır çünkü bir varlıktan (vücuddan) yaratıldığını ya da o varlıkla nitelenen mahiyetin sıfatından meydana geldiğini kabul etmek, kendisinin mahiyet olduğunu kabul etmek demektir (mahiyet olduğu anlamına gelir).*”¹⁶ Bunun anlamı, mahiyet bütünüyle yaratılmışlığa kabiliyeti olması yönünden mahiyet olmamış olur.

7

O halde hiçbir mahiyetin asıl itibariyle yaratılmaması gerekirdi. Yaratmanın gerçekleşmesi ve yaratılanın da hariçte var olması durumunda herhangi bir mahiyetin yaratılmış olmasını gerektirir. Çünkü herhangi bir şeyin yaratılmış olmasını düşünmek kendi içinde mahiyet olması demektir ki bununla da mahiyetin, mahiyet olma hasebiyle yaratılmışlığa müsait bir mahiyet olduğu ortaya çıkıyor. Bu varsayımlar (gerekçeler) basitlik ve mürekkeple değişmez. Mahiyet ister mürekkep ister basit olsun yaratmanın kendisine taalluk etmesine bağlıdır ve böylece delil de söz konusu iddiaların tümüne uygun olur. Tartışmanın yeri (alanı) şudur; Mahiyetin mahiyet olması hasebiyle niçin yaratılmaya elverişli (kabil) olmadığı söyleniyor. Halbuki basit mahiyet yaratılmaya elverişli (kabil) değildir. Çünkü basit mahiyete gerekli olan basitlik vasfını ondan engelleme (alıkoyma) bize zarar vermez. Çünkü maksat delili davaya uygulamaktır. En ufak bir münakaşaya yol

¹⁵ Cürcanî, a.g.e. s. 116.

¹⁶ Cürcanî, a.g.e. s. 116.

açmayacak şekilde tashih etmek (düzeltmek) değildir. Diğer delillerde tartışmadan hali değildir.

Kısacası, münakaşa esnasında ki olan hususlara delil getirmenin bir sakıncası yoktur (getirilebilir). Eleştirilen (anormal) önermelere sarılmak yaygındır. Esas eleştirilecek olan şey, madde ve şeklinin doğruluğu kesin olmayan delilleri, delil olarak sunmadadır. Bu da delil ile sabit olanın, iddia edilenden daha özel olduğuna benzer.

Bilki, onlar bu meselede yaratılmıştan maksadın belirlenmesinde ihtilafa düştüler. S. Serif Cürcanî, Şerh-i Hikmetü'l-Ayn adlı esere yazdığı haşiyesinde şöyle der: *"Felsefeciler, mahiyetler yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır? Hususunda ihtilafa düştüler. Bazıları bunu şöyle tefsir eder. Bir mahiyetin meydana gelmesi (mahiyet olması), yaratanın yarattığı bu mahiyet midir yoksa değil midir? Örneğin siyahın siyah olarak var olması bir failin eseri mi? Yoksa o siyahlık kendisinden midir? Buna göre doğrusu musannıfın da zikrettiği gibi, mahiyet yaratılmamıştır. Bu sözde ise az bir düşünce ve aklı selime başvurmakla ortaya çıkacağı gibi, doğruluğu düşünülemez. Diğer bazıları da, yaratanın etkisinin mahiyetin kendisi midir değil midir? Diye tefsir ederler. Bir gurup mahiyet, failin etkisi sonucu oluşan eseridir, bu da failin eserinin dışarıda sabit olmasına göredir. Bu mahiyet, varlığın (vücudun) dışarıda mevcudiyetini gerektirmediğinin zorunluluğundan ibarettir.*

8

*Bir gurup failin eseri varlıktır (vücuddur) görüşündeler, yoksa (fail) varlığı varlık kılmak yada onu mevcut kılmak manasına değildir, bilakis bu da fail, mahiyeti var etti (mevcut kıldı). Onun gerçek eseri yukarıda belirlenen mana ile mahiyetin hariçte sübutu ve varlığı anlamındadır. Mahiyete gelince; Mahiyet, varlık itibariyle (failin) eseridir mahiyet, mahiyet olması yönünden ve bu mahiyetin var olması yönünden değildir. Bu konu tartışılabilir."*¹⁷ Sözü buraya kadar. Birinci yorumda ki ihtilaf alanı, teslise (üç görüş ortaya koymaya) ihtimal vermediğini unutmama.

Üçüncü görüşün sahipleri basit mahiyet ile mürekkep mahiyet arasında ki fark; Mürekkep mahiyet yaratılmıştır, basit mahiyet yaratılmamıştır. Bu sözü söylemenin dayanağı yok. Bunu tutana (benimseyene) uygun değil. (Cürcanî, İcî): *"(Basit mahiyetin*

¹⁷ S. Şerif Cürcanî, Hâşiyeye ala Şerh-i Hikmeti'l-Ayn, Kazan, 1315/1892, s.35.

aksine mürekkep mahiyet yaratılmıştır), yaratılmış olmanın şartı, imkandır. Çünkü yaratılmış olmanın etkileyene ihtiyacı, ikinci derecededir. Etkileyene ihtiyaçta, imkânın sonucudur ki basitle alakası yoktur. Bu da ancak iki şey arasında düşünülme bir nisbete ilişir. Basitte iki şey yoktur. (Müessirede) ilişmesi (uruzu) düşünülemez.”¹⁸ Nasıl ki basit ve basitin kendi nefsi arasında bir ikiliğin meydana gelmeyeceği (tahakkuk etmeyeceği) gizli değildir, aynı zamanda mürekkep ve mürekkebin kendisi içinde gerçekleşmez. Cüzler itibariyle mürekkepte ki farklılık (çokluk), yukarıda geçen yorum üzerine, yaratılmaya gerekli olan ikiliğin gerçekleşmesine fayda vermez. Dolayısıyla yaratılmanın söz konusu anlama gelmesinin sıhhatinde mürekkep mahiyet ile basit mahiyet arasında yukarıda belirtilenler ile bir uyumluluk yoktur.

Görülen o ki, özellikle Tusî'nin Telhisu'l-Muhassal'da ki sözünden de anlaşıldığına göre, yaratılmışlığı inkar edenin sözüne ait açıklama (tefsir), muhalefet edenin sözünü aşmaz (aynıdır). Buna göre ihtilaf mahalli ikinci tefsirin (yorumun) hilafına göre yazılmış olamaz. Bu ifade iki sözü de içine alır. Hal böyle olunca ihtilaf mahalli musannıfın (Kâtibî Kazvinî) yaptığı açıklamadır ki, Hikmetu'l-Ayn'da yaptığı açıklamasıyla da bunu amaçlamıştır: “*Şayet insanlık yaratanın yaratması ile olsaydı, yaratanın varlığından şüphe edildiğinde insanlığın insanlık olarak var olduğundan da şüphe edilirdi.*”¹⁹

Hikmetu'l-Ayn Şarihi (Mirek el-Buhari) şöyle der: “*Mahiyetin yaratıcısından (mucidinden) şüphe etmek, (mahiyetin) varlığından şüphe etmeyi gerektirir. İkinci kavram (tafi) batıldır. Çünkü biz failin varlığından şüphe etmemize rağmen, insanlığın insanlık olarak var olduğundan şüphe etmiyoruz. Bunu düşünmek gerekir. Çünkü yaratanın yaratması ile insanlığın oluşması takdir edildiğinde, kendisinden şüphe edilen bir failden insanlığın çıkmasından da şüphe etmek gerekir yoksa insanlığın insanlık olarak meydana gelmesinden şüphe edilmez.*”²⁰ Sözü buraya kadar.

¹⁸ Cürcanî, Şerh-i Mevâkıf, s.116.

¹⁹ Necmeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (Debiran Kâtibî Kazvinî), (Hikmetu'l-Ayn Müellifi), Şerh-i Hikmeti'l-Ayn s. 35.

²⁰ Şemseddîn Muhammed b. Mubarek Şah , (Mirek el-Buhari), (Hikmetu'l-Ayn Şarih-i) Şerh-i Hikmeti'l-Ayn, s.35.

Burada musannıfın zikrettiği şekilde mahiyetin yaratılmamışlığına dair sözünü doğru çıkarmak için hiç bir gerekçe (doğruluk yanı) yoktur. Çünkü o apaçık geçersizdir. Sözünün doğruluğuna delil sayılamaz ve bu mananın doğruluğu kabul edilemez... Bu zikredilen söz konusu: *“İki sözden biri onun sözünü doğrulamıyor”*, şeklindeki yorum yaptığımız açıklamaya yakındır. Başkaları da failin etkisinin..., yönünde yorumladılar. Bunun açıklaması da S.Şerif Cürcanî’nin zikredilen haşiyesinde (Hevaşî alâ Şerh-i Hikmeti’l-Ayn) bulunmaktadır. Cürcanî şöyle der: *“Bil ki, kuşkusuz güneş vurduğu yerde bir iz bırakır. Mahiyette, faile göre böyle midir değil midir? Güneşte olduğu gibi, mahiyetin de dışarıda bir etkisi var mı yok mu? Bu ihtilaf konusudur.*

1. *Meşşailer, bu (mahiyet) yaratanın yaratması ile yaratılmamıştır diyorlar.*

2. *Revakiler ise, tam aksine (mahiyet) yaratanın yaratması ile yaratılmıştır diyorlar. Sonra akıl, mahiyete varlık (vücut) atfediyor ve mahiyete varlık (vücut) sıfatını veriyor. Örneğin: Kişiliğini belirtmek için arzedilen Zeyd’in mahiyeti, failden südür etmektedir ve akıl onu varlıkla nitelendirmektedir. Varlık ise ancak akıl ile algılanandır. Sonra der ki musannıf (Kâtibî Kazvinî): İnsanlığın insanlık olması yaratanın yaratması ile mi değil mi? Meselesine yönelir. Her şeyin o şey olmasında şüphe yoktur. Bunun gibi konular tartışma konusu olmaz.”²¹* (Musannıfın) bu sözü az önce zikrettiğimiz sözü doğrulamada açıktır. Revakilerden kasıt, İşrakilerdir. Allah’ın izni ile bu risâlenin sonunda filozoflardan İşrakilerin ifade ettiği: *“Onun eseri dışarıda sabittir...”*, diyenlerden bahsedeceğiz. Bu söze şöyle itiraz edilir. Biz yaratanın eserinin dışarıda sabit olduğunu kabul etsek de, dışarıda bu sabitin asıl itibariyle mahiyet olduğunu teslim etmeyiz (kabul etmeyiz). Bilakis dışarıda ki bileşik bir mahiyettir, yani dışarıda var olan (mevcut), şahıstır.

(Musannıf Cürcanî’nin): *“Varlık (vücut), dışarıda mevcut değildir,”²²* sözü eksik bir yorumdur (ta’lildir) çünkü varlığın, yaratanın eseri olma yetkisinin bulunmamasından aynı mahiyetin etkileyici olmasını gerektirmez. Ancak etki etme ihtimali ikisine de hasredilmiş olması durumunda aynı mahiyetin etkileyici olmasını gerektirir ki, o da böyle değildir.

²¹ S.Şerif Cürcanî, (Haşîye alâ) Şerh-i Hikmeti’l-Ayn, s. 35.

²² Cürcanî, (Haşîye alâ) Şerh-i Hikmeti’l-Ayn, s. 35.

Burada başka bir ihtimalde var ki, o da az önce dikkat çektiğim ihtimallerin en açığıdır. Özet olarak yukarıda zikredilenlerin, söz konusu mezheb için temel esas olması doğru olmaz. Ama bu konuda söylenenlere gelince; Failin etkisi kabul edilen her şey, mahiyetlerden bir mahiyettir, demek bir şey değildir. Çünkü onlar mahiyeti ve hüviyeti birbirinden ayırdılar. İki gurup arasında ki ihtilaf ise, yaratma ve etki etmenin ilgili olduğu (talluku) birinci mi yoksa ikinci mi? olduğu hususundadır.

10

Mavakıf sahibi (İcî) bunu şöyle açıklar: *“Cevap olarak, yaratılan özel varlıktır, yani varlığın hüviyetidir, varlığın mahiyeti değildir. Yaratılışın bütünüyle mahiyetlerden kaldırılması doğrudan yaratılışın kaldırılmasını gerektirmez.”*²³ (Cürcanî’ nin’): *“Bilakis o, şüphesiz mahiyeti yarattı”*²⁴ sözüne, İbn-i Sina şu sözü ile işaret etmiştir. *“Yaratan kaysıyı kaysı olarak yaratmamıştır, aksine kaysıyı var etti.”*Bazı kibirlenenler Zevra isimli risalede (İbn-i Sina’ya) şöyle cevap verirler: *“Gerçek manada bir şeyin illeti olmak, o şeyin sebebi olmak değil, aksine onun ortaya çıkması için bir illettir. Örneğin gerçekte onun illeti değil de, aksine sıfatlarından bir sıfattır. Bu da açıktır. Mahiyetlerin yaratılmamış olmaları, yani örneğin, insanın insan olarak meydana gelmesinde faille ihtiyacı yoktur, sözü bizim zikrettiğimizle çatışmaz. Çünkü biz bu sözümüz ile şunu kastediyoruz: O (mahiyet), zatları itibariyle failin eseridir. Bundan böyle (mahiyetlerin mahiyet olarak) var olmalarında başka bir tesire ihtiyaç yoktur. Sonra ki ihtiyacı nefyetmek, başlangıçtaki ihtiyacı nefyetmez. Bu reddedilmiştir. Çünkü o herhangi bir şeyin gerçekten illeti olmasını peşinen kabul etmiştir. Tartışma da bu konudur.”*²⁵

Şayet kim; mahiyetler yaratılmamıştır derse, (bu sözü ile) nesnelerin hakikatinin sebeplerinin var olduğunu inkar etmiş olur. Gerçekte şunu demesi lazım; bir şeyin, o şey olduğu itibari ile ihtiyacı nefyetmek, o şeyin yaratılma itibari ile ihtiyacının sübutunu nefyetmez. Böylece, *“şayet insan, insanlığında başkasına muhtaç değilse, hakikatında da failden müstağni olur”*,²⁶ şeklinde ki sorudan duyurmak istediği hedef giderilmiş olur. Öyle ise (yukarıda müellifin) belirttiği gibi, hakikatinin yaratılması nasıl olur. *“Sonraki*

²³ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 116.

²⁴ Cüranî, (Haşiye alâ) Şerh-i Hikmeti’l-Ayn, s. 35.

²⁵ Celaleddin Devvanî, Zevra ve Havra...

²⁶ Celaleddin Devvanî, Zevra ve Havra...

ihtiyacı nefyetmek başlangıçtaki ihtiyacı nefyetmez”²⁷ sözü ise zikrettiği gibi değildir. “Onun gerçek eseri dışarıda mahiyetin sabit olmasıdır...”²⁸ Sözünün anlamı ve bunun detayı Mevakıf’ın şerhinde açıklanmıştır. Orada (Cürcanî) şöyle der: “Doğru olan, sözlerinin şu manada söylenmesidir. Mahiyetler yaratılmış değildir. Haddi zatında mahiyetler yaratanın yaratması ve etki edenin etkisi ile ilgili değildir. Çünkü sen siyahın mahiyetini dikkate alır da ondan (siyahın mahiyetinden) başka bir mefhumu dikkate almazsan, orada yaratma düşünülemez. Çünkü mahiyet ile bizzat mahiyetin kendisi arasında zıtlık yoktur.

11

Aralarında yaratanın yaratma aracılığı düşünülerek, birisi öbürünün yaratılmışı haline gelir. Aynı zamanda failin varlıkta ki etkisi, varlığı (vücudu) varlık yapma anlamında düşünülemez. Tam tersine failin mahiyette ki etkisi, mahiyetin varlık (vücut) ile nitelenmesi itibariyledir. Yoksa vücudun dışarıda mahiyetle gerçekleşen bir varlık diye nitelenmesi anlamında değildir. Örneğin: Boyacı herhangi bir elbiseyi boyadığında o, elbiseyi elbise yapmıyor, boyayı da boya yapmıyor. Bilakis o elbiseyi dışarıda boya ile nitelendiriyor. Şayet elbisenin boya ile nitelenmesi, dışarıda sabit ve mevcut kılınmamış ise, ne mahiyetler ne de varlıkları kendi içlerinde yaratılmış olmazlar. Bilakis mahiyetlerin var olmaları, yaratılmış anlamındadır. Bu mana, üzerinde tartışılmaması gereken konulardandır.”²⁹ Sözü buraya kadar.

Müellifin yukarıda açıklamasının kaynağı, *Ca’l* kelimesinin iki meful almayan ve ikilik gerekliliği duymayan başka bir manası olduğunu, gözden kaçırdığını sende unutmama. Mahiyet, varlığa diğer sıfatlara (niteliklere) ve varsayımlara bakmaksızın kendi nefesine nazaran, (mahiyet) bu şekliyle *Ca’l*’den yaratılmıştır denebilir. İşte burada bir şey daha kalıyor. O da örnek ile örneklenen arasındaki farktır. Örnekte dış bir etki vardır, o da akıl ve aklın tasarrufuna itibar etmeksizin dışarıda elbisenin boyanmasının mevcut olmasıdır. Ama verilen örnekte durum böyle değildir. Mahiyet ve varlığın arasında ki nitelik, akıl ve tasarrufunun kabulüne dayalı itibari bir meseledir. Birini diğerine kıyas etmek lafazanlıktan öteye geçmez. Müellifin (Cürcanî’nin): “Konunun araştırma alanı

²⁷ Celaleddin Devvani, *Zevra ve Havra...*

²⁸ Cürcanî, (Haşiye alâ) Şerh-i Hikmeti’l-Ayn, s. 35.

²⁹ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 118.

vardır,”³⁰ sözünü düşün. Belki müellif bu sözü ile yasaklamayı ele alma kabilinden değildir, sözündeki ifadeyi kasdetmiştir. Çünkü mahiyetin mahiyet olarak bir eser olmaması, henüz sabit olmadı. Bunun da sebebi mahiyetin iki meful almayan *Ca'* ile yaratılmış olmasında imkansız olmadığının bilinmesidir.

Mahiyetlerin, kendi mezheplerine göre yaratılmış olmasını kabul etmeyenler, iki yönden delil getirdiler.

Birincisi: Daha önce Hikmetü'l-Ayn eserinden naklettiğimizdir.

İkincisi: Mevakıf'ta zikredilendir. O da: *“Şayet insanlık örneğin; yaratanın yaratması ile olursa, öyle ise insanlık yaratanın yaratmaması halinde insanlık olmaz. Çünkü yaratma ile var olan, yaratmanın var olmadığında gerçekleşmez. Bir şeyi kendinden nefyetmek açıkça imkansızdır. Biz de yaratmanın etkisi, yaratmanın kaldırılması ile kesin olarak kalkar sözünün demedik.”*³¹ Cürcanî'nin Mevakıf'ın Şerhinde dediği gibi, çünkü o belirlenen gerekçeye uygun düşmez.

12

(Bir şeyi) kaldırmak, mutlak yokluktan daha özeldir. Yaratma olmadığında insanlığın olmayacağını iddia etmek, yaratmanın ortadan kalkması ile insanlıkta ortadan kalkmaz. Mevakıf eserinin müellifi (İcî), ve (bu eserin) şarihi S.Şerif Cürcân'î bu bakış açısının, mürekkep ve basit için genel olduğunu iddia etmişlerdir. Bu (konu) incelenmelidir. Örneğin; Yaratanın yaratmasının olmadığı zaman, karyolanın olmayışı da yanlış değildir. Şöyle ki; karyolanın mahiyetinin yaratılmış olduğunu takdir etmek, yaratma olmadığı zaman karyolanın karyola olmaması gerekir, (sözü) denmez. Bu bir şeyin kendisini nefyetmektir (olumsuz kılmaktır.)

Çünkü biz diyoruz ki: İşte o zaman, tahta parçalarının karyola olmaması gerekir. Çünkü karyola gerçeği ile ilintili olan yaratmanın eseri, işte bu oluştur. Basit mahiyete gelince; basit mahiyet kendisinden başka bir şey değil ki, yaratma olmayınca o şey kendisinden nefyedilsin. Böylece kendini kendinden nefyetmesi ortaya çıkar. Daha sonra (İcî ve Cürcanî onun ile ilgili olarak) şöyle cevap verdiler:

³⁰ Cürcanî, (Haşiye alâ) Şerh-i Hikmeti'l-Ayn, s. 35.

³¹ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 116.

“Biz söz konusu gerekliliğin imkansızlığını kabul etmeyiz. Dışarıda sürekli yok olan şey, sürekli kendi nefsinden varlığı alıkonulmuştur. Bir an veya her an yaratma kalkarsa insanlıkta kalkar ve bizim insanlık dışarıda insanlık değildir sözümüz doğru olur ve dışarıda önermenin olmamasıyla, dışarıda olumsuz önerme doğru olur. Tabi ki bu imkansız değildir. Bilakis imkansız olan, dönüşen (sapan) olumluluktur. Kısacası yaratmanın yaratmasının olmadığı anda bütünüyle ve tamamen insanlık mahiyeti dışarıdan kalkar. Ona olumlu bir hüküm vermek doğru olmaz. Bilakis bütün şeyleri hatta o şeylerin hepsini bile dışarıya göre olumsuzlamak doğru olur. Yoksa bunların dışarıda yok olan insanlıkla beraber tayin edilmesi anlamına değildir ki, böyle olması bizim insanlık insanlık değildir sözümüzü doğrulamayı gerektirsin. Burada imkansız olan dönülen pozitif olan ikincisidir, birinci dediğimiz ise olumsuzluktur.”³² Onların sözü buraya kadar.

Dışarı ile, aklın kabulünün dışında kalanı kastediyor. Böylece zihne karşı dışarı değilse, zihni varlık ifadesini kullananlar nezdinde nefsu'l-emir görünümü bir temel üzerinde düzenlenmiş olur. Dışarı deyimi, bu manada onlar tarafından kullanılmıştır. Onlar derler ki, doğruluk sözün makul bir nisbetinin dışarıdakine uygunluğudur. Onların dış demekten muratları, yerinde açıklandığı üzere söz konusu mananın varlığıdır.

13

Burada dışarıdan maksat kesin delil olarak bizim zikrettiğimizdir. Onun (Cür-canî'nin) şu sözü: *“Ona olumlu hükmü vermek doğru olmaz. Bilakis bütün şeyleri nefyetme (olumsuzlama) doğru olur.”³³* Bu da ancak dışarıdan maksadın zihne karşı olması ölçüsünde olur, demeleri doğru olmaz. Çünkü insanlık eğer zihne karşı (mukabil), dışarıdan kaldırılırsa, aynı meselenin bir başka dış görüntüsünden kalkmazsa, bütün şeyler ondan nefyedilmez. Bilakis ona bazı olumlu (pozitif) hükümler vermek doğru olur. Bu da zihni ve harici varlığı kapsayan mutlak varlığa göre nefsu'l-emirdir. Mutlak varlık dış dünyaya ve zihni varlığa şamil olur.

Bu ayrıntı ile; *“burada (bu konuda) araştırmaya gerek vardır”* şeklinde söylenenin savunma yönü ortaya çıkmıştır çünkü insanlık insanlıktır, denen önerme budur ve yine her mahiyette zihni bir önerme vardır. Konunun mevcut olmamasından ötürü, bu

³² Cür-canî, Şerh-i Mevakıf, s. 116.

³³ Cür-canî, Şerh-i mevakıf, s. 116.

önermenin olumsuzu doğru ise zihinde de olmadığından dolayı doğru olur. Kısacası, mahiyetin yaratıldığını söyleyen, şöyle diyor: İnsanlığın insanlık olması gerçekte (fi nefsu'l-emirde) yaratanın yaratması iledir. İnsanlığın dışarıda mutlak surette olmasından dolayı değildir. Zira o zaman bunun neticesi, hüviyetin yaratılmışlığıdır. Çünkü insan dışarıda hüviyetin aynısıdır diyor. Bu hususta söylenecek söz yoktur (hiç bir itiraz yoktur). Mahiyetin yaratılmışlığını inkar eden diyor ki: *“Şayet insanlık yaratılmış ise yaratma olmadığına, gerçekte (fi nefsu'l-emir-de) insanlık insanlık olarak var olmazdı. O zaman, hariçte konunun bulunmaması sebebiyle (tümel) olumsuzun doğruluğu yönünde olmaz.”*³⁴ Sözü bitti. Onun sözünün dayandığı yer cevapta zikredilen hariç kelimesini, zihne mukabil (karşı) olan harice bağlamaktır. Özellikle (Cürcanî) şu sözünde ilk olarak akla gelen şudur. *“Dışarda olumsuz (negatif) önermenin doğru olması, dışarıda konunun olmamasından dolaydır.”*³⁵ Halbuki bunun dayanağının yanlış olduğunu sen bildin.

Burada açıklanması gereken bir şey kalıyor. O da yukarıda ki *“el-Hasıl...”* ibaresine ne Mevakıf'ta ne de itiraz edenin sözünde tesadüf edilmemiştir. Açıktır ki onun her iki konuda *“el-Hasıl...”* ile başlaması bilindiği gibi daha öncekilerin açıklamasıdır. Kâtibî, Şerhu'l-Mulahhas'da şöyle der: *“İnsanlar basitlerin, yaratanın yaratması ile mi değil mi? Konusunda ihtilaf ettiler. Bir kısmı yaratılmıştır, bir kısmı da yaratılmamıştır, görüşündeler.”*³⁶ İhtilafın basitlerde olduğunu daha önce özellikle belirtmiştim. Onu hatırla. Sonra (Kâtibi) şöyle devam eder:

14

“Bunu kabul etmeyenler iki yönlü delil getirirler. Birincisi, Şayet basitler yaratılmış ise bir etki edene (müessire) ihtiyaç duyarlardı, şayet bir etki edene ihtiyaç duyarsa mümkünattan olurdu. Çünkü ihtiyacın sebebi mümkün olmasıdır. Şayet basitler yaratılmış iseler mümkünattan olurdu, neticesini verir. Fakat ikinci kavram (tâli) yanlıştır. Çünkü mümkün, idafi (göreceli) bir iştir. İdafi (göreceli) işlerin arız kabul edilmesi bir şey için başkasına kıyasla olur. Basitte ise bir başkasına kıyas edilerek imkanın kendisinin arız edileceği bir şey yoktur, olsaydı basit olmazdı bilakis mürekkep olurdu. Bu konu incelenmesi gerekir. Çünkü biz, basit için imkanın meydana gelmiş, sözüne katılmıyoruz. Basite

³⁴ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 116.

³⁵ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 116.

³⁶ Kâtibî, Şerhu'l-Mulahhas, s...

idafi bir işin arız olmasından, o idafi şeyin kendisine kıyasla arız olacağını gerektirmez. Bilakis kendisine kıyasla idafi işlerin, basite arız olduğu bir işin olması gerekir. Şayet durum böyle ise, vücuda kıyasla imkanın, basite arız olması neden caiz olmasın. Mahiyetlerden bir kısmı basit değiller ama yine de varlığı ve yokluğu mahiyetin zatından değil de başkasındandır manası gereğince mahiyete, imkan arız olabilir.”³⁷ Bitti.

Bunu Mevakıf eserinin sahibi (A.İcî) şu sözü ile zikretmiştir: “Çözüm şudur, basitin hem varlığı ve hem de mahiyeti vardır. Belki de imkan, varlığa nispetle basit mahiyete arız olur. (İmkanın) basite arız olmasının imkansız olması için imkan, iki parçayı değil de iki şeyi gerektirir.”³⁸ “Lealle...” ile başlayan cümlede bir cümle düşüklüğü bulunduğu açıkça belli oluyor. Bu cümlenin şöyle söylenmesi gerekir: ‘İmkanın, arız olmasının caiz olduğunu...’ söylemek daha doğru olur. Sonra ben zikredilen cevap için bir gerekçe bulamıyorum. Çünkü delil getirenin maksadı şöyle olması gerekir. Yaratılmışlığın şartı imkandır. Şayet varlığa bakmaksızın basit mahiyet yaratılmış ise o halde varlığa bakmaksızın mümkün olurdu. Fakat ikinci kavram (talî) yanlıştır. Çünkü varlığı göz önünde bulundurmaksızın mahiyet için sabit olan imkan, mürekkepte olduğu gibi iki cüz’ü gerektirir. Biz basit mahiyetin varlığa (vücuda) bakmaksızın yaratılmış olduğunu varsayarak, sabit imkanın, (varlığa) bakmaksızın basit mahiyet için gerekli olduğunu söyledik. Çünkü varlığa nazaran basit mahiyet için sabit imkan ancak basit mahiyetin varlığı kabule ihtiyacı sebebiyledir, yoksa bizzat kendine ihtiyacı sebebi ile değildir.

15

Basit mahiyet, varlığı için değil de kendisi için ihtiyacı sabit olursa, mürekkepte olduğu gibi vücuda kıyasla değil de mahiyet kendi nefsine göre mümkün oluşunun subutu gerekir.

Bu açıklamaya göre akıl sahiplerince de bilindiği gibi, cevap esnasında zikredilenlere bir yönelme yoktur. Mevakıf’ın yazarı (A.İcî); söz konusu delile de itiraz edildiğini ifade ederek şöyle der: “Şayet basitler yaratılmamış olsaydı, mürekkepler de yaratılmamış olurdu. Çünkü Mebahis’de açıklandığı gibi mürekkepler ancak basitlerin toplamıdır, o yaratılmayı bütünü ile inkara götürür. Mec’ul (yaratılmış olmak) mürekkebin

³⁷ Katibî, Şerhi’l-Mulahhas, s...

³⁸ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

basitlerinin bir araya gelmeleri değildir, yani mürekkebin basitlerinin bazısının bazısı ile veya varlığının (vücudunun) bir araya gelmeleridir (eklenmeleridir), denemez. Çünkü biz aynı zamanda şöyle diyoruz: Yarattılmışın bir mahiyeti vardır, o da ya basittir, yaratılmış olamaz veya mürekkeptir ki, sözümüz yaratılmışa ve bölümlerine döner.”³⁹ Bitti.

Görünen o ki bu itiraz zikredilen delille çelişmektedir (muarazadır). Çünkü onun özeti iddia edilenin aksini ispat etmektedir. O da basitlerin yaratılmış olmasıdır. Yani onun (basitin), yaratılmamış olması düşünülürse, bir bozukluk olur ki, bu da bir bütün olarak yaratılmışlığı yok saymak (ortadan kaldırmak) demektir.

Yazarın talebelerinden olan Ebheri, bu konuda onun sözünü genel manada (icmâli) bir şekilde hükümsüz kılmaya yönelmiştir. Şarih Fadıl (S. Şerif Cürcanî) şu sözü ile Ebheri’ye şöyle bir cevap vermiştir: “İtiraz çelişkilidir (muarazadır).”⁴⁰ Fadıl Şerif (Cürcanî), Ebheri’den naklettiğini haşiyesine kaydetmiştir. Ebheri’nin anladığı gibi icmâli nakız yoktur. Çünkü bizzat zikredilen delilin aynısının mürekkeplere uygulanması mümkün değildir, Bitti.

Denildi ki bu konu araştırılmaya açıktır çünkü icmali nakız iki yönlüdür.

Birincisi: Hüküm bulunmadığı halde bir delilin bir yerde uygulanmasıdır.

İkincisi: Onun tamamını sakıncalı görmek. Burada reddedilen (menfi) birincisidir, ikincisi değildir. Bu da bir şey değildir. Çünkü icmâli nakız yönlerinin ikincisinde muteber olan, dışardan öncül katmaksızın delilin tamamının yanlış olduğunun gerekliliğidir ve yine bu konuya bir göz atana açık olduğu gibi dışardan öncüllerin ilave edilmesi ile söz konusu delilin yanlışlığının gerekliliğidir. Dolayısıyla icmalî nakzın her iki yönü burada olumsuzdur. Evet Fadıl’ın (Cürcanî’nin) yorumunda hatalar vardır. Şöyle ki; bu konuda icmalî nakzın iki yönünden birisini yokluğa (ortadan kaldırmaya) hasretmiştir. Konum açık olduğu gibi, terk edilmedeki durum zikredilendeki durumdan daha gizlidir.

16

Zikredilen itiraza cevap vermeye gelince; mürekkep, basitlerin ancak bir

³⁹ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s.116-117.

⁴⁰ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

toplamıdır, sözünden hareketle basitler, yaratılmamış ise mürekkepte yaratılmamıştır, sözünü kabul etmeyiz. Diyelim ki kabul ettik, ama basitlerin her birinin yaratılmamış olmasında cüzlerin bütün olması hasebiyle yaratılmamasını gerektirmez.

(Nasiruddîn) Tusi, İmamı Razi'nin Muhassal'da ki sözüne cevap olarak şunu der: *"Zât ezelidir. Belli bir zamanla takdir edilmiş değildir. Varlık ise mevcut bir durumdur. Mu'tezile'ye göre önceden takdir mukadder değildir. Şayet zâtlar ve varlık (vücut) fail ile meydana gelmiyorlarsa, var olan (mevcut) zatlarında faile ihtiyaçları yoktur. Ben derim ki (Tusi) onlara: Zatların yaratılışını varlık ile nitelemek, zatlara fazladan ilave edilen bir durumdur. Tıpkı bu cüzleri gösteren bileşime (terkibe) benzer ki, o da fail iledir. Fertlerin failden müstağni olması, mürekkebin failden müstağni olmasını gerektirmez."*⁴¹ Sözü buraya kadar.

Söz konusu itirazdan başka bir cevap daha çıktı, o da terkipte mahiyettir dersin, o zaman ya basit olur ki bu takdire göre yaratılmış değildir yada mürekkep olur. O zamanda söz terkip ve terkibin basit cüzleri etrafında dolaşır döner.

Deriz ki: (Mürekkebin) basit bir mahiyeti vardır. Fakat bu terkip mahiyeti itibariyle değil hudüsü itibariyle yaratılmıştır. Bu yaratma terkibe nazaran arizidir. Çünkü yaratılmış olma oluşumun meydana gelmesi demektir. Bu da yaratmanın arızlarından bir arızadır ve yine yaratma mürekkebe göre zatidir. Çünkü onunla yaratılmış olan, onun (mürekkebin) zatıdır. Sen de bu ince sırrı anla.

Mevakıf kitabında "söylenmez" sözü ile başlayan sözlerin hepsinin doğru cevap olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat musannıf ve şarih bunun doğruluğunu fark edememişlerdir. Katibi'de yukarıda yapılan açıklamayı gözden geçirdikten sonra şöyle söylemiştir: *"Bu amacı belirlemede öncelikli olarak şöyle söylenmelidir. Daha önce geçtiği gibi şayet basitler yaratılmış olsaydı, mümkün olurdu. Şayet basitler mümkün olsaydı, yaratılmış olmazdı. Bilakis o ya var ya da yoktur anlamında olurdu. Çünkü o zaman mümkün olması demek, varlığı ve yokluğunun her birisi başkasındandır manasına olurdu, demektir. Ona şöyle bir cevap verilir. Basitlerin mümkün olmasının anlamı, varlığının ve yokluğunun her birisinin başkası ile gerçekleşmesi anlamına gelir ki, bunu kabul ediyoruz. Fakat bu açıklama basitlerin yaratılmamış olduğunu gerektirmez."*

⁴¹ Tusi, Telhisu'l-Muhassal, s. 35.

Şayet (basitlerin) kendi özü itibariyle yaratılışı varlığı ve yokluğu başkası tarafından olmasına zıt olsaydı, böyle olması gerekir ki, bu da kabul edilmez.

Kim, yaratılmış, mahiyetin kendisidir derse, mahiyetin varlığı, yaratılmasına bağlıdır demiş olur ki, bu da başkasından olur. Mahiyetin yokluğuda böyledir. çünkü o yaratılmamaya bağlıdır, bunu anla. Bir başkası da mahiyet yaratılmış ise onun gerçekleşmesi ancak ona bir etki edenin etkisi ile olur. İkinci kavram (talî) imkansızdır, önermede aynısıdır (ona benzer).

(Önermede ki) Şartlılık (koşulluk) aşikardır. İkinci kavramın (talînin) imkansızlığına gelince; etki edenin etkisi, etki edene ihtiyaçtan sonra vuku bulur. Bu şartın, etki edene ihtiyacı ise ondan sonra gelir. Çünkü o (etki eden), onun (şartın) sıfatıdır. Niteleyen (sıfat), nitelenenden (mevsuftan) sonra gelir. O halde müessirin basitte ki etkisi, basitin gerçekleşmesinden sonra gelir ve böyle olunca müessirin etkisi ile gerçekleşmesi imkansız olur.

Birisi şöyle söyleyebilir. Biz niteleyen (sıfatın) nitelenenden (mevsuftan) sonra gelmesi zorunluluğunu kabul etmiyoruz. Bu durum ancak sıfatın varlıksal bir durumu var ise zorunlu olur. Eğer sıfat, akli bir şey ise niteleyen (sıfat), nitelenenden (mevsuftan) önce gelebilir. Dışarıda imkanın bütün mümkünlerden önce gelmesi gibi. Biz mahiyetlerin varlık olmalarında ki etki edene (müessire) ihtiyaçlarını dışarıda var olan bir iş olarak kabul etmiyoruz. Bilakis bu bize göre akıl ile algılananlardandır. Niçin bu böyle değildir, dediniz ve bir delile ihtiyaç vardır demediniz.”⁴² Sözü buraya kadar.

Sıfatın, mevsuftan zorunlu olarak sonra gelmesinin vacip olduğu hususunu unutmamalısn. Bunu inkar etmeye kalkışmak inatçılıktır. Ancak bazen mevsuf (niteleyen) mahiyetin kendisi olur. Bu durum da sıfatın, mahiyetin varlığından sonra gelmesi gerekmez. Bu da sıfatın mevsuftan sonra gelmesinde bir eksiklik meydana getirmez. İmkan, mümkünün varlığından önce gelir. Çünkü imkan, mevcut mahiyetin değil de, mahiyetin mahiyet olmasının sıfatıdır. Bu da sıfatın mevsuftan sonra gelmesini zorunlu kılar. Doğru bir düşünceye sahip olan herkesin bu meselede şüphe etmemesi gerekliliği aşikardır.

⁴² Katibî, Şerhu'l-Mulahhas, s...

Zikredilen delil hakkında cevap vermek için doğru olan şöyle söylenmesidir. Her kim yaratılan mahiyetin kendisidir derse, müessirin mahiyette ki etkisi, mahiyetin müessire ihtiyacından sonra gelir, dememiş olur. Hatta müessirin mahiyette etkisi olduğunu söylemez. Çünkü etkiden önce mahiyet yoktur. O halde etkinin mahiyete etkisi nasıl olabilir (olmayan mahiyete etki nasıl olabilir.)

18

Bilakis mahiyet, failin etkisinden ve yaratanın onu (mahiyeti) yaratmasından önce apaçık bir şey değildir ve bir aslıda yoktur. Yaratmadan sonra sıfatlardan birisiyle nitelenmek ne demektir. Etki, ortaya çıkıyor sıfatlardan birisiyle nitelenen nesnelerden bir nesne oluyor. Bu da imkan ihtiyaç v.s. gibi bir nesne olması hasebiyle bir sıfatla nitelenmesini gerektirir. Bu niteliklerin hepsi yaratılmışlığın yanındadır. Yaratılmadan önce bunlardan hiçbirisi gerçekleşmez. Bu hususta temel akıl ilkelerinde büyük alimlerin ayakları kaymıştır (hataya düşmüşlerdir). Mevâkıf'ın sahibide yanılmıştır. İnsanların maksatlarına hala vakıf olmadığını sürdürerek bu hususta başkasının ayağının yere sağlam bastığını zannediyor. Tuhaf hallerden biri de şöyle söyleyen gözü görmeyen göz hekimine benzer: *"Bil ki bu mesele akıl sahiplerinin ayağının kaydığı boş iddialardandır. Bu meselede kolaylaştırıcı bir işaretle mezheplerin çıkış yeri ve ihtilaf mahallini yazarak ayağını bu meselede sabitleştirmek istiyoruz. Bu yazıdan sonra hak isteyen gizlenmez, şunu diyoruz: Felsefeciler varlığı zihni ve harici olmak üzere ikiye ayırıp mümkün mahiyeti de bu ikisine kabil kıldılar, ve bu ikisini (zihni ve hariciyi) kaldırmak için bu mahiyete arız olan kısımları üç kısma ayırdılar. Birincisi, mahiyet mahiyet olması itibariyle mahiyete eklenir. Yani mahiyetin harici hüviyeti ve zihni varlığına bakılmaksızın mahiyete eklenir. Çünkü bu hususta iki varlıktan birinin özelliğine ilhakını ele alma değil de mutlak varlığa ilhakını ele almaktır. Nerede bir mahiyet var ise o varlık ile nitelenir. Bu dördün çiftli rakam olduğuna benzer. Bu durum, dört ister zihinde isterse dışarıda bulunsun, dördün mahiyetine gerekli ve arizidir. Şayet, çiftsiz dördün, iki varlıktan birisi ile var olması farz edilirse, bu dört olamaz çelişkiyi gerektirir."*⁴³ Sözü buraya kadar. Müellifin (İcî'nin) sözüne Fâdıl'ın (Cürcânî'nin) şerh ile yaptığı açıklama budur. Bu konu incelenmeye açıktır.

⁴³ Cürcânî, Şerh-i Mevâkıf, s. 117.

Öncelikli olarak söz lazımı taksimatına değil, arizi olanların taksimatına dahildir. Birinci bölüm mahiyetin mahiyet olması sebebiyle mahiyete arız oluyor, mahiyete gerekli (lazım) olduğu için değil. O zaman da mahiyetten ayrılmaz. Fadıl Şarih (Cürcânî): *“Ne zaman mahiyet varsa bir sıfatla nitelenmiştir”*⁴⁴ sözünde isabetli değildir. Çünkü gereklilik manasında olduğu açıktır. Halbuki tartışılan mesele gereklilikten daha geneldir.

19

İkinci olarak; dördü çift saymamak imkansız değildir. Dördün çift sayı olmadığı imkansızsa, bu çift olmama imkansızlığı da zatinin özelliklerindendir. İşte bununla mahiyetin lazımı ile zâti ayrılmış oluyor. Bu sözün neticesi; şayet dördün çift olmadığını farz edersen dört, dört olmaz. Yapılan faraziye muhal olur. Bilirsin ki onun doğruluğu yoktur. Doğrusunun şöyle söylenmesidir. Şayet dört çift değilse dört değildir.

Üçüncüye gelince: Şarih Fadıl (Cürcânî) şunu iddia eder: *“Harici ve zihni kapsayan mutlak varlık bu kısmın sabit olmasında (kesinliğinde) bir giriştir.”*⁴⁵ Bilakis mutlak varlık sözü ile açık bir şekilde açıkladığı budur. Daha sonra Şerhi't-Tecrid'e yaptığı haşiyede şöyle açıklar: *“Mahiyetin bir şeyi gerektirmesi ve onunla ittisafı, varlığına bakılmaksızın makul değildir. Zorunlu olarak bilinmelidir ki, hiçbir şekilde sabit olmayan bir şey, subutluk sıfatı ile nitelenemez. Mahiyetin lazımı olan şey ister iki varlıktan birisi ile meydana gelsin veya gelmesin mahiyetin lazım subutu ile nitelenir, anlamına gelmez. Bilakis bu sözün anlamı, mahiyet nerede bulunursa bulunsun, lazımı ile nitelenmiştir, demektir. Çünkü iki varlıktan birisinin diğerine gerekliliği hususunda müdahalesi yoktur. Bilakis mahiyeti gerektiren, mahiyetin varlığının mutlak olması itibariyledir.”*⁴⁶ Sözü bitti.

O'na (Cürcânî'ye) şöyle cevap verilir: O halde varlığın mutlaklığının daha önce geçen üç bölümden oluşan arizilerden olmaması gerekir. Halbuki varlık bu üç kısma dahil değildir. Dolayısıyla lazımda melzumda batıldır. Biz varlığın mutlaklığının bu üç kısımdan olmadığını söyledik. Çünkü yukarıda belirtilen üç kısmın her biri varlığın mutlaklığıyla kayıtlıdır. Şayet varlığın mutlaklığı bu üç kısımdan olsaydı, kendi içinde şartlı olması gerekirdi. Tecrid'in yeni şerhine, Fadıl Devvanî yazdığı haşiyede şöyle der: *“Bir*

⁴⁴ Cürcânî, Şerh-i Mevâkıf, s. 117.

⁴⁵ Cürcânî, Şerh-i Mevâkıf, s. 117.

⁴⁶ Cürcânî, Haşiye ala Şerhi't-Tecrid...

şeyi bir başka şey ile varlık yönünde nitelemek, varlığın bu yönü ile nitelenmesinden sonra gelmesi gerekirse, gerçekte varlıkla nitelenmesi için nefsu'l-emrin zarf olmaması gerekir. Yoksa kendisinden önce gelir veyahut ardı arkası kesilmez.”⁴⁷ Sözü bitti.

Mutlak varlığın mahiyete arızı ya haricinin veya zihninin içinde gerçekleşir, denilmez. Mutlak varlığın, mahiyete arız olmasının şart olmasını takdir etmenin gereği, mutlak varlığın, bir fert kapsamında mahiyete arız olması, bir başka fert kapsamında mahiyete arız olmasına bağlıdır ki bunda bir sakınca yoktur.

20

Biz, bunda bir sakıncanın olduğunu söylüyoruz. Şayet o fertler, itibari (hükmi) meselelerse bu durumda, o zaman o şahıslar sonsuza dek düzenlenmiş olur ki (terettüp) bu da geçersizdir. Dolayısıyla o zaman, yani yukarıda geçen şartın takdir edilmesi durumunda o gurubun ne içinde ne de dışında olan bir fert ile kendinden önce geçmesi gerekir.

Birincisi: Şart koşma sebebiyledir, çünkü şart; ancak şart koşulanın dışında olur.

İkincisine gelince: Peş peşe gelen fertlerin varlıklarının toplamıdır. Şayet o bağdan (silsileden) bir fert o topluluktan dışarıda ise o topluluğun topluluk olarak kabul edilmemesi gerekir. Bu da düşünülenin tersinedir, söz konusu gerekliliğin yanlışlığı aşıkardır. Daha sonra sözünün neticesi anlaşılan mahiyetin mahiyet olması itibariyle arızı olan ile lazımı arasında fark olmadığı açıktır. Mahiyetin mahiyet olmasının gereği, ancak mahiyetin gerektirmesi ile olur. Üstelik bu sonucusuna şüphe isnad edilmemiştir, üstelik delili yoktur. Daha önce birincisinin yanlışlığına dikkat çekmiştim.

Gerçek şu ki; gerekli olan (mukteza) mevcut ise, gerektirmek (iktiza), gerekli olanın varlığının bir parçasıdır. Şayet var (mevcut) değilse, hükmi (itibari) bir mesele ise gerekli olanda, gerektirilen için varlığa ihtiyacı yoktur çünkü akıl, var olmayanın var olanın sebebi olmasına mücadele etmekten çekinir. Ama var olmayanı gerektirmeye cevaz verir.

⁴⁷ Devvanî, Hevâşî ala Şerhi’c-Cedîd li’t-Tecrid...

Evet; var olmayan bir şeyin, gerekli olan için sabit olması, o şeyin zorunlu olarak varlığına bağlıdır. Çünkü bir şeyin bir şeye sabit olması, ister o birinci şeyin kendisinin sabit olmasına bağlı olsun veya olmasın, onu ispat edenin bir parçasıdır. Fakat onun, gerekli olan için ispatı ve gerekli olanın onunla nitelenmesi, gerektirenin dışında bir iştir. Onda şart koşulan şeyin, gerektirende de (iktizada) şartı olması gerekmez. Mahiyetin mahiyet olması hasebiyle varlık şartı aranmaksızın kendisine gerekli hükmî (itibarî) meselelerden imkan v.b. gerektirebilir. Ama mahiyetin bu hükmî (itibarî) meselelerle nitelenmesi ancak iki görünümünden birisinde var olması ile gerçekleşir. Mevakıf sahibi (İcî) bu mananın bilincindedir. Bunun için: *“Dört, çift olarak kabul edilmezse dört olmazdı,”*⁴⁸ sözünde açıkladığı gibi, birinci bölümde ki varlık şartını bir esas olarak görmedi.

21

Fadıl Şarih (Cürcânî) bu sırrı anlamadığı için var sayılan dörde, var (mevcut) kaydını ekleyerek sözünü değiştirdi ve böylece doğru yaptığını zannederken bozmuş oldu.

Şayet bu hükmî meseleler gerçekte mevcut değil midir? Eğer dışarıda mevcut değilse bizatihi varlığı olmayan bir şey bunları nasıl gerektirir? Dersen. Derim ki: Evet gerçekte onların (itibari meselelerin) varlığı vardır. Başkalarına ve benzerlerine sabit sıfat olmaları gibi üzerinde sübutu belirlenen meselelerde ki hükümlerin doğruluğu bunun doğruluğunu gösterir. Fakat biraz önce de işaret ettiğim gibi (itibari meselelerin) nitelenmeleri için sabit olmasında, gerçekte varlığına müdahalesi olmadığı gibi, nitelenenlerin muktezalarının oluşmasına da müdahalesi yoktur. Varlık her ne kadar gerekli olana (muktezaya) yakın olsa, gerektiren için bir geçerliliği yoksa gerekli olan içinde bir gerekliliği yoktur. Şayet ona (gerektirene) yakın ve gerekli ise niteleme meselesi için olur.

Daha sonra Mevakıf'ın sahibi (İcî) şöyle dedi: *“Başka bir bölümde vücuda dahil (lahik) olur. Yani mahiyetin mahiyet olması hasebiyle (esas itibariyle) değilde harici kimliklere eklenir. Örneğin; cismin sonradan meydana gelmesi ve sona ermesi ile ilgili zikredilen şey, mahiyetin mahiyet olması itibariyle cismin mahiyetini gerektirmez. Bilakis cismin harici varlığını gerektirir. Kim, kadim bir cisim tasavvur ederse veya sonsuz bir cisim tasavvur ederse, o kişi kendi nefsi ile çelişkiye düşmüş olmaz ve yine bir*

⁴⁸ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

cisim için başka bir cismi de düşünmüş olamaz. Tıpkı bu durum, dört sayısının çift olmadığını düşünmenin, zıtlığı gerektirdiği gibi, yanlıştır."⁴⁹ Buraya kadar olan sözü, Fadıl Şerif'in (Cürcânî'nin) açıklaması ile şerh edilmiştir. Söz konusu mahzurun gereksizliği ile esas itibariyle cismin mahiyetinin meydana gelişi ve sonsuzluğun gereksizliğine delil getirmiştir. Bu delil getirmenin temeli şuna dayanır; her ikisi şayet mahiyet için gerekli ise söz konusu yaklaşım üzerinde dikkatlilik gereklidir. Bunun düşünülmesi gerekir. Nedenleride;

Birincisi: Çünkü bu delil, zatinin özelliğinden olduğu yukarıda açıklandığı için mahiyetin lazımlında bulunmaz.

İkincisine gelince: O zaman dışarda mevcut bir cismin hadis olmadığını düşünen bir kimse, cisim olmayan bir şeyi cisim olarak düşünmesi kendi kendi ile çelişki içinde olmasını gerektirir çünkü dışarıda var olan cisme, hadis olmayı nispet etmek, çiftliliği dördün mahiyetine nispet etmek demektir. Dolayısıyla: *"Kadim veya sonsuz bir cismi tasavvur eden kimse, ne kendi kendine çelişkiye düşer ne de cismin dışında başka bir cisim düşünmüş olur. Bu durum, dört çift değildir düşüncesini gerektirir."*⁵⁰

22

Çünkü dışarıda ki varlık, kadim mefhumunda itibar edilir. Çünkü varlığın dışarıda mevcudun kısımlardan biri olma zorunluluğu vardır. Dolayısıyla cismi, kadim olarak düşünmek, onu dışarıda hadis olmadan düşündürmektir. Daha sonra şunu dedi (Cürcânî): *"Üçüncü kısım mahiyetin zihindeki varlığı, itibariyle mahiyete eklenir. Yani zihni varlığın özelliğinin, mahiyetin ariziliğine bir girişi olur. Örneğin; zihinde mahiyetin varlığının olması şartı ile zâtilik, arizilik, kullilik ve zihinde var olan eşyalara tesadüf eden cüzler gibi."*⁵¹

Fadıl Şerif (Cürcânî) Mevakıf'ı şerh ederken zikredilen açıklamasından sonra şunu söyledi: *"Dışarıda ki bir iş buna paralel olmaz. Bu kısım zihni kavramlar (makulat-ı sani) olarak isimlendirilir."*⁵² Ona şöyle cevap verilir: *"Zihni varlığın şartı, kendisine*

⁴⁹ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁵⁰ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁵¹ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁵² Cürcânî- Şerh-i Mevakıf, s. 117.

arız olarak kabul edilen bir mefhumun düşünülmesinden sonra kavranır.” S. Şerif (Cürcânî) bunu Metali’in şerhine düştüğü haşiyede belirtir.

Arızilerin üçüncü kısmı, bu kavramı gerektirmez çünkü zihni arazlar ancak zihni maruzatlar kavrandıktan sonra düşünüleceği için henüz sabit olmamıştır. Çünkü cüz’i misaller bir şey ifade etmez. Her kim ki bu tartışmanın mecrasında zihni arazların düşünülmesi, zihni maruzattan niçin ayrı düşünülüyor derse bu sözünde isabet etmiş olamaz. Çünkü bu meselede ihtiyaç miktarını aşma vardır. Zikredilen münakaşa şunun etrafında dönmektedir. Arazların, maruzlarından önce düşünülmesine cevazıdır ki bu hususta da arazları maruzlarından ayrı düşünme müsalesine ihtiyaç yoktur.

Yine adı geçen şarih (Cürcânî)’nin yukarıda söylediği şu sözüne gelince; *“Dışarıda ki bir iş buna paralel olmaz”*⁵³ sözü, zikredilen hükmün mezkur şarta bağlı olduğu hususu açıktır.

Buna göre bu hükmü ikinci makulun tanımında kabul edilen bir başka mesele saymanın bir gerekçesi yoktur ki, orada iki çeşit kayıt var sayılsın. S. Şerif Cürcânî Tecrid’in Şerhine düştüğü haşiyelerde: *“Özetle zihni kavramda (makulat-ı sanide) itibar edilmesi gereken iki husus vardır.*

Birincisi: Birinci derecede mantıksal olmaması bilakis zihinde başka bir kavrama arız olmasının düşünülmesi gerekir.

İkincisi: Dışarıda ona uygun bir şey olmayacak çünkü birinci kayıt söz konusu şartın içindedir.

23

Zihinde ki başka bir makula arıziliği düşünülen şey için ancak gerekli olan şey zihni varlık özelliğinin maruzatına arız olmasına müdahalesi bulunan zihni arızlardan olması gerekir. Çünkü dışarıda bir şeyin maruzuna arız edilmesinin doğruluğu, dışarıda ona arızlığı düşünülebilir. Dolayısıyla zihinde ona bir arız olmadan onu düşünmek mümkün olmaz.

⁵³ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁵⁴ Cürcânî, Haşiyeye ala şerhi’t-Tecrid...

Bizim saptadığımız ile Fadıl Şerif Cürcânî'nin zikredilen haşiyedeki sözü açıklığa kavuşur. Birinci derecede algılanan her şey o ister var olsun ister yok olsun, ister basit ister mürekkep olsun birinci makuldur ve yine başkasına arız olduğu düşünülen şey, izafetlerde olduğu gibi dışarıda ona uygun olan varsa, dışarıda gerçekleşmesinde eksiklerden hali olduğu söylenirse ki, sözünden maksat onun zihinde veya hariçta arız olmasında başka bir şey değildir. Bu sözün bir yönü yoktur (anlamı yoktur). Yoksa o zaman, onun bu konu ile bir ilgisi olmaz. Çünkü özellikle zihinde arızı olanlar hakkında söz etme kastı ya da yazarın muradının sadece zihinde başkasına arız olmasını düşünmek, söz konusu şartla intibak etmediği için doğru değildir. Çünkü bu şekilde olanın, dışarıda var olması, arızlardan dışarıda mevcut olanların, dışarıda arızılığı düşünme zorunluluğu ile ilgilidir. Bunun sadece zihinde arız olarak düşünülmesi gerekir.

Daha sonra Mevakıf'ın sahibi (A. İcî) şöyle dedi: *"Mahiyetler yaratılmamıştır, sözleri ile yaratılışın, mahiyete değil de hüviyete birleştiğini yani yaratılışın, zihni veya harici varlığın arızlarından olduğunu, mahiyetin mahiyet olması itibariyle mahiyetin arızlarından olmadığına dikkat çektiler. Şayet örneğin, yaratılmamış bir insan düşünülse bu düşünülen şey insan değildir ve bu düşünülen insan değilki çelişki olsun. Yaratılışı kabul etmeyenler. Yaratıcı (mucid) faile ihtiyacı kastetmişlerdir. Tabi ki bu doğruluğunda hiçbir şüphe bulunmayan gerçek bir sözdür. Çünkü yaratıcı (mucîd) bir faile ihtiyaç, mahiyetin değil de varlığın gereklerindendir."*⁵⁵ Sözü buraya kadar.

Şayet varlık ihtiyacın türevidir dersen, zorunlu olarak (varlık) etkinin türevi olur ki, bu da ihtiyacın türevidir. Fer'in fer'i fer'idir. O halde ihtiyaç varlığın parçalara bölündüğü lazımlardan biri nasıl olur dersen.

24

Derim ki; varlıktan önce gelen şey, imkana bağlı olarak başkasına mutlak bir surette ihtiyaçtır. O da varlığın gereklerinden sonra gelen şey ise, nedenlinin (ma' lulun) meydana getirdiği belirli sebebe (illete) ihtiyacıdır. Çünkü mümkün, varlığı olmadan önce hatta illetin kendisine etki etmesinden önce herhangi bir illete (sebebe) muhtaçtır. Dolayısıyla alternatif yolu ile müstakil sebeplerin birleşmesi doğru olur. Belirli sebebin (illetin) ona etkisinden sonra o zaman özel bir sebebe ihtiyaç doğar. Bunun için iki sebebin (illetin)

⁵⁵ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

peş peşe gelmesi doğru değildir. Şöyle ki, iki illetten birisi ile meydana geliyor diğeri ile de birincisi yok olduktan sonra baki kalması şeklinde.

Sen bunu iyi anla, çünkü bu bir çoklarının defterlerinde (bilgi dağarcıklarında) olmayan bir takım sırlardandır. Bununla da birinci meseledeki zorluk çözülür. Bunun açıklaması nedenli (ma'lul), bizzat o illetlerden ya birine dayanır ya da dayanmaz, durumundan hali değildir.

Birinciye göre (yani dayanıyor ise): Nedenli delilsiz vuku bulmaz. Diğerleri ise nedenlinin varlığında ki bağımsız sebeplerden değildir. Halbuki düşünülen bunun tersidir.

İkinciye göre (dayanmaz dersek): O illet onun (nedenlinin) illeti olmaz. Çünkü bir şeyin dayanmadığı şey onun illeti olmaz. Yine bu da varsayılanın tersinedir. Burada çözüm yolu bizim sunduğumuz yönde açıktır. Yeterki sen düşün.

Burada bir şey kalmıştır, o da Şarih Fadıl'ın (Cürcânî), Mevakıf eserinin sahibinin (A. icî) sözüne şerhinde söylediği sözdür. Sözü şudur. *"(Yaratılış) mahiyete değil de hüviyete ilhak edilir. Yani o harici varlığın arızlarındandır, mahiyetin mahiyet olması hasebiyle arızlarından değildir."*⁵⁶ Bunda hata olduğu açıktır. Bu sözün hakkı, îma ettiği gibi hüviyetten maksat dış varlık olarak takdir edilirse o zaman dış varlığın son iki bölümünden olmasını nefyeder. Doğru olan Mevakıf Sahibinin (A. İcî'nin), hüviyyetten kastı, sadece hariciye mahsus değil, bizim açıkladığımız gibi iki varlığı kapsamasıdır. Çünkü zihni varlığın sebeple ona ittisaf edebilmesi için mahiyete ihtiyacı vardır. Mucide (yaratıcıya) ihtiyaç vardır, anlamına gelen yaratılış (Mec'uliye) bunu düzenler. Hüviyetin, dış varlığa has olmaması hususu Cürcânî'nin itiraf ettiği durumlardandır. Çünkü o zikredilen eserin şerhinde genel konuların başlangıcında şöyle demiştir: *"Duyu organları ile algılanan cüziyatlar, hem hüviyet hem de gerçek ile başkasından ayrılır. Bunlar harici varlıklar değil de zihni varlıklardır."*⁵⁷

⁵⁶ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s.117.

⁵⁷ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf...

Daha sonra Mevakıf'ın sahibi (A. İcî) bazılarının şöyle dediklerini nakletti: *"Yaratılış (Mec'uliye), ister mucîd (yaratıcı) bir fail olsun, isterse yaratmanın bir ögesi olsun, onunla bir başkasına ihtiyacı kastettiler. Yani bu anlamda yaratılış, mürekkep mahiyetin varlığına bakmaksızın, bizzat mürekkep mahiyetin kendisine eklenir. Var olmasına katkıda bulunan bir cüz sırf o mefhumundan dolayı ona eklenir. Mürekkep mahiyet her nerede bulunursa bulunsun basit mürekkebin aksine başkasına muhtaç olmakla nitelendirilir. (Basit ve mürekkep) mahiyet, varlık için gerekli olan ihtiyaçta müsterek olsalarda, (basit mahiyet, mürekkep mahiyette olduğu gibi) başkasına gerekli ihtiyaçlılık durumu yoktur. Onlar bu sözleri ile şunu kastettiler, imkan basite arız olmaz. Çünkü basitte iki şey yoktur. Mürekkep mahiyetin varlığına bakılmaksızın aslında kendisine arız olan ihtiyacın, basit mahiyete de arız olması düşünülemez. Bu doğru bir sözdür, bunda şüphe yoktur."*⁵⁸ Sözü buraya kadar. Bu incelenebilir.

Onun (müellifin) yukarıda belirttiğinin gereği olan, zikredilen manayla yaratılışı, varlığına bakmaksızın mürekkep mahiyete ilhak etmek mutlak varlığın mahiyete bağlı-bitişik olmasında (luhukunda) herhangi bir müdahalesinin olmamasıdır. Bu da Şarih Fadıl (Cürcânî)'in yukarıda belirttiğine ters düşmektedir. Şöyle ki mutlak varlığın, mahiyetin mahiyet olması hasebiyle, mahiyetin lazımında müdahalesi vardır, denmektedir. Halbuki doğru olan yaratılış, mahiyetin varlığına değil de bizzat zatına eklenir, denmesi gerekir. Şayet yaratılışın, mürekkep mahiyete bağlı olmasında (luhukunda), varlık gerektiriyorsa, varlığın girişi luhuktur, lahikte değildir. Bunu iyi anla. Çünkü bu ince sırlardandır.

Sonra (Cürcânî) devamında şöyle dedi *"Bazıları mahiyet ister basit ister mürekkep olsun, mutlak yaratılmıştır, dediler. Bu sözlerinde özet olarak yaratılışın mahiyete ariziliğini ifade ediyorlar. Yani ihtiyacın ona (yaratılışa) arız olması demek, aynı mahiyete yada varlığa ve yine yaratıcı (mucit) faile yada yaratmanın bir ögesine arız olmasından daha kapsamlı olduğunu kasdetmişlerdir ki bu da şüphesiz doğrudur."*⁵⁹ Buraya kadar ki sözü izah edilmiştir.

Fadıl Şarih (Cürcânî): *"Müellifin, yazdığının anlamı şudur. Demiştir ki bunda biraz gariplik vardır çünkü mahiyete eklenenlerin, mahiyetin mahiyet olması hasebiyle*

⁵⁸ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁵⁹ Cürcânî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

lazımındandır, ya da zihni ve harici varlığının lazımındandır, şeklindeki araştırma mahiyete ilhak edilenlerin (levahiklerin) bir çoğunda geçer. Bu konuyu yaratılışa tahsis etmenin büyük bir faydası yoktur.

26

Yine mümkün mahiyet, harici varlığında faile ihtiyacı olduğu gibi zihni varlığında da bir faile ihtiyacı vardır. Faile ihtiyacı var manasında ki yaratılış, mutlak olarak mümkün mahiyetin gereklerindendir. Çünkü mümkün mahiyet nerede bulunursa bulunsun bu ihtiyaç ile nitelenmiştir. Mümkün mahiyetin ihtiyaç ile nitelenmesi ister açık ister kapalı olsun farketmez. Şayet yaratılış, harici varlığında bir faile ihtiyacı vardır, diyerek tefsir edilse bu söz doğru olur. Onu kayıtlamak da zorlamadır.”⁶⁰ Sözü bitti.

Birinci açıklamasın da isabetlidir, ikincisin de isabetli değildir. Çünkü iki vücutta bir faile ihtiyacın subutunda, yaratılışın mümkün mahiyetin lazımlarından bir faile muhtaç manasında olmasına gerek yoktur. “Mümkün mahiyet nerede bulunursa bulunsun...”⁶¹ sözü ile açıkladığı neden (ta’lil) eksiktir. Çünkü mahiyetin mahiyet olması itibariyle mahiyetin gerekliliğinde yukarıda yaptığı açıklamasının arkasında bir başka durum vardır. Çünkü mahiyet mahiyet olması hasebiyle onu gerektirir. Bu durum burada yoktur.

Mevakıf’ın sahibi (A.İcî): “Şüphesiz ki (yaratılış) mahiyete değil de hüviyete birleşir sözü ile buna işaret etmiştir. Şayet insan yaratılmamıştır diye düşünülse, insan olmaz.”⁶² Çünkü esas itibariyle mahiyet, yukarıda belirtilen manada yaratılmanın gereği olsaydı, tıpkı esas itibariyle dördün çift olmayı gerektirdiği gibi, o zaman yukarıda belirtilen hükümde ayrılmazlardı. O da: “Şayet bir insan (yaratılmamıştır) düşünsen....”⁶³ sözüdür. Yine yaratılışın açıklamasında beyan edilen faile ihtiyaçtan maksat muayyen faile ihtiyaçtır.

Bu ihtiyaç, neden (illet), nedenliye (ma’lula) etki ettikten sonra sabit olur. Nedenli (ma’lul) hüviyettir, mahiyet değildir. Söz konusu ihtiyaç, mahiyetin değil hüviyyetin

⁶⁰ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 118.

⁶¹ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 118.

⁶² Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

⁶³ Cürcanî, Şerh-i Mevakıf, s. 117.

ilişiklerindendir-arızlarından (levahiklerindendir). O halde nasıl (mahiyetin) gereklerinden (lazımlarından) olur. Biz bunları sana açıkladık.

Bil ki daha önce geçen Meşşailerden kasıt, başta Aristo olmak üzere Eflatun'un öğrencilerinden kuramsal-teorik düşünce (nazar) yolunu seçenlerdir. Bunun için Şeyh (İbn-i Sina), İşarat adlı eserinde Meşşailerin gurubundan Aristo için, Fadıl Semerkandî'nin hataya düştüğü gibi: *"Hayır o onların hocasıdır"*⁶⁴ dedi. Semerkandî, Sehaif'in şerhinde şöyle der: *"Meşşailer, Aristo'nun öğrencilerinden bir guruptur. Meşşailer, büyüklerin kalabalığı sebebiyle oturmaya fırsat bulamadıklarından ilmi yürüyerek ondan (Aristo'dan) alıyorlardı."*⁶⁵ Sözüde Semerkandî yanıldığı gibi, (İbn-i Sina'da yanılmıştır.)

27

Açıklamalarımızı, O'da Tevârih-i Hukemâ'sında açıklamıştır. Orada Meşşaileri açıklarken bakalım ne diyor: *"Mutlak Meşşailere gelince onlar Mukin ehliindendirler. Eflatun onlara (öğrencilerine) ayakta (yürüyerek) felsefe öğretiyordu. Eflatunu bu yol üzere Aristo takip eder. Böylece Aristo ve arkadaşları Meşşai olarak isimlendirildiler. Revaklılarda, gölgelenenler olarak bilinir. Eflatunun iki çeşit eğitim yöntemi vardı.*

Kelis Eğitimi: Bu eğitim, latif fikirle, gözle görülmeyen tinsel-kutsal (ruhanî) bir eğitimidir.

*Kayis Eğitimi: O da heyulaniyattır. (İlk ezeli madde üzerine olan bir eğitimidir)"*⁶⁶ Bu konuda orada zikredilen bu kadardır.

Eflatun, teorik-kuramsal (nazari) felsefeyi öğrencilerinden teorik felsefe ile uğraşanlara yürüyerek öğretmesindeki sebep, beyni ısıtırmada bir nevi fikri harekete geçirme ve hızlandırmasından dolayıdır.

⁶⁴ İbn-i Sinâ, İşarat,...

⁶⁵ es-Semerkandî, Şerhu's-Sehaif, i s.

⁶⁶ , Tevârih-i Hukema,...

EK-II

İBN-İ KEMÂL'İN,

رسالة
فى بيان معنى الجعل
وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة

**“RİSALE
Fİ BEYANİ MA'NA'L-CA'L
VE TAHKİKİ ENNE NEFSE'L-MAHİYYETE MEC'ULETUN”**

ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

وقد افصح عما ذكرنا في تواريخ الحكماء فانه ذكر فيها بعد بيان المشائين ماذا.

5 "واما المشاؤون المطلق هم اهل موقين وكان افلاطون يلقي الحكمة لهم ماشياً تعظيماً لها وتابعه على ذلك ارسطو فسمى هو واصحابه المشائين واصحاب الرواق هم اهل المظال وكان افلاطون تعليمان تعليم كليس وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة وتعليم كليس وهو الهيولانيات"^{١١} الى هنا ما ذكر فيها ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته ماشيا هو ان في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من تسخين الدماغ نوع معاون في الحركة الفكرية وسرعتها.^{١٢}

^{١١} تواريخ الحكماء،

^{١٢} (١) فيها: ب ت د س ف ل م، فيما: ق (٣) موقين: د س م، تدقيق: ق، وقلين: ب، لوقين: ت ل، الدقيق: ف (٤) هو: د س ف ق ل م، -: ب ت (٥) المضال: ب س ل م، المظال: ت د ف ق (٥) لافلاطون: ف ق، لافلاطين: س، لافلاطن: ب ت د م (٦) تعليم: ب ت س ف ق ل م، -: د (٦) كليس: ب د س ف ق ل م، كليس، -: ت (٧) لاصحاب النظر: ب د س ف ق ل م، -: ت (٩) الفكرة: ب ت د س ف ق ل، الفكرة: م (٩) وسرعتها: ب ت د س ف ل م، -: ق

وايضاً كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهنى. فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً. فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بيناً او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحاً والتقيد تكلفاً.^{٨٥} انتهى كلامه. ولقد اصاب فيما ذكره اولاً، دون ما ذكره ثانياً. اذ لا يلزم من ثبوت الاحتياج الى الفاعل فى الوجودين ان يكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة. والتعليل الذى ذكره بقوله فانها اينما وجدت الى اخره قاصر لان فى لازم الماهية من حيث هى امراً آخر وراء ما ذكره وهو ان تكون الماهية مقتضية له من حيث هى هى وذلك الامر مفقود ههنا.

5

10

وقد نبه عليه صاحب المواقف بقوله: "انما تلحق الهوية لا الماهية فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن لا انساناً".^{٨٦} فانه لو كانت الماهية من حيث هى مقتضية للمجعولية بالمعنى المذكور كما ان الاربعة من حيث هى مقتضية للزوجية لما افترقتا فى الحكم المذكور وهو قوله: "فلو تصور انسان"^{٨٧} الى آخره وايضاً مراده من الاحتياج الى الفاعل المذكور فى تفسير المجعولية الاحتياج الى الفاعل المعين.

15

وقد بينا لك فيما سبق ان ذلك الاحتياج انما يثبت للمعلول بعد ما اثر العلة فيه والمعلول هو الهوية دون الماهية. فالاحتياج المذكور من لواحق الهوية لا الماهية فكيف يكون من لوازمها؟

20

واعلم ان المراد من المشائين المذكورين فيما سبق السالكون مسلك النظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ فى الاشارات؛ "لارسطو صاحب المشائين لا لانه استاذهم"^{٨٨} كما توهمه الفاضل السمرقندى حيث قال فى شرح الصحائف: "ان المشائين طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يأخذون هذا العلم ماشين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الاكابر".^{٨٩} انتهى كلامه.^{٩٠}

^{٨٥} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٨،

^{٨٦} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٨٧} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٨٨} اشارات، لابن سينا، ...

^{٨٩} شرح الصحائف، للفاضل السمرقندى، ...

^{٩٠} (٤) به : ب ت د س ف ل م، - : ق (٨) فانها اينما : ب د س ف ق ل م، فايئنا : ت (٩) هى : ت د س ف ق ل م، هى : ب (٩) مانكره : د س ق م، مانكر : ب ت ف ل (٩) مقتضية : ت د س ف ق ل م، تقضية : ب (٩) له : ت د س ف ق ل، - : ب (١٠) الامر : ب ت د س ف ل م، الامور : ق (١٢) هى : ت د س ف ق ل م، هى : ب (١٣) مقتضية : ب ت د س ق ل م، - : ف (١٣) هى : ب ت س ف ق ل م، - : د (١٤) فلو تصور : ب د س ف ق ل م، تصور : ت (١٦) بينا لك : ت د س ف ق ل م، - : ب (١٦) فيما سبق : ب ت د س ف ل م، - : ق (١٦-١٧) انما يثبت فالاحتياج : ب ت س ف ق ل م، - : د (١٧-١٨) لا الماهية : ب د س ف ق ل م، كالماهية : ت (٢٠) مسلك : ب ت د ف ق ل م، فى مسلك : س (٢١) افلاطون : س ف ل م، افلاطن : ب ت د ق (٢٢) لا لانه : ب ت د س ف ق م، لانهم : ل

ثم قال اعنى صاحب المواقف: "وقال بعضهم؛ وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلاً موجداً او جزءاً مقوماً انها اى المجعولية بهذا
المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها. فان الاحتياج الى
جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعاً. فايئنا
وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة. اذ ليس
لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود. وارانوا
بقولهم؛ الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية
المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه".^{٨٢} الى هنا كلامه، وفيه بحث...

وهو ان موجب ما ذكره من ان لحق المجعولية بالمعنى المذكور للماهية
المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها هو ان لا يكون لمطلق الوجود ايضاً
مدخل فى لحوقها للماهية. وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل فيما تقدم من ان
لمطلق الوجود مدخلا فى لازم الماهية من حيث هي. ايضاً فالصواب ان يقال
انها تلحق الماهية المركبة لذاتها لا لوجودها وان كان فى لحوقها اياها لا بد من
الوجود فان مدخله فى اللحق لا فى اللاحق فافهم هذا فانه من الدقائق.

ثم قال: "وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقاً سواء كانت مركبة او بسيطة
وقد ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة؛ اى، ارادوا ان الاحتياج عارض
لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود. واعم من ان يكون الى
الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه".^{٨٣} الى هنا
كلامه مشروحاً.

ثم قال الشارح الفاضل: "هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بُعد لان
البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها
الخارجى او الذهنى جارٍ فى كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فائدة".^{٨٤}

^{٨٢} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٨٣} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٨٤} (١) المواقف: ت د س ف ق ل م، - : ب (١) ارادوا: ب د س ف ق ل م، ارادوا: ت (٢) موجداً: ت د
س ف ق ل، موجوداً: ب م (٢) مقوماً: س ف ق ل م، مقوماً: ب ت د (٤) مفهومها: ت د س ف ق ل م،
مفهوماً: ب (٤) هو هو: ت د س ف ق ل م، هو: ب (٦) للوجود: ت د س ف ق ل، للموجود: د س م،
الموجود: ب (٧) للبسيط: ب د س ق م، البسيط: ت ف ل (٨) عروضه: ب ت د س ف ق م، عروضها:
ل (١٠) مانكره: ب ت د س ف ق م، نكر: ل (١٠) ان: ت د س ف ق ل م، - : ب (١١) لمطلق: ب ت د
س ف ق ل، بمطلق: م (١٢) فى لحوقها: ب ت د س ف ق م، لحوقها: ل (١٣) لمطلق الوجود: ب ت د
س ف ل م، الوجود المطلق: ق (١٣) ان يقال: ب ت د س ف ق ل، - : م (١٤) فان: ت د س ف ق ل م،
كان: ب (١٦) لها: ب ت د س ف ق ل، - : م (١٧) عروضه... من ان يكون: د س ق م، - : ب ت ف ل
(١٨) المقوم: ت د س ف ق ل م، المقدم: ب (١٨) لاشك: ب ت د س ف ق م، لا شبهة: ل (١٨-١٩)
كلامه مشروحاً: ب د س ف ق ل، كلام مشروحاً: م، كلامه مشروحاً به: ت (٢٠) الشارح: ب د س ف ق
ل م، - : ت (٢٠) ما حرره: ب ت د س ف ل م، ما قرره: ق (٢١) من حيث هي: ب ت د س ف ل، - : ق
(٢٢) بالمجعولية: ب د س ف ق م، المجعولية: ل، - : ت

قلت ما يتقدم على الوجود هو الاحتياج الى الغير مطلقا معللا بالامكان. وما هو من لوازم الوجود المتأخر عنه هو الاحتياج الى العلة المعينة التي اوجدت المعلول. فان الممكن قبل وجوده بل قبل تأثير العلة فيه محتاج الى علة ما. ولذلك يصح ان يتوارد عليه العلل المستقلة على سبيل البدل. وبعد تأثير العلة المعينة فيه يحدث له احتياج الى خصوص تلك العلة. ولذلك لا يصح ان يتعاقب عليه علتان بان يحدث باحديهما ويبقى بالآخرى بعد انعدام الاولى.

فافهم هذا فانه من لطائف الاسرار التي خلت عنها دفاتر القوم. وبه ينحل الاشكال المذكور في المسئلة الاولى؛ تقريره ان المعلول لا يخلو من ان يتوقف على واحدة من تلك العلل بعينها اولاً. فعلى الاول لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون ماعداها من العلل المستقلة الكافية في وجوده والمفروض خلافه. وعلى الثاني لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف عليه الشيء لا يكون علة له. وهذا ايضا خلاف المفروض ووجه الانحلال ظاهر مما قدمناه فتدبر.

بقي ههنا شيء وهوان الشارح الفاضل قال في شرح قول صاحب المواقف: "انما تلحق الهوية لا الماهية اى هي من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هي هي".^{٨٠} ولا يخفى ما فيه من القصور فان حق المقام حينئذ اى على تقدير ان يكون المراد من الهوية الوجود الخارجى كما توهمه ان ينفي كونه من القسمين الاخرين. والحق ان مراد صاحب المواقف من الهوية ما يعم الوجودين على ما بيناه فيما تقدم لا ما يخص الخارجى، لان الوجود الذهنى ايضا مما يحتاج الماهية في الاتصاف به الى العلة. فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الموجد ينتظمه وعدم اختصاصه الهوية بالموجود الخارجى مما اعترف به الفاضل المذكور حيث قال في اوائل الامور العامة من شرحه المذكور ان الجزئيات المدركة بالحواس منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً. وليست بموجودات خارجية بل ذهنية.^{٨١}

^{٨٠} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٨١} (١) يتقدم: ب ت د س ف ق ل، تقدم: م (١) الوجود: ب ت د س ف ق ل، الموجود: م (١) معلل: د س ق م، المعلل: ت ف ل، معلل: ب (٢) الوجود: ب ت د ف ق ل، الموجود: س م (٢) اوجدت: د س ق م، اوجد: ب ت ف ل (٣) محتاج: ب ت د س ق ل م، محتاج: ب، يحتاج: ف (٦) ويبقى: ت د س ف ق ل م، - : ب (٦) بالآخرى: ت د س ف ق ل م، فى الاخرى: ب (٧) خلت: ت د س ف ق ل م، قلت: ب (٧) عنها: ب ت د س ف ق ل م، عنه: ت (٧) دفاتر: د س ف ق ل م، دفاتير: ب، وفات: ت (٨) المذكور: د س ق م، المشهور: ب ت ف ل (٩) العلل: ب ت د س ف ق ل، العلة: م (١٠) ماعداها: ت د س ف ق ل م، ما عد له: ب (١٠) الكافية: ب ت د ف ق ل م، كافية: س (١١) له: ب ت د س ف ق ل م، تامة: ت (١٢) قدمناه: ب ت د س ف ل م، قدمنا: ق (١٣) قول: ت د س ف ق ل م، قوله: ب (١٦) توهمه: ب ت س ف ق ل م، - : د (١٩) فالمجعولية: ب ت د س ف ق م، المجعولية: ب (٢٠) ينتظمه: ب ت د س ف ق م، ينظمه: ل (٢١) من شرحه: ب ت د ف ق م، من الشرح: س، فى الشرح: ل (٢١) المذكور: ب ت س ف ل، - : د ق م (٢٢) منحازة: ب ت د س ق ل م، ممتازة: ف (٢٢) عن: ب ت د س ف ق ل، - : م (٢٢) معاً: ت د س ف ق ل م، - : ب

فان ما يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض
الذهنية التي لخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها لان ما
يصح عروضه لمعروضه في الخارج يجوز ان يعقل عارضا له في الخارج فلا
يكون بحيث لا يمكن تعقله الا عارضا له في الذهن.^{٧٧} وبما قررناه اتضح ما في
قوله في الحاشية المذكورة. وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول
موجودا كان او معدوماً، مركباً او بسيطاً. وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا
كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج من الخلل لانه
لا يخلو من ان يكون مراده من قوله. وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره سواء
كان عروضه له في الذهن او في الخارج فلا وجه له. اذ حينئذ لا يكون له
مساس للمقام لان الكلام فيما عروضه في الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال
وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا صحة له لعدم انتظامه مع الشرط
المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون موجوداً في الخارج ضرورة ان الموجود في
الخارج من العوارض يمكن ان يعقل عارضا في الخارج ولا يلزمه ان لا يعقل
الا عارضا في الذهن.

5

10

ثم قال اعني صاحب المواقف: "فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة
على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود
الخارجي [او الذهني] لا من عوارض الماهية من حيث هي هي. فلو تصور مثلاً
انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انساناً حتى يلزم التناقض وارادوا
يعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا
مرية فيه لان الاحتياج [الى الفاعل الموجد] من لوازم الوجود دون الماهية".^{٧٨}
الى هنا كلامه. فان قلت الوجود فرع الاحتياج ضرورة انه فرع التأثير وهو فرع
الاحتياج وفرع الفرع فرع فكيف يكون الاحتياج من لوازم الوجود المتفرعة
عليه.^{٧٩}

15

20

^{٧٧} حواشي على شرح التجريد، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني،
^{٧٨} شرح مواقف، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٩} (١) لمعقول: ب د س ف ق ل م، لمعروض: ت (٢) لخصوصية: ب ت س ف ق ل م، بخصوصية: د
(٣) لمعروضه: ت د س ف ق ل م، لمعروضة: ب (٣) عارضاله: ب ت د س ق م، عارضة: ل، عما: ف
(٤-٣) في الخارج... عارضا له: ب ت س ف ق ل، -: د (٦) او بسيطاً: ت س ف ق ل م، وبسيطاً: د،
كان بسيطاً: ب (٨) من قوله: ب ت د س ف ق م، في قوله: ل (١٠-١١) ان يقال... لغيره: ت د س ف ق
ل م، -: ب (١٢) ما يكون: ب د س ف ق ل م، ما لا يكون: ت (١٢) ضرورة ان الموجود في الخارج: ب
ت د س ف ق م، -: ل (١٣) من العوارض: ب ت د س ق ل م، هذه العوارض: ف (١٣) ولا يلزمه: ب
ت د س ف ل، ولا يلزم: ق م (١٣-١٤) عارضا في الذهن: ب ت د س ف ق ل م، عارضا لغيره في الذهن:
ت (١٥) بقولهم: ت د س ف ق ل م، قولهم: ب (١٦) انما تلحق: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٧)
الخارجي: ب ت د س ف ق م، الخارج: ل (١٧) او الذهني: ب ت س ف ق ل م، والذهني: د (١٨)
مجعول: ب ت د س م، مجعولة: ف ق ل (١٨) المتصور: ب ت د س ف ق ل، التصور: م (١٩) هؤلاء:
ت د س ف ق ل م، سواء: ب (١٩) النافين: ب ت د س ق ل م، النافون: ف (١٩) بالمجعولية: د س ق م،
للمجعولية: ت ف ل، لمجعولية: ب (١٩) الى: ب ت د س ف ق م، -: ل (٢١) فرع: ب ت د س ف ق
م، -: ل (٢١) التأثير: ب ت د س ف ق م، النافين: ل (٢٢) الاحتياج: ب ت د س ف ق ل، -: م

ذلك في تصور اربعة غير زوج".^{٧١} لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم القديم ضرورة انه من اقسام الموجود في الخارج فتصور الجسم قديماً تصوره موجوداً في الخارج غير حادث.

ثم قال: "وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن اى يكون لخصوصية هذا الوجود [الذهنى] مدخل في عروضه للماهية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن"،^{٧٢} بشرط وجودها فيه.

وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد التفسير المذكور: "فلا يحاذى به امر في الخارج. وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية".^{٧٣} ويرد عليه؛ "ان المعقول الثانى شرطه ان لا يعقل الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضه له".^{٧٤} 10

صرح الفاضل المذكور بذلك في الحواشى التى علقها على شرح المطالع. والقسم الثالث من العوارض لا يلزمه ذلك اذ لم يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا تعقل الا بعد تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد.

ومن قال في تقرير هذه المناقشة ان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث تجاوز عن قدر الحاجة. فان مدار المناقشة المذكورة على جواز تعقل تلك العوارض قبل تعقل معروضاتها ولا حاجة فيها الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل معروضاتها. 15

ثم ان قول الشارح المذكور: "فلا يحاذى به امر في الخارج"^{٧٥} صريح في ترتب الحكم المذكور على الشرط المزبور. فعلى هذا لا وجه لعهده امراً آخر معتبراً في حد المعقول الثانى حتى يكون المعتبر فيه قيدان، كما صرح به في الحواشى التى علقها على شرح التجريد حيث قال: "وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران. 20

احدهما ان لا تكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن.

وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول فى معنى الشرط المذكور.^{٧٦} 25

^{٧١} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٢} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٣} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٤} حواشى على شرح المطالع، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني،

^{٧٥} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٦} (١) في تصور: شرح مواقف ل، في تصوره: ب ت د س ف ق م، (٢-١) الوجود.....الموجود: ب ت د س ف ق ل، - م (٤) الذهني: ت د س ف ق ل م، -: شرح مواقف، ب (٥) لخصوصية: ب ت س ف ل، بخصوصية: د م، لشخصية: ق (٧) الفاضل الشريف: ب ت د ف ل م، الفاضل الشريف رحمه الله: س، الشريف: ق (٧) به: ب د س ف ق ل م، -: ت (٨) بالمعقولات: ب ت د س ف ل م، المعقولات: ق (١٠) المذكور: ت د س ف ق ل، المزبور: ب (١٠) بذلك: ب ت س ف ق ل، -: د م (١٣) في تقرير: ب ت د س ف ل م، في تحرير: ق (١٥-١٦) ولا حاجة....معروضاتها: ب ت د ف ق ل م، -: س (١٨) المزبور: ت د س ف ق ل م، المذكور: ب (٢٤) الاول: ب ت د س ف م، الاولى: ق ل

لعدم وقوفه على ذلك السر غير كلامه بزيادة قيد الموجودة في الاربعة المفروضة فافسده زاعماً انه اصلحه.

فان قلت اليس تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج، فكيف يقتضيها مالا وجود له اصلاً.

قلت؛ نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك صدق الاحكام بالامور
5
الثبوتية عليها ككونها اوصافاً ثابتة للغير، ونحو ذلك. لكن كما لا دخل لوجودها في نفس الامر في ثبوتها لموصوفاتها على ما نبهت عليه آنفاً كذلك لا دخل له في كونها مقتضيات موصوفاتها. ولما لم يكن الوجود معتبراً في جانب المقتضى، وان كان مقارناً له لم يكن معتبراً في جانب المقتضى ايضاً، وان كان مقارناً له ولازماً لا بد منه لامر الاتصاف.

ثم قال اعني صاحب المواقف: " قسم آخر يلحق الوجود اى الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي نحو التناهي والحدوث للجسم. فانه اى
نحوما ذكر [من التناهي والحدوث] لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هي هي، بل وجوده الخارجى فان من تصور جسماً قديماً او غير متناه لم يكن ذلك
15
الشخص مناقضاً في نفسه ولا متصوراً الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج".^{٦٩} الى هنا كلامه. مشروحاً بشرح الفاضل الشريف استدلل بعدم لزوم المحذور المذكور على التقدير المزبور على عدم لزوم التناهي والحدوث لماهية الجسم من حيث هي هي.

ومبنى هذا الاستدلال على انها لو كانا لازمين لها لم يكن بُد من ذلك
20
المحذور على التقدير المذكور. وفيه نظر، اما اولاً فليما مر انه من خواص الذاتى لا يوجد في لازم الماهية.

واما ثانياً فلانه يلزم حينئذ ان يكون من تصور جسماً موجوداً في الخارج غير حادث ان يكون مناقضاً في نفسه متصوراً للجسم غير جسم، لان نسبة
الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية الى ماهية الاربعة، فلا
25
يصح قوله: "فان من تصور جسماً قديماً لم يكن ذلك الشخص متناقضاً في نفسه ولا متصوراً الجسم غير جسم كما لزمه".^{٧٠}

^{٦٩} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٧٠} (١) الموجودة : ت د س ق م، الموجود: ب ف ل (٢) فافسده : ت س ف ل م، مافسده: ب، فاسدة : د، فائدة : ق (٤) له: ب ت د س ف ق م، لها: ل (٥) في نفس الامر: ب ت د ف ق ل م، في الامر: س (٦) ونحو ذلك: ت د س ف ق ل م، الى غير ذلك: ب (٦) كما: ب ت س ف ق ل م، -: د (٦) دخل: ب د س ف ق ل م، مخل: ت (٨-٩) وان كان... في جانب المقتضى: ب ت س ف ق ل م، -: د (٩) ولازماً: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٠) الاتصاف : ب ت د س ف ل م، -: ق (١٢) نحو: شرح مواقف ب س، -: ت د ف ق ل م (١٣) من التناهي والحدوث : ت د س ف ق ل م، -: شرح مواقف : ب (١٣) هي هي: شرح مواقف ق، هي: ب ت د س ف ل م (١٤) فان: ب ت ف ل م، فانه : د س ق (١٧) المحذور: ب ت د س ف ق ل، التناهي: م (٢٠) على التقدير: ب د س ف ق ل م، -: ت (٢٢) ان يكون: ب د ف ق ل م، انه : س (٢٢-٢٣) ان يكون من ... غير حادث: ب د س ف ق ل م، -: ت (٢٥) يصح : ب ت س ق ل م، يصلح : د ف (٢٥) متناقضاً : شرح مواقف، مناقضا : ب ت د س ف ق ل م (٢٦) ولا متصوراً : ب ت س ف ق ل م، متصوراً: د (٢٦) غير جسم: ب د س ف ق ل م، -: ت

لأننا نقول بل فيه محذور اذ يلزم حينئذ ترتب تلك الافراد الى غير النهاية وذلك باطل، وان كانت تلك الافراد اموراً اعتبارية. اذ يلزم حينئذ أي على تقدير الاشتراط المذكور ان يكون مجموعها مسبقاً بفرد غير داخل في ذلك المجموع ولا خارج عنه.

5 اما الاول فبحكم الاشتراط فان الشرط لا يكون الا خارجاً عن المشروط. واما الثاني فبحكم انه مجموع الوجودات الافراد المتسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة خارجاً عنه يلزم ان لا يكون المجموع مجموعاً وهو خلاف المفروض واللازم المذكور بين البطلان. ثم ان مساق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض الماهية من حيث هي ولازمها من حيث هي وفي ان لازم الماهية من حيث هي لا يكون الا مقتضى الماهية وهذا الاخير مما لم 10 يقيم عليه شبهة فضلاً عن حجة وقد نبهت فيما سبق على فساد الاول.

والتحقيق ان الاقتضاء فرع الوجود في المقتضى اذا كان المقتضى امراً موجوداً واما اذا لم يكن موجوداً بل امراً اعتبارياً فلا حاجة في المقتضى الى الوجود للاقتضاء فان العقل ينقبض عن تجويز ان يكون ما ليس بموجود مقتضياً 15 لموجود ولا ينقبض عن تجويز ان يكون مقتضياً لما ليس بموجود.

نعم ثبوت ما ليس بموجود للمقتضى له يتوقف على وجوده ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. سواء كان للشيء الاول ثبوت في نفسه او لا. لكن ثبوته للمقتضى واتصاف المقتضى به امر وراء الاقتضاء فما اشترط فيه لا يلزم ان يشترط في الاقتضاء فالماهية يقتضى الامكان ونحوه من الامور 20 الاعتبارية اللازمة لها من حيث هي بلا شرط الوجود لكنها لا يتصف بها الا بعد وجودها في احد المظهرين.

وصاحب المواقف واقف على هذا المعنى، ولذلك لم يعتبر في القسم الاول شرط الوجود اصلاً على ما افصح عنه قوله: "قلو فرض اربعة غير زوج لم تكن اربعة".^{٦٧} والشارح الفاضل،^{٦٨}

^{٦٧} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٦٨} (٢) امورا: ب ت س ف ق م، امور: د ل (٢) اعتبارية: ب ت د س ف ق، الاعتبارية: ل (٣) يكون: ب ت د س ق ل، -: م (٥) فيحكم: ت د س ف ق ل م، فيحكم: ب (٦) انه مجموع: ب ت س ف ق ل م، -: د (٦) الوجودات: ب ت ف ل، الموجود: س، -: د ق م (٦) الافراد: ت د س ق ل م، الافرادات: ف، -: ب (٧) عنه: ت د س ف ق ل م، عنها: ب (٨) بين: ب ت د س ف ل م، تبين: ق (٨) كلامه: ب د س ف ق ل م، الكلام: ت (٨-٩) في عدم الفرق... من حيث هي: ت س ف ق ل، -: ب (٩) ولازمها من حيث هي هي: ت س ف ق ل، -: ب د (١٠) حيث: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٠) الاخير: ب ت د س ف ل م، الارض: ق (١١) حجة: ب ت د س ف ل م، حيث: ق (١٤-١٥) عن تجويز.... ولا ينقض: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٤) بموجود: د س ف ق م، لموجود: ل (١٥) لموجود: ب د س ف ل، بموجود: ت، لوجود: ق (١٥) لما: ب ت د س ف ل م، بما: ق (١٦) للمقتضى: ب ت د س ف ل م، -: ق (١٨) فما اشترط: ت د س ف ق، بما اشترط: ل في اشتراط: م، في اشترط: ب (١٩) ان يشترط: ب ت د س ف ق م، ان يلزم: ل

واما ثانياً فلان فرض الاربعة غير زوج ليس بمحال، وان كان المفروض محالاً فان استحالة الفرض ايضاً من خواص الذاتى، وبها يفارق الذاتى بلازم الماهية وموجب قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم تكن اربعة هوان يكون الفرض المذكور محالاً وقد عرفت انه لا صحة له. فالصواب ان يقال فلو كانت اربعة غير زوج لم تكن اربعة.

5

واما ثالثاً فلان الشارح الفاضل زعم "ان لمطلق الوجود الشامل للخارجى والذهنى مدخلا فى ثبوت هذا القسم"^{٦٣} لمعروضه على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود واوضحه فى الحواشى التى علقها على شرح التجريد حيث قال: "اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول. فان من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين اولا. بلى معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل فى الاقتضاء بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها." انتهى كلامه.

10

ويرد عليه انه يلزم حينئذ ان لا يكون مطلق الوجود من العوارض لانحصارها فى الاقسام الثلاثة المذكورة وهو ليس منها واللازم باطل فكذا الملزوم. وانما قلنا انه ليس منها، لان كلامها على ما ذكر مشروط بمطلق الوجود. ولو كان مطلق الوجود منها لزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل الدوانى فى الحواشى التى علقها على الشرح الجديد للتجريد: "اتصاف شيء باخر فى نحو من الوجود ان واجب أن يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فى نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل"^{٦٥}. انتهى كلامه. لا يقال عروض الوجود المطلق للماهية اما فى ضمن الخارجى او الذهنى، فاللازم على تقدير اشتراط عروض الوجود المطلق للماهية بالوجود المطلق توقف عروضه لها فى ضمن فرد على عروضه لها فى ضمن فرد آخر ولا محذور فيه.^{٦٦}

15

20

^{٦٣} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧
^{٦٤} حواشى على شرح التجريد، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني،
^{٦٥} حواشى على الشرح الجديد للتجريد، للفاضل جلال الدين الدوانى،

^{٦٦} (١) فلان: ب ت د ف ق ل م، فان: س (٢) استحالة الفرض: ب ت د ف ق ل م، استحالة فرض الاربعة: س (٢) بلازم الماهية: ب ت د ف ق ل، يلزم: م، لازم الماهية: د س (٤) له: ب ت د س ف ق ل، -م: (٤) لا صحة: ب ت د ف ق ل م، لا حجة: س (٧) مخلا: س ق، مدخل: ب ت د ف ل م (٧) لمعروضه: ب ت د س ف ق، لمعروض: ل (٧) لمطلق: ب ت س ف ق ل م، بمطلق: د (٨-٩) واوضحه....الى الوجود: ب ت س ف ق ل، -: د (٩) فان: د س ق م، فانه: ب ت ف ل (٩) من: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٠) ان: ب ت د س ف ل م، -: ق (١٠) بوجه: ب ت د س ق ل م، -: ف (١٠) لا يتصف: ب ت د س ف ق م، يتصف: ل (١١) معناه: ب ت د س ف ل م، -: ق (١٣) مطلق: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٤) فى الاقسام الثلاثة: ب ت س ف ل، فى الثلاثة: د ق م (١٥) كلامها: ب ت د س ف ق ل م، كلامها: ت (١٥-١٦) ولو كان مطلق الوجود: ب ت س م ف ل م، ولو كان: ق، -: د (١٦) لزم: د س ق م، يلزم: ب ت ف ل (١٨) ان وجب: ب ت د س ف ق ل، ان يوجب: م (١٩) للاتصاف: ب ت د س ق ل م، فالاتصاف: ف (٢٠) كلامه: ب ت د س ف ق ل م، -: ت (٢٢) فى ضمن فرد على عروضه لها: ت س ف ق ل م، -: ب د

بل الماهية قبل تأثير الفاعل وجعل الجاعل اياها لا شيء محض لا تعين لها اصل
فاين الاتصاف بوصف من الاوصاف وبعد الجعل. والتأثير يتعين ويكون شيئاً من
الاشياء متصفة باوصاف تلزمها من حيث هي كالامكان والاحتياج ونحو
ذلك، فتلك الاوصاف كلها في جانب المَجْعول لا تحقق لواحد منها قبل الجعل.
واعلم ان هذا المقام مما زل فيه اقدام الافهام في بوادي مبادئه عقول الفحول وقد
زل فيه قدم صاحب المواقف فظل على مراد القوم غير واقف وهو يزعم انه
يثبت فيه قدم غيره ومن عجائب الاحوال اعمش كحال حيث قال؛ "واعلم ان هذه
المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الازهان. وانا نريد ان نثبت اقدامك
فيها باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن
طالبه بعد ذلك التحرير. فنقول: الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي
وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض اى الامور التي
تعرض لتلك الماهية ثلاثة اقسام، قسم يلحق الماهية من حيث هي اى مع قطع
النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل فى ذلك
للحقوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية
كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها
سواء وجدت الاربعة فى الخارج او فى الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد
الوجودين غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض"^{٦٠}. الى هنا كلامه. مشروحا
بشرح الفاضل الشريف. وفيه بحث.

5

10

15

20

اما اولا فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم، فالقسم
الاول ما يعرض الماهية من حيث هي لا ما يلزمها من حيث هي هي حتى لا
ينفك عنها فالشارح الفاضل لم يصب فى قوله: "فاينما وجدت الماهية كانت
متصفة به"^{٦١} لانه صريح فى معنى اللزوم والكلام فيما هو اعم منه.^{٦٢}

^{٦٠} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٦١} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٦٢} (١) لا تعين: ت د س ف ق ل م، لا تبين: ب (٢) بوصف: د س ف ق ل م، موصوف: ت، يوصف: ب
(٣) هي: ب ت د ف ق ل م، هي: س (٤) في جانب: ب د س ف ق ل م، من جانب ت (٤) لا تحقق:
ب ت س ف ق ل م، تحقق: د (٥) مما زل فيه: ب ت س ف م، مما زال فيه: د ل، من مزالق: ق (٨) وانا:
ب ت د س ق ل م، وانا: ف (٨) فيها: ب ت د س ف ل م، فى هذه المسئلة: شرح مواقف، -: ق (٨)
خفيفة: شرح مواقف ت، خفية: ب د س ف ق ل م (١٠) التحرير: ب د س ف ق ل م، التجريد: ت (١١)
رأوا: ب ت س ف ق م، رؤوا: ل، راف: د (١١) اى: ب ت د س ق ل، ان: ل م، -: ف (١٢) قسم: ب
ت د س ف ق ل، -: م (١٢) الماهية: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٢) من حيث هي: ب ت د س ف
ل م، -: ق (١٢) عن: ب ت د س ف ل م، من: ق (١٣) لخصوصية: ب ت د س ف ق ل، بخصوصية:
م (١٤) به: ب د س ف ق ل م، -: ت (١٧) هنا: ت د س ف ق ل م، ههنا: ب (١٧) كلامه: ب ت د س
ف ق م، كلام: ل (٢١) به: ب ت س ف ق ل، -: د م (٢٢) لانه: ب د س ق م، -: ت ف ل

وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجعوليتهما باعتبار نفسها منافية لكون وجودها وعدمها من غيرها وذلك غير مسلم.

فان من يقول ان المجعول نفس الماهية يقول ان وجودها يتبع جعلها فيكون من الغير وكذا عدمها، لانه يتبع عدم الجعل فافهم ثم قال الثاني لو كانت مجعولة لكان تحققها بواسطة تأثير المؤثر فيها والتالي محال فالمقدم مثله. 5

اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فلان تأثير المؤثر فيها متأخر عن احتياجها الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر متأخر عنها لانه نعت لها والنعت متأخر عن المنعوت فان تأثير المؤثر في البسيط متأخر عن تحققه وما كان استحال ان يكون تحققه بتأثير المؤثر فيه.

ولقائل ان يقول لا نسلم وجوب تأخر النعت عن المنعوت وانما يجب ذلك ان لو كان النعت امرا وجوديا اما اذا كان اعتباراً عقلياً فجاز تقدمه على المنعوت كالامكان المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج ولا نسلم ان احتياج الماهيات في حصول الوجود لها الى المؤثر امر موجود في الخارج بل هو عندنا من الاعتبار العقلية. 10

فلم قلت بانها ليس كذلك لا بد له من برهان^{٥٨}. الى هنا كلامه. ولا يذهب عليك ان تأخير النعت عن المنعوت واجب بالضرورة وانكساره مكابرة الا ان المنعوت قد يكون نفس الماهية فلا يجب تأخير النعت عن وجودها. وهذا لا يقدر في وجوب تأخر النعت عن المنعوت. والامكان انما يتقدم على وجود الممكن لانه نعت للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة فهو واجب التأخر عن منعوته وهذا كله ظاهر لا ينبغي ان يشتبه على من له تأمل صحيح. 15 20

فالصواب في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال ان من قال المجعول نفس الماهية لا يقول ان تأثير المؤثر فيها متأخر عن احتياجها الى المؤثر بل لا يقول بتأثير المؤثر فيها اذ لا ماهية قبل التأثير، حينئذ فكيف يكون التأثير فيها،^{٥٩}

^{٥٨} شرح الملخص، لنجم الدين ابو الحسن علي بن محمد (المعروف: دبران الكاتبي القزويني)

^{٥٩} (١) ذلك : ب د س ف ق ل م، - : ت (٤) عدمها لانه يتبع : ب ت د س ف ق ل، عدمها لا يتبع : م (٥) محال : ب ت س ف ق ل م، باطل : ق (٧) واحتياجها الى المؤثر : ب ت س ف ق ل م، - : د (٨) في البسيط : د س ف ق ل م، في البسيطة : ب ت (٨-٩) وما كانتحققه : ب ت د س ف ق م، - : ل (١٠-١١) وانما يجب...على المنعوت : ب ت س ف ق ل م، - : د (١٠) ان : ب ت س ف ق م، - : ل (١٢) المتقدم : ب ت د ف ق ل م، - : س (١٣) موجود : ب ت س ف ق ل م، وجودي : د (١٣-١٤) من الاعتبار العقلية : ب ت د س ف ل م، عن المؤثر العقلية : ق (١٥) فلم : س لم : ب ت د ف ق م، - : ل (١٧) عن وجودها : ب ت د س ف ل م، من وجودها : ق (١٧) لا يقدر : ت د س ف ق ل م، ان يقدر : ب (١٨) انما : ت د س ف ق ل م، ان : ب (١٨) يتقدم : ب ت س ف ق ل م، يقتم : د (١٩) لا للماهية الموجودة : ت د س ف ق، لا الماهية الموجودة : ل م، لا للموجودة : ب (٢١) فالصواب : ب ت د س ف ل م، لا يقال : م، فالصحيح : ق (٢١) ان : ت س ف ق ل م، انه : د، - : ب (٢٢) لا يقول : ب ت د س ف ل م، لا يقال : ق (٢٢) فيها : ب ت د س ف ل م، - : ق (٢٣) اذ لا ماهية : ب ت د س ف ق ل، اذ ماهية : م

واما الجواب عن الاعتراض المذكور فبان يقال لا نسلم انه اذا لم تكن البسائط مجعولة لا يكون المركب مجعولا قوله اذ ليس المركب الا مجموع البسائط.

قلنا مسلم لكن لا يلزم من عدم مجعولية كل منها عدم مجعولية الكل من حيث هو كل عدم مجعولية الجزء.

قال الفاضل الطوسي في رد قول الامام في المحصل: "ولان الذات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم (اي عند المعتزلة) واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية عن الفاعل كون المركب غنيا عنه".^{٥٦} الى هنا كلامه.

وقد خرج منه جواب اخر من الاعتراض المذكور فان قلت؛ التركيب ايضا ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة.

قلت؛ نختار ان له ماهية بسيطة لكنه مجعول باعتبار حدوثه لا باعتبار ماهيته وذلك الجعل عارضى نظرا الى التركيب لان المجعول به حدوثه وهو عارض من عوارضه وذاتى نظرا الى المركب لان المجعول به ذاته فافهم هذا السر الدقيق.

ومن هنا تبين ان ما ذكر في المواقف مصدرا بقوله لا يقال، جواب صواب الا ان المصنف والشارح لم يتبها لوجهه وقال الكاتبى بعد ايراد النظر على الوجه السابق ذكره؛ "والاولى ان يقال فى تقرير هذا الوجه لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة لما مر ولو كانت ممكنة لما كانت هي مجعولة بل اما وجودها او عدمها لانه حينئذ معنى كونها ممكنة ان كل واحد من وجودها وعدمها من غيرها ويرد عليه انا سلمنا ان معنى كونها ممكنة ان كل واحد من وجودها وعدمها من غيرها لكن لا يلزم منه ان لا تكون هي مجعولة،^{٥٧}

^{٥٦} تلخيص المحصل، لتصير الدين الطوسي، ص ٣٥،

^{٥٧} (١) انه: ب ت د س ف م، -: ق ل (٢) المركب: ب ت د س ف ق ل، -: م (٤) مجعولية كل منها عدم: ب ف ق ل م، مجعولية كل منهما عدم: س ق، مجعولة كل منها: ت، -: د (٥) عدم مجعولية الجزء: د س، -: ب ت ف ق ل م (٦) أي عند المعتزلة: ب ت د س ف ق ل م، -: تلخيص المحصل (٧) الذات: تلخيص المحصل، الذوات: ب ت د س ف ق ل م (٧) يدل: تلخيص المحصل، زائد: ب ت د س ف ق ل م (٨) الذوات: ب ت س ف ق ل م، الذات: د (٩) عن الفاعل: ب ت د س ف ق ل م، -: تلخيص المحصل (١١) من الاعتراض: ب د ف ق ل م، للاعتراض: ت س (١٢) التركيب: د س م، للتركيب: ب ت ف ق ل (١٥) لكنه: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٧) وذاتى: ت د س ف ق ل م، الذاتية: ب (١٩) صواب: ت د س ف ق ل م، جواب: ب (٢٢) ولو كانت ممكنة لما كانت هي مجعولة: ت س ف ق ل، ولو كانت ممكنة مجعولة لما كانت هي مجعولة: د، ولو كانت ممكنة ما كانت من مجعولة: ب، ولو كانت هي مجعولة: م (٢٣) معنى: ت د س ف ق ل م، عن: ب (٢٣) واحد من: ب ت د س ف ق ل م، -: ت (٢٥-٢٤) من غيرها... لكن لا يلزم: ت د س ف ل م، -: ب ق (٢٥) هي: ت د س ف ق ل، له من: ب

فاذا ثبت لها الحاجة لنفسها لا لوجودها لا بد لها من ثبوت امكان بحسب نفسها لا بالقياس الى الوجود كما في المركب.

وعلى هذا التقرير لا اتجاه لما ذكر في معرض الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب. وقال صاحب المواقف وقد اعترض عليه اى على الدليل المذكور بانه؛ "لو لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر يعنى في المباحث التعريف وانه يفضى الى نفى المجعولية بالكلية. لا يقال المجعول انضمامها اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها. لانا نقول ذلك ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه".^{٥٣} انتهى.

والظاهر ان هذا الاعتراض معارضة للدليل المذكور لان حاصله اثبات خلاف المدعى وهو ان يكون البسائط مجعولة ببيان انه على تقدير عدم مجعوليتها يلزم الفساد وهو انتفاء المجعولية بالكلية.

والشارح الابهرى من تلامذة المصنف حمل على النقض الاجمالى وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله؛ "والاعتراض معارضة"،^{٥٤} ونقل عنه في الحاشية لا نقض اجمالى كما ذهب اليه الشارح الابهرى اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات؛ انتهى.

قيل فيه بحث لان النقض الاجمالى على وجهين: احدهما جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم عنه. والثانى استلزام تمامه محذورا والمنتهى ههنا هو الاول دون الثانى وليس بشيء لان المعترض فى ثانى وجهى النقض الاجمالى هو استلزام تمام الدليل الفساد بدون انضمام مقدمة من الخارج واستلزام الدليل المذكور الفساد بانضمام مقدمات من الخارج كما لا يخفى على الناظر فيه فكلا وجهى النقض الاجمالى منتف ههنا. نعم فى تعليل الشارح الفاضل قصور حيث اقتصر فيه على بيان انتفاء احد وجهى النقض الاجمالى والحال فى المتروك اخفى من المذكور كما لا يخفى.^{٥٥}

^{٥٣} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦-١١٧،

^{٥٤} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧،

^{٥٥} (١) الحاجة : ب ت د س ف ق م، - : ل (١) لالوجودها: ب د س ف ق ل م، لا لوجوده: ت (١) امكان: ب ت د ف ق ل م، الامكان: س (١-٢) لا بالقياس: ب ت س ف ق ل م، بالقياس: د (٣) لا اتجاه: ت د س ف ق ل م، الى اتجاه: ب (٣) نكر: ت د س ف ل م، نكره: ب ق (٤) اى على: ت د س ف ق ل م، المحل: ب (٦) يعنى: ب ت د س ف ق ل، - : م (٧) لا يقال المجعول: ب ت د س ف ق ل، لا يقال المجعولية : م (٧) بالكلية: ب ت س ف ق ل م، - : د (٩) وفى اجزائه: ت د س ف ق ل م، ومع اجزائه: ب (١٠) والظاهر : ت س ف ق ل م، والظا: ب د (١٠) هذا: ت د س ف ق ل م، - : ب (١١) عدم: ب ت د س ف ل م، - : ق (١٣) من : ب ت د س ف ق ل، - : م (١٥) الابهرى: ب د س ف ق ل م، - : ت (١٥) اجراء: ت س ف ق ل، اجزاء: ب د م (١٦) انتهى: ب ت د س ف ق ل ، انتهى كلامه: م (١٧) الاجمالى: ت د س ف ق ل م، - : ب (١٨) تمامه: ب ت س ف ق م، تأمة: د ل (١٨) والمنتهى: ت د س ف ل م، والمنفى: ب ق (١٩) وجهى النقض: ت د س ف ق ل م، الوجهين من النقض: ب (٢٠-٢١) بدون انضمام.....مقدمات من الخارج: ب ت د س ف ق ل، - : م (٢٢) منتف: ت د س ف ق ل م، - : ب (٢٣) انتفاء احد: ب س ف ق ل م، احد: د، - : ت

ثم قال: واحتج المانعون من ذلك بوجهين الاول لو كانت البسائط مجعولة
 لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة
 الحاجة الامكان ينتج لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان
 الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره.
 وليس في البسيط شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لما كان بسيطاً بل
 مركباً، وفيه نظر. لانا لا نسلم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من
 عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي
 له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هنالك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط
 بالقياس اليه واذا كان كذلك، فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى
 الوجود. فان من الماهيات ما هي بسائط مع انه يعرض لها الامكان على معنى
 انه لا يكون وجودها ولا عدمها من ذاتها بل من غيرها^٩، انتهى. وهذا ما ذكره
 صاحب المواقف بقوله: "والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان
 يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود. فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين
 حتى يستحيل عروضه للبسيط"^{١٠} ولا يخفى ما في عبارة "لعل"^{١١} من الركاقة. فان
 حق المقام هو ان يقال: فيجوز ان يعرض الامكان الى اخره. ثم اني لا ارى
 وجهاً للجواب المذكور. لان مراد المستدل ان يقال ان شرطية المجعولية
 هو الامكان فلو كانت الماهية البسيطة مع قطع النظر عن الوجود مجعولة لكانت
 مع قطع النظر عنه ممكناً لكن التالي باطل لان الامكان الثابت للماهية مع قطع
 النظر عن الوجود يستدعي جزئين كما في المركب وانما قلنا لا بد للماهية
 البسيطة على تقدير كونها مجعولة مع قطع النظر عن الوجود من الامكان الثابت
 لها مع قطع النظر عنه لان الامكان الثابت لها بالنظر اليه انما يكون علة لحاجتها
 باعتباره لا لحاجتها في حد نفسها.^{١٢}

^٩ شرح الملخص، لنجم الدين ابو الحسن على بن محمد (المعروف؛ دبران الكاتبى القزوينى)

^{١٠} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧

^{١١} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٧

^{١٢} (٢) لكنت: ت د س ف ق ل م، لو كانت: ب (١-٣) مجعولة لكنت... لكن التالي: (تكرر في): م (٢-٣)
 لان علة.... لكنت ممكنة: ب س ف ق ل م، :- ت د (٦) لانا : ب ت د س ف ق م، لان: ل (٦) من: ب
 ت س ف ق ل م، عن: د (١٠) بسائط: ب ت د س ف ق ل، بسيطة: م (١٠) انه: ب ت د س ف ل، انها:
 ق م (١٠) لها: ب د س ف ق ل م، له: ت (١٠) انه: ت د س ف ق ل م، بانه: ب (١٣) فالامكان: ب ت
 د س ف ق م، فان الامكان: ل (١٣-١٤) حتى.... للبسيط : ب ت د س ف ل م، :- ق (١٥) لا ارى: ب
 ت د س ق ل م، لا ارى: ف (١٦) شرطية: د س ق، شرط: ب ت ف ل م (١٧) الماهية: ت د س ف ق
 ل م، المكان: ب (١٧-٢٠) مع قطع النظر.....مجعولة: ت د س ف ق ل م، :- ب (٢٠) عنه: ت د س ق
 ل م، :- ف (٢١) علة: ب ت س ف ق ل م، :- د (٢١) حد: ب د س ف ق ل م، :- ت

وقد دل على ان المراد من الخارج هنا ما ذكرناه دلالة قاطعة. قوله: "فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء".^{٤٤} وذلك انه على تقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل الذهن لا يصح هذا الكلام لان الانسانية اذا ارتفعت عن الخارج المقابل للذهن ولم يرتفع عن مظهر اخر لنفس الامر لا يسلب عنها جميع الاشياء بل يصدق عليها بعض الاحكام الايجابية وهى التى بحسب الوجود الذهني نفس الامر والتى بحسب مطلق الوجود الشامل له وللخارجى.

وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع ما قيل: فيه بحث، لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا فى كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه فى الذهن. والحاصل ان القائل بمجولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية فى نفس الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية فى الخارج به اذ مآله حينئذ الى مجولية الهوية لان الانسان فى الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والناقي بمجوليتها يقول: "لو كانت الانسانية مجعولة لم تكن الانسانية انسانية فى نفس الامر عند عدم الجعل فحينئذ لا يتجه الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع فى الخارج"،^{٤٥} انتهى كلامه. لان ميناه على حمل الخارج المذكور فى الجواب على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادراً الى الذهن خصوصاً فى قوله: "ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج"،^{٤٦} وقد عرفت فساد ذلك المبنى.

بقى ههنا شيء وهو ان عبارة "الحاصل"^{٤٧} لم تصادف محزها لا فى كلام صاحب المواقف ولا فى كلام المعترض لان المصدر بها فى الموضعين تفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى. قال الكاتبى فى شرح الملخص: "اختلف الناس فى ان البسائط هل تكون بجعل الجاعل ام لا؟ فذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة، وقد نبهت فيما سبق على وجه تخصيصه الخلاف بالبسائط فتذكره".^{٤٨}

^{٤٤} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤٥} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤٦} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤٧} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤٨} (١) هنا: ت د س ف ق ل م، ههنا: ب (١) قاطعة: ت د س ف ق ل م، قطعية: ب (٣) لا يصح: ب ت ف ل م، لا يصلح: د س ق (٤) الامر: ب ت د س ف ق م، للامر: ل (٥) الاشياء: ت د س ق م، -: ب ف ل (٦) نفس الامر: حسين آتاي، النفس الامر: ب س م، النفس امرى: ت د ف ق ل، (٦) وللخارجى: ت د س ف ق ل م، -: ب (١١) بمجولية: ب ت د س ف ل م، لمجوليتها: ق (١١-١٢) ان كون: ب ت د س ف ق م، ان يكون: ل (١٢-١٣) كونها انسانية.... الهوية لان: ب ت د س ف ق ل م، -: ت (١٤) بمجوليتها: ب ت د س ق م لمجوليتها: ف ل (١٤) والناقي: ب ت د س ف ق م، والمنقضى: ل (١٤) يقول: ب ت د س ف ق ل م، بقوله: ت (١٥) فى نفس: ب ت د س ف ق م، فى نفسها: ل (١٦) انتهى كلامه: ب م، انتهى: ت د س ف ق ل (١٧) المقابل للذهن: ب ت د ف ق ل م، للخارج بل للذهن: س (١٧) خصوصاً: د س ق م، -: ب ت ف ل (١٨) لعدم: ب س ف ق، بعدم: ت د ل م (٢١) المعترض: ب ت د ف ق ل م، للمعترض: س (٢٣) هل تكون بجعل الجاعل: ت د س ف ق ل م، هل تكون مجعولة بجعل الجاعل: ب (٢٥) فتذكره: د س ق م، فتذكر: ب ت ف ل

فان الارتفاع اخص من مطلق العدم والمدعى عدم الانسانية عند عدم
 الجعل لا ارتفاعها عند ارتفاعه وزعم صاحب المواقف والشارح الفاضل ان هذا
 الوجه عام للبسيط والمركب، وفيه نظر. اذ لا فساد في عدم كون السرير مثلاً
 عند عدم جعل الجاعل لا يقال اللازم على تقدير كون ماهية السرير مجعولة ان
 لا يكون السرير سريراً عند عدم الجعل وذلك سلب الشيء عن نفسه. 5

لانا نقول بل اللازم حينئذ عدم كون قطع الخشب سريراً لان اثر الجعل
 المتعلق بحقيقة السرير هو ذلك الكون. واما في الماهية البسيطة فليس شيئاً آخر
 غير نفسها حتى تسلب عنه عند عدم الجعل فتعين سلبها عن نفسها ثم اجابا عنه؛
 "بانا لا نسلم استحالة [اللازم المذكور] فان المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن
 نفسه دائماً. فاذا ارتفع الجعل في وقت اودائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق
 قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم
 الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول.
 وحاصله ان عند عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأساً
 وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب
 نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللانسانية حتى يلزم
 صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول
 والاول الذي هو السلب مما نقول به".^{٤٢} الى هنا كلامهما.

واراد بالخارج الخارج عن اعتبار العقل فينتظم مظهرى النفس امر على
 اصل عند القائلين بالوجود الذهني لا الخارج المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى
 مستعمل عندهم فائهم يقولون الصدق مطابقة النسبة المعقولة من الكلام لما في
 الخارج، ومرادهم من الخارج ثمة المعنى المذكور على ما بين في محله.^{٤٣} 20

^{٤٢} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤٣} (١) فان: ب د س ف ق ل م، فانه: ت (٢) لا ارتفاعها: ب د س ف ل م، للارتفاعها: ت، لارتفاعها: ق
 (٣) السرير: ب ت د ف ق ل م، السرير سريراً: س (٦) عدم كون: ت د ف ق ل م، عدم الشيء كون: ب
 (٦) لان: ب ت د ف ق ل م، لا ان: د س (٧) المتعلق: ب ت د س ف ق ل، التعلق: م (٧) بحقيقة: ب د س
 ق م، لحقيقة: ت ف ل (٨) عند: ب ت د س ف ق ل، - : د م (٩) اللازم المذكور: ب ت د س ف ق ل م،
 - : شرح مواقف (٩) فان: ب ت د س ف ق م، بان: ل (١١) لعدم: شرح مواقف ف، بعدم: ب ت د س ق
 ل م (١٢) انما: ب ت د س ف ق ل م، وانما: س (١٢) المعدول: ب ت د س ق ل، المعدوم: ف م (١٥)
 لا انها: ب ت د س ف ق ل، الا انها: م (١٥) مع اللانسانية: ت د س، مع الانسانية: ب ف ق ل م (١٥)
 قولنا: ب ت د س ف ل م، - : ق (١٦) هذا: ب ت د س ف ق م، - : ل (١٧) به: ب د س ف ق ل م، - :
 ت (١٧) هنا كلامهما: ت د س ف ق ل م، ههنا كلامه: ب (١٨) الخارج: ت د س ف ق ل م، - : ب د
 (١٨) امر: ت د س ف ل، امرى: د ق، الامر: ب م، - : ف (١٨-١٩) على اصل: ت د س ق م، - : ب
 ف ل (١٩) عند: ب د س ف ق ل م، - : ت (٢١) ثمة: ب ت د س ف ق م، - : ل (٢١) بين: ب ت د س
 ق ل م، تبين: ف

بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احديهما مجعولة تلك الاخرى. وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج فان الصباغ مثلاً اذا صبغ ثوباً فانه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج فليست الماهيات في نفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضاً في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه^{٣٨} الى هنا كلامه.

ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكره، الغفول عن ان للجعل معنى آخر لا يتعدى الى مفعولين ولا يقتضي الا ثنيته. فالماهية باعتبار نفسها مع قطع النظر عن الوجود وسائر الاوصاف والاعتبارات تصلح ان تكون مجعولة بهذا النحو من الجعل بقى ههنا شيء وهو انه فرق بين المثل والممثل، فان في المثال اثراً خارجياً وهو قيام الصبغ بالثوب في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتصرفه ولا كذلك الحال في الممثل فان ما بين الماهية والوجود من الاتصاف امر اعتبارى موقوف على اعتبار العقل وتصرفه، فقياس احدهما على الآخر لا يخلو عن تحمل فتدبر قوله: "وللبحث مجال"^{٣٩}.

لعله اراد به ما في قوله لا من حيث هي من تطرق المنع فان عدم كون الماهية من حيث هي اثراً لم يثبت بعد، لما عرفت انه لا استحالة في كون الماهية مجعولة بالجعل بالمعنى الذي لا يتعدى الى مفعولين استدل المنكرون بكون الماهيات مجعولة على مذهبهم بوجهين؛

احدهما ما نقلناه سابقاً عن حكمة العين. والآخر ما ذكر في المواقف وهو انه؛ "لو كانت الانسانية مثلاً بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند عدمه. وسلب الشيء عن نفسه محال بديهية وانما لم نقل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً"^{٤٠} كما قاله الفاضل الشريف في شرحه للمواقف لانه لا ينطبق المعلل.^{٤١}

^{٣٨} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٨،

^{٣٩} (حواشي على) شرح حكمة العين، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٣٥،

^{٤٠} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٤١} (١) بين: ب د س ف ق ل م، -: ت (١) يتصور: ب ت س ف ل، -: د ق م (١) توسط: ب ت س ف ق ل، يتوسط: د م (١) جاعل: شرح مواقف، -: ب ت د س ف ق ل م (٢) لا: ب ت د س ف ق ل م، الا: شرح مواقف (٢) تأثير: ب د س ف ق ل م، تأثير: ت (٢-٣) بمعنى ... الوجود: ب ت د س ف ق ل، -: م (٣) انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى: ب ت، -: د س ف ق ل (٣-٤) مثلاً اذا صبغ ثوباً... ولا الصبغ: ب د س ف ق ل م، -: ت (٧) ولا وجوداتها: ت د ف ل، موجوداتها: ب س (٧) في انفسها: ب ت، في نفسها: د س، -: ف ق ل م (٧-٨) ولا وجوداتها..... مجعولة: ب ت د س، -: ف ق ل م (١٠) الاثنيثية: د س ق م، الاثنيثين: ب ت ف ل (١٢-١٣) فان في المثال اثراً خارجياً: س، فان في المثال اثر خارجي: د ف ق ل م، فان المثال اثر خارجي: ت، اثر خارجي: ب (١٧) به: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٧) من تطرق: ت د س ف ق ل م، مع تطرق: ب (١٨) انه: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٩) بالمعنى: ب د س ف ق ل م، -: ت (٢٢) انه: ب ت س ف ق ل م، العين: د (٢٥) في شرحه للمواقف: ت د س ف ق ل م، -: ب (٢٥) المعلل: ت د س ف ق م، العلل: ل، -: ب

وقد افصح صاحب المواقف عن هذا حيث قال: "والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأساً".^{٣١} قوله: "بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة"^{٣٢} هذا ما اشار اليه ابن سينا بقوله الجاعل لم يجعل الشمس مشمساً بل الشمس موجوداً وقد رد عليه بعض المتصنفين حيث قال في رسالة المسماة بالزوراء: "علة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فانما هو علة لظهوره مثلاً فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر.

5

وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل، لا ينافي ما ذكرناه اذ نعني به انها بذواتها اثر الفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي، ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق لكنه مردود لانه اخذ مسلماً ان يكون للشيء علة بالحقيقة. وهل المشاجرة الا فيه.^{٣٣}

10

فان من قال: ان الماهيات ليست بمجعولة فقد انكر ان يكون لانفس الاشياء علل ثم ان حقه ان يقول ونفى الاحتياج باعتبار جعل الشيء ذلك الشيء لا ينافي ثبوت الاحتياج باعتبار جعل الشيء اذ بذلك يندفع ما استشعره من السؤال بان يقال "ان الانسان اذا لم يكن محتاجاً الى الغير في انسانيته يكون مستغنياً في حقيقته عن الفاعل"^{٣٤} فكيف يكون نفس حقيقته مجعولة لا بما ذكره من قوله "ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق"،^{٣٥} قوله: "فما هو اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج"^{٣٦} الى آخره. وتفصيله ما ذكره في شرح المواقف حيث قال: "والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست بمجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة"^{٣٧}

20

^{٣١} شرح مواقف، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٣٢} (حواشي على) شرح حكمة العين، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٣٥،

^{٣٣} زوراء وحوراء، للجلالدين الدواني، ...

^{٣٤} زوراء وحوراء، للجلالدين الدواني، ...

^{٣٥} زوراء وحوراء، للجلالدين الدواني، ...

^{٣٦} (حواشي على) شرح حكمة العين، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٣٥،

^{٣٧} (٢) عن: ب ت د س ف ل م، من: ق (٤) اليه: ب ت د س ف ل م، -: ق (٤) موجودا: ت د س ف ل م، وجودا: ب (٥-٤) وقد رد: ب ت س ف ق ل م، وقدر جلال: د (٥) المسماة: ت د س ف ق ل م، الماة: ب (٧) لوصف: ب ت س ف ق ل م، لو وصف: د (٨) كون: ب ت د س ق م، يكون: ف ل (٩) اذ نعني: ت س ف ق م، اذ نفى، دل، نفحاً: ب (١٠) الى: ب ت د س ف ق م، لا: ل (١٣) ليست: ت د س ف ق ل م، غير: ب (١٣) بمجعولة: ت د س ف ل م، مجعولة: ب ق (١٥) ثبوت: ت د س ف ق ل م، يكونا: ب (١٧) فكيف: ت د س ف ق ل م، فيكون: ب (١٧) نفس: ت د س ف ق ل م، في نفس: ب (١٧) قوله: ب ت د س ف ل م، -: ق (١٨) هو: ب ت د س ف ق م، -: ل (١٩) حيث قال: ب ت ف ق ل م، -: د (٢٠) لا يتعلق: ب ت د س ف ق ل، مالا يتعلق: م (٢١) ولم: ب ت س ف ق ل، -: د

ومن هنا تبين انه لاوجه لتعليل حقيقة القول بعدم مجعولية الماهية بما ذكره المصنف لانه ظاهر البطلان فلا يصلح ان يكون مستنداً للحق قوله ولان ذلك معنى لا تعقل صحته الى اخره. هذا قريب من التصريح بما قدمناه من ان التفسير المذكور لا ينتظم احد القولين قوله.

وفسره آخرون بان اثر الفاعل الى اخره وتفصيل هذا ما ذكره الفاضل المذكور في الحواشي المزبورة بقوله: "واعلم انه قد يحصل من الشمس اثر في مقابلها في الخارج البتة فالماهية هل هي كذلك بالنسبة الى الفاعل ام لا؟ ففيه خلاف.

فذهب المشاؤون الى انها ليست مجعولة بجعل جاعل.
والرواقيون الى انها مجعولة بجعل جاعل.

ثم العقل يعتبر لها الوجود ويصفها بصفة الوجود مثلاً ماهية زيد التي هي معروضة للتشخص تصدر عن الفاعل ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباراً عقلياً ثم قال؛ وذهب المصنف الى ان كون الانسانية انسانية هل هي بجعل جاعل او لا؟ ولا شبهة في كون كل شيء ذلك الشيء ولا يكون امثال هذا محل النزاع".^{٢٨}

وهذا القول منه صريح في تصديق ما ذكرناه آنفاً والمراد من الرواقيين الاشراقيون ويأتي في اخر هذه الرسالة باذن الله تعالى ان الاشراقيين من الحكماء من هم قوله بناء على أن اثره ثابت في الخارج الى اخره يرد عليه انا سلمنا ان اثر الجاعل ثابت في الخارج لكن لا نسلم ان الثابت في الخارج هو الماهية من حيث هي، بل هو الماهية المخلوطة اي الشخص الموجود في الخارج. قوله "ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج"^{٢٩} تعليل قاصر اذ لا يلزم من عدم صلاحية الوجود لان يكون اثر الجاعل ان يتعين نفس الماهية للاثرية وانما يلزم ذلك ان لو انحصر احتمال الاثرية فيهما وليس كذلك.

فان ههنا احتمالاً آخر هو اظهر الاحتمالات على ما نبهت عليه آنفاً. وبالجملة ما ذكر لا يصلح ان يكون مبنى للمذهب المذكور واما ما قيل في ذلك كل ما يفرض انه اثر للفاعل ماهية من الماهية فليس بشيء. لانهم فرقوا بين الماهية والهوية. والخلاف بين الفريقين في ان متعلق الجعل والتأثير هل هو الاول ام الثاني؟^{٣٠}

^{٢٨} (حواشي على) شرح حكمة العين، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٣٥

^{٢٩} (حواشي على) شرح حكمة العين، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٣٥

^{٣٠} (١) تبين انه لا وجه لتعليل حقيقة: ب ت د س ف ل م، -: ق (١) حقيقة: ب د ف ل، حقيقة: ب ت د س ف ل م، -: ق (٦) المزبورة: ت د س ف ق ل م، المنكورة: ب (٧) ففيه: شرح حكمة العين، فيه: ب ت د س ف ق ت م (٩) مجعولة: شرح حكمة العين ت ق، بمجعولة: ب ت د س ف ل م (١٠) والرواقيون: ب ت د س ف ق ل م، والاشراقيون: شرح حكمة العين (١٢-١٣) والوجود ليس الا اعتباراً عقلياً: ب ت د س ف ق ل، والوجود الا اعتباراً عقلياً: م (١٤) او: شرح حكمة العين، ام: ب ت د س ف ق ل م (١٧) الاشراقيون: ت د س ف ق ل م، -: ب (١٧) هذه: ب ت س ف ل، -: د ق م (١٧) من الحكماء: ب ت د ف ق ل م، -: س (٢١) بموجود: ب ت د س ف ق ل م، بوجود: ت (٢٢) لان: ب ت د س ف ل م، ان لا: ق (٢٤) ههنا: ب ت د س ف ل م، هنا: ق (٢٦) ما يفرض: ت د س ف ق ل م، بالفرض: ب (٢٧) متعلق: ب ت د س ف ل م، يتعلق: ق

5 وذهب طائفة الى ان اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه جعل الوجود وجوداً ولا انه جعله موجوداً بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة فما هو اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بالمعنى المذكور واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي ولا من حيث كونها تلك الماهية. وللبحث فيه مجال^{٢٣}، الى هنا كلامه. ولا يذهب عليك ان محل الخلاف على التفسير الاول لا يحتمل التثليث.

10 فان المذهب الثالث وهو الفرق بين الماهية المركبة والبسيطة بان الاولى مجعولة دون الثانية لوجه له حينئذ ولا ينطبق عليه متمسكه "وهو ان شرط المجعولية الامكان لانها (وذلك لان المجعولية) فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه لا يعرض للبسيط لانه كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له"^{٢٤}. ولا خفاء في انه كما لا يتحقق الاثنينية بين البسيط ونفسه كذلك لا يتحقق بين المركب ونفسه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء لا يجدي نفعا في تحقق الاثنينية اللازمة للمجعولية على التفسير المذكور فلا انطباق لما ذكر على القول بالفرق بين الماهية المركبة والبسيطة في صحة المجعولية بالمعنى المزبور.

15 والظاهر ان التفسير المذكور لقول من انكر المجعولية خاصة فلا يتعدى الى قول المخالف القائل بها كما هو المفهوم من كلام الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل فعلى هذا لا يكون محل الخلاف محرراً بخلاف التفسير الثاني. فانه ينتظم القولين. فحينئذ يكون محل الخلاف محرراً بقوله بما ذكره المصنف اراد به ما ذكر في حكمة العين بقوله: "لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك في وجوده الشك في كون الانسانية انسانية"^{٢٥}.

20 وقال الشارح: "كما يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجودها والتالي باطل لانا لا نشك في كون الانسانية انسانية مع شكنا في وجود الفاعل. وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل الشك في صدور الانسانية من الفاعل عند الشك في وجوده، لا الشك في كون الانسانية انسانية"^{٢٦} الى هنا كلامه.^{٢٧}

^{٢٣} شرح حكمة العين، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ٣٥، مطبعة امراء، قزان ١٣١٥ هـ.

^{٢٤} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٢٥} شرح حكمة العين، لنجم الدين ابوالحسن على بن محمد (المعروف؛ دبران الكاتبى القزويني)، ص ٣٥،

^{٢٦} شرح حكمة العين، لشمس الدين محمد بن مبارك شاه (الشهير؛ بميرك البخارى)، ص ٣٥،

^{٢٧} (٢) وجودا : ب ت س ف ق ل، - : م (٣) في الخارج : ب ت د س ف ق ل، فما هو في الخارج : م (٤) ولا من حيث : ب ت س ف ل م، - : د (٤) فيه : شرح حكمة العين، - : ب ت د س ف ق ل م (٦) لا يحتمل : ت س، لا يتحمل : ب ف ل م، لا يتحمله : د (٨) متمسكه : س ف ق م، متمسكة : د ل، متمسك : ب ت (١٠) اليه : شرح مواقف ب ت ف، الى المؤثر : د س ق، - : ل م (١٠) وانه : شرح مواقف، وهو : ب ت د س ف ق ل م (١٠) لنسبة : شرح مواقف ب ت ف ل م، للنسبة : د س ق (١١) شيئين : شرح مواقف س، اثنين : ب ت د ف ل م، الاثنين : ق (١١) لاشيئين : ب ت د س ق ل م، الاشيئين : ت، لاثنين : ف (١٣) في تحقق : ب ت د س ف ق، في دفع تحقق : م (١٥) المزبور : ب ت د س ف ق ل م، المذكور : ب (١٦) ان التفسير : ب ت د س ف ق ل م، من التغير : ت (١٨) محل : ب ت د س ف ق ل م، على : ف (١٩) بما : د س ق م، لما : ب ت ف ل (٢٢) في موجد : ب ت د س ف ل م، في وجود : ق (٢٣) لانا لا نشك : ب س ف ق ل م، لانا نشك : ت د (٢٥) من : شرح حكمة العين، عن : ب ت د س ف ق ل م

- اذ حينئذ يلزم ان لا تكون ماهية من الماهيات مجعولة اصلا وعلى تقدير تحقق
 الجعل ووجود المجعول في الجملة لا بد من ان يكون ماهية ما مجعولة لان ما
 فرض كونه مجعولا اى شيء كان ماهية في نفسه فثبت ان الماهية من حيث انها
 ماهية قابلة للمجعولية وهذه الحيثية لا تختلف بالبساطة والتركيب فظهر ان
 الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل على
 عموم المدعى. ومجال المناقشة بان يقال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث
 انها ماهية قابلة للمجعولية ومع ذلك لا تكون الماهية البسيطة قابلة لها لكون
 وصف البساطة اللازم للماهية البسيطة مانعا عنها لا يضرنا لان الغرض تطبيق
 الدليل على المدعى، لا تصحيحه على وجه لا يتطرق عليه المناقشة. فان سائر
 الادلة ايضا غير سالم عنها.
- وبالجملة لا بأس في الاحتجاج بما هو في معرض المناقشة. فان التمسك
 بالادلة التى مقدماتها مدخولة شائع ذائع انما البأس في الاحتجاج بدليل لا يتم
 التقريب به على تقدير صحة مادته وصورته كما اذا كان الثابت به اخص من
 المدعى.
- واعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد من المجعولية في هذه المسألة قال
 الفاضل الشريف في الحواشي التى علقها على شرح حكمة العين: "اختلف
 الحكماء فى ان الماهيات هل هى مجعولة ام لا؟ وفسر ذلك بعضهم بان كون
 الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا؟ مثلا كون السواد سوادا هل هو بالفاعل او
 ذلك امر له في نفسه. وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المصنف
 ولان ذلك معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تأمل ورجوع الى الفطرة السليمة
 وفسره الآخرون بان اثر الفاعل هل هو الماهية او لا؟ فاختر جماعة ان الماهية
 هى الاثر المترتب على تأثير الفاعل بناء على ان اثره ثابت في الخارج وذلك هو
 الماهية ليس الا ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج."

^{٢٢} (٢) المجعول : ب ت د س ف ل م، المجعولية : ق (٢) لا بد من: ب ت د ق ل م، لا بد: س ف (٢) لان
 ما: ب ت س ف ق ل م، لا ما: د (٣) اى: ب ت س ف ق ل م، هى: د (٤) بالبساطة : ب ت د س ق،
 بالبساطة: م، بالبساطة : د ف ل (٤) والتركيب: ب ت د س ف ل م، والتركيب: ق (٥) لان: ب د س ف ق
 ل م، لا: ت (٦) المدعى: ت د س ف ق ل م، الدعوى: ب (٦) حيث: ب ت د س ف ل م، -: ق (٧)
 قابلة... البسيطة: ت س ف ق ل م، -: ب (١١-٨-٦) وبالجملة لا بأس فى الاحتجاج... ان محل الخلاف
 على التفسير الاول لا يتحمل: ب ت د س ف ل م، -: ق (١١) فى معرض: ب ت د س ل م، معرض: ف
 (١٢) مدخولة: ب د س ف ل م، محولة: ت (١٣) به: ب ت د س ل م، -: ف (١٣) صحة: ب د س ف
 ل م، -: ت (١٦) فى الحواشي: ب ت س ف ل م، فى الحواشي: د (١٧) هل: ب د س ف ل م، بل: ت
 (١٨) بجعل: ت د س ف ل م، ما بجعل: ب (١٨) او: شرح حكمة العين، ام: ب ت د س ف ق ل م (١٩)
 وعلى هذا: ب ت س ف ل م، -: د (٢٠) لا يعقل: ب ت ف ل م، لا يتعقل، س لا تعقل: د (٢٠) وفسره:
 ت د س ف ل م، وفسر: ب (٢٠) الآخرون: شرح حكمة العين، آخرون: ب ت د س ف ق ل م (٢١)
 هل: ت د س ف ل م، -: ب (٢١) المترتب: ب س ف ل م، المترتب: ت د

وكل ماهية مركبة فانما تتحقق وتوجد عند اجتماع جميع اجزائها".^{١٧} انتهى كلامه. ولم يرد بالوجود في قوله وتوجد الكون في الخارج او في الذهن بل صيرورة البسائط الحقيقة المركبة وبما قررناه اتضح ان الماهية المركبة لا تصلح ان تختلف في مجعوليته باعتبار انفسها، ولذلك اخرجها الامام في الملخص عن محل الخلاف ووافقه الكاتب في شرحه له على ما ياتي تفصيله باذن الله تعالى ومن لم ينتبه لهذا كصاحب المواقف والفاضل الشريف ادرجها في محل الخلاف فقال: "الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا؟ ففيه مذاهب ثلاثة.

5

الاول انها غير مجعولة مطلقا اى سواء كانت بسيطة او مركبة.
الثاني انها مجعولة مطلقا.

الثالث المركبة مجعولة بخلاف البسيطة".^{١٨}

10

ثم ان مراد صاحب المواقف من قوله مطلقا في تقرير المذهب الثاني ما هو المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد افصح عن ذلك عند تحريره المسئلة على زعمه. وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى تمييز. فالشارح الفاضل لم يصب في تفسيره بقوله: "اى في الجملة"^{١٩} لانه تعسف في صرف الكلام عن معناه الى ما لا يرتضيه صاحبه. وانما وقع فيما وقع لانه زعم ان الدليل الذي ذكر في بيان المذهب الثاني لا يفي لعموم الدعوى ولم يدر ان هذا المحذور على تقدير لزومه حينئذ اى على تقدير اجراء الكلام المذكور على ظاهره اسهل مما ارتكبه.

15

وانما قلنا على تقدير لزومه لانه غير مسلم فانه قال في تقرير الاستدلال على المذهب المذكور: "اذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقاً لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به فهو ماهية في نفسه".^{٢٠} ومعناه، اذ لو لم تكن الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية بالكلية.^{٢١}

20

^{١٧} شرح الملخص، انجم الدين ابوالحسن على بن محمد (المعروف ببران الكاتبى القزوينى)، (انظر: شرح إشارات، للرازي والطوسي، ص ٣، المطبعة العامرة، غرة ١٢٩٠هـ).

^{١٨} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{١٩} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٢٠} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٦،

^{٢١} (١) جميع: ت د س ف ق ل م، -: ب (٢) في قوله: ب ت د ف ق ل م، يقوله: س (٣) وبما: ت د س ف ق ل م، ولما: ب (٣) قررناه: ت د س ف ق ل، قررنا: ب (٤) في الملخص: ب ت د س ف ل م، في المحصل: ق (٥) له: ت د س ف ق ل م، -: ب (٥) تفصيله باذن الله تعالى: ب ت د س ف ل م، -: ق (٦) فقال: ب ت د س ف ق م، يقال: ل (٧) ففيه: د س ق م، فيه: ب ت ف ل (١٠) البسيطة: ب ت د س ف ق ل م، البسائط: ت (١١) مطلقا: ب ت د س ف ل م، -: ق (١١) في تقرير: ب ت س ف ق م، في تقرير: ل (١١-١٢) في تقرير المذهب الثاني ما هو المراد منه: ب ت س ف ق ل م، -: د (١٢) في تقرير: ب ت د س ف ق م، في تقرير: ل (١٣) مما: ب ت د ف ق ل م، -: س (١٣) تميز: ب ت د س ف ق ل م، تميزه: ت (١٣) فالشارح: ب ت س ف ق ل م، من الشارح: د (١٥) مالا: ب ت د س ف ق ل م، ما: ت (١٥) فيما وقع: ب ت د س ف ق ل، -: م (١٥) نكر: ب ت د س ف ق ل م، نكره: ق (١٧) اجراء: ب ت د س ف ق ل، اجزاء: م (١٧) اى على: ب ت د س ف ل م، لا على: ق (١٧-١٨) حينئذ اى على تقدير... على تقدير لزومه: ت د س ف ق ل م، -: ب (١٩-٢١) مجعولة ارتفع... اذ لو لم يكن الماهية: ت د س ف ق ل م، -: ب (٢١) قابلة: ب ت د س ف ق م، قابل: ل

- ومن هنا اتضح ان ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد بقوله: "واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئاً لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في عدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان تكون معدومة وموجودة معاً، كما ذكره الشارح، كذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه".^{١٤} منظور فيه.
- 5
- ومن قال بزيادة الوجود على الماهية فله مجال الخلاف في جعليتها باعتبار نفسها مركبة كانت او بسيطة.
- فان قلت ليست مجعولية الماهية المركبة بجعل البسائط اياها فتكون مجعوليتها بالجعل الاول دون الثاني والكلام في المجعولية بالجعل الثاني.
- 10
- قلت نعم مجعولية الماهية المركبة كالسرير مثلاً انما تكون بجعل البسائط اياها أي بان يكون قطع الخشب سريراً، لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل الثاني نظراً الى نفس الماهية المركبة.
- وان كان من قبيل الجعل الاول نظراً الى بسائطها فافهم هذا. فانه من اسرار هذا المقام وبانكشافه اتضح ان صيرورة الشيء حقيقة من الحقائق بعد مالم يكن، غير مستحيلة بل واقعة اذا كانت مركبة فان شأن الحقائق المركبة ان يصير بسائطها اياها بعد مالم يكن.
- 15
- وظهر ان صاحب المحاكمات اخطأ حيث قال في بيان معنى قول الشيخ: "النمط الاول في تجوهر الاجسام لا يجوز ان يؤخذ الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال".^{١٥}
- 20
- واصاب الكاتب حيث قال في شرحه للملخص: "بل المراد منه أي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهية. وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين، ومن الهولي والصورة عند الحكماء".^{١٦}
- 25

^{١٤} حواشي على شرح التجريد، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني،

^{١٥} المحاكمات بين شرح الرازي والطوسي للاشارات والتنبيهات، لقطب الدين محمد الرازي (المعروف تحتاني) ص ٤، المطبعة العامرة، غزة ١٢٩٠هـ

^{١٦} (٢) بقوله.... عين الماهية : ب ت د س ف ق ل، - : م (٣) بكون: س ف ل، يكون: ب ت د ق (٣) شيئاً : ب ت د س ف ق ل، - : ت (٤) تقرر فيه: ت د س ف ق ل، تقررها : ب (٤) معاً: ب ت د س ف ل م، - : ق (٧) مجال: ت س ف ل م، محال: ب د، محل: ق (٨) او بسيطة: ب ت د س ف ق م، بسيطة: ل (٩) ليست: آتاي، ليس: ب ت د س ف ق ل م (١٠) بالجعل الاول.... في المجعولية: ت د س ق م، - : ب ف ل (١١) قلت: ت د س ف ق ل م، - : ب (١١) انما: ب ت د س ف ق م، ان: ل (١٣) الى نفس: ب د س ف ق ل م، الى ان نفس: ت (١٤) هذا فانه : ب د س ق م، هذه فانه : ق، - : ت (١٤-١٧) فافهم هذا فانه.... ان يصير بسائطها : ب ت د س ف ق م، - : ل (١٦) ان يصير: ب س ف م، ان يكون: ت د ق (١٩) يؤخذ: ب د س ف ق ل م، يوجد: ت (٢٠) اعني الصيرورة: ب ت ف ل م، اعني الصورة: د س ق (٢٣) وذلك: ت د س ف ق ل م، - : ب (٢٤) لا تتجزى: س ف م، لا يتجزى: ب ت د ق ل (٢٤) مركبة: ت د س ف ق ل م، - : ب

وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك.^{١٢} انتهى كلامهما. وهذا ظاهر في انهما غافلان عن الفرق بين تينك المسئلتين كيف ولولا الغفول عنه لما ذكرا شبهة المنكرين للجعل في احديهما في الاخرى ولما سكنا عن بيان الفرق بينهما وازالة الاشتباه. واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام فلنشرع فيما هو المقصود من تحرير الكلام في هذا المقام وهو من امهات مطالب الحكمة.

5

واعلم انه لاخلاف في ان غير ماهية الممكن لا يحتمل المجعولية. واما الماهية الممكنة فمن انكر زيادة الوجود على الماهية لابد له من القول بتعلق الجعل لنفس الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل بمعنى جعلها في نفسها فان الجعل على ما نبهت عليه فيما سبق على معنيين احدهما متعد الى مفعولين والاخر يتعدى الى مفعول واحد.

10

فالماهية على الاصل المذكور تكون مجعولة على المعنى الثاني للجعل. وابن سينا لعدم وقوفه على الجعل بالمعنى الثاني قال حين سئل عن هذه المسئلة وكان يأكل المشمش: الجاعل لم يجعل المشمش ممشأ بل المشمش موجوداً، فانه لو كان واقفاً على المعنى الثاني للجعل لكان حقه ان ينفي كون ماهية المشمش مجعولة بهذا المعنى لان المعقول كونها مجعولة بهذا المعنى لاكونها مجعولة بالمعنى الذي ذكره.

15

واذا كان متعلق الجعل نفس الماهية يكون المنتقى عند عدمه نفسها لا وصفاً من اوصافها ولا بُعد في ذلك فان عدم يجوز تعلقه لكل شيء.

20

فان قلت ليس لعدم رفع الشيء قلت نعم، الا انه لا يلزم ان يكون رفعه عن اخر فان الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك عدم لا يلزم ان يكون رفع شيء عن آخر.^{١٣}

^{١٢} شرح مواقف، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١٠٣،

^{١٣} (٣) متجددة : ب د س ف ق ل م، متجددة : ت (٣) جوابها: ب ت د س ف ق ل م، جواباً : ل (٤) انتهى كلام [هما]، انتهى كلامه : ب م، انتها : ت د س ف ق ل (٤) ظاهر: ب ت د س ف ل م، ظ: ق (٤) في انهما: ب د س ف ق ل م، في انها: ت (٥) للجعل : ت د س ف ق ل م، -: ب (٦) بينهما: ب ت د س ف ل م، -: ق (٧) فلنشرع: ب د س ف ق ل م، فنشرع : ت (٧) فيما : ب د س ف ق ل م، الى ما : ت (٧) المقصود : ب ت د س ف ق م، المقص: ل (٩) فيان غير ماهية الممكن : ت د ف ق، في ان غير ماهية الممكنة : ب ل، في ان غير الماهية الممكنة: س (٩) واعلم : ت د س ف ق ل م، فاعلم : ب (١٠) بتعلق: ب ت د س ف ق ل، يتعلق: ل (١٠) الجعل: ب ت د س ف ق ل، العلة: م (١١) اوغيرها: ب ت د س ف ل م، -: ق (١١) اياها اوغيرها بل بمعنى جعلها: ت د س ف ق ل م، -: ب (١٢) فان الجعل: ب ت د ف ق ل م، -: س (١٢) متعد : ب ت د ف ق ل، يتعدى: س (١٢) يتعدى: ب ت د س ف ل م، متعدى: ق (١٤) للجعل : ب ت د س ف ل م، -: ق (١٦) بل المشمش : ب ت د س ف ق ل، بل يجعل المشمش: م (١٧) كون : ب س ق م، كونه : ت د ف ل (١٨) بهذا المعنى لا كونها مجعولة : ب ت س ف ق ل، بهذا المعنى: م، -: د (٢٠) المنتقى : ت د ف ل م، المنفى : ب س ق (٢١) لكل: ب د ف ق ل م، بكل : ت س (٢٢-٢٣) رفعه عن اخر... كذلك عدم لا يلزم ان يكون: ت د س ف ق ل م، -: ب

وان منشأ الأول غير منشأ الثاني وذلك ان المنكرين للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشأ انكارهم اياه قولهم بان للممكن وراء الوجود في الخارج ثبوت فيه من نفسه لا من الفاعل.

واما الانكار للجعل في الثاني فلا اختصاص له بهم وليس منشأه ما ذكر على ما تقف عليه باذن الله تعالى.

5

قال الامام في المحصل: "زعم ابو يعقوب الشحام وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق، وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتا بل في جعل تلك الذوات موجودة".^٧

10

وقال المحقق الطوسي في تلخيص الكتاب المذكور: "والقائلون بان الماهية غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية. وقول المعتزلة: ان تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل".^٨ انتهى كلامه. وهذا صريح فيما ذكرناه من الفرق بين المسئلتين. ومن الغافلين عن هذا الفرق الفاضل عضد الدين والفاضل الشريف حيث قالوا في المواقف وشرحه: "وان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود".^٩

15

20

وقالا في مقصد: "ان المعدوم شيء ام لا؟"^{١٠}
ومنها أي ومن الشبه التي تمسكوا بها في قولهم بثبوت المعدوم "ما سنوردها في مسألة ان الماهيات مجعولة ام لا؟"^{١١}

^٧ المحصل، لفخر الدين محمد عمر الرازي، (تحقيق حسين آتاي) ص ١٥٧-١٥٨، القاهرة ١٩٩١ م.

^٨ تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي، ص ٣٥، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣ هـ.

^٩ شرح موافق، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١١٨، مصر ١٣٢٥ هـ-١٩٠٧ م.

^{١٠} شرح موافق، للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ١٠٣.

^{١١} (٢-١) الاول غير.....هم المعتزلة ومنشأ: ب ت د س ف ل م، -: ق (٢) ومنشأ انكارهم: ب ت س ف ق ل م، ومنشأ الاول انكارهم: د (٤) منشأه: ب ت د س ف ق ل م، منشأ: ت (٥) ما تقف: ب ت د س ف ق ل م، تقف: ت (٥) عليه: ب ت س ف ق ل م، -: د (٨) تلامذته: ب ت د س ف ل م، تلامذهم: ق (١٠) في جعل: د س ف ق ل م، جعل: ب ت (١٠) ذواتا: ب ت س ف ل، ذاتا: د ق م (١٣) جاعل: ب ت د ف ق ل، الجاعل: س م (١٥) غير: ت د س ف ق ل م، -: ب (١٥) كلامه: ب ت د س ف ل م، -: ق (١٧) والفاضل: ب ت د س ف ق ل م، والقاضي: ت (١٧) والفاضل الشريف: ب ت د س ف ق ل، والشريف الفاضل: م (١٨) في تقررها: ب ت د س ف ق ل م، في تقريرها: ت (١٩) الوهم: ت د س ف ق ل م، الفهم: ب (١٩) الماهية: ب ت د ف ق ل م، ان الماهية: س (١٩) ما ينسب: ت د س ف ق م، ما يثبت: ب (٢٠-٢١) غير مجعولة.....الممكنة: ب ت د س ف ق م، -: ل (٢٠) في انفسها: ب ت د س ف ق ل م، في نفسها: ت (٢١) بالوجود: ب ت س ف ق ل م، في الوجود: د (٢٢) في مقصد: ت د س ف ق ل م، لا بد في مقصود: ب (٢٣) تمسكوا: ت د س ف ق ل م، يمسكوا: ب (٢٣) بثبوت: ب ت د س ف ق ل م، ثبوت: ت (٢٤) ان الماهيات: ب ت د س ف ل م، ان الماهية: ق (٢٤) ام لا: ب ت د س ف ق ل م، ام: ت

"إذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة، فإن كان دائم الوجود كان معلومه دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعاً عند الحكماء وهو ايس الشيء بعد ليس مطلق".^٥ الى هنا كلامه. وقد ظهر منه ان الجعل الابداعي كالجعل الاختراعي في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هي والمجعول اليه وهو الموجود بلا فرق بينهما من هذه الجهة.

5

وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان الاول ايجاد الايس عن الليس المطلق أي غير المقيد بان يكون قبل الوجود.

والثاني ايجاد الايس عن مطلق الليس أي اعم من ان يكون مقيداً بما ذكر او غير مقيد به.

10

وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل إن التأثير قد يكون اختراعياً اعنى به افاضة الامر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لهما.

ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولاً ومجعولاً اليه.

15

وقد يكون ابداعياً اعنى ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولاً ومجعولاً اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط، حيث صرح فيه بان الجعل الابداعي لا يقتضي مجعولاً ومجعولاً اليه، ومنشأ ذلك، الغفول عن قول الشيخ في تفسيره فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فانه صريح في انه لا بد فيه ايضاً من مجعول ومجعول اليه. وههنا امر اخر لابد من التنبيه له ايضاً وقد غفل عنه كثير من المتصدين لتحقيق هذا المقام من فضلاء الانام.

20

وهو ان الخلاف في ان كون الذات ذاتاً هل هو بجعل الجاعل ام لا؟ غير الخلاف في ان نفس الماهية هل هي بجعل الجاعل ام لا؟^٦

^٥ الشفاء الإلهيات (٢)، لابن سينا، (تحقيقاً للاستاذة: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد)، ج ٢، ص ٢٦٦، المطابع الامرية، القاهرة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

^٦ (٣) فهو الذي : ت د س ف ق ل م، فهو الشيء الذي : ب (٤) وهو : ب ت د س ف ل م، - : ق (٤) الشيء : ت د س ف ق ل م، للشيء : ب (٤) ليس : ب ت د س ف ق ل م، ايس : د س (٥) كالجعل : ت د س ف ق ل م، كما جعل : ب (٨) عن الليس : ب ت د س ف ق ل م، عن الايس : د (٩) أي : ت د س ف ق ل م، ان : ب (١٠) الليس : ب ت د س ف ق ل م، الايس : د (١٠) أي : ت د س ف ق ل م، ان : ب (١٠) ان : ب ت د س ف ق ل م، - : د (١٠) او : ت د س ف ل م، و : ب ق (١١) به : ت د س ف ق ل م، - : ب (١٢) وبهذا : ت د س ف ق ل م، وهو : ب (١٢) تبين : ب ت د س ف ق م، تبدل : ل (١٤) القليل : ت د س ف ق ل م، القبل : ب (١٤) الموجود : ب ت د ف ق ل م، الوجود : س (١٥) بخصوصه : ب ت د س ف ق م، محصو ص : ل (١٦) الليس : ب ت د س ف ق ل م، الايس : د (١٧) التكثر : ب ت د س ف ل م، التكثر : د ق (١٨) بذات : ب ت د س ف ل م، لذات : د ق (١٨) فيه : ت د س ف ق ل م، - : ب (١٩) ومنشأ ذلك الغفول : ت د س ف ل م، ومنشأوه الغفول : ق م، ومنشأوه الغفول : د، ومنشأوه ذلك الغفول : ب (١٩) فهو الذي : ت د س ف ق، فهو الشيء الذي : ب م، وهو الذي : ل (٢٠) الوجود : ب ت د س ف ق م، بالوجود : ل (٢٠) ايضاً : ت د س ف ق ل م، - : ب (٢١) لا بد : ت د س ف ق ل م، - : ب (٢١) من التنبيه : ب ت د ف ق ل م، من التنبيه : ت د س (٢١) عنه : ت د س ف ق ل م، - : ب (٢١) المتصدين : ب ت د س ف ق ل م، المقصدين : ت (٢٣) في ان كون الذات ذاتاً : د س ق، في ان يكون الذات ذاتاً : ت ف ل، في ان كون الذات : ب، في ان كون ذاتاً : م (٢٣) بجعل : ت د س ف ق ل م، يجعل : ب (٢٤) هي : ب ت د س ف ق ل، - : م

رسالة

في بيان معنى الجعل

وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة

الحمد لله جاعل الظلمات والنور وخالق السموات والارض، والصلاة على خير البشر محمد الشفيع المشفع يوم الحشر والعرض، وعلى اله وصحبه الذين سعوا في احكام الدين من السنة والفرض.

وبعد: فهذه رسالة في بيان معنى الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة. فنقول وبالله التوفيق.

5

ههنا الفاظ متقاربة المعاني لابد من التنبية عليها اولاً. وهي الصنع والخلق والايجاد والاحداث والاختراع والابداع والفعل والتكوين والجعل.

اما الصنع فهو ايجاد الصورة في المادة كالصياغة والبناء. واما الخلق فهو تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد. واما الايجاد فهو اعطاء الوجود مطلقاً.

10

واما الاحداث فهو ايجاد الشيء بعد العدم. واما الاختراع فهو احداث الشيء لا عن شيء. واما الابداع فهو اختراع دفعة. صرح بهذا الفرق بين الابداع والاختراع. وبما ذكر في معنى الصنع الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى، بديع السموات والارض.

15

واما الفعل فهو اعم من سائر اخواته صرح به الامام الراغب في تفسيره.^١ واما التكوين فهو ما يكون بتغيير وتدرج غالباً. صرح بذلك ايضا الامام البيضاوي.^٢

واما الجعل فهو اذا تعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد. وهذا كله على عرف اهل اللغة. واما في عرف اهل الحكمة فلا فرق بين الابداع والاختراع في اقتضاء المجعول والمجعول اليه على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء:^٤

20

^١ انوار التنزيل واسرار التأويل، للقاضي البيضاوي، ج ١، ص ١٠٨-١٠٩، استانبول ١٣٠٣ هـ.
^٢ مفردات الفاظ القرآن، للراغب الإصفهاني، (تحقيق صفوان عدنان داوودي)، ص ٦٤٠-٦٤١، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

^٣ انوار التنزيل واسرار التأويل، للقاضي البيضاوي، ج ١، ص ١٠٩، استانبول ١٣٠٣ هـ.

(١) وخالق : ب ت ف ل ، خالق : د س ق م (٢) وصحبه : ت د س ف ق ل م ، -تب (٣) في احكام الدين : د س ف ق م ، في احكام احكام الدين : ب ت ل (٤) وبعد : ب ت د س ف ق ل ، وبعده : م (١٠) كالصياغة: ب ت د س ف ق م ، كالصناعة: ل (١٤) لا عن شيء: د س ف ق ل م ، لا عن شيء دفعة: ت (١٥) واما الابداع فهو اختراع دفعة: د س ق ل م ، واما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة: ف ، واما الابداع فهو اختراع الشيء : ت ، -: ب (١٦) الامام: ب د س ف ق م ، للامام: ل (١٦) البيضاوي : ب ت د ف ق ل م ، البيضاوي رحمه الله : س (١٨) به : ب ت د س ف ل م ، -: ق (١٩) بتغيير: ب ت د س ف ق م ، تغيير: ل (٢٢) وهذا : ب ت ف ق ل م ، هذا: ت د س (٢٢) اهل : ب ت د س ف ل م ، -: ق (٢٣) في عرف: ت د س ف ل م ، عرف: ب ق (٢٤) والمجعول: ب د س ف ق ل م ، -: ت (٢٤) ما افصح: ب ت س ف ق ل م ، افصح: د (٢٤) عنه : ب ت س ف ق ل م ، عليه: د

EK-II

İBN-İ KEMÂL'İN,

رسالة
فی بیان معنی الجعل
وتحقیق ان نفس الماهية مجعولة

**“RİSALE
Fİ BEYANİ MA'NA'L-CA'L
VE TAHKİKİ ENNE NEFSE'L-MAHİYYETE MEC'ULETUN”**

ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

**TC. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**