72479

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(KELAM)

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN FELSEFÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Şamil ÖÇAL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Ankara -1998

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(KELAM)

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN FELSEFÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof.Dr.Mehmet Bayraktar	.....
Prof.Dr.M. Sait YAZICIOĞLU	.....
Doç.Dr. Abdurrahim GÜZEL	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınav Tarihi : .....

İçindekiler

ÖNSÖZ.....I

Kısaltmalar.....IV

Giriş.....VI

BİRİNCİ BÖLÜM:KEMAL PAŞAZÂDE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KAYNAKLARI

I.1. Kemal Paşazâde'nin Hayatı.....2

I. 2. Kemal Paşazâde'nin Karakteri ve İlmî Şahsiyeti.....5

I. 3. Eserleri.....8

I. 3. a. Kelam, Felsefe, Mantık, Tasavvuf, Mezhepler Tarihi.. 9

I.3. b. Tarih.....16

I. 3. c. Dil ve Edebiyat 17

I. 3.d. Tefsir ve Hadis 20

I. 3. e. İslam Hukuku.....21

I.3. f. Ahlak ve Siyaset.....22

I. 3. g. Tıp, Astronomi ve Diğer Bilimler.....23

I. 3. h. Kemal Paşazâ'de'ye Nispet Edilen Şüpheli Eserler.....24

I. 3. ı. İbn-i Kemal'in Adını Zikrettiği, Ancak Elimizde Bulunmayan İki Eseri 26

I. 4. Kemal Paşazâde'nin Yararlandığı Kelam ve Felsefe Kaynakları.....26

İKİNCİ BÖLÜM : KEMAL PAŞAZÂDE'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

II. 1.**Kemal Paşazade'nin Varlık Konusundaki Görüşleri**.....35

II. 1. a. Müslüman Filozofların Varlık Nazariyesi.....35

II. 1. b. Varlık Kavramı'nın Mantıksal/Gramatik Durumu.....36

II. 2 Zihnî Varlık 41

II. 2. a."Zihin" Kavramı ve Zihnî Varlık.....44

II. 2 b. Filozofların Zihnî Varlığa İlişkin Delilleri.....59

II. 2. c. İbn-i Kemal'e Göre Kelamcıların Karşı Delilleri.....64

II. 3 İmkan Kavramıyla İlgili Tartışmalar.....66

II. 3. a. İmkan Kavramı.....66

II. 3. b. İmkan-Mümkün ilişkisi.....67
II. 3. c. Fakrî İmkan.....75
II. 3. d. Mümkünün Varlığa ve Yokluğa Göre Durumu.....77
II. 3. e. Mümkünün Tanımına Karşı Yapılan İtirazlar.....82
II. 3. f. Kalıcı Olmayan Mümkün Varlıkların Durumu.....83
II. 3. g. Mümkünün Başkasından Dolayı Zorunlu Oluşu.....85
II. 4. Varlık-Mâhiyet İlişkisi.....87
II. 4. a. Mahiyetler Bir Failin Eseri midirler?.....87
II. 4. b. Varlık -Mahiyet İlişkisi Konusunda Çeşitli Görüşler.....90
II. 4. c. Varlık(Vücûd)ın Mâhiyete Zâid Oluşu.....96
II. 5. Kemal Paşazâde'nin Varlıkla İlgili Tasavvufî Yorumları......117
II. 6. Allah'ın Varlığı ve Allah-Alem İlişkisi.....120
II. 6. a. Allah'ın Varlığının Delilleri.....121
II. 6. b. Zorunlu Varlık Olarak Allah.....123
II. 6. c. Allah'ın Özü Gereği Zorunlu (mûcibun bi'z-zât) Olması.....133
II. 6. d. "Kadim Olan"ın Müessire İstinadı Caiz midir?.....138
II. 6. e. Mümkün Varlığın Başkasına Olan İhtiyacının Kaynağı (İmkan- Hudüs İlişkisi).....146
II. 7. İllet-Ma'lul İlişkisi.....159
II. 8. Cismin Doğası ve Tafra Teorisi.....172
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:KEMAL PAŞAZADE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
III. 1. İman.....180
III. 1. a. İmanın Tanımı.....180
III. 1. b. İman-Bilgi ilşkisi.....183
III. 1. c. İman-Amel İlişkisi.....184
III. 1. d. İmanın Dil ile İkrari.....188
III. 2. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları.....190
III. 2. a. Allah'ın İsimleri.....192
III. 2. b. Allah'a Arapça Olmayan İsimler Verilebilir mi?.....195
III. 2. c. Allah'ın Sıfatları.....196
III. 2. d. Kelamullah ve Kur'anın Ezelî Oluşu.....199
III. 2. e. Kelâm-ı Lafzî Ve Kelâm-ı Nefsî.....204
III. 2. f. Hal Kavramı.....208

III. 3. Cismanî Haşr.....218
III. 4. Kaza ve Kader.....228
III. 4. a. Kader ve Allah'ın İlmi.....229
III. 4. b. Gayb'in Bilgisi.....236
III. 4. c. Allah'ın Takdiri.....237
III. 4. d. Levh-i Mahfuz.....243
III. 4. e. Ecel.....246
III. 5. Kötülük (Şer) Problemi.....249
III. 6. Mucize ve Mu'cizenin Peygamberliğe Delaleti.....256
III. 6. a. Mucize Kavramı.....256
III. 6. b. Mucize'nin Rukünleri.....258
III. 6. c. Mucize'nin Şartları.....259
III. 6. d. Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu.....263

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : KEMAL PAŞAZÂDE'NİN ÇEŞİTLİ HETEREDOKS MEZHEP VE SUFÎ GRUPLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

IV. 1. İbn-i Kemal'in Mezhepler ve Sûfî Gruplara Karşı Genel Tavrı.....267
VI. 1. a. Haricîler.....269
VI. 1. b. Rafiziler.....269
IV. 1. c. Kaderiyye- Mutezile.....272
IV. 1. d. Cebriyye.....274
IV. 1. e. Cehmiyye.....274
IV. 1. f. Mürcie.....275
IV. 1. g. Din ve Fırkaların İslam Hukukuna Göre Durumları.....277
IV. 2. Zındık ve Mürtedin İslam'a Göre Durumu.....280
IV. 3. Kemal Paşazâde ve Ehl-i Sünnet.....284
IV. 4. Kemal Paşazâde ve Sûfîler.....288

BEŞİNCİ BÖLÜM : KEMAL PAŞAZADE'YE GÖRE İNSAN VE İNSANA TAALLUK EDEN ÇEŞİTLİ MESELELER

V. 1. İnsanın Yaratılış Evreleri.....294
V. 2. 'İnsan'lık Durumu.....296
V. 3. Ruh.....299
V. 4. Kalb.....302

V. 5 . Akıl.....303
V. 5. a. Aklın Tanımı ve Mahiyeti.....304
V. 5. b. Aklın Şerefi.....310
V. 6. Kemal Paşazade'nin Şehidler Hakkında Bir Değerlendirmesi.....317
Sonuç.....319
Bibliyoğrafya.....324
1. Kemal Paşazâde'nin Eserleri.....324
2. Diğer Kaynaklar.....326
3. Makale ve Bildiriler.....334
Özet.....337
Abstract.....339

ÖNSÖZ

Osmanlılar dönemi, Türk İslam düşüncesi tarihi bakımından önemlidir Osmanlıların klasik çağı olarak kabul edilen XV. ve XVI. yüzyıllar, bu dönemlerde bir çok felsefeci ve kelamcının yetişmiş olması dolayısıyla düşünce tarihimizn gelişim seyrini izlemek bakımından oldukça verimli bir dönemdir. Bir dönemin düşünce tarihi açısından temel karekteristiklerini çıkarabilmek için, o dönemde yaşayan ilmî şahsiyetlerin vücuda getirdiği eserlerin çeşitli yönleriyle incelenmesi gerekir. İşte Kemal Paşazade bu dönemde yaşamış ve çeşitli bilim dallarına ait 230 civarında eseri bulunan bir ilim adamıdır.

Böyle bir çalışma yapmaya karar verdiğimizde bizi bekleyen iki önemli zorluk vardı. Bunlardan birincisi, İbni Kemal'in üzerinde çalışacağımız risalelelerinin hemen hepsinin el yazması olmasıydı. Bu risalelerin ona aidiyitenin tesbiti karşımızda duran belli başlı zorluklardan birisiydi. Bu zorluğu giderebilmek için, müellife nispet edilen eserlerin çeşitli kütüphanelerde bulunan nüshaları üzerinde bir ön çalışma yaptık. Bir eserin kataloglarda ya da İbn-i Kemal'in eserleri üzerinde yapılan çalışmalarda ona nisbet edilmiş olması bizim için yeterli değildi. Bu sebeple bir çok kaynakta kendisine nisbet edilen eserler üzerinde inceleme yapmaya gayret ettik. İbn-i Kemal'e nisbet edilen ancak henüz elimizde tek nüshası bulunan eserleri kullanmamaya özen gösterdik. Kullandığımız nüshalar arasında da, eserin başında ya da sonunda müellife nispet edilen ve istinsah tarihi itibarıyla yazarın yaşadığı döneme yakın olanlarını tercih ettik. Ayrıca müellifin el yazması olduğu sanılan İstanbul Üniversitesi Merkez kütüphanesi Arapça yazmalar bölümündeki 1589 nolu mecmuada bulunan risalelerle, tezimizde kullandığımız risaleleri karşılaştırdık. Bu ön çalışmamızda ulaştığımız sonuçları eserler bölümünde yer vermiş bulunuyoruz. Bu bölümde Kemal Paşazâde'nin eserleri arasında bir tasnif yapmayı denedik; eserlerinin çeşitli ilim dallarına göre bir tasnifini yaptık. Gene kendisine ait olduğu kesinleşen ve ona aidiyeti henüz kesinleşmemiş eserlerin listesini çıkardık. Buna rağmen eserler konusundaki çalışmamız, daha çok felsefe kelam ve mezhepler tarihine ait eserlerle sınırlı kaldı.

Karşılaşılan ikinci zorluk, İbn-i Kemal'in felsefe ve kelam alanında bir çok eser kaleme almış olması dolayısıyla sınırlandırılmış bir sürede bu eserlerle ilgili ayrıntılı bir çalışma yapmanın imkansız oluşuydu. Burada şöyle bir metod takip ettik. Tahlil ettiğimiz konu ile ilgili onun en önemli eserini ya da eserlerini tespit etmeye ve ana kaynak olarak bu eseri ya da eserleri kullanmaya özen gösterdik. Ancak diğer eserlerinde bulunan farklı

yaklaşımlara da işaret etmeyi ihmal etmedik. Tezimizin bölümleri oluşurken, kelam ve felsefenin ortaklaşa meselesi olan konular, daha çok "Kemal Paşazade'nin Felsefî Görüşleri" bölümünde ele alınmıştır. Buna karşılık salt itikada ait konulara, "Kemal Paşazâde'nin Kelâmî Görüşleri" bölümünde yer verildi. Türk İslam düşüncesi tarihinde bugüne kadar tartışılmış olan problemler daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Buna rağmen günümüzde artık nadiren tartışılan konular ve bu konudaki İbn-i Kemal'in değerlendirmeleri nispeten daha kısa olarak ele alınmıştır. İbn-i Kemal'in mezheplere ve sufi gruplarla ilgili değerlendirmelerini ihtiva eden elimizde önemli bir malzeme vardı. Bunun için ayrı bir bölüm açtık. Gene onun insan ve insanın çeşitli özellikleri, akıl, kalp ve ruh gibi konular tezimizin ayrı bir bölümünü oluşturmaktadır.

Tezin başlangıç aşamasında, Kemal Paşazade'nin epistemolojisiyle ilgili bir bölüm açmayı planlıyorduk. Çünkü onun "Vücûd-u Zihnî "adlı eserinin bu konuda bize yeteri kadar malzeme sağlayabileceği kanatindeydik. Fakat daha sonra bu meselenin önemine binaen "zihnî varlık" konusunu, "varlık" bölümünde ayrı bir başlık altında ele almamız gerektiği sonucuna vardık. Dolayısıyla Kemal Paşazade'nin bilgi anlayışı konusunda uyanacak bir merak, zihinsel varlık ve akıl konusu okunduğunda kısmen giderilmeiş olacaktır. Diğer yandan onun şiirlerinde tezimize malzeme sağlayacak şeylerin varlığını biliyorduk. Ne var ki Kemal Paşazade'nin şiirleri ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar çoktu. Fakat orijinal bulduğumuz uzun bir şiiri onun akıl konusundaki düşüncelerini tespit etmede çok işimize yaradı. Bu önemli şiirine tezimizin ilgili bölümünde yer verdik. Sonuçta sınamaların zorunlu kıldığı düzeltme ve değişiklikler hariç tutulacak olursa, başlangıçta çalışma düzeniyle ilgili yapılan plan büyük oranda uygulanmış oldu.

Tezin yazımında, Arapça ya da Farsça kavram ve terimlerin olabildiğince Türkçeleştirilmesine dikkat etmemize rağmen, dilimizde tam karşılığı henüz bulunamayan kavramlar ve terimler, muhtemel anlam kayıplarını önlemek için orijinal haliyle verilmiştir. Türkçemizdeki yakın karşılığı bulunan kavramların orijinal kullanımı parantez arasında verildi. Bazı felsefî/kelâmî problemlerin yapısından kaynaklanan zorluklar, diğer yandan İbn-i Kemal'in ifadelerindeki kapalılıklar ve kullanılan el yazması metinlerin farklı nüshaları arasındaki çelişkiler, bizi tekrarlara düşmek pahasına da olsa daha uzun ve basitleştirici açıklamaları tercih etmeye zorladı . Kullanılan metinlerin nüshaları arasındaki farklılıkları ve İbn-i Kemal'in ifadelerindeki kapalılıkları gidermek için, müellifin kendi görüşü olduğu kanaatine vardığımız açıklamalarını esas aldık.

Bu tezin hazırlanmasında danışmanım ve hocam Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR'ın önemli teşvik ve yardımları oldu. Kendisine teşekkür borçluyum. Gene

başlangıç aşamasında bana önemli materyaller sağlayarak konu hakkındaki bilgisizliğimi gideren Prof. Dr. Hüseyin ATAY'a, İstanbul Süleymaniye ve Topkapı kütüphanesi yetkililerine ve çalışanlarına, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphenesi görevlilerinden Selim Bey'e , değerli meslektaşlarım Alim YILMAZ ve İbrahim DALMIŞ'a ve son olarak bana rahat bir çalışma ortamı sağlama lütfunda bulunan eşim Habibe Hanım'a ve kızlarım Gül Sena ve Zeyneb'e , ayrıca katkısı olan herkese teşekkür ederim.

Şamil ÖÇAL

Ankara 1998

KISALTMALAR

A : Arapça

ACN : Ahmet Cevdet Neşri

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

age : adı geçen eser

agf : adı geçen fetva

agm : adı geçen makale

agr : adı geçen risale

bkz : bakınız

C : cilt

DTCFAD : Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi

DÜİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed kr : edisyon kritik

F : Farsça

haz : hazırlayan

İÜEFTED : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi

İÜMKTY : İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü

İÜMKAY : İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ArapçaYazmalar Bölümü

krş : karşılaştırınız

MEBİA : Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi

NK : Nuruosmaniye Kütüphanesi

S : sayı

s : sayfa

ss : sayfaları arasında

SK : Süleymaniye Kütüphanesi

ŞİS : Şeyhulislam İbn-i Kemal Sempozyumu

T: Türkçe

tahk : tahkik eden

terc : tercüme eden

trs :tarihsiz

TK: Topkapı Sarayı Kütüphanesi

TDVİA: Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi

vd : ve devamı

GİRİŞ

İslam felsefesinin İbn-i Rüşd'le sona erdirilmesi, İbn-i Rüşd sonrası dönemin ihmal edilmesi sonucunu doğurmuştur. İbn-i Rüşd sonrası dönem, bu sebeple, adeta yok sayılmış ya da görmezlikten gelinmiştir. Böyle bir algılayış tarzı, tabii olarak Osmanlı dönemi düşünce hayatı için de geçerlidir. Bugüne kadar Osmanlı dönemini düşünce tarihimiz açısından ele alan herhangi ciddî bir çalışma yapılmamıştır. Bu durumda spekülasyona düşmeksizin Osmanlı düşünürlerinin felsefe ve kelama karşı ilgileri hakkında bir fikir yürütmek imkansız gibi görünmektedir.

İbn-i Kemal'in yaşadığı dönemin düşünce hayatı üzerinde kısaca durmak gerektiğine inanıyoruz. V.-VI/XII. asırdan itibaren süregelen şerh ve haşiye yazma geleneği İbn-i Kemal'in talebelik yıllarını yaşadığı XV. yüzyıl da da devam ediyordu. Ancak XV. asrın kendine ait bazı özellikleri vardı. Her ne kadar ilmî gelişmenin altın dönemini yaşadığı daha önceki asırlara kıyasla bu asırda ilmî bir gerilemeden sözedilebilirse de, sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında, XV. yüzyıl ilmî çalışma temposunda önemli bir artışın olduğunu görüyoruz. Bu yüzyılda daha sonraki asırların felsefî ve kelâmî anlayışına damgalarını vuran önemli düşünürler yetişmiştir. XIV. yüzyılın sonlarında vefat eden Sadeddin Taftazanî (ö. 797/1395) ve XV. yüzyılın başlarında vefat eden Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413), gene aynı yüzyılın parlak kelamcıları arasında yeralan Celaleddin Devvanî (ö. 908/1502) felsefeleşmiş kelamın en önemli temsilcileri arasında yeralmaktadır. Her üç kelamcının eserleri, daha sonraki ilim kuşağı arasında adeta klasikleşmiştir. Bu üç alim arasında İbn-i Kemal'in en çok ilgilendiği kelamcı şüphesiz Cürcânî'dir. Onun, XIV. yüzyılda yaşayan Adududdin Îcî (ö. 786/1355)nin meşhur eseri "el-Mevakıf"a yazdığı "Şerhu'l-Mevakıf" adlı eseri, felsefe ile teoloji'nin içiçe geçtiği önemli bir kaynaktır. Sözkonusu eser, bir şerh olmasına rağmen, daha önce Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâli tarafından yazılan ve bir iman savunması niteliği taşıyan kelam kitaplarıyla karşılaştırıldığında kelamcılar tarafından temsil edilen İslam düşüncesinin beş asır boyunca katettiği mesafeyi gözler önüne serer. Bu olgu İbn-i Kemal'in dikkatinden kaçmamış olmalı ki, onun felsefî ve kelâmî içerikli eserlerinde en fazla Cürcânî ile ilgilendiğini ve bir çok hususta onu eleştirdiğine tanık oluyoruz.

XV. yüzyıla kadar Anadolu medreselerinde yetişen ilim adamları, ilmî kariyerlerini ilerletmek için İran, Orta Asya, Mısır ve Suriye gibi ilim merkezlerine gidiyorlardı. Felsefî

ve kelâmî ilimler ise daha çok Maveraunnehir bölgesinde öğretiliyordu.[1] Mesela ilk Osmanlı Medresesi olan İznik Medresesinin müderrisliğine tayin edilen **Kayseri'li Davud** (ö. 756/1350), ilk tahsilini Anadolu Medreselerinde aldıktan sonra Kahire'ye giderek eğitimini orada tamamlamıştır.[2] Gene tecessüs sahibi bir Osmanlı alimi olan **Molla Fenarî** (ö.834/1431) de yüksek eğitimini almak için Kahire'ye gitmiştir.[3] İznik Medresesinde oluşan ilmî zihniyet hakkında bize ipuçları verecek bir olayı burada kısaca aktaralım. XIV. yüzyılın sonlarında bu medreseye müderris olarak atanan Kara Alaaddin (ö. 1393?) döneminde **Orhan Bey,** medreseye başvurarak büyüyen ordusu için bir kadı atamak istemiş, ancak hocalar ve mezunlar arasında bu göreve talib olan hiç kimse bulunamamıştır.[4]

İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte, **Fatih Sultan Mehmet**'in gayretleri sonucu İstanbul önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir.[5] Fatih dönemi Türk İslam düşüncesi tarihi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Çocukluğundan başlayarak ilmî mevzulara karşı özel bir merakı olduğunu bildiğimiz Fatih Sultan Mehmet'in boş zamanlarında bilginlerle tartışmaktan zevk duyduğu, aralarında İbn-i Sina'ın kitaplarının da yeraldığı Arapça te'lif ya da Yunanca'dan tercüme edilen felsefî eserleri okuduğu bilinmektedir. Kendisi Manisa'da iken özel bir kütüphane kurmuş ve padişah olmasıyla birlikte kütüphanesini Edirne'ye taşımıştır. Fatih'in yönetimde olduğu dönemde Saray Katipliği yapan İmroz'lu **Kritobulos**'un bize naklettiklerine göre Fatih, ekseri eski şark diilerinden ve Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilmiş olan felsefî eserleri okur ve yanında bulunanlarla bu bahisler üzerinde konuşur, bilhassa peripatik ve stoa felsefesinin konularıyla meşgul olurdu.[6] İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte Fatih, Bizans alimlerinden geriye kalan eserlerin toplanarak muhafaza altına alınmasını istemiştir. Onun topladığı matematik, astronomi, coğrafya ya ait eserler arasında **Aristoteles**'in "Kevn-ü Fesad"(De Generetıone et Corruptıone) adlı eseriyle, filozofların hayatına dair Yunanca iki eser de bulunmaktadır.[7] Gene Fatih'in özel Kütüphnesinde bulunan eserler arasında çok sayıda kelam ve felsefe kitabının bulunduğunu görüyoruz.[8] Zamanın iki önemli bilgini **Hocazâde**

---

[1] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara 1984) s. 227.
[2] Mehmet Bayraktar, *Kayseri'li Davut*, (Ankara 1988), ss. 10-11.
[3] Mustafa Aşkar, *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücud Anlayışı* (Ankara 1993) s. 43.
[4] Hüseyin G. Yurdaydın, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Dönemi 1300-1600*, (İstanbul 1993) C. II, s. 175.
[5] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara 1983) C. I, s. 521. Bu husus Fatih medreselerine ait vakfiyelerde açıkça belirtilmektedir: "Devletin merkezinin ilim diyarı olması için cami-i şerîfin etrafında sekiz medrese (...)bina buyurdular ki her medrese de hamele-i ulûm, fazîlet elde etme arzusu ve kaabiliyeti olanlara ilim öğretsinler." bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul 1983), s. 83.
[6] A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul 1946), s. 176.
[7] A. Süheyl Ünver, *a. g. e.*, s. 181.
[8] A. Süheyl Ünver'in verdiği listeye göre, Fatih'in özel kütüphanesinde şu eserlerin bulunduğunu görüyoruz. İbn-i Sina, *İşârât ve Tenbîhât*; Nasıruddin Tûsî, *Esasu'l-İktibas*, *Tecrîdu'l-Kelam*, *Şerh-i İşarât*;

ile **Mollla Zeyrek**, tevhid konusunda padişahın huzurunda tam altı gün tartışmışlardır.[9] **Katip Çelebî**'nin Osmanlılarda felsefî düşüncenin gerilemesinin sebepleri hakkındaki sözleri, bu görüşümüzü destekler niteliktedir: Katip Çelebi "Mizanu'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk" adlı eserinde şöyle demektedir:

"*Sultan Süleyman zamanına kadar hikmet ve şeriat ilimlerini cem eden muhakkikler iştihar ederdi. Sonra Fatih Medresey-i Samaniyeyi bina edip vakfiyesine Şerh-i Mevakıf ve Haşiye-i Tecrid kitaplarının okutulmasını emrediyor. Sonra gelenler bu dersler felsefiyatttandır deyu kaldırdılar; ve bununla Sûk-ı ilme kesad gelüb ehl-i inkıraz karîb olmakla, bazı kenarda ekrad diyarında yer yer kanun üzre şuğl eden taliplerin müptedileri Rum'a gelip azim tafra satar oldular.*"[10]

Katip Çelebi'nin ifadelerinde dikkat çeken şey, Fatih medreselerinde ders kitabı olarak okutulması öngörülen iki önemli kelam klasiğinin felsefî bir içeriğe sahip olduğu gerekçesiyle, daha sonraki dönemlerde medrese proğramlarından kaldırılmasıdır. Fatih Sultan Mehmet'in ders proğramlarında filozofların eserlerini okutmak yerine Cürcânî'nin eserlerini okutması stratejik bir öneme haizdir. Zira kelam ilmi o dönemlerde felsefeye nazaran daha az meşruiyet sorunu yaşamaktadır. Bu yüzden Fatih, felsefe karşıtlarını karşısına almamak için kelamcıların eserlerini seçmiş, ancak bunlar arasında en çok felsefî bilgiler içeren eserleri tercih etmiştir.[11]

İşte böyle bir ilmî atmosferin oluşmasının ardından, diğer islam ülkelerinde yaşayan ilim adamlarının İstanbul'a gelmeye başladığını görüyoruz. Şüphesiz bu alimler arasında en önemlisi **Ali Kuşçu** (ö. 879/1474)dur. Ali Kuşçu, riyazî ilimlerin yanında felsefe ve kelam alanında da önemli bir isimdir. **Nasıruddin Tûsî**'nin "Tecrîdu'l-Akaid" adlı kelam kitabına yazdığı şerh medrese çevrelerini en fazla etkileyen kelam kitapları arasında yeralmaktadır. Nasıruddin Tûsî'nin İbn-i Sina'cı bir filozof olduğu düşünülecek olursa İbn-i Sina felsefesinin Osmanlı medrese çevrelerinde dolaylı olarak etkili olduğu söylenebilir. Tabii bu söylediğimiz medrese müfredat proğramları için geçerlidir. Kütüphanelerimizde İbn-i Sina'nın eserlerine ait nüshaların çokluğu Osmanlı ilim çevresinin İbn-i Sina'yı okuduğunu göstermektedir. Ali Kuşçu, bu çalışmanın konusunu teşkil eden Kemal Paşazade'nin görüşleri üzerinde etkili olan alimlerden birisidir. Zaten İbn-i Kemal'in çalışmamızda

---

Şehristânî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*; Taftazanî, *Kavaidu'l-Akaid.*; Farabî, *Risale fi'l-Hikme* ; S. Ş. Cürcanî, *Havaşî ala Şerh-i Adudidin el-Îcî*. bkz. A. Süheyl Ünver, *a. g. e.*, ss. 237-238.

[9] Hüseyin G. Yurdaydın, *a. g. e.*, C. II, s. 180.

[10] Katip Çelebi, *Mizanu'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk* haz. O. Şaik Gökyay (İstanbul 1972) s. 10.

[11] Fatih döneminde medreselerde okutulan kelam kitaplarının içeriği ve değerlendirmesi konusunda bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "*XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri*", İslami İlimler Enstitüsü Dergisi (Ankara 1980), S. IV, ss. 273-283.

kaynak olarak kullandığımız eserlerinde izine rastlanan yegane Osmanlı bilgini Ali Kuşçu'dur. Kemal Paşazade, Ali Kuşçu'nun görüşlerine genellikle itibar etmekle birlikte, bazen de onu eleştirmekten çekinmez. Gene bu dönemde, **Ali Tûsî** (ö. 1482) ile Bursalı **Hocazâde** (ö. 1488) arasında meydana gelen "Tehafüt tartışmaları" Osmanlı ülkesinin başkentindeki düşünce ikliminin niteliği konusunda yeterli bilgiyi vermektedir. Ayrıca XV. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı düşünce hayatına katkıda bulunan **Hatibzâde** (ö.901/1495) ve **Molla Lütfî** (ö.899/1494), İbn-i Kemal'in hocalarıdır.

Kemal Paşazâde böylesine ilmî bir ortam içine doğmuştur. Felsefe, Kelam, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihi konusunda yazdığı eserlerin sayısı 70 civarındadır. Eserlerinin bir kısmı doğrudan şerh ya da haşiye niteliği taşırken, bağımsız olarak kaleme aldığı eserlerin de de şerhçi metodu terkettiği söylenemez. Şerhçi metodun Osmanlı alimleri arasında yaygın bir şekilde benimsenmiş olması, bu tür eserlerin düşünce tarihimiz açısından değeri sorununu gündeme getirmektedir. Bu sorunla ilgili değerlendirmemize geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek istiyorum. Osmanlılar döneminde yazılan felsefe ve kelam kitapları, haşiye ya da şerhler konusunda kullanabileceğimiz ciddî bir dokümanter çalışma bulunmamaktadır. Batılı araştırmacıların, İbn-i Rüşd sonrası dönemlere dair ilgisizlikleri, kendi medeniyetlerinin izlerini sürerken bu dönemlerde fazla bir şey bulamamaları açısından mazur karşılanabilir. Ancak aynı ilgisizliğin kendilerini Türk İslam medeniyetine nispet eden kimseler tarafından da sürdürülmesi anlaşılır bir şey değildir. Çünkü bu ilgisizlik, beraberinde spekülatif bir tutumu benimseyi de getirmektedir. Osmanlı dönemi düşünce hayatıyla ilgili ciddi bir dokümanter çalışma yapmaksızın fikir yürütmek, Osmanlılar'ın felsefeden hoşlanmadıklarını söylemek imkansızdır. Diğer yandan Osmanlı düşünürlerine dair yapılan çalışmaların azlığı, bunu daha da imkansız kılmaktadır. Bir başka yanlışlık, felsefî düşüncenin seyri izlenirken ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi **Gazzali** ve özellikle de **Fahreddin Razî**'den sonra felsefî metod ile teolojik metod içiçe girmiş ve kelam kitapları felsefenin en önemli konularına yer vermeye başlamıştır. Osmanlı kelamcılarının referansları genellikle bu tür özellikler taşıyan kelamacılardır. Bu yüzden kelâmî içerikli eserlerin incelemesini ihmal eden, bunları görmezlikten gelen bir araştırmanın, Osmanlı düşünce hayatına yönelik değerlendirmeleri her halükarda tartışılır olacaktır. Bu tespitleri yaptıktan sonra şerh metodunun değeri sorunuyla ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

Şerh ve haşiye edebiyatı başlangıçtan bu yana İslam düşünce tarihi içinde varlığını sürdüren bir gelenektir. Şerhlerin hepsi de aynı kategoride değerlendirilemez. Şerhler birbirinden farklı gayeler için yazılmışlardır. Örneğin bir müderrisin medresedeki öğrenciler

için yazdığı şerhin amacı ve kapsamı tabii ki sınırlı olacaktı. Bu tür şerhlerin yazılmalarıyla amaçlanan şey, müellifin meramının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bundan başka, tamamen asıl kitabın dil özelliklerini açıklayan şerhler vardır ki bunlar daha çok dil bakımdan anlaşılması zor olan kitaplar için yazılmıştır. Bu ikisinden farklı olan üçüncü şerh türlerinin tamamıyla ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerekir. Zira bunlar bazen şerhedilen kitabın aslı kadar şönemli olabilmektedirler. Bunlar metni açıklamaktan ziyade daha üst bir seviyeye taşıma gayesi güderler. Mesela **Cürcânî** tarafından **Îcî**'nin "Mevakıf"ı üzerine yazılan şerh enaz kitabın orijinali kadar önemlidir. Osmanlı ilim muhitinde "Mevakıf" ve "Şerh-i Mevakıf", alimler arasında kelamın ve felsefenin en temel kaynağı olarak kabul ediliyordu. Özellikle de Fatih dönemi ve takibeden asırlarda Cürcânî'nin kitabına öyle haşiyeler yazılmıştır ki adeta alimlerin ilmî yeterlilikleri bununla ölçülür hale gelmiştir. Keza, **İbn-i Sina**'nın "İşârât ve Tenbîhât" adlı kitabı üzerine **Fahreddin Razî Nasıruddin Tûsi** tarafından yazılan şerhler asırlar boyunca kitabın kendisi kadar önemli olmuştur. Bu tür şerhlerin ve haşiyelerin sayısı da oldukça fazladır. Ancak yeterli çalışma olmadığı için ilmî değerleri konusunda bir bilgiye sahip değiliz. İslam felsefesi ya da kelam alanında yazılan eserlerin hepsi de aynı derecede orijanal bir içeriğe sahip değildi. Aynı şey şerh ve haşiyeler için de geçerlidir. Ancak hangi şerhlerin orijinal olduğu, hangilerinin olmadığı, bu tür eserler üzerinde yapılacak ciddi çalışmalarla tespit edilebilir. Üstelik "orijinallik", üzerinde herkesin anlaştığı bir şey değildir. Nitekim yüzyıllar boyunca bizim orijinal bulmadığımız eserler, batılı araştırmacılar tarafından orijinal bulunarak neşredilmişlerdir. Bu tezimiz, bu tür çalışmalara duyulan ihtiyacı ortaya koymuş bulunmaktadır. Çünkü görülmüşdür ki İbn-i Kemal'in şerh ve haşiye gibi görünen eserlerinin çoğu, gerçekte te'lif eserden farksızdır. Tabii bunların ilmî ve felsefî değeri hakında bizim peşinen bir şey söylememiz yersizdir. Önemli olan bunların açığa çıkarılarak tartışmaya açılmasıdır. İşte biz tezimizde bunu yapmaya gayret ettik ve Kemal Paşazâde'n felsefî ve kelamî görüşlerini el yazması eserlerine bağlı olarak tespit etmeye çalıştık.

Son olarak kendi alanımızla ilgili Kemal Paşa üzerinde yapılan çalışmalara da kısaca değinmek gerekir. Birincisi ve en önemlisi **Ahmet Arslan**'ın Kemal Paşazade'nin Tehafût Haşiyesi üzerine yaptığı çalışmadır.[12] Bu çalışma, İbn-i Kemal'in adı geçen eserinde yapılan değerli bir çalışma olmasına rağmen onun diğer eserleri hakkında bize hiç bir şey söylememektedir. Zaten bu Ahmet Arslan'ın çalışmasında hedeflediği bir şey değildi. Bu yüzden bir eksiklik olarak görülemez. Tezimizde bu çalışmadan istifade ederken dikkatli

[12] Ahmet Arslan, *Haşiye ale't-Tehafût Tahlili*, İstanbul 1987; Kemal-Paşa-zâde, *Tehafût Haşiyesi*, terc. Ahmet Arslan, Ankara 1987.

davrandık; çünkü bizim amacımız bağımsız risaleleriyle ilgili bir çalışma yapmaktı. Bu nedenle tezimizde kullandığımız asıl kaynaklar .Tehafüt Haşiyesi dışında kalan diğer bağımsız risaleler oldu. İbn-i Kemal hakkında yapılan diğer bir çalışma da **Sayın Dalkıran'a** aittir.[13] "İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz" adıyla yayınlanan bu eser, bir çok eksiklikleri içermektedir. Yazar, İbn-i Kemal'in felsefî ve kelamî görüşlerini ele alırken onun çok önemli risalelerini çalışmasında kullanmamıştır. Diğer yandan yanlış anlama sonucu, bir çok konuda Kemal Paşazadeye ait olmayan görüşler ona nispet edilmiştir. Keza bu eserde kullanılan risalelerden bazılarının Kemal Paşazâde'ye aidiyeti henüz kesinlik kazanmış değildir. Bu son çalışma, zikredilen nedenlerden dolayı, İbn-i Kemal'in düşüncelerini yeteri kadar yansıtmamaktadır.

[13] Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.

BİRİNCİ BÖLÜM

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN HAYATI,

ESERLERİ VE KAYNAKLARI

Bugüne kadar İbn-i Kemal'in çeşitli yönlerini ele alan modern çalışmalarda onun biyoğrafisi hakkında yeteri kadar araştırma yapılmış bulunmaktadır. Bu yüzden çalışma planımızı belirlerken onun hayatı hakkında ayrıntılı bir araştırma yapmayı gereksiz gördük. Gene de tezimizdeki bütünlüğün bozulmaması için, onun hayatını daha çok modern kaynaklara dayalı olarak kısaca ele alacağız. Tezimizde bir biyoğrafi çalışması hedeflenmediği gibi, ayrıntılı bir bibliyoğrafya çalışması yapmak da hedeflenmemiştir. Ancak İbn-i Kemal'in tezimizde inceleme konusu yaptığımız eserlerinin kendisine ait olduğundan emin olabilmek için belli sınırlar dahilinde bir eser çalışması yapmayı bir zorunluluk olarak addettik. Bu yüzden eserlerler bölümünde daha önceki çalışmalara katkı mahiyetinde bir takım tespitlerimin olduğunu söyleyebilirim. Diğer yandan onun felsefe ve kelamda yararlandığı kaynaklar bu bölümde işlenecektir.

I.1. Kemal Paşazâde'nin Hayatı

Ahmed Şemseddin b. Süleyman ya da kısaca "İbn-i Kemal",veyahutta"Kemal Paşazâde" 873/1468-69 yılında Edirne'de doğdu Bazı kaynaklara göre ise doğum yeri Tokat ya da Amasya'dır.[1] Büyük babası Kemal Paşa, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen emirlerindendir. Babası Şücaeddin Süleyman Çelebi ise, gene Fatih döneminin büyük kumandanları arasında yeralır.[2] Amasya muhafizlığı ve Tokat Sancakbeyliği yapmıştır.[3] İbn-i Kemal'in annnesi, Fatih döneminin ünlü alimlerinden Küpeli Zâde Molla Mehmed Muhyiddin'in kızıdır.[4]

Kemal Paşazâde ilk öğrenimi babasından ve dedesinden almıştır. Babası Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemasından Şeyhizâde Abdi, Abdizâde Abdurrahman, Yakubzâde Bahşî Efendilerden sarf, nahiv, mantık ve lüğat ilimlerine dair ilk tahsilini tamamladı. Gene Amasya'da bulunan alimlerden Farsça öğrendi ve Sa'dî'nin Gülistan'ını okudu.[5] Daha sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçmiştir. Bu sırada yönetimde II. Bayazıd'ın bulunduğunu görüyoruz. O, mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirak etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vukuu

---

[1] Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, birinci baskı (İzmir 1987), s.1; Şerafettin Turan, *İbn-i Kemal /Tevarih-i Âl-i Osman VII. Defter*, ikinci baskı (Ankara 1991), s. IX.
[2] Yekta Saraç, *Şeyhu'l-İslam Kemal Paşazâde* (İstanbul 1995), s. 17.
[3] Ahmet Uğur, *a. g. e.*, s. 1.
[4] Hoca Sadeddin *Tacü't-Tevarih*, neşr. İsmet Parmaksızoğlu (Eskişehir 1992), C. V., s. 163.
[5] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 20.

bulmuştur. Arnavutluk seferinde iken (1492) ordu Filibe'de konakladığında, Vezir İbrahim Paşa divanı toplantıya çağırmış herkes protokol gereği kendilerine ayrılan yere oturmuştur. Toplantıya gelenlerden bir zata karşı gösterilen aşırı saygı ve hürmet İbn-i Kemal'i şaşırtmıştır. Çünkü daha sonra bu zâtın Filibe'de müderrislik yapan Tokatlı Molla Lütfi olduğunu öğrenecektir. Molla Lütfi içeri girdiğinde, vezir'in huzurunda tüm ileri gelenler ayağa kalkmış ve kendisine devrin ünlü komutanlarından Evrenesoğlu'nun üstünde bir yer gösterilmiştir. Olay İbn-i Kemal'i çok etkilemiş olmalı ki hemen askerlikten ayrılarak Mollla Lütfi gibi saygı gören bir ilim adamı olmaya karar verir.[6] Taşköprüzâde Molla Lütfî'nin gördüğü saygıyı, ulemenın yöneticiler üzerindeki gizli otoritesinin bulunmasına dayandırmaktadır.[7] Ordu Edirne'ye ulaşınca da bu kararını hayata geçirir. İşte ömrü boyunca kendisine büyük bir şöhret getirecek olan ilmî hayatı böylece başlamış oluyordu.

Kemal Paşazâde Edirne'de askerlikten ayrılınca, burada bulunan Edirne Darü'l-Hadis Medrese'sine derslere devam etmeye başladı. Adı geçen medrese yüksek seviyede eğitim vermekteydi.[8] Bu durum Kemal Paşazâde'nin daha önce Amasya'da iken iyi bir eğitim almış olduğunu göstermektedir. Kaderin bir garip cilvesi olmalı ki bu esnada Molla Lütfi de bu medreseye hoca olarak tayin edilmiştir. Divandaki komutanlardan büyük saygı gören Molla Lütfi artık bir hoca olarak İbn-i Kemal'in karşısındaydı. Molla Lütfî'nin 1498 yılında katledilmesinin ardından[9] Kemal Paşazâde şu hocalardan ders almıştır: Muslihuddin Mustafa Efendi (Kastelli), Muhyiddin Mehmed Efendi (Hatip Zâde), Sinaneddin Yusuf Efendi (Muarrif Zâde). Onun bu hocalardan hangi kitapları okuduğuna dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Yalnız Kaynakların aktardığına göre Molla Lütfî'den "Şerhu'l-Metali'[10] adlı kelam eserini okumuştur.[11]

İbn-i Kemal eğitimini tamamladıktan sonra Rumeli Kazazkeri olan Hacı Hasanzade Mehmet Efendi'ye müraacat ederek, o sırada boş bulunan Edirne Taşlık Medresesine müderris olarak tayinini ister. Ancak eskiden beri ilmî hayattaki başarısını çekemeyen Kazasker, kendisine küçük bir kazada kadılık yapmasını teklif eder. İbn-i

---

[6] Şerafeddin Turan, *a. g. e.*, ss. XII-XIII.
[7] Taşköprüzâde, *eş-Şakâik-ı Nu'mâniyye fi Ulemai 'd-Devleti 'l-Osmaniyye*, thk. Ahmet Subhi Fırat (İstanbul 1989) s. 381.
[8] Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri Teşkilatı* (İstanbul 1976), s. 12.
[9] Yekta Saraç İbn-i Kemal'in, Molla Lütfî'nin zındıklıkla itham edilerek öldürülmesine karşı çıktığını söylemektedir. bkz. *a. g. e.*, s. 33.
[10] Şerhu'l-Metali' diye bilinen eser gerçekte şerh değil haşiyedir. Cürcanî'nin bu eseri, Kadı Beydavî (ö:749/1349)nin "Metaliu'l-Envar" adlı kitabına Ebu's-Senâ el-İsfehânî (ö:1685/1286) tarafından yazılan "Tavaliu'l-Envar" adlı kitabının haşiyesidir. İbn-i Kemal'in bir çok eserinde bu kaynaktan yararlandığını görüyoruz.
[11] Taşköprüzâde, *a. g. e.*, s. 378; Faik Reşat *Eslâf* (İstanbul 1312), s. 7.

Kemal bu görevi kabul etmek istemiyordu. Baba dostu olan Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendî'ye durumu izah etti. Müeyyedzade şimdilik bu görevi kabul etmesini, daha sonra bir çözüm bulunabileceğini söyledi. Nitekim Padişah II. Bayazıd'ın huzurunda tayin meselesi görüşülürken, Müeyyedzade İbn-i Kemal'in Edirne Taşlık medresesesine müderris olarak tayin edilmesini sağladı. Ayrıca müderrisliğinin yanında, kendisine 30.000 akçe karşılığında Osmanlı tarihi yazma görevi de verildi. İbn-i Kemal'i 1503 tarihinde Taşlık medresesinde müderris olaark görüyoruz.[12] Kemal Paşazâde'nin Kazasker olarak tayin edilinceye dek getirildiği görevlerin çoğunda Müeyyedzâde'nin önemli bir katkısının olduğunu görüyoruz.

Bundan sonra Üsküp İshak Paşa Medresesi müderrisliği ve Edirne'deki Halebiye Medresesi ve Üç Şerefeli Medresesi müderrisliklerinde bulundu. 1509'da İstanbul'a çağrıldığında Sahn-ı Seman müderrisliği kendisini bekliyordu. Ancak baba dostu Müeyyedzâde'nin azledilmesine müteakib, tekrar Sultan Beyazıd Medresesi müderrisi olarak Edirne'ye gönderildi. Yavuz Selim'in padişah olmasının ardından gene Müeyyedzâde'nin aracılığıyla 1515 yılında Edirne Kadısı olarak tayin edildi.[13] 1516 yılında Rumeli Kazaskeri olan Müeyyedzâde padişahın isteğiyle emekliye ayrılmıştı. Onun yerine Anadolu Kazaskeri olan Rukneddin Efendi Kazasker olunca, İbn-i Kemal de Anadolu Kazaskerliğine getirildi.

Kemal Paşazâde Kazasker sıfatıyla padişahın Mısır seferine iştirak etti. 1516'dan 1519'a kadar üç yıl süren Mısır seferi sırasında, arazi defterlerinin tahiriri görevinde Mısır valisi olan Hayri Bey'e nezaret etti. Burada iken çeşitli fetvalar verdi ve risaleler kaleme aldı. Mısır seferi dönüşünde ise tekrar müderris olmaya karar verdi ve 1520'de günlük 100 akçe maaşla Edirne Darü'l-Hadis Medresesine tayin oldu.[14] Daha sonra Edirne Sultan Beyazıd Medresesi müderrisliği'ne, 1524'te ise, İstanbul Fatih Sultan Medreselerinden birisinin müderrisliğine getirildi. 1526 yılında halefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhulislam oldu. Sekiz yıl bu görevde kaldıktan sonra 16 Nisan 1534 (940-41) 'te vefat etti. Cenaze namazı büyük bir kalabalığın iştirakıyla Fatih Camii'nde kılındı ve Edirnekapı dışındaki Mehmed Çelebi Zaviyesine defnedildi.[15]

---

[12] M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası* (İstanbul 1952), s. 479.
[13] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 23.
[14] İsmet Parmaksızoğlu, *"Kemal Paşazâde"*, MEBİA, C. VI. s. 563.
[15] Ahmet Uğur, *a. g. e.*, s. 10.

I.2. Kemal Paşazâde'nin Karekteri ve İlmî Şahsiyeti

İbn-i Kemal, kıvrak zekası ve üstün hafızası olan ender görülen bir Osmanlı entellükteli idi. Fasih ve belağatlı bir konuşması vardı. Dindar ve ahlaklı bir hayat yaşamıştı. Faik Reşat'a göre güzel görünümlü, espirili ve şakacı idi.[16] Şiirlerini sade ve gösterişten uzak bir dille kaleme almış, halk arasında kullanılan atasözlerine yer vermiştir. Vasiyetinde kendisi için sade bir cenaze töreni yapılmasını istemesi onun alçakgönüllüğünün bir göstergesidir.[17]

Kemal Paşazâde Osmanlı döneminde yetişen seçkin alimlerden birisidir. İlmiye sınıfına geç intisab etmesine rağmen, kısa zamanda kendisini kabul ettirerek büyük bir şöhret kazanmıştır.Tarih felsefe, mantık, kelam, tefsir, hadis, hukuk, dil ve edebiyat alanlarında 200'ün üzerinde eser kaleme almıştır. Ömer Nasuhî Bilmen'in deyişiyle, en muktedir alimlerin eserlerini ve görüşlerini tenkîde tâbî tutmaktan, en müşkil konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış alimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikâda çalışır; hiç kimsenin hatırına gelmeyecek nükteler ve faydalar keşfederdi.[18] Tarih alanında yazdığı meşhur eseri, verdiği fetvalar çeşitli toplumsal olaylar üzerine kaleme aldığı risaleler, Türk-İslam kültürü ve düşüncesi tarihinin en temel kaynakları arasında yeralır. Diğer yandan, tezimizde geniş bir şekilde ele alacağımız gibi, felsefe ve kelam alanında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca hararetle tartışılan konularını ele almıştır. Bu yüzden Kemal Paşazâde'nin Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî ile karşılaştırılması hatta onlardan üstün tutulması[19] anlamsız değildir.

Kendisi için düşülen ölüm tarihinde, "ilim, Kemal'le birlikte göç etti" (*ırtehale'l-ulûm bi'l-Kemâl*) denilmesi, onun ulema ve halk nezdindeki ilmî itibarının derecesini

---

[16] Faik Reşat, *a. g. e.*, s. 10.

[17] "...ve her câmide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed Camiinde salâ virdürmek kifâyet ider.Ve dahi yunurken cehr ile zikretmiyeler. Ve bi-ikmâlihî şöhret itmeyüb vech-i masnûn üzre olmayanı terk idüb dervişâne götüreler. Kabrim mekabir-i müslimînde yol üzerinde bir mürtefice yerde ideler; üzerin yüksek yapmayalar, alâmet için yonulmadık taş dikeler." bkz. Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 87.

[18] Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılâhat-ı Fıkhıyye Kamusu* (İstanbul 1949), C. I., s. 427.

[19] Mesela Sehî Bey, "Heşt Behişt" adlı eserinde böyle bir karşılaştırma yapmaktı ve "...yaşasalardı gelip ondan marifet ve kemal tahsil etmeleri caizdi" demektedir. (bkz.,*Tezkire/Heşt Behişt*, haz. Mustafa İsen (İstanbul 1980), ss. 92-93.) İbn-i Kemal'in bu iki alimle karşılaştırılması aslında önemlidir. Çünkü Seyyid Cürcanî, Îcî'nin "Mevakıf" adlı eserine yazdığı "Şerhu'l-Mevakıf" adlı şerhiyle birlikte meşhur olmuş ve mezkur kitabı asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine bir çok haşiyeler yazılmıştır. Buna rağmen İbn-i Kemal eserlerinde sürekli olarak Cürcânî'yi eleştirmiş ve felsefe ve kelam konusunda yetersiz olmakla suçlamıştır. Aynı şekilde kelam alanında haklı bir şöhret sahibi olanTaftazânî'nin "Şerhu'l-Akaid" "Şerhu'l-Makasıd" adlı eserleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

göstermektedir.[20] Kemal Paşazâde bir risalesinde tüm ilim çeşitlerine vakıf olduğunu, hikmet ilimlerinin gerçekliklerini ve inceliklerini çok iyi bildiğini ve bu ilimlere "kabuğundan özüne varıncaya dek ıttıla hasıl ettiğini söylemketedir.[21] Fars dili alanında yazdığı "Risale-i Yaiyye" adlı eserinde İbn-i Kemal kendisini, Arap diline ait yazdığı kitabı eline alarak Harem-i Şerif'te Araplara'a "gelin Arapça'yı benden öğrenin!" diyen **Zemahşerî**'ye benzetmektedir.[22]

Kendisi hakkında sarfettiği bu sözler, daha sonra gelen alimler tarafından da doğrulanmaktadır. **Taşköprüzâde** onunla ilgili olarak, "merhum kendisinden önceki alimleri unutturdu; çökmüş bulunan ilmin kaidesini yeniden ihya etti" tespitinde bulunmaktadır.[23]. Meşhur Gelibolu'lu **Mustafa Âlî**, ilim adamlarını himaye eden Osmanlı Devleti'nde H.7. Asırdan bu yana İbn-i Kemal gibi çok yönlü ve filozof bir alimin yetişmediğini söylemektedir. [24] Keza **M. Tevfik**'in "Kâfile-i Şuara" adlı eserinde onu "Anadolu'nun İbn-i Sinası" olarak medhettiğine şahid oluyoruz. [25] Şeyhulislam olmasıyla birlikte verdiği fetvalar ve bu fetvalarda insanların meselelerine getirdiği çözümlerden dolayı İbn-i Kemal, "Müftiyyü's-Sakaleyn" lakabıyla anılır olmuştur.[26] Naklî ilimler alanında İbn-i Kemal'i çağdaşı olan Suyûtî ile kıyaslayan İbn-i Abidîn, onun her alanda Süyûtî'den daha üstün olduğunu söylemektedir.[27]

Şüphesiz yukarıda verdiğimiz görüşler Kemal Paşazâde'nin güçlü bir ilmî performansa sahip olduğunu göstermeketdir. Ancak şunu da itiraf etmemiz gerekir -ki kütüphanelerde eserlerinin bir çok yazma nüshasının oluşu, onun çok okunan bir alim olduğunu göstermesine rağmen- daha sonraki alim ve düşünürler üzerinde etkisinin olup olmadığını bilemiyoruz. İbn-i Kemal'in kendinden sonraki kuşak üzerindeki etkisi daha çok siyasi ve sosyal olaylarla ilgili fetvaları ve rislaleri cihetiyle olmuştur. Buna rağmen, henüz bu konuda ciddî bir araştırma yapılmamış olmasına rağmen, felsefî ve kelâmî

---

[20] Ahmet Uğur, *a. g. e.*, s. 10.
[21] Kemal Paşazâde, *Risale-i Tılsım*, S.K., Esat Efendi 3782, 88b.
[22] Yekta Saraç, *a.g. e.*, s. 30.
[23] Taşköprüzâde, *a. g. e*, s, 379.
[24] "Tarih-i seb'a-mie'den berü ki Devlet-i Osmaniye - Zümre-i Ulemâ'ya ma'mûre ve merz-u bûm-u rûm ıtlak olunan memâlik-i hâkâniye, fırkay-ı fuzalâya meşkûredir- ne anlar gibi zî fünûn âlim gelmişdür ve ne zat-ı şerifleri gibi mecma'-ı fezâil bir filozof mevsûf ve muhterem işitilmişdür" bkz. Âlî, *Künhu'l-Ahbar*, Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi 920, 258b. (naklen: Şefeaddin Severcan , *Kemal Paşa-zâde, Tevarih-i Âl-i Osman/X. Defter*, ed. kr. (Ankara 1996), s. XIX.
[25] M. Tevfik *Kafile-i Şuara* (İstanbul 1290), s. 39.
[26] Onun günde 1000 fetva verdiği rivayet edilmektedir.Faik Reşat, *a. g. e.*, s. 9. Bu sayı ilk bakışta abartılı gelebilir. Ancak kaynaklarda Ebu's-Su'd Efendî'nin günde 1413 fetva verdiğine dair bilgilerin varlığı gözönüne alınacak olursa bu sayının normal karşılanması gerekir. Uriel Heyd gibi bazı araştırmacılar, bu olguyu Osmanlı Devletindeki güçlü bürokratlaşma eğiline bağlamaktadırlar.Bkz. Ertuğrul Ökten, *Ottoman Society and State İn the Light of the Fatwas of İbn Kamal*, Bilkent Ün. Sosyal ve Ekonomik Bilimler Enstitüsü (y.y.t) (Ankara 1996), ss. 18-19.
[27] İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, terc. Ahmed Davudoğlu (İstanbul 1982), C. I, s. 27.

eserlerinin çok fazla etkili olmadığı anlaşılmamaktadır. Zaten İbn-i Kemal'in kendisi de eserlerinde daha önce yetişmiş olan Osmanlı alimlerinden hemen hemen hiç sözetmemektedir. Mesela onun eserlerinde, büyük bir Osmanlı entellektüeli olarak kabul edilen hocası **Molla Lütfî**'nin adına hiç rastlanmamaktadır. İbn-i Kemal'in Osmanlılar'da **Fahreddin Razî** ekolünün sürdürücüsü olduğu çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Gene bu ekolün kurucusunun Molla Fenarî (1350-1431) olduğu söylenmektedir. İbn-i Kemal'in ders aldığı hocalara bakılacak olursa bu fiilen mümkün görünmektedir. Molla Fenari'den İbn-i Kemal'e dek uzanan hoca-talebe silsilesi şöyledir: Molla Fenarî-Molla Yeğen-Hızır Bey-Sinan Paşa-Molla Lütfî-İbn-i Kemal. [28] İbn-i Kemal'in Razî'den etkilendiği doğrudur.[29] İbn-i Kemal'in eserlerinde sık sık, Razî ekolünün bir başka önemli temsilcisi olan **Debîrânî Katibî**'nin eserlerini kaynak olarak kullanması bunu doğrulamaktadır. Ancak Osmanlı alimleri arasında Razi ekolü denilen, Molla Fenarî gibi Razî ekolüne bağlı alimlerin izine Kemal Paşazade'de rastlayamıyoruz. O, daha çok İslam aleminde o sırada meşhur olan alimlerin eserleriyle ve görüşleriyle ilgilenmekteydi.

Kemal Paşazâde'nin yaşadığı XV ve XVI. yüzyıllar Osmanlı Devleti açısından ilim ve fikir hayatının en yüksek seviyede bulunduğu bir dönemdir. Ancak bu dönemlerde bir çok fikir ve düşüncenin birarada bulunduğunu ve giderek sosyal çatışmalara sebep olmaya başladığını görüyoruz. Daha önceleri Osmanlı idareceleri tarafından bir tehlike olarak telakki edilmeyen bazı sûfi gruplar bu yüzyıllarda toplum ve devlet için önemli bir tehlike addedilmiştir. Müslüman olduklarını söyleyen bu insanlara karşı devletin harekete geçebilmesi için, alimlerin ve fetva makamının desteğine ihtiyacı vardı. İşte Kemal Paşazâde, kaleme aldığı risaleleri ve verdiği fetvalarıyla bu tür sapık firka ve tarikatlere karşı verilen mücadeleye katılarak toplumun bunlardan olumsuz bir yönde etkilenmesinin önüne geçmiştir. "İkfarı'ş-Şia" adlı risalesi ile, Yavuz Sultan Selim'in Safevîler'e karşı yürüttüğü kampanyaya kamu oyu desteği sağlamıştır. Gene Hazret-i İsa'yı peygamberimizden üstün tutan fikirler ileri sürerek etrafında insanlar toplayan Molla Kabız'ın toplumu ifsad etmesine izin vermemiştir. Kanuni Sultan Süleyman onun fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymak üzere bir münazara meclisi düzenlemiş ve Molla Kabız'la tartışmak üzere Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerini çağırmıştır. Ancak her ikisi de ona cevap vermekten aciz kalınca, ertesi gün Padişah'ın isteğiyle Molla Kabız'ın karşısına tartışmacı olarak İbn-i Kemal davet edilmiştir. İbn-i Kemal, getirdiği güçlü delillerle Molla

---

[28] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1975), C. II, s. 591.

[29] Kemal Paşazâde bir eserinde, Nasıruddin Tûsî'ye karşı Fahreddin Razî'yi desteklediğini açıkça ilan etmektedir. bkz. "*Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la*?, S. K., Ayasofya 4794, 64b.

Kabız'ı susturmuş, delillerini çürütmüştür. Daha sonra Molla Kabız, zındık ve mülhid olduğuna hükmedilerek idam edilmiştir.(1527) Diğer yandan sapık fikirleriyle pek çok kimseyi etkileyen Melâmî şeyhlerinden Oğlan Şeyh olarak bilinen İsmail Maşukî de İbn-i Kemal'in verdiği fetva ile oniki müridiyle birlikte başları kesilmek suretiyle idam edilmiştir.[30] Onun bu gibi olaylarda oynadığı rol, Osmanlı siyasi ve toplumsal tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır.

I.3. ESERLERİ

İbn-i Kemal bir yazar olarak; Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere bir çok eser kaleme almıştır. Mecdî'nin ifadelerine göre eserleri Arap Acem ve Rum diyarında meşhur olmuştur.[31] İbn-i Kemal eserlerini değişik gayelerle kaleme almaktaydı. Bazen yöneticilerin siparişi üzerine eserler yazardı. Bazen de eserlerinde, isyancı sapık mezhep mensuplarının islam hukukuna göre durumunu ele almaktaydı. Gene eserlerinden bir kısmı kendisine yöneltilen bir sorudan yola çıkılarak yazılmıştır. Bir risalesi de kendi oğlu için kaleme alınmıştır. Birtakım risaleleri ise, ulema arasında tartışılan pratik bir sorunun çözümünü hedeflemektedir. Bunun dışında kalan risaleleri bizatihî meselenin önemine binaen, akedemik bir kaygıyla yazılmıştır. Eserlerinin önemli bir kısmı şerh ve haşiye niteliğindedir.

Çok yazan bir alim olması hasebiyle bir çok müstensih değişik adlarla İbn-i Kemal'in eserlerini istinsah etmiştir. Bu yüzden kaynaklarda ya da katologlarda adı geçen eserlerinden bazısı birbirinin tekrarı veyahut bir başka eserinin bir bölümüdür. Gerek yurtiçi gerek yurtdışında bulunan kütüphanelerde onun eserlerinin bir çok kopyası bulunmaktadır. Tezimizde bir eser çalışması yapmayı hedeflemediğimiz için bu kütüphanelerde bulunan eserleri üzerinde ayrıntılı bir çalışma yapma imkanımız olmadı. Kemal Paşazade bibliyoğrafisiyle ilgili müracat edebileceğimiz kaynaklardan birincisi **Azam-zâde Cemil**'in "Ukudu'l-Cevâhir" adlı eseridir.[32] İkincisi ise **Brockelmann'** a ait olan G. A. L.'dır. Üçüncü kaynak, **Nihal Atsız**'ın Şarkiyat Mecmuasındaki "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri" adındaki makalesidir.[33] Son olarak **Yekta Saraç** da İbn-i Kemal

---

[30] Ahmet Yaşar Ocak, *"İbn-i Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı"*, ŞİS, (Ankara 1986) ss. 35-36.

[31] Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâyık-ı Numaniyye ve Zeyilleri Hadaiku'ş-Şakaik*, thk Abdülkadir Özcan (Çağrı Yayınları, İstanbul 1989), C. I, s. 338.

[32] Azam-zade Cemil, *"Ukudu'l-Cevahir fi Teracim-i men Lehüm Hamsûne Tasnîfen fe-Mietu fe-Ekseru* (Beyrut 1326).

[33] Nihal Atsız, *Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası (İstanbul 1966), S. VI. s. 71-112; (1972) S. VII, ss.83-135.

bibliyoğrafyasına önemli katkıları olan bir çalışma yapmıştır.[34] Bunun dışında, **Ertuğrul Ökten** Fetvaları üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.[35] Azam-zade Cemil'in Ukudu'l-Cevâhir adlı eseri katalog çalışmasından öte akademik bir değere haiz değildir. Kitap isimleri tekrar edilmiştir. Nihal Atsız ise çalışmasında G.A.L'ı kullanmıştır. Ancak kendisi İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarla ilgili, eksikliklerine rağmen, değerli bir araştırma yapmıştır. G.A.L.de verilen toplam eser sayısı 179 iken; Atsız'a göre Türkçe 19, Farsça 7, Arapça 183 olmak üzere toplam 209'dur.

Bu bölümde Kemal Paşazade'nin eserlerini son biyoğrafi çalışmalarına dayalı olarak ele almaya çalışacağız. Atsız'ın makalesinde ve G.A.L. de geçen eser adlarını gerekli görmemiz halinde ilgili eserlerde yeralan numaralarıyla metin içinde vereceğiz. Diğer bibliyoğrafya çalışmalarındaki tespitleri ise dipnotlarda göstereceğiz. Ayrıca, daha çok felsefî-kelami içerikli eserleri hakkındaki kendi tespitlerimizi de ilave edeceğiz.

I. 3.a. Kelam, Felsefe, Mantık, Tasavvuf, Mezhepler Tarihi[36]

1. *Haşiye ale't-Tehâfüt* : (A) Prof Ahmet Arslan tarafından bu haşiye ile ilgili doktora çalışması yapılmıştır.[37]

2. *Vücûd-i Vacip = Risale der Vücûd-i Hudâ*: (F) (Atsız 21; ACN, 149-157) Bu risale, "*Leali'l-Meanî*" adıyla "Orman Nezareti Katiblerinden Midhat" adlı bir mütercim tarafından önsöz ve dipnot ilaveleriyle Türkçeye çevrilmiş ve 1328 yılında İstanbul Artin Asaduryan ve Mahdumları matbaasında basılmıştır.[38] Eser, Allah'ın varlığını tasavvufî yorumlarla ele alır.

3. *Enne'l-Mümkine la yekunu Ehad-i Tarafeyn* : (A) (Atsız 98; GAL, II, 600, 72). Varlık konusunu inceleyen bu eserde, imkanın varlığa ve yokluğa göre durumu ele alınmaktadır.

4. *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?* :(A) (Atsız 107)., S. K., Ayasofya, 4794, 60b-66a. Kemal Paşazade bu eserinde, "İhtiyacu'l-mümkün

---

[34] Yekta Saraç, *a. g. e.*

[35] Ertuğrul Ökten, *a. g. e.*

[36] Tezimizin hacmini gereksiz yere kabartacağı için eserlerin kütüphanelerimizde bulunan tüm nüshalarını vermeyi gereksiz gördük. Kemal Paşazâde'nin zikredilen eseriyle ilgili yapılan çalışmalara ve tespitlere metin içinde işaret ettik. Metin içinde Atsız'ın çalışmasına nispetle verilen numaralar adı geçen makalede ilgili eserin sıra numarasını göstermektedir. Atsız'ın bu makalesinde eserlerin kütüphanelerde bulunan nüshaları ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Ancak kendi çalışmamızda kullandığımız nüshaların bulunduğu kütüphaneler metin içinde verilmiştir. Kısaltmalar: A: Arapça. F: Farsça. T: Türkçe.

[37], *Kemal Paşazâde'nin Tehafüt Haşiyesi*, terc. Ahmet Arslan, Ankara 1987; *Haşiye ale't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul 1987.

[38] Diyanet İşleri Başkanlığı. kütüphanesi 11491.

ile'l-ille" adlı risalesine işaret eder. (62b). Ayrıca bu risalesinde, kütüphanelerde varlığını henüz tespit edemediğimiz *"Fi tahkîk-i enne't-Taalluk li'l-Gayr fîme ve inne'l-Hace ileyhi bime?"* adlı bir risalesinden sözeder (63b). Eser, kadim olduğu farzedilen mümkün varlığın müessire dayandırılmasının caiz olup olmadığı konusundadır.

5. *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mahiye* : (A) (Atsız 97) S. K., Ayasofya 4794, (49b-62) Kemal Paşazâde, bu risalesinde, bir başka risalesi olan "Eys ve leys"e atıfta bulunmaktadır. (50a.) Gene bir başka yerde "Vücûd-u Zihnî" adlı risalesine atıfta bulunur. (56b) Varlık mahiyet ilişkisi konusundadır.

6. *Hakîkatü'l-Cism* : (A) (Atsız 119; GAL, suppl., 59) Mutezi'le den "tafra" görüşünü savunan kelamcıların eleştirisi. S. K., Ayasofya 4794, (169-173).

7. *Enne'l-Akle ma Hüve?* : (A) S.K., Tırnovalı 1864, 92a-98b. Baş tarafta müellif adı bulunmaktadır.

8. *Ta'rifi'l-Akl* : (A) (Atsız 100) S. K., Tırnovalı1864, (99a-101b). Baş tarafta müellif adı bulunmaktadır.

9. *Hakikatu'r-Ruh ve'n-Nefs* : (A) (Atsız 125; GAL, suppl., 67) S. K., Tırnovalı1864, (84-87).

10. *R. fi Beyani'r-Ruh ve'l-Cesed*: (A) (Atsız 121).

11. *R. fi'l-Fakr* : (A) (Atsız 46) Süleymaniye, O. Huldi Öztürk, 27, (129-141) Bu risalenin ismi bazı nüshalarda "*İhtiyacü'l-Mümkin,*" olarak geçmektedir.(Süleymaniye, Esat Efendi, 3618, 86-97) Kemal Paşazâde "*Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la"*, (Süleymaniye, Ayasofya, 4794), adlı eserinde bu eserine göndermede bulunur (62b). Eserin başında yeralan fakirlikle ilgili iki hadisten hareketle, sözkonusu risalenin hadis şerhi olduğunu zannedilmiştir. Oysa eser tamamen imkan metafiziğiyle alakalı felsefî bir eserdir.

12. *Vücûbu'l-Vacib*: (A) (Atsız 102; GAL, suppl., 21, 87) S.K., Esat Efendi, 3618, (55-68). Allah'ın zorunlu varlık oluşu konusunda filozoflarla kelamcıların görüşlerine yer verilmektedir.

13. *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*: (A) (Atsız 101) S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 127b-135b. Baştarafta müellif adı bulunmaktadır. Allah'ın yaratmada zorunlu olup olmadığı konusunda, filozof kelamcı ve sufilerin görüşleri birbirleriyle mukayese edilmektedir.

14. *Hakikat-ı Zât-ı İlâhiyye*: (A) (Atsız 103)

15. *R. fi tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye,.*: (A) (Atsız 94; GAL, suppl., II, 670, 61) S. K., Esat Efendi 3618, (12b-17a). Risalenin sonunda müellif adı bulunmaktadır. Ayrıca "*Takaddümü'l-İlle ale'l-Ma'lul*", (S. K., Süleymaniye 1049) adlı eserinde "biz bu konuyu "meculiyyeti'l-mahiye" adlı risalemizde ele aldık." demek suretiyle bu eserinden bahsetmektedir (37a).

16. *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*": (A) (Atsız 117) İÜMKAY, 1589, 356a-373a. Mümkün varlıklar için imkanın lüzumu ele alınmaktadır.

17. *Risaletü'l-Eys ve'l-Leys*: (A) (Atsız 113; GAL, suppl. 93) S. K., Düğümlü Baba, 351, (186-190) Mümkününün varlığa ve yokluğa göre durumunu farklı bir açıdan ele alır. Kemal Paşazade, *Ziyadetu'l-Vucud* (S. K., Ayasofya 4794) adlı eserinde bu risalesinden sözetmektedir (52b).

18. *Vücûd-i Zihnî* : (A) (Atsız 91)Risalenin başında yeralan notlarda, (S.K., Ayasofya 4820, 34-62) Kemal Paşazade'nin diğer risalelerinden kısa alıntılar yapılmıştır. Ayrıca "*Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye*", (S.K., Ayasofya 4794) adlı risalesinde, bu eserine atıfta bulunmaktadır.(56b) Ayrıca bu eserinde "*Tecvidu'Tecrîd* " adlı risalesine atıfta bulunur. (Ayasofya 4820, 42b) Gene bir başka yer de de, *"Tehafüt Haşiyesi*"ne göndermede bulunur. (53a)

19. *R . fi Tahkîki Kavli'l-Kâilîne bi'l-Hâl min Ashâbınâ ve Ashabı'l-İ'tizâl*: (A) (Atsız 118; GAL, suppl., 96) S.K., Ayasofya 4820, (22-24). Mutezilenin ve bazı Eş'arî kelamcılarının hal hakkındaki görüşlerinin eleştirisi.

20. *R . fi'l-Anâsır* : (A) S. K., K.Ali Paşa1028, (280-281) Baştarafta müellif adı bulunmaktadır. İnsanı oluşturtan maddi ve manevi unsurlar ve insanın yaratılış evrelerini ele almaktadır.

21. *R . fi Sübûti'l-Mahiyyât*: (A) (Atsız 122) S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, (236-237) Risalenin başında müellif adı bulunmaktadır. Eserde sûfilerin mahiyetler konusundaki görüşleri çeşitli yönleriyle tartışılmaktadır.

22. *Haşiye ala Şerhi't-Tecrid*: (A) (Atsız 95; GAL, suppl., II, 672, 141) Tûsi'nin Tecrîdü'l-Kelam adlı eserine Cürcânî'nin yazdığı şerhin haşiyesi.

23. *Tecvîdü't-Tecrîd*: (A) (Atsız 120; GAL, suppl., II, 673, 155) T.K. Revan, 2022, 99a-100a. Tek nüsha ve üç varaktır. Vücûd-u Zihnî adlı risalesinde bu eserinden bahsetmektedir. (S. K., Ayasofya 4820, 42b).

24. *R . fi Şerh-i Cevab-ı İbn-i Sina li-İbn-i Sa'd* : (A) (Atsız 208) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, (346-348) Baştarafta müellif adı bulunmaktadır.

25. *R . fi Tahkik-i Neveyi'l-Husûl ala sebi't-Tedrîc* : (A) (Atsız 116) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, (348-349).

26. *Hûb-u Zeşt (=Şerh-i Yek Beyt-i Hafız)*: (F) (Atsız 24, 25) S. K., Fatih 3950, 547-548. Atsız, bu ikisini ayrı iki risale olarak göstermektedir. Oysa tek bir risalenin farklı isimlerinden ibarettir. Kemal Paşazade "*R. f. Adem-i nisbeti'ş-Şer...*" adlı eserinde bu risalesine göndermede bulunur.

27. *Haşiye ala Muhakemeyi'l-İşarat* : (A) (Atsız 162) S.K., Fatih 3027, (73a-115a), (Atsız 162). Kutbuddin Razi'nin, *"Kitabu'l-Muhakemat beyne'l-İmam ve'n-Nasır"*adlı kitabınının haşiyesidir. Kutbuddin Razî'nin sözkonusu kitabı, **İbn-i Sina**'nın "**İşarât**'ı üzerine **Fahreddin Razi** ve **Nasıruddin Tusi** tarafından yazılan iki şerhin değerlendirilmesini ihtiva eder. Kitap üzerine yazılan bir çok şerh ve haşiyeler vardır.**Cürcânî**'nin ki bunlar arasında en meşhur olanlarıdır. İbn- Kemal'in tamamlanmayan bu eserinin başında "Havaşî ale'l-Muhakemât min Şerheyi'l-İşarât li-Kemal Paşazâde" ibaresi yeralmakla birlikte (S.K., Fatih 3027 73a-115a), bu risalenin başka bir nüshasına rastlayamadık. Ayrıca bu eserin sonunda, tamamlandığına dair "temmet" ifadesi yeralmamaktadır. Risale, İşârât'ın Tabiat bölümünün ikinci namt'ının yedinci faslına kadar olan kısmı kapsar. **Mirza Can Bagendi,** (Habibullah, eş- Şîrazî) (940.h.) tarafından, Razi'nin mezkur *eserine "Haşiye ale'l-Muhakemat Beyne Şerheyi'l-İşarat*".adı altında bir haşiye yazıldığını tespit ettik. [39] (S.K., Carullah Efendi 1775/2) Keza Bedreddin Muhammed esad El-Yemenî de bu iki şerhin karşılaştırımasından ibaret olan, "*Hulasatu Mübahesatu'r-Râzî ve't-Tûsî ala kitabi'l-İşârât*" adıyla bir muhakemat yazmıştır.(Köprülü, 898) Kutbuddin Razî'den başka, İşarat şerhlerini karşılaştıran aynı isimli başka bir kitab da Allame Hılliye aittir. Üç cilt olarak basılan bu kitabın adı, "*El-Muhakemat beyne Şerrahı'l-İşarat*" tır.[40]

28. *R . fi Şerh-i İsbat-ı Vacibi'l-Kadîm*: (A) (Atsız 128; GAL, suppl., 163) Devvanî'ninn aynı adlı eserinin şerhi.

29. *R. fi Şerh-i Dibâce Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam*: (A) (Atsız 129) Taftazânî'nin eserinin önsözü için yazılan şerh.

30. *Haşiye ala, Haşiyetü Metaliu'l-Envar*: (A) (Atsız 163) Kadı Siraceddin Urmevî (682/1283) nin Mantıkla ilgili olan El-Metaliu'l-Envar'ına, Cürcani tarafından yapılan, haşiyenin haşiyesi.

---

[39] Kutbuddin Razî'nin Muhakemat'ı, Mirzâcan Bagendî'nin haşiyesiyle birlikte basılmıştır. Matbaatü'l-Âmira İstanbul 1290; Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 1465.

[40] Allame Hıllî, *İzahu'l-Makasıd (Şerh-u Hikmeti'l-Ayn* (Tahran 1959), s.13.

31. *R. fi Adabı'l-Bahs* : (A) (Atsız 164; GAL, suppl., 63)

32. *R. fi'l-İlmi'l-Adab* : (A) (Atsız 165)

33. *Mantık Risalesi* : (A) (Atsız 166) Tek nüsha :Pertevniyal, 893, 32-32.

34. *Adududdin Îcî'nin, "R. fi Adabi'l-Bahs"'i Hakkında Risale*: (A) (Atsız 167)

35. *Telhisu'l-Adab* : (A) (Atsız 168) Tek nüsha: Serez 3849, 188a. Münazarada soru sorma usülleri hakkında.

36. *Şerhu Adabu'l-Bahs* : (A) (Atsız 169) Tek nüsha: Fatih 5340, 28b-32a. Îcî'nin aynı adlı eserinin şerhi.

37. *R. fi Kelimeti't- Tevhîd* : (A) (Atsız 130).

38. *Takaddümü'l-İlleti ale'l-Ma'lûl* **:** (A) (Atsız 99; GAL (2), II, 600, 65). İllet malul ilşkisine dair.

39. *R. fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*: (A) (Atsız 110; GAL, 78) S.K., Ayasofya 4794, 184a-190a; Bağdatlı Vehbi Efendi nüshasının başında müellif adı bulunmaktadır(204, 257a vd). Bu risale, Adududdin Îcî'nin, Akaidi-i Adudiyye adlı eseri'nin "Kelamullah" adlı bölümüne yazılan şerhtir. Bu bölümün seçilmesinin nedeni, Devvani'nin mezkur esere yazdığı şerhte de belirttiği gibi, Îcî'nin bu eserinde, kelam-ı nefsî konusunda Mevakıf adlı eserinden daha farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olması sebebiyledir.

40. *Haşr-ı Ecsad (Meadu'l-Cismanî, Mebde' ve'l-Meâd)*: (A) (Atsız 132; GAL, suppl., 34) Kemal Paşazade bu risalesinde "*Tehafüt Haşiyesi*" ve "*Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*" adlı eserinden sözeder. (S. K., Reşit Efendi. 1005, 26b.);

41. *R. fi Hakikati'l-Meâd*: (A) (Atsız 133). Tek nüsha. S. K. Fatih 5340, 42b-43b)

42. *R. fi İman-ı Şerî* : (A) (Atsız 126) Süleymaniye, Laleli, 3711, 116-120.

43. *R. fi İman-ı fi Örf-i Ehli'ş-Şer'*: (A) (Atsız 127).

44. *R. fi'l-Ecel*: (A) (Atsız 137; ACN, 71-74).

45. *R. fi Tahkîki enne Esmaillahi Teâlâ Tevkîfiyye* : (A) (Atsız 108; GAL, suppl, II, 671, 76). S.K., Ayasofya 4794, 47b; Reşid Efendi, 1031, 251a.

46. *R. fi enne'l-Kurane Kelamullahi'l-Kadîm* : (A) (Atsız 35; ACN, ss: 131-136.)

47. *Risaletün Müniretün* : (A) (Atsız 170; GAL, suppl, 134, 17b) Tasavvufla alakalı olup şeyh-mürid ilşkisinden bahsetmektedir.

48. *İnne'l-Âmâl hel Tûzenu bi's-Sahâif em La?:* (A) (Atsız 135).S.K, K. Ali Paşa 1028, (67-68). Mizan'da kıyamet günü amellerin tartılmasına ait ihtilafları ele alır.

49. *R. fîma Yetallaku bi-Halkı'l-Kur'an* : (A) (Atsız 114; GAL suppl., 93) S.K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 251b, 252b.

50. *R. fi Tahkîki'l-Mu'cize*: (A) (Atsız 131; ACN, 137-148.)

51. *R. fi Tahkîk-i İnnema Yesduru bi'l-Kudreti ve'l-İhtiyar la Bi'l-Kerh-i ve'l-Iztırar*: (A) (Atsız 105; GAL, suppl., II, 671, 84) S.K., Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, 257-258; Ayasofya, 4794; Baş tarafta müellif adı yeralmaktadır.

52. *Haşiye 'ale'l-Mevakıf*: (A) (Atsız 92; GAL, Suppl., II, 672, 140) Adududin Îcî'nin Mevakıf adlı eserine Cürcânî tarafından yazılan şerhin haşiyesi. Bu eserin tam nüshası yoktur. Elde bulunan nüshalar ayrı ayrı "mevkıf"lerin haşiyesidir. Mesela incelediğimiz bir nüshası şöyle başlamaktadır: "...Ve inlem yedüllü ala vücudu'z-Zihnî fi'n-nefsi'n-Natıkati.." İÜMKAY. 2467.

53. *R. fi'l-Kaza ve'l-Kader*: (A) (Atsız 96; GAL, suppl., II, 669, 23-24; ACN, 158-185).

54. *R. fi Tahkîki'l-İman* : (A) S.K. , Reşit Ef. 1049, 138b-145a.

55. *R. fi Ulûmi'l-Hakaik ve Hikmeti'd-Dekaik* : (A) (Atsız 106; Gal, suppl., II, 671, 60) Risalenin başında yeralan bir ifadeden, İbn-i Kemal'in bu risaleyi oğlu için kaleme aldığı anlaşılmaktadır: "*Fe hazihi Risaletün Şerîfetün fi Ulûmi'l-Hakaik ve Hıkmetü'd-Dakâik liveledî fi Tarîkıhî ve Kurretü'l-Ayn fi'l-İrade..*" (İÜMKAY 3726, 22a)

56. *R. fi Beyan'l-Hikme li-Adem-i Nispeti'ş-Şerr ilallahi Teala* : (A) (Atsız 104; GAL, suppl., II, 671, 83; ACN, 125-130). İbn-i Kemal bu risalesinde *"Hub-u Zîşî"* adlı eserinden sözetmektedir.

57. *R . Fi Hakkı'ş-Şühedâ* : (A) (Atsız 134; ACN , 91-95.) Kemal Paşazade burada *"Şahs-ı İnsanî"* adlı risalesine göndermede bulunmaktadır. (s. 94). Bu risale, *Şahs-ı İnsaanî* adlı risalesiyle birlikte Manastırlı El-hac Hafiz Davut Paşa tarafından"*Şehidlerin Diriliği*" adıyla Türkçeye çevrilerek 1326-1328 tarihleri arasında "*Dini İslam Hediyesi*" adı verilen bir kitap içinde İzmir Köylü matbaasında basılmıştır.[41]

58. *R. fi Şahs- ı İnsanî* (*R. fi Tahkiki'l-Heykeli'l-Mahsusi'l-İnsanî, Tavriya, Ruh, en-Nefs ve'r-Ruh*) : (A/F) (Atsız 115; GAL, suppl., 67,80; ACN, 97-101) Kemal Paşaâde Fi Hakkı'ş-Şühedâ adlı risalesinde bu risaleye göndermede bulunur(s.94).

59. *R. fi İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye* : (A) (Atsız 83; GAL, suppl. II, 673147) Eş'arî mezhebi ile Maturidî mezhebi arasındaki ihtilafları konu edinen bu risale 1304 yılında İstanbul Cemal Efendi Matbaasında basılmıştır. Ancak risale'nin yazma nüshası ile matbuu nüshası arasında önemli farklılıklar vardır. Matbu olanında ihtilaflı

[41] bkz. İstanbul Ün. İbnül Emin M. Kemal İnal Kütüphanesi no 204.

konu sayısı 12 olarak verilirken risalenin aslında 11 olarak verilmektedir. Diğer yandan ihtilaflı meselelerin sıralanışı ve ele alınışı da birbirinden farklıdır. Kanaatimizce matbuu olanını asıl nüshada olmayan yeni ilaveler yapılmıştır. (Yazma nüshası için bkz. S. K., Laleli 3711, 116a-117a .)

60. *Fırak-ı Dâlle*: (A) (Atsız 177) Şimdiye kadar varlığı bilinen iki nüshası: 1- S.K., Laleli 371,1 114b- 116a; 2- Antalya Tekeli 872, 196a-197b. İslam tarihi boyunca ortaya çıkan sapık firkalardan ve bunların alt gruplarından bahseder

61. *R. fi Beyân-ı Fırak-ı Dalle* :(A) (Atsız 179; GAL, suppl., 58) S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297a -298b. Sapık firkaların görüşleri ve İslam hukukunda sapık firkalarla ilgili hükümlerden sözetmektedir.

62. *R . fi Tekfiri'r-Revafız*: (A) (Atsız 84). Şah İsmail ve Osmanlı Devletindeki taraftarlarına karşı kaleme alınmıştır. S. K. Ayasofya 4794(43); Pertev paşa 621 (31) İÜMKAY 6404, 128-129.

63. *Tercih-i Mezheb-i Hanefî ala Gayrihâ*: (A) (Atsız 88) S. K. Nafiz Paşa 212, 10a-13b. Eserin sonunda yeralan ifadeler, Mısır seferi dönüşünde padişahın sorusu üzerine kaleme alındığını göstermektedir.

64. *R . fi Hakk-ı Elfaz-ı Küfr* : (A) (Atsız 86) Tek nüsha: S.K. Kasidecizade 677, : 169a 173b.

65. *R . fi's-Sebb* : (A) (Atsız 87) Tek nüsha : S.K., Kasidecizade 710, 154b-156b. Rafizîlerin sahabeye karşı uygunsuz kelimeler kullanmalarının İlam hukukundaki durumu konusundadır.

66. *R. fi Tabakati'l- Eimmeti'l-Hanefiyye ve Risale fi Tabakati'l-Müçtehidîn*: (A) (Atsız 176; GAL, suppl., 124)

67. *R . fima Yetallaku bi'lafzı'z-Zındîk* : (A) (Atsız 138; ACN,.240-249).

68. *Mektub-u İbn-i Kemal*: (T).Safevî hanedanına adını veren Şeyh Safî'nin aslında sünnî olduğunu açıklayan bir eserdir. Mektub ilk kez, Yekta Saraç tarafından bulunmuştur.[42]

69. *Efdaliyyet-i Muhammed (as) ala Sairi'l-Enbiya*: (A) (Atsız112; GAL, 28) S.K., Esat Efendi 3618, (36-43). Molla Kabız'ın Hazret-i İsa'yı peygamberimizden üstün sayan sapık fikirlerini yayması sonucu kaleme almıştır.

70. *R . fi Ebeveyi'r-Resûl* : (A) (Atsız 111; GAL, Suppl., 32; ACN, 87-91) Süleymaniye, 1046, 159-160.

---

[42] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s.58.

71. *R . fî Tafzîli'l-Beşer ale'l-Melek* : (A) (Atsız 123; GAL, suppl., 25; ACN, 117-124)

72. *R . fi Tafzîl-i Rüsuli'l-Beşer Afdalün min Rusüli'l-Melaike*: (A) (Atsız 124; GAL, suppl., 26). Tek nüsha: S. K., Hasan Hüsnü Paşa 121 (304-305).

73. *Suret-i Fetva fi Hakk-ı İbn-i A'rabî* : (A) (Atsız 85; GAL, suppl., II, 670, 47a) Mısır seferi dönüşünde İbn-i Arabî'nin Kabrini yaptırmak isteyen padişahın isteği üzerine kaleme almıştır.

74. *R . fi Tahkîki'l-Hakk ve İbtâli Sâri's-Sufiyye fi'r-Raks ve'd-Deveran*: (A) (Atsız 171)

I. 3. b. Tarih

75.*Tevarih-i Âl-i Osman*: (T) (Atsız 1) İkinci Beyazıd'ın emri ile yazmaya başladığı bu tarih eseri, Yavuz ve Kanûni dönemlerinde devam ettirerek 7 safer 933 (13 Kasım 1526) de, Kanununinin Mohaç seferi dönüşünde İstanbula girişine kadar getirmiştir. Kütüphanelerimizde bir çok yazma nüshası bulunan bu önemli eserin tenkidli neşri yapılmıştır.[43] Ayrıca Mohaç savaşıyla ilgili bölüm Fransızca'ya çevrilerek netinle birlikte basılmıştır.[44]

76. *İran Şahı 1. Tahmasb'a yazılan mektup*: (T) (Atsız 17)

77. *İbrahim Paşa'ye yazdığı arîza*: (T) İlk defa Yekta Saraç tarafından bulunmuştur.[45]

78. *Kanunî Sultan Süleyman'a yazdığı mektup*. (T) İbn-i Kemal bu mektubunda Semaniye medresesi müderrislerinden Mevlana Zamîri'nin "vazife"sinin artırılmasını taleb etmektedir.[46]

79. *Kemal Paşazâde'nin Yavuz Sultan Selim'e Mektubu*[47] : (T)

80. *Mısır'ın fethine dair bir risale* : (A) Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethedileceğine dair önceden yapılan bir imayı ele alır.[48]

---

[43] Şerafeddin Turan, I, II VII. Defterlerin (TTK, Ankara 1991); Ahmet Uğur, VIII.Defterin (TTK, Ankara 1997); ve Şefeaddin Severcan X. Defter'in (TTK, Ankara 1996) tendkidli neşrini (transkripsiyon) yapmışlardır.

[44] *Histoire de La Campagne de Mohacz par Kemal Pacha Zadeh*, terc.Pavet de Courteille, Paris 1859.

[45] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s.57.

[46] Şerafeddin Turan, "*İbn-i Kemal'in Kanuni Sultan Süleyman'a Bir Mektubu*", Tarih Vesikaları 1/2, İstanbul 1958.

[47] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 58.

[48] Yekta Saraç, *a, g. e.*, s. 58.

I. 3. c. Dil ve Edebiyat

81. *Divan ve Şiirleri* :(T). (Atsız 2) İbn-i Kemal'in Divan'ının tenkidli neşri Mustafa Demirel tarafından yayımlanmıştır. (İstanbul 1996).

82. *Kaîde-i Bürde Tercümesi*: (T) Busîrî(1213-1296)'nin Kaside-i Bürde'sinin çevirisidir. Yusuf Turan Günaydın, Kaside-i Bürde tercümesi üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır.[49]

83. *Nigeristan* : (F) (Atsız 20) Sa'dî'nin Gülistan'ına nazire olarak yazılmıştır. Bu eser ile ilgili Mustafa Çiçekler doktora tezi hazırlamıştır.[50]

84. *Şerh-i Yek Rubai'i Ebu Sa'd Ebu'l-Hayr* : (F) (Atsız 23) Tek nüsha. Bir hastanın başında okunduğunda hastaya şifa vereceği belirtilen rübainin şerhi.

85. *Muammeyat* : (T) çeşitli şiirlerden oluşan bir risaledir.[51]

86. *Risale-i Kafiye*: (T) (Atsız 11) Kafiye ile ilgili kural ve kaideleri ele alır.[52]

87. *Yusuf-u Züleyha* : (T). Mustafa Demirel Tarafından yayımlanmıştır.[53]

88. *Manzum darb-ı Meseller* : (T) (Atsız 18). Saraç, bu eserin asıl adının *"Usul-name"* olduğunu ve şimdiye yanlışlıkla bu adla anılmaktadır[54]

89. *Camiul- Fürus* : (T) (Atsız 9). Farsçanın grameri ve sözlüğü. II. Beyazıdın oğlu Şehzade Ahmed adına yazılmıştır.

90. *R . fi Kavaidi'l-Furs* : (A) (Atsız 202; GAL, suppl., 108).

91. *R . fi Meziyyeti'l-Lisani'l-Farisi ala sairil-Elsine ma hala el Arabiyye* : (Atsız 20; GAL, suppl., 108; ACN, s. 210-216)[55]

92. *Muhite'l-Lüga* :(F/A) (Atsız, 26.) Arapça- Farsça sözlük. Önsözü Farsça olarak kaleme alınmıştır.

93. *R . fi Tahkîk-i Lafz-ı Çalab (Çelebî)*: (A) (Atsız 109) Kemal Paşazade bu risalesinde "çalab" kelimesinin Türkçe'de Allah'a verilen bir isim olduğunu söylemektedir.[56]

---

[49] Yusuf Turan Günaydın, *İbn-i Kemal, Edebi Kişiliği ve Kaside-i Bürde Tercümesi (Tenkidli Metin)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yyt), Ankara 1995.
[50] Mustafa Çiçekler, *Kemal Paşazâde ve Nigeristanı*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi (ydt), İstanbul 1994.
[51] Yekta Saraç, *a. g. e*, s. 59.
[52] *a. g. e.*, ss. 75-76.
[53] Kemal Paşazâde, *Yusuf-u Züleyha*, haz. Mustafa Demirel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
[54] Yekta Saraç, *a. g. e*, s. 78.
[55] İbn-i Kemal'in bu eseri ayrıca haşiye ve notlarla 1332 yılında Tahran'da basılmıştır.
[56] S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 259b.

94. *Risale-i Yaiyye*: (T) (Atsız 10). Farsça kelimelerin sonuna gelen "yâ" harfini ele alır.

95. *Dakaiku'l-Hakaik*: (T) (Atsız 8) Farsça'daki 400 kadar kelime ve edatın izahıdır.

96. *Tağyîru'l-Miftah* : (A) (Atsız 140) Yusuf es-Sekâkî (ö. 626/1229) edebiyatla ilgili eserinin tenkidi ve tashihinden ibarettir. Ahmet Uğur sözkonusu eser üzerine Cürcanî'nin Şerhu'l-Miftah adlı şerhinin haşiyesi olan bu eseri Üsküp İshak Paşa Medresesi müderisi iken kaleme aldığını söylemektedir.[57]

97. *R. fi'l-Belağa* : (A) (Atsız 141).

98. *R. fi Telvîhu'l-Hitab* : (A) (Atsız 142; GAL, suppl., 79, 166).

99. *R. fi Beyân-ı Uslûbu'l-Hakîm*: (A) (Atsız 143; ACN, 220-226.).

100. *R. fi Tahkîkı'l-Muşâkele*: (A) (Atsız 144; ACN, 108-112)

101. *R. fi Tahkîkı'l-Havâss ve'l-Mezâya*: (A) (Atsız 145; GAL, suppl., 77).

102. *R. fi Ma'na'n-Nazm ve's-Siyağa*: (A) (Atsız 146; GAL, suppl., II, 112).

103. *R. fi Tahkîk, enne Sâhibu'l-İlmi'l-Meânî Yuşâriku'l-Lüğavî fi'l-Bahs an Müfredâtı'l-Elfâz al-Musta'mele fi'l-Kelamı'l-Arab*: (A) (Atsız, 147; GAL,suppl., 111)

104. *R. fi'l-Mecâz*: (A) (Atsız 148; GAL, suppl., 119).

105. *R. fi Beyâni'l-Hakika ve'l-Mecâz*: (A) (Atsız 149; GAL, suppl., 119).

106. *R. fi Tahkîki'l-Kinaye ve'l-İstiâre*: (A) (Atsız 150; GAL, suppl., 120).

107. *R. fi Aksamı'l-İstiare*: (A) (Atsız 151; GAL, suppl., 119).

108. *R. fi'l-Meânî ve'l-Beyan*: (A) (Atsız 152; GAL, suppl. III, 1306, 176).

109. *R. fi'l-İ'câz ve'l-İtnab*: (A) (Atsız 154)

110. *R. fi Tahkîki enne'l-Lafz kad Yûda'u li-Ma'na'l-Mukayyed*: (A) (Atsız 155).

111. *Ukûdu'l-Ferâid* : (A) (Atsız 156)

112. *R. fi Ta'rîfi'l-Kelime* : (A) (Atsız 157; GAL, supll., 152)

113. *R. fi Funu's-Seba* : (A) (Atsız 158)

114. *R. fi Tenbih ala Vehmi ba'dıhım mine'l-Ulemâ fi ba'dı'l-Elfâz. (Bazı Bilginlerin Bazı Kelimeler Üzerindeki Kuruntuları hakkında Risale)*: (A) (Atsız 159) (Atsız, 114; ACN, 250-257).

115. *Şerh-i Kasideti'l-Hamriyye* : (A) (Atsız 160; GAL, 92, I, 263) İbnü'l-Fariz (Ö: 632/1235)in meşhur kasidesinin şerhi.

---

[57] Ahmet Mumcu, *İbn- Kemal*, s 5.

116. *Şerh-i Mersiyet-i Adem li- İbnihi Habil* : (A) (Atsız 161; GAL, suppl., 93; ACN, 217-219) Atsıza göre, Kemal Paşazâde'nin uydurma bir mersiye için yazdığı bir şerhtir.

117. *R . fi Tahkiki Ta'rib-i Kelimâti 'l-A 'cemiyye*: (A) (Atsız 182; GAL, suppl., 109).Eser Ticaret Nezareti müsteşar muavini İsmail Arif tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (Cevaib Matbaası İstanbul 1290) Ayrıca Hamid Sadık Kuneybî bu eseri konu alan üzerine bir kitab yayımlamıştır.[58]

118. *R. 'min' el-Tebı'zıyye*: (A) (Atsız 183; GAL, suppl., 115).

119. *R. fi Beyan-ı Ahvalı'z-Zamair*: (A) (Atsız 184; GAL, suppl., 116).

120. *R. fi 'Tazmin*: (A) (Atsız 185; GAL, suppl., 150).

121. *R. fi 'l-Mâdî* : (A) (Atsız 186). Arapçada Geçmiş Zaman hakkında .

122. *R. fi Beyanı 'l-Cem'* : (A) (Atsız 187).

123. *R. fi Nisbeti 'l-Cem'* : (A) (Atsız 188; GAL, suppl., 110).

124. *R. fi Beyan-ı Tahkik-i Tağlîb* : (A) (Atsız 189; GAL, suppl., 114).

125. *R. fi Tahkik-i Vaz'-ı Kadâ ve Asâ* : (A) (Atsız 190; GAL, suppl., 117).

126. *R. fi Hakkı 't-Tavassu'*: (A) (Atsız 191; GAL,113; ACN, 201-207).

127. *R. fi Tavassuatu 'l-Mustamele fi Lisanı 'l-Arab*: (A) (Atsız 192; GAL,113)

128. *R. fi Tafzîl ma kîle fi Emri 't-Tafzîl* : (A) (Atsız 193; GAL, suppl., 118)

129. *At-Tenbîh ala Galatı 'l-Hamil (Câhil) ve 'l-Nebih*: (A) (Atsız 194; GAL, suppl.,106).

130. *R. fi Tahkiki 'l-Müennesi 's-Semaiyye* : (A) (Atsız 195; GAL, suppl., 148).

131. *R. fi Tezkîri 'l- 'Kavm' ve Te 'nîsihi* : (A) (Atsız 196).

132. *R. fi Hitabı 'l-Vahid Hitabı 'l-İsneyn* : (A) (Atsız 197; GAL, suppl., 146).

133. *R. fi Enne Harfe 'l-Vav laYufidu Siva 'l-İştirak* : (A) (Atsız 198).

134. *R. fi 'l-İzâfât* : (A) (Atsız 199).

135. *Haşiye ala Şerhi 'l-Kafiye* : (A) (Atsız 201).

---

[58] Hamid Sadık Kuneybî, *Dirase fi Tu'sili 'l-Muarrebât ve 'l-Mustalah, (Tahkîk-u Ta'rib-i Kelaimati 'l-A 'cemiyye li- İbn-i Kemal*, Beyrut 1991.

I. 3. d. Tefsir ve Hadis

136. *Tefsir*: (A) (Atsız 27). Tamamlanmamış bir tefsir çalışmasıdır. Sad Suresinin (38) sonuna kadardır. Mustafa Kılıç, İbn-i Kemal'in Tefsir'e dair eserleri üzerine doktora tezi hazırlamıştır.[59]

137. *Tefsirü Ayet-i, "Allahü Nûru's-Semavati ve'l-Arz"*, (A) S.K., K. Ali Paşa, 1028, (321-324).

138. *R. fi İ'câzı'l-Kur'an*: (A) (Atsız 37).

139. *Haşiye Ala Envari't-Tenzil Li'l-Beydavî* : (A) (Atsız,) Beydavî (ö. 692) Tefsirinin bir bölümünün haşiyesidir.

140. *R. fi'l-Besmele* : (A) (Atsız 38).

141. *R. fi'l-Cenne*: (A) (Asız 136): Tek nüsha : Pertev Paşa 621, 50-52.

142. *Şerh ale'l-Aşr fi Ma'şere'l-Haşr*: (A) (Atsız 39; GAL, supl. 35).

143. *Haşiye ala Haşiyeti'ş-Şerif El-Cürcanî ale'l-Keşşaf* : (A) (Atsız 29).

144. R. fi tafzıli Ayete'l-Kursî: (A) (Atsız 31).

145. *Şerh-i Duae'l-Kunut*: (A) (Atsız 32).

146. *R. fi Mugayyebâtı'l-Hams (fî İstisnaillahi Teâlâ men fi's-Semâvâti ve'l-Arz ve Tahkîkihi*: (A) (Atsız 34; ACN. s. 186-200). "Beş gayb"le ilgili Lokman Suresinin 34. ayetinin tefsiridir.

147. *R. fi Mustalahâtı'l-Muhaddisîn*: (A) (Atsız 180).

148. *Şerh-u Erbaûne Hadisen*: (A) (Atsız 39).

149. *Erbaûne Hadîsen*: (A) (Atsız 40; GAL, suppl.13b.)

150. *Şerh-u Selasune Hadîsen*: (A) (Atsız 41; GAL, suppl.13a.)

151. *Erbea ve İşrûne Hadîsan*: (A)(Atsız 42; GAL, suppl.13b.)

152. *Şerh-i Kavlihi "Seuhbirukum bi Evvali Emri* : (A) (Atsız 43; GAL, suppl.75).

153.*R. fi Hakkı Hadîs-i "İza Tahayyertüm fi'l-Umûri Festeînû bi'l-Kubûri"*: (A) (Atsız 45) İbn-i Kemal bu eserinde ruhun ölümsüzlüğüne ve zaman zaman ölen kimsenin kabrine dönüp kabiri ziyaret eden kimselerle manevi etkide bulunduğuna ilişkin bir takım olaylar nakleder. S: K., Süleymaniye, 1046, 181-182.

154. *R. fi Hadis-i Buhari, "Keyfe Kane Bede'l-Vahy"* : (A) (Atsız 44).

---

[59] Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemal, Hayatı , Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (ydt), Erzurum 1981.

I. 3. e. İslam Hukuku

155. *R . fi Cevâzı 'l-İsti 'car*: (A) (Atsız 36; GAL, suppl. 1a; ACN, ss. 227-228)

156. Mühimmati 'l-Müfti : (A) (Atsız, 47; GAL suppl. 45)

157.*Haşiye Ale 'l-Hidaye*:(A)(Atsız,48). Merginânının fıkıhla ilgili meşhur eserinin tamamlanmamış şerhidir.

158. *R . fi 't-Temsîl ve 'n-Nefsü 'n-Nâtıka*: (A) (Atsız 109; ACN, 390-392).

159. *El-İzâh Fi Şerh-i İslahı 'l-Vikâye*: (A) (Atsız, 49; GAL suppl. 170).

160. *Haşiye Ale 't-Telvih*: (A)(Atsız,50).

161. *Tağyiru 'l-Tenkıh*. (A)(Atsız,51; GAL suppl. 301.)

162. *Tağyiru 'l-Tenkıh*. (A)(Atsız52) Kendi eserine yazdığı şerh.

163. *Şerh-u Feraiz-i Siraciyye*: (A)(Atsız,53; GAL suppl. 670 42a).

164. *R . fi Beyan-i Riba*: : (A) (Atsız,54; GAL suppl. 670, 50).

165. *R . fi Duhulu 'l-Veledi 'l-Bint fi 'l-Mevkûf 'ala Evladi 'l-Evladi* (A) (Atsız 55). Çocukların çocuklarına geçmek üzere yapılan vakfın kızların çocuklarına da geçip geçmeyeceği hakkında bizzat sultanın isteği üzerine kaleme almıştır.[60]

166. *Risaletü 'l-Vala 'iyye*: (A) (Atsız,55; GAL suppl. 670, 36).

167. *Risaletü 'r-Rıda '*: (A) (Atsız,56; GAL suppl. 670, 42).

168. *R . fi 'l-Hizab* : (A) (Atsız,58; GAL suppl. 671, 96).

169. *Ta 'limu 'l-Emr fi Tahrimu 'l-Hamr* : (A) (Atsız,59; GAL suppl. 671, 99)

170. *R . fi 's-Sekr* : (A) (Atsız, 60).

171. *Beyanu Haddi 'l-Hamr*: (A) (Atsız, 61; GAL suppl. 671, 98; ACN, 377-380).

172. *R. fi 'l-İhrak ve 'l-Hedm*: (A) (Atsız, 62). Yakmak, yıkmak, gibi tazir cezalarıyla ilgilidir.

173. *R. fi Haddi 'l-Fe 'l* : (A) (Atsız, 63).

174. *R. fi 'l- Bey '* : (A) (Atsız, 64).

175. *R. fi Şurûtu 's-Salat*: (A) (Atsız, 65).

176. *R. fi Farz ve Vacibati 's-Salat*: (A) (Atsız, 66).

177. *R. fi enne Evkatu 's-Salati 'l-Hamse*: (A) (Atsız, 67).

178. *R. fi Secdeti 's-Sehv*: (A) (Atsız, 68).

---

[60] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 65.

179. *R. fi Beyan-i Hukmi Secadadi ve ma Fiha mine'l-Hilaf*: (A) (Atsız, 69) Seccadesini camiye gönderenin orada yer tutmaya hakkı olup olmadığına dair.

180. *R. fi İstihlafi'l-Cum'a (İstihlafu'l-Kadı, İstihlafu'l-Hutbe)* :(A) (Atsız, 70; GAL. suppl. 670 56a; ACN, 113-116). Halifenin emri ile atanmış olan bir imamın yerine başkasını vekil olarak bırakıp bırakamayacağı konusundadır.

181. *R. fi Meshi'r-Re's*: (A) (Atsız, 71).

182. *R. fi Mikadar-ı Mefruzu'l-Mesh mine'r-Re'si*: (A) (Atsız, 72).

183. *R. fi Cevazi Meshe'l-Huffeyn*: (A) (Atsız, 73).

184. *R. fi Ta'yini'l-Kıble*: (A) (Atsız, 74).

185. *R. fi'z-Zekat*: (A) (Atsız, 75).

186. *R. fi Enne'z-Zekat Leyse ale's-Sabi ve'l-Mecnun*: (A) (Atsız, 76).

187. *R. fi Hıyari'r-Rü'ya* : (A) (Atsız, 77).

188. *Risaletün Murattabatun ala Mechulu'n-Neseb*: (A) (Atsız, 80).

189. *R. fi İhtilafı Asr ve'z-Zaman*: (A) (Atsız, 81).

190. *R. fi'l-İctihad*: (A) (Atsız, 82).

191. *R . fi Vakfi'd-Derahim ve'd-Denanîr* : (A) (Atsız, 89). Para vakıflarının cevazına dair.

192. *R. fi Tabakâtı'l-Fukahâ* : (A) (Atsız 178; GAL, suppl., 123).

193. *R. fi Durari'l-Feraid*: (A) (Atsız 175). Muhtelif konulardan bahseden bir eserdir.

194. *Fetvalar* : (T) (Atsız 5) . İbn-i Kemal'in fetvalarıyla ilgili olarak Ertuğrul Ökten, Bilkent Üniversitesi tarih bölümünde, yüksek lisans tezi hazırlamıştır.[61]

195. *Kemal Paşazâde'nin Es'ile ve Ecvibe Risalesi*[62] : (T)

196. *El-Es'ile ve'l-Ecvibe* : (Atsız 204).

197. *Rumeli Kazaskeri, Fenârioğlu Mehmed'in bir hüccetin tenkidi:* (T) (Atsız 12)

I. 3. f. Ahlak ve Siyaset

198. *Nesayih* : (T) (Atsız, 6) Esad Efendi 1781. Son sayfada müellif adı bulunmaktadır. Kütüphanelerde tek nüshası bulunan bu eser, on beş bölümden oluşmaktadır. Akıl, ilim, cehalet, söz âdâbı, nasihatın önemi ve hikmeti, dostluk-

[61] Ertuğrul Ökten, *a. g. e.*
[62] Yekta Saraç, *a. g. e*, s. 58.

düşmanlık, münafiklık, çocukların eğitimi, yöneticilerde bulunması gereken vasıflar (beylik umûru), beylere hizmet etme yolu, iyiliğin faydaları ve kötülüğün zararları, sabır, sır gizlemenin önemi, dünya malı tutkusu eserde ele alınan belli başlı ahlakî ve ilmî konulardır. İbn-i Kemal eserinde konularla ilgili, ayet ve hadislerden örnekler verir; meşhur filozof ve alimlerin sözlerini aktarır; ayrıca eserde Türkçe Arapça ve Farsça şiirler yaralmaktadır. Akıl hakkında kendisne ait olduğu sanılan uzunca bir şiir dikkat çekmektedir.

199. *R. fi 's-Siyase*, (A) S. K. Kasidecizâde 300. Ertuğrul Ökten'in çalışmasında zikrettiği bu eseri elde etme imkanımız olmadı.[63]

200. *R . fi Medhi 's-Sabr* : (A) (Atsız 173).

201. *R . fi Ma 'na 'l-Hamd*: (A) (Atsız 33).

202. *R. Fi Medhi 's-Sa 'y ve Zemmi 'l-Batalâ*: (A) (Atsız 172; ACN, 384-389).

203. *Vasiyetname*: (T).Bu eser ilk kez Mustafa Kılıç tarafından bulunmuştur.[64]

204. *Ah Ah- name*: (T)[65]

I. 3. g. Tıp, Astronomi ve Diğer Bilimler

205. *Tıb Risalesi*: (*Fevâidü 't-Tıbbıyye*) (T) Çeşitli meyve ve bitkilerin sağlık açısından fayda ve zararlarının ele alındığı bu risale ilk kez Yekta Saraç tarafından bulunmuştur.[66]

206. *Tercümetü Kitabi ebi 'l-Alai fi 't-Tıb*: (T)[67]

207. *R . Fi tabiati 'l-Afyon* : (A) (Atsız 78; GAL, Suppl., II, 671, 97).

208. *Şerhu 't- Dairati 'l-Hindiyye*: (A) (Atsız, 79) Tek nüsha olan bu eser (İÜMKAY, 256/3, 141b-150b) meşhur Hanefî fakihi Sadru'ş-Şeriati's-Sanî'nin Şerhu'l-Vikaye'sinin "Babü Evkati's-Salat" kısmında geçen "ed-Dairetü'l-Hindiyye" aleti ile ilgili kısmına yazılan şerhtir.[68]

209. *Risale-i Tılsım* :(T) (Atsız 14) Bir mukaddime üç makale bir hatimeden oluşur. Padişah kendisine tılsımın Taun hastalığına çare olup olmayacağına dair soru sorduğunda bu risaleyi kaleme almıştır. [69]

---

[63] Ertuğrul Ökten, *a. g. e.*, s 147.
[64] Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemal Hayatı, Tefsire Dair eserleri*...., s. 86.
[65] Yekta Saraç, *a. g. e.*, 57.
[66] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 57
[67] Yekta Saraç, *a. g. e,. s.* 58.
[68] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul 1997), C. II, s. 447.
[69] Yekta Saraç, *a. g. e., s.* 33, 56.

210. *Râhatu'l-Ervah*: (T/A?) (Atsız 205; GAL, suppl., 102) Gene taun hastalığının tedavisiyle ilgili olan bu risale Taşköpruzade tarafından telhisen tercüme edilmiştir. S. K., Denizli 416, 180-189. Katologlarda ona nispet edilen bu adı taşıyan Türkçe Ve Arapça iki risale vardır Saraç' a göre her ikisi de Arapça'dır. [70]

211. *R. fi's-Serâb* : (A) (Atsız 206).

212. *R. fi'n-Nâzır fi'l-Mir'ât* : (A) (Atsız 207)

I. 3. h. Kemal Paşazâde'ye Nispet Edilen Şüpheli Eserler

Bu bölümde daha çok kütüphanelerimizde yeteri kadar yazma nüshası bulunmayan, ya da yazma nüshaları üzerinde yaptığımız çalışma neticesinde İbn-i Kemal'e aidiyeti şüpheli hale gelen eserler üzerinde duracağız.

213. *Ta'rifat-ı Kemalpaşazade* : (A) (Atsız 174, Brockelmann Suppl., 1) S. K., Hasan Hüsnü Erdem 1167; Süleymaniye 1033. Kemal Paşazâde ile ilgili yapılan çalışmalarda, Brockelmann ve Atsız'ın yaptığı bir hata devam ettirilerek, bu güne kadar toplam iki nüshasından haberdar olduğumuz bu eser İbn-i Kemal'e nispet edilmektedir.[71] Atsızın böyle bir yanlışı yapmasının sebebi, sözkonusu eserin, Süleymaniye Hasan Hüsnü 1167 nüshasın fihrist bölümünde "Ta'rifat-ı İbn-i Kemal Paşazâde" ifadesini, eserine ona ait oluşunun yegane delili olarak görmesidir. Halbuki sözü edilen nüsha üzerinde yaptığımız incelemelerde, bunların Cürcanî'nin meşhur "Tarifat"ı olduğunu tesbit ettik. Diğer nüshayı inceleme imkanımız olmadığı için şimdilik bu eserin ona aidiyetine şüpheyle bakıyoruz.

214. *R . fi Beyan-ı Hariku'l-Ade* : (A) (Kılıç Ali Paşa 1028 324a.) Risalenin sonunda şöyle bir ifade yeralmaktadır. "Temmet **min risaletün** müniretün li-İbn-i Kemal Paşazade": İfadeden anlaşıldığına göre bu bağımsız bir risale olmaktan ziyade onun "Risaletün Münîretün" adlı eserinden alınmış bir parçadır.

215. *Risale Mutellakun bi'Kavli men Kale el-İlmu Tabiun li'l-Ma'lum* : (A) S. K., Reşad Ef. 987, (59b) Baştarafta müellif adı bulunmaktadır. Tek bir nüshasına rastladığımız bu eserin başka nüshalarına bakma firsatımız olmadığı için henüz müellife. ait olup olmadığından emin olamadık.

---

[70] Yekta Saraç, *a. g. e., s.* 59.

[71] Ertuğrul Ökten, *a. g. e*, s. 104; Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 71. Recep Duran Ali Tusi'nin, *Tehafütü'l-Felasife (Kitabu'z-Zuhr)* çevirisinde aynı hatayı işlemektedir. (Ankara 1990) s.147.

216. *Levh-i Mahfuz:* (T) (Atsız 15). Atsızın da belirttiği gibi bugüne kadar yazma nüshasına rastlanmadığı için Kemal Paşazade'ye aidiyeti şüphelidir. Bu Risale 1264 yılında İstanbul Matba-i Amire'de Ebussuud'un bir risalesiyle birlikte basılmıştır. Bu risale üzerinde yaptığımız çalışma sonucu Kemal Paşazade'nin Levh-i Mahfuz konusunda diğer risalelerde geçen görüşlerini yansıttığını gördük. Mesela, Kader risalesinde geçen görüşler ile buradaki görüşler önemli ölçüde benzeşmektedir.Buna rağmen henüz risalenin yazma nüshasını elde edemediğimizden, kesin olarak ona ait olduğunu söyleyemiyoruz.

217. *Necatü'l-Mutahayyirîn* : (T)(Atsız 16) Aynı sebepten ötürü Kemalpaşazade'ye aidiyeti şüphelidir.[72]

218. *R . fi'l-İradeti'l-Cüz'iyye* : Yazma nüshaları bulunmayan bu eser Kemal Paşazade'ye aidiyeti kesin olan "Ecel" ve "Risale fi'l-Kaza ve'l-Kader"le birlikte İstanbulda basılmıştır.[73] Kemal Paşazade'ye ait olduğunu çağrıştıran bir işaret yoktur. Eserin girişinden Davut b. Muhammed el- Karsî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Eseri yayınlayan Muhammed Emin Aksekî, eserin kime ait olduğunu belirtmiyor.

219. *R . der Mantık* : (F) (Atsız 22) Elimizde tek yazma nüshası bulunduğundan Kemal Paşazâde'nin olduğu şüphelidir.

220. *Akaid Risalesi* : (T) (Atsız 19) Atsız'a göre İbn-i Kemal'e aidiyeti şüphelidir.

221. *Tercüme-i Rücu'ş-Şeyh ila Sibâh fi'l-Kuvveti ale'l-Bâh.*: (T) (Atsız 7) Aslı Ahmed b. Yusuf Tifaşî'ye(ö.H.651) atfedilen eserin, Mısır seferi sırasında padişahın isteği üzerine Kemal Paşazade tarafından Türkçeye terercüme edildiği söylenmektedir.. Eser İngilizce olarak, "*The Old Man Young Again*" adı altında, Paris'te 1898-9 yılında yayınlanmıştır. Saraç'a göre eser aslında Kemal Paşzâde'ye ait değildir.[74]

222. *R . fi Ta'rif-i İlmi'l-Kelam*: (A) (Atsız 90 Yaptığımız araştırma sonucunda bu risalenin Devvanî'ye de nispet edildiğini gördük. (S. K. , Hamidiye 1438, 164b-170a.) Celaleddin Devvanî ile ilgili doktora tezi hazırlayan Harun Anay aynı adlı bir eseri Devvanî'ye nispet etmektedir.[75]

---

[72] Sayın Dalkıran, Kemal Paşazâde'ye aidiyeti kesin olmamasına rağmen bu eseri konu edinen bir makale yayımlamıştır. bkz. Sayım Dalkıran, *İrşadu'l-Mütehayyirîn*, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (İstanbul 1997) S. 109, ss., 11-122.

[73] . S.K., İzmirli İsmail Hakkı, 404.

[74] Yekta Saraç, *a. g. e.* , s.62.

[75] Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (y. d. t.), (İstanbul, 1994.) s. 400.

223. *R. fi İman-ı Fir'avn*: (A) (Atsız 139) Tek nüsha: S. K., Halet Efendi 810, 80-82. Bu nüshayı inceleme imkanımız olmadı. Yaptığımız araştırmada eserin çeşitli kaynaklarda Devvânî'ye nispet edildiğini gördük.[76] Bu yüzden Kemal Paşazade'ye aidiyeti şüphelidir.

224. *Dünyanın Ömrü. Deccal'in Çıkışı ve Güneşin Batıdan Doğması:* (T) (Atsız 13) Bu eser 1264 yılında İstanbul Matba-i Amirede basılmıştır. Ancak baş tarafta yeralan ifade eserin Celaleddin Devvanî'ye ait olduğunu göstermektedir.[77] Yazma nüshalarını görme imkanımız olmadığı için eserin İbn-i Kemal'e nispetini şüpheli buluyoruz.

225. *İbn-i Tağribirdî'nin Mısır Tarhi İle İlgili "en-Nücûmu'z-zahire adlı eserinin Tercümesi.* (T) Çeşitli kaynaklarda Kemal Paşazade'ye nispet edilen bu eser henüz bulunamamıştır.[78]

226.*el- Felâh fi Şerhi'l-Merah* : (A) (Atsız 181; GAL, supl., II, 14): H. VIII. asırda yaşayan Ali b. Mesud'un Arap gramerine ait eserinin şerhi. Atsız'a göre bu eserin İbn-i Kemal'a ait olduğu şüphelidir.

I. 3. ı. İbn-i Kemal'in Adını Zikrettiği, Ancak Elimizde Bulunmayan İki Eseri

İbn-i Kemal çeşitli eserlerinde kaleme aldığı iki eserinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi "*Enne'l-Mümkine la yekunu Ehad-i Tarafeyn*" (Süleymaniye, Pertev Paşa, 653) adlı risalesinde sözünü ettiği (177a) "***Hel yecuzu tesiru'l-Vücudiyyu fi'l-adem ev la***" adlı risalesidir. Diğer eser ise, "***Fi tahkîk-i enne't-Taalluk li'l-Gayr fîme ve inne'l-Hace ileyhi bi'me?" adını taşımaktadır.*** Kemalpaşzâde "*Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?*" (Süleymaniye, Ayasofya, 4794) adını taşıyan eserinde böyle bir risalenin varlığından sözetmektedir(63b).

I. 4. Kemal Paşazâde'nin Yararlandığı Kelam ve Felsefe Kaynakları

Kemal Paşazâde'nin kelamî ve felsefî görüşlerinin altyapısını oluşturan eserler, günümüze dek bu iki disiplinin klasikleri kabul edilebilecek eserlerdir. Eserlerinde kendisinden önce yaşayan, Ali Kuşçu bir istisna olarak kabul edilirse, Osmanlı

---

[76] Harun Anay, *a. g. e.*, s. 401.
[77] S. K., Nafiz Paşa, 445, s. 38 vd.
[78] Yekta Saraç, *a. g. e.*, s. 62.

düşünürlerinin herhangi birisinin eserinden yararlandığına dair en ufak bir işaret dahi yoktur. Zaten kendisnden sonra gelen düşünürlerin eserlerinde, Kemal Paşazâde'nin eserlerinin varlığını bilmekle birlikte, kendi düşüncelerinin oluşumunda onun ya da bir başka Osmanlı müellifinin katkıda bulunup bulunmadığını, eğer bir katkıda bulunduysa bunun nasıl bir katkı olduğunu tespit etme imkanımız yoktur. Biz burada Kemal Paşazâde'nin eserlerinde, olumlu ya da olumsuz anlamda zikredilen veyahut sadece görüşü verilerek ismi zikredilmeyen ancak risalelerin kenarlarına düşülen notlardan veya kelam ve felsefedeki tarihsel tartışmalardan çıkarmaya gayret ettiğimiz isimleri ve eserleri vermeyi uygun gördük. Bu şekilde Kemal Paşazade'nin fikirlerini oluşturan temel bileşke unsurlarının ortaya çıkacağı kanaatindeyiz. Düşünürümüz kaynaklardan yararlanırken hep seçmeci davranmıştır. Mesela, "Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la ?" adlı risalesinde, istidlalî sözleri naklî sözlere tercih ettiğinden sözeder. Bu bakımdan Tûsî'ye karşı Fahreddin Razî'yi, Kutbuddin Raziye karşı, Debîran Katibi'yi, Cürcânî'ye karşı Adudidin Îcî'yi tercih ettiğini söylemektedir.[79] Aşağıdaki liste, Kemal Paşazâde'nin yararlandığı felsefe ve kelam kaynaklarını ihtiva etmektedir. Kaynağın geçtiği eser adları dipnotlarda gösterilmiştir.

1. Abdurrahman Câmî (Molla Camî) (ö. 898/1492) : ***"ed-Dürretü'l-Fahire, fi Tahkik-i Mezahibi'l-Ulema ve'l-Mütekellimîn ve's-Sûfiyye fi Zâtillahi Teâlâ ve Sıfâtihi"***:[80] Molla Camî bu eserinde, adından da anlaşılacağı üzere, her üç ekole mensup olanın akîdelerinin muhakeme ve mukayesesini yapmaktadır. **Fatih Sultan Mehmed'in** isteği üzerine 886/1481 yılında kaleme alınmıştır. Eser, Fahreddin er-Razî'nin "Esasu't-Takdîs" adlı kitabıyla birlikte, Şeyh Muhyiddin Sabri, Abdu'l-Kadir Marûf ve Şeyh Hüsyin Nâmî tarafından 1328 yılında Mısır'da yayınlanmıştır. "ed-Dürretü'l-Fahire"nin ilmî neşri, Abdulgafûr-i Lari'nin şerhi ve İmaduddevle'nin Farsça'ya tercümesiyle birlikte N. L. Heer ve A. Musevî Bihbehânî tarafından yapılmıştır. (Tahran 1980). Ayrıca bu eser, N. L. Heer tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. (Albany 1979)[81].

2. **Adudiddin Îcî** (680-756/1281-1355) : ***Mevakıf***:[82]

---

[79] S. K., Ayasofya, 4794, 64a.

[80] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât"*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 128a; *Tehafût Haşiyesi*, terc. Ahmet Arslan s. 43.

[81] Molla Camî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Okumuş, "*Abdurrahman Camî*" TDVİA, (İstanbul 1993) c. VII, ss.94-99.

[82] Kemal Paşazâde, *Risale fi'l-Fakr*, S. K. O Huldi Öztürk 27, 135a; *Tehafût Haşiyesi s. 62, 77-78*; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?*., S. K. , Ayasofya, 4794, 62b.

3. **Ali Kuşçu**: (ö:879/1474) Nasruddin Tusî'nin "***Tecrîdu'l-Kelam***" adlı kitabına, Ali Kuşçu tarafından yazılan, ***"eş-Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd"*** adlı şerhten; bazen de Celaleddin Devvânî tarafından bu esere yazılan haşiyeden yararlanmıştır:[83]

4. **Allame Hıllî**.(ö. 648-726.h.)**:** Kemal Paşazade onun **adını belirtmediği bir eserinden**.[84] ve ***Şerh-i Hikmetü'l-İşrak***.[85] adlı eserinden yararlanır.

5. Aristoteles. *İsolocya. (Teoloji)*[86] Gerçekte Aristo'ya ait olmayan bu eser, adı bilinmeyen bir Grek müellif tarafından yazılmıştır. Bir çok müslüman filozofun Aristo'ya nispet ettiği bu eser İslam felsefesinin teşekkül döneminde etkili olmuştur.[87]

6. **Kadı Ebu Bekir Bakıllanî** (ö. 403/1013): Allah'ın isimleri ve Sıfatlarıyla ilgili olarak, ***adını belirtmediği bir eserinden*** yararlanır.[88] Kemal Paşazâde, ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Bakıllânî'nin kitablarından doğrudan yararlanmamıştır. Çünkü Kemal Paşazade'nin buradaki ifadeleri ile, Cürcânî'nin "Şerh-i Mevakıf"taki ifadeleri (III/305) neredeyse birbirinin aynısıdır.

7. **Behmenyar** (ö. ?): ***et-Tahsîl*** [89]. Behmenyar İbn-i Sina'nın talebelerindendir. Zerdüşt dinine mensup bir aileden gelmiş daha sonra müslüman olmuştur. İbn-i Sina bir fırıncı dükkanında otururken, henüz bir küçük çocuk olan Behmenyar fırıncıya gelerek, ateş yakmak için kor ister. Fırıncı kendisinden korları koymak için bir kap getirmesini isteyince Behmenyar, oradan bir miktar külü avucuna alarak koru üzerine koymasını ister. Olaya şahid olan İbn-i Sina Behmenyar'ın bu zekasına hayran kalır. Ailesine müracaat ederek öğrencisi olmasını ister. Behmenyar'ın, "et-Tahsil" adlı kitabı İbn-i Sina felsefesinin yorumudur.[90]

8. **Cahız** (ö. 255/869): ***Kitabu'l-Hayavân***[91].

9. **Celaleddin Devvanî** (ö. 908/1502): Kemal Paşazâde bir çok yerde, **adını belirtmediği** çeşitli risalelerinden iktibaslarda bulunur:[92] İbn-i Kemal 'in bunun dışında

---

[83] Kemal Paşazâde, *Vücud-u Zihnî*, S.K. Ayasofya, 4820, 37a; *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye*, S.K, Ayasofya 4794, 55a; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâçib*, S.K, Esad Efendi 3618, 64a; *R. fi enne'l-Mümkün la yekûnu ehad-i Tarfeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 175b.

[84] Kemal Paşazâde, *Risale fi enne'l-Mümkün la yekûnu ehad-i Tarfeyhi Evlâ bihi li-Zâtih*, S.K, Pertev Paşa 653, 178a.

[85] Kemal Paşazâde, *Enne'l-Akle ma hüve?*, S.K., Tırnovalı 1864, 94a.

[86] Kemal Paşazâde, *Vücûd-u Zihnî*, S. K., Ayasofya 4820, 40a.

[87] Bu eserin muhtevasıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turhan, ikinci baskı, (İstanbul 1992) s. 22.

[88] Kemal Paşazâde, *Esmau'llahi Tevkifiyye*, S. K., Ayasofya, 4794, 47a

[89] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib* , S.K, Esad Efendi 3618, 63a.; *Tehafût Haşiyesi*,(s. 465.

[90] Murtaza Mutahharî, *Ahlak Felsefesi*, terc.. M. Recai Elmas (İstanbul, 1990), ss. 181-182.

[91] Kemal Paşazâde, *İnne'l-akle Mahüve*, S.K., Tırnovalı 1864, 94a.

[92] Kemal Paşazâde, *Vücûd-u Zihnî*, (S.K, Ayasofya, 4820, 36b); *Esmau'llahi Tevkifiyye* , S. K., Ayasofya, 4794, 48b ; *Risale fi'l-Fakr*, S. K. O Huldi Öztürk 27, 136b.

yararlandığı Devvanî'ye ait eserler şunlardır:1-***"Zevra ve Havra"***[93] 2-***İsbatu'l-Vacib***[94]. 3-***Havaşî ala Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd***" (Tusî'nin Tecrîd'ine Ali Kuşçu tarafından yazılan Şerhin haşiyesi).[95] 4-***Risaletü'l-Berâhîn.*** [96]

10.**Seyyid Şerif Cürcânî**(740-816H/1340-1413M): 1- ***Şerhi'l-Mevakıf***" (Adudiddin el-Îci'nin, "el-Mevakıf" adlı eserinin şerhi).[97] Cürcânî'nin bu eserinde felsefe ve kelamın en temel konuları ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından adeta kelam ve felsefenin bir klasiği olarak addedilmiş ve bu yolla müellifine unutulmaz bir şöhret kazandırmıştır.[98] Kemal Paşazade bir çok risalesinde, bu kitaptan yararlanmıştır. Hatta onun eserlerinin tümüne yakını bir bakıma Cürcânî'nin bu önemli eserinin eleştirel bir şerhi olduğu söylenebilir. Kendisinin bu eserin bazı bölümleriyle ilgili tamamlanmamış şerhleri vardır. 2- ***Şerh-i Metali'***: Cürcanî'nin bu eseri, Kadı Beydavî (ö:749/1349)nin "Metaliu'l-Envar" adlı kitabına Ebu's-Senâ el-İsfehânî (ö:1685/1286) tarafından yazılan "Tavaliu'l-Envar" adlı kitabının haşiyesidir. 3-***Haşiye ala Şerhi't-Tecrid***[99]: Şemsuddin İsfahânî'nin, Nasıruddin Tûsî'nin, "Tecrîdu'l-Kelam" adlı kitabına, "Teşyîdu'l-Kavaid fi Şerh-i Tecridi'l-Akaid" adı altında yazdığı şerhin haşiyesidir.[100] Bu kitaba bir çok haşiye yazılmış olmasına rağmen, "Haşiye-i Tecrîd" denilince Cürcânî'nin haşiyesi anlaşılır. Osmanlı medreselerinde bu kitabın okutulduğu medreselere, "Haşiye-i Tecrîd Medreseleri" diye isim verilmiştir. Sultan Fatih zamanında bu eseri okutan hocalara ayrıca tahsisat verildiği rivayet edilir. 4-***Havaşî (Ta'likât) ala Şerh'i-Hikmeti'l-Ayn***[101]: Kâtibî Kazvînî'nin, "Hikmetu'l-Ayn" adlı eserine Mîrek el-

---

[93] Kemal Paşazâde, *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye*, S.K., Ayasofya 4794, 49b. Devvanî'nin bu kitabı Şeyhu'l-İslam Musa Kazım Kazım tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. İstanbul 1335.

[94] Kemal Paşazâde, *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu ehad-i Tarfeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*" S. K., Pertev Paşa 653, 178b.

[95] Kemal Paşazâde, *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye*, S. K, Ayasofya 4794, 54a.

[96] İbn-i Kemal bir risalesinde, adını belirtmeksizin, mümkün varlık hakkında ileri sürülen ve "fesadlarla dolu" diyerek eleştirdiği bir görüşten bahseder. Adı geçen risalenin bir nüshasının kenarına düşülen not bu görüşün Devvânî' bu risalesinde geçtiğini göstermektedir.(bkz. Kemal Paşazâde, *R.fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 175b.) Buna rağmen sadece Brockelmann'ın GAL'ında böyle bir eserin, "*Risaletü'l-Burhaniyye*" adıyla Devvanî'ye nispet edildiğini tespit ettik. (GAL, II, 283.)

[97] Kemal Paşazâde, *Risale fi'l-Fakr*, S. K. O Huldi Öztürk 27, 136a.; *R.fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 61b; *Tehafût Haşiyesi*, s. 64, 73-74,77-78; *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S. K, Kılıç Ali Paşa 1028, 131b, 132b.

[98] Taşköprüzâde, *Mevzûâtu'l-Ulûm* (İstanbul 1313), C.I, s. 503.

[99] M. Halil, Yınanç, "*Seyyid Şerif Cürcânî*", Tarihten Sesler Dergisi, (İstanbul, 1944) S 2, s. 22-23; K. Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn* 1, 347.

[100] Kemal Paşazâde,*Tehafût Haşiyesi* , s. 36, 43; *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî* , S.K., Pertev Paşa 653, 177a., 178b, 184b ; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 61b ; *Havaşî ale'l-Muhakemat beyne Şerheyi'l-İşârât*, S.K , Fatih 3027, 88b; *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S.K, Kılıç Ali Paşa 1028, 130b ; *R. Fi Tahkîk-i Meculiyyeti'l-Mahiyye*, T. K., Revan 1032, 42b; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la.*, S.K, Ayasofya, 4794, 65a.

[101] Kemal Paşazâde, *R . fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 62a) ; *Tehafût Haşiyesi* s. 58.

Buhârî lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Mübarek Şah tarafından yazılan şerhin, Cürcanî' tarafından yapılan meşhur haşiyesidir.

11.**Esirüddîn Ebherî(ö.663/1265?):** ismi belirtilmeyen bir kitabından.[102]

12. Fahreddin Razî (543-606/1149-1210): Kemal Paşazade Osmanlı düşünürleri arasında varlığı bilinen "Razi Ekolü"ne mensup olduğu için, eserlerinde sık sık Fahreddin Razî'yi referans olarak göstermektedir. Aşağıdaki eserler İbn-i Kemal'in en çok yararlandığı kaynaklar arasında yeralmaktadır. 1-***Şerh-i İşarat.***[103] 2-***El- Mulahhas fi'l-Hikma ve'l-Mantık.***[104] 3- ***El-Muhassal.***[105] 4-***el-Metalibu'l-Âliye.***[106] 5-***El-Erbaîn***:[107] 6-***Mefatihu'l-Gayb***[108]

13.**Fârâbî, Ebû Nâsır**: (Ö: 950h): ***Füsusu'l-Hikem*** .[109] Kemal Paşazade burada, "Muallim-i Sanî Ebu Nasır Farâbî" ifadesini kullanmaktadır. Gene bir başka risalesinde, eser adı belirtmeksizin Farabi'nin görüşlerinden yararlandığını görmekteyiz. [110] Buna rağmen İbn-i Sina ile karşılaştırıldığında Kemal Paşazade Farabî'den daha az yararlanmıştır.

14. **Galen, (Calinus)** (ö. ?): ***Adını belirtmediği*** bir eserinden yararlanmaktadır.[111]

15. **Gazzalî** (ö: 458-1058/501-1111): 1- ***İhya-u Ûlûmid'd-Dîn.***[112] 2- ***Mişkatu'l-Envar*** .[113] 3- ***Tehafütü'l-Felasife.***[114] 4- ***el-Madnûn bihi ala Gayr-i Ehlihi*** .[115] 5- ***El-Mustesfa.***[116]

16.**Hasan el-Basrî** : (ö.110.h) ***El-Ferd*** .[117]

17. **Hocazâde, Mustafa Muslihiddin Bursevî** (ö.1488): ***Tehafütü'l-Felasife.***

---

[102] Kemal Paşazâde, *Fi tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye*, S.K. Esat Efendi 3618, 12b.
[103] Kemal Paşazâde, *Risale Fi'l-fakr*, S.K., O. Huldi Öztürk 27, 132a; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?* ., S. K., Ayasofya, 4794, 60b.
[104] Kemal Paşazâde, *R.fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 129b.
[105] Kemal Paşazâde, *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*", S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 129b; *Tehafût Haşiyesi*, s. 75 ; *Fi Tahkîk-i Meculiyyeti'l-Mahiyye"*, İÜMKAY, 1589, 325a.
[106] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S:K, Kılıç Ali Paşa 1028, 129b, 134b ; *Haşiye ala Tehafütü'l-Felasife*, s. 48,57, 61,65, 71,75,76, 85, 86; *Fi Beyan-ı enne'l-Akle ma hüve*? S. K, Tırnovalı 1864, 92a ; , *"Makale fi Tefsîri haze'l-Hadîs, İzâ Tahayyertüm fi'l-Umûri fe'stefnû min Ehli'l-Kubûri*, S.K., Süleymaniye 1046, 181b.
[107] Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi* s. 82.
[108] Kemal Paşazâde, *Risale fi Şahsı'l-İnsânî* , "Resail", ACN, s.97.
[109] Kemal Paşazâde, *Risaletu'l-Leys ve Eys.*, S. K., Esat Efendi, 3618, 55b.
[110] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 62b.
[111] Kemal Paşazâde, *Fi Beyan-ı enne'l-Akle ma hüve?*, S.K., Tırnovalı 1864, 92a .
[112] Kemal Paşazâde, *Fi Beyan-ı Evsafi'l-Kitab ve Levh-i Mahfuz ve Levh-i Ma'nevî*, (S.K., Nafiz Paşa 445, s.6*); Fi Ta'rifi'l-Akl*, S.K. Tırnovalı 1864, 99b.
[113] Kemal Paşazâde, *R. fi Beyani'l-Vücûd*, "Resail", ACN, s.151.
[114] Kemal Paşazâde, *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*, İÜMKAY 1589, 360b.
[115] Kemal Paşazâde, *R. fi Beyân-ı Meâdı'l-Cismânî*, S.K., Reşid Efendi 1005, 23b.
[116] Kemal Paşazâde, *Ta'rîfu'l-Akl* , S. K:Tırnovalı 1864, 100a.
[117] Kemal Paşazâde, *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, (S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 135a).

18. **İbn-i Sina** (370-428/980-1037) : 1-***Şifa*** .[118] 2- ***İşarat ve Tenbihat***.[119] 3- ***En-Necat*** .[120] 4- ***Talikat*** .[121] 5- ***Adını anmadığı*** **bir eserinden.** [122]

19. **Isfahânî,** Şemsüdin Muhammed B. Abdi'r-Rahman, (746/1345). **Teşyîdu'l-Kavaid fi Şerh-i Tecrîdi'l-Akaid.**[123] Nasıruddin Tûsî'nin, "Tecrîdu'l-Kelam"adlı eserinin şerhi. Cürcânî' bu şerhe "Haşiyetu't-Tecrîd" adı altında bir şerh yazmıştır.

20. İmam Kâşânî (ö. ?) : ***Adını belirtmediği bir eserinden.***[124]

21. Muhammed Kutbudin Razî (Ö:776/1364.M) "Tantavî"adıyla anılır. Kutbuddin eş-Şirazinin talebesidir. Eserleri arasında şunlar en çok bilinenleridir: **"Tahrîrü'l-Kavaidi'l-Mantıkıyye fi Şerh-i Şemsiyye"; "Tahkikü Ma'na't-Tasavvur ve't-Tasdik"** Kemal Paşazade bir çok risalesinde, onun, ***Kitabu'l-Muhakemat beyne'l-İmam ve'n-Nasır***"adlı kitabından iktibasda bulunur[125]. Kutbiddin Razî'nin sözkonusu kitabı, **İbn-i Sina'**nın "**İşarât**'ı üzerine **Fahreddin Razi** ve **Nasıruddin Tusi** tarafından yazılan iki şerhin değerlendirilmesini ihtiva eder. Ayrıca Kemal Paşazâde'nin kendisinin de Râzî'nin bu kitabının "Tabiiyyat" kısmının bir bölümüne haşiye yazdığı bilinmektedir. Kemal Paşazâde, bir başka yerde **onun *"Tahkîku'l-Külliyat"*** adlı eserinden yararlanmaktadır.[126] Bu mezkur eserin yukarıda zikredilen iki mantık kitabından birisi olması muhtemeldir.[127]

22. Debiran Kâtibî Kazvînî, Necmüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö.675/1276): Kazvînî, Nasıruddin Tûsî'den felsefe, Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandîden mantık okumuştur. Esîruddin Ebherî de, Katibî'nin hocaları arasında yeralır. Kendisi, *Hikmetu'l-ayn* adlı kitabına şerh yazan Allame Hıllî'nin hocasıdır. Kâtibî, Fahreddin Râzîn'in izinden giderek, filozofların felsefî düşüncelerini eleştirmiştir. Hatta, sırf filozofları takib etmemek için, burada sözkonusu olan eserinin birinci bölümüne Fiziği

---

[118] Kemal Paşazâde, *Vücud-u Zihnî*, (S.K., Ayasofya 4820, 37b); *Fî tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye*, İÜMKAY 1589, 323b.

[119] Kemal Paşazâde, *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 184a; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S. K. , Esad Efendi 3618, 57a, 64b.

[120] Kemal Paşazâde, *Havaşî ale'l-Muhakemat Beyne Şerheyi'l-İşarat*, S.K.,Fatih 3027, 80a.

[121] Kemal Paşazâde, *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye* , S. K., Ayasofya 4794, 50b.

[122] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S. K., Esad Efendi 3618, 62b.

[123] Kemal Paşazâde, *R.fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 183b; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 59b ; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir em la.*, S. K., Ayasofya, 4794, 65b.

[124] Kemal Paşazâde, *İnne'l-Akle mahüve*, S. K.,Tırnovalı 1864, 94a.

[125] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikati'l-Cism*, S. K., Ayasofya 4794, 174a; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?*, S. K., Ayasofya, 4794, 61a, 63a.

[126] Kemal Paşazâde, *Vücûd-u zihnî* , S. K., Ayasofya 4820, 35b.

[127] Harun Anay, bu kitabın Devvanî'ye ait olduğunu (şüpheli bir şekilde de olsa) söylemketedir. Kemal Paşazâde'nin adı geçen risalesindeki ifadesinden, kitabın Kutbuddin Razi'ye ait olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bkz. Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (y. d. t) (İstanbul, 1994.) eserler bölümü.

değil metafiziği koymuştur. Katibî sadece filozofları eleştirmekle kalmamış, Kelamcıları da bir çok konuda eleştirmekten çekinmemiştir. Kazvînî'nin en önemli eseri, **"Hikmetu'l-ayn"**dır. Kemal Paşazâde bir çok eserinde bu kitabtan yararlanmıştır.[128] Eser fizik ve metafizik üzerinedir. Eser üzerine yapılmış bir çok şerh ve haşiye vardır. Bunlardan en meşhuru, Mîrek el-Buhârî lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Mübarek Şah tarafından yazılan şerhe, Cürcanî' tarafından yapılan haşiyedir[129] Ayrıca mezkur şerhe Hatipzâde, "*Havaşî ala Şerh-i Hikmeti'l-Ayn*" adı altında bir haşiye yazmıştır.[130] Kemal Paşazâde, bazen doğrudan kitabın kendisinden alıntı yapar; bazen de Cürcânî'nin haşiyesinden yararlanır. Katibî'nin, Fahreddin Razî'nin "El-Mulahhas" adlı kitabının şerhi olan "***Şerhu'l-Mulahhas***" adlı kitabı da Kemal Paşazâde'nin müracaat ettiği eserler arasında yer almaktadır.[131]

23. Mevlana (ö. 672/1273): ***Divan-ı Kebir***:[132] Bunun dışında İbn-i Kemal, eser ismi anmaksızın bir çok risalesinde, özellikle tasavvufî ve ahlakî meseleleri ele alırken Mevlana'nın şiirlerinden yararlanmaktadır.

24.Hakim es-Semerkandî,Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed.(ö:342/953): ***Şerhu's-Sahaif***. [133] Bu eser, muhtemelen, Ebu Bekir es-Semerkandî'nin, hocası olan Maturîdî'(ö: 333/944)nin "Te'vilatu'l-Kur'an" adlı tefsirine yazdığı "Şerhu Te'vilati'l-Maturîdî" adlı şerh olmalıdır.[134]

25. **Seyfuddin Âmidî** (551-631/1156-1233): ***Ebkaru'l-Efkar***.[135]

26. Suhreverdî (ö.1191): 1 -***Heyakilu'n-Nûr*** .[136] 2- ***el-Mutarahat*** .[137] 3- ***Telvihat*** .[138]

27.Sufdî, (ö.?): ***Şerh-i Lamiyyetü'l-Acemiyye*** .[139]

---

[128] Kemal Paşazâde, *Vücûd-u Zihnî* , S. K., Ayasofya 4820, 46b ; *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*, İÜMKAY 1589, 367b; *Havaşî ale'l-Muhakemat beyne Şerheyi'l-İşârât*, S.K, Fatih 3027, 85a.

[129] Alalme Hıllî, *Şerh-u Hikmeti'l-Ayn*, (Tahran 1959), s. 8,

[130] S. K., Ayasofya 2350.

[131] Kemal Paşazade, *Tehafût Haşiyesi* , s. 42 ; *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 132b ; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Mûessir, em la.*, S.K, Ayasofya, 4794. 60b.

[132] Kemal Paşazade, *Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader* , (İbrahim efendi Matbaası, İstanbul 1181) s. 51.

[133] Kemal Paşazâde, *Vücud-u Zihnî*, S. K. Ayasofya 4820 47b.

[134] S.K., Şehid Ali Paşa 283.

[135] Kemal Paşazâde, *Esmau'llahi Tevkifiyye*, S. K., Ayasofya, 4794, 48b ; *Risale fi'l-Fakr*, S. K. O Huldi Öztürk 27, 136a ; *Haşiye ala Tehafütü'l-Felasife*, s. 85 ; *Meadi'l-Cismanî*, S.K., Reşid Efendi 1005, 23a, 24a ; *Fi Hakikatı'l-Mu'cize*, "Resail", ACN, s. 139.

[136] Kemal Paşazâde, *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K., Esad Efendi 3618, 62b.

[137] Kemal Paşazâde, *Haşiye ala Tehafütü'l-felasife*, s. 87.

[138] Kemal Paşazâde, *İnne'l-akle ma Hüve?* , S. K., Tırnovalı 1864 93a, 94a..

[139] Kemal Paşazâde *Risaletün fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*, S.K, Ayasofya 4794, 185a.

28. **Taftazânî** (722-792h/1322-1390m) : 1- ***Şerhu'l-Makasıd*** .[140] 2- ***Şerhu'l-Akaid*** .[141]

29. Abdulkerim Şehristanî (469548/1076-1153): 1- ***El-Menahic ve'l-Beyan***.[142] Şehristanî'nin bu eseri günümüze dek ulaşmamıştır. 2- ***El-Milel ve'n-Nihal*** .[143] 3- **Nihayetü'l-İkdâm.** [144]

30.Nasıruddin Tûsî, (Ö:672/1273):**1-*Tecrîdü'l-Akaid***.[145] 2-***Telhısul'Muhassal*** .[146] (F. Razi'nin, El-Muhassal adlı kitabının eleştirel şerhi.) 3- ***Şerh-i İşarat*** .[147] 4- ***Kavaidu'l-Akaid*** . [148]

---

[140] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikatı'l-Mu'cize*, "Resail", ACN, s. 139 ; *Fî Tahkik-i Enne Nebiyyene Efdalu'l-Enbiya*, S. K., Süleymaniye 1046 , 156a ; *R. fima Yetallaku bi lafzı'z-Zındîk* , "Resail", ACN, s. 243.

[141] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikatı'l-Mu'cize*, "Resail", ACN, s. 138 ; *İnne'l-akle ma hüve*, S. K., Tırnovalı 1864 98a ; *Ta'rîfu'l-Akl* , S. K., Tırnovalı 1864 100a ; *Fî Tahkik-i Enne Nebiyyene Efdalu'l-Enbiya*, S. K., Süleymaniye 1046, 156a ; *Halku'l-Kur'an*, S.K, Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 252a.

[142] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikati'l-Cism*, S.K., Ayasofya 4794, 174a.

[143] Kemal Paşazâde, *Havaşî al'l- Muhakemat min Şerheyi'l-İşârât*, S.K, Fatih 3027, 100a ; *İnne'l-akle ma Hüve?*, S.K., Tırnovalı 1864 , 98a .; *R. fi Şerh-i makalet-i Kelam-ı Nefsî li-Adudidin el-Îcî*, S. K., Bağdatlı Vehbi 2041, 288a ; *Risaletün fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*, S.K., Ayasofya 4794, 185a

[144] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*, S.K, Ayasofya 4794, 185b.

[145] Kemal Paşazâde, *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S. K., Esad Efendi 3618, 58a ; *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*", İÜMKAY 1589, 356b.

[146] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîki Kavli'l - Kâilîne bi'l-Hâl*, S.K, Ayasofya, 4820, 32a ; *R. Fî'l-Fakr*, S. K., O. Huldi Öztürk 27, 134a ; *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu ehad-i Tarfeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 174b ; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K, Esad Efendi 3618, 62a ; *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*", S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 128b, 133a; *Fî Tahkîk-i Mec'uliyyeti'l-Mahiyye*, İÜMKAY 1589, 325a .; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?* , S.K., Ayasofya, 4794, 63b, 64a.

[147] Kemal Paşazâde, *R. Fî'l-Fakr*, S.K., O. Huldi Öztürk 27, 131a ; *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 184a, 185a ; *R. fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K., Esad Efendi 3618, 57b ; *Haşiye ala Tehaütü'l-Felasife*, s. 43, 81, 85 ; *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin* , İÜMKAY 1589, 367b ; *R. fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 130b ; *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?* ., S.K., Ayasofya 4794, 61b, 63a.

[148] Kemal Paşazâde, *Mead-i Cismani*, S. K., Reşit ef. 1005, 27a.

İKİNCİ BÖLÜM

KEMAL PAŞAZADE'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

II. 1. KEMAL PAŞAZADE'NİN VARLIK KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

II. 1. a. Müslüman Filozofların Varlık Nazariyesi

Felsefe tarihinin en önemli konuları arasında yer alan varlık konusu (ontoloji), Yunan düşünürlerinden devraldıkları felsefî mirası İslam kültürüyle mezcederek, özgün bir senteze ulaşmak isteyen müslüman filozofların üstesinden gelmek zorunda kaldıkları en büyük metafizik ve mantıkî problemlerden birisiydi. Yunan felsefesinde, özellikle de Aristo'da, evren kendisi dışında hiç bir yere dayanmayan ontolojik bir varlık bloku olarak değerlendiriliyordu. Buna göre evren salt varlıktan ibaretti; bu varlığın dayandığı orijinal kaynak, Aristo felsefesine göre önemli bir sonuç olarak görülmüyordu.

İslam düşüncesine göre evren, tüm realitesi kendisi tarafından, kendi içerisinde üretilen bağımsız değerlendirilebilecek bir varlık olarak kabul edilmez. Bir başka deyişle, varlığın kendisine tek ezelî-ebedî gerçeklik olan Allah tarafından verilmiş olması anlamında evren fakirdir. Çünkü müslüman filozofların, "zorunlu varlık-mümkün varlık" ayrımına göre, mümkün varlıklar varolmada bir illete muhtaç idiler. 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 kavramsal ve ontolojik ayrım, adeta farklı varlık gruplarının doğasını çözen bir formül gibiydi.

Varlık konusu, tarihsel bakımdan, İslam felsefesinde ilk kez Türk-İslam düşünürü Farabî (872-950) tarafından tüm açıklığıyla ele alındı. Farabî, İslam düşüncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken, mahiyetin varlıktan ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı *mümkün* ve *vâcib* olarak ikiye ayırmak suretiyle, Allah'ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk düşünür ünvanını elde etmiştir.[1] **İbn-i Sina** (980 -1037), vücud'un mahiyetin bir arazı olduğunu söyleyerek varlık konusuna; ve buna bağlı olarak, varlık ve mahiyet arasındaki kavramsal ayrıma zengin bir felsefî içerik kazandırdı. Geleneksel İslam felsefesinde, varlık-mahiyet ayrımı "makul" bir ayrım olmakla birlikte, dış dünyada varlığın

[1] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara 1988), s. 215 .

dünyada varlığın bir bütün olarak bulunduğu kabul edilir. Mahiyet, bu ayrıma göre "zihnî varlık" olarak belirmektedir. İbn-i Sina'ya göre, mahiyet olması bakımından mahiyetler, *(min haysu hiye hiye)*, doğal kavramlar, tümeller *(el-kullu't-tabiyyu, natural universals)*den ibarettir.[2] Mahiyet, salt kendisi bakımından ele aldığımızda, hem varlıktan hem de yokluktan bağımsız olarak bulunur.

Kemal Paşazâde, çeşitli risalelerinde varlıkla ilgili köşetaşı kabul edebileceğimiz meseleleri ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapmıştır.[3] Bu bölümde onun varlık konusundaki görüşlerini çeşitli açılardan irdelemeye çalışacağız.

II. 1. b. Varlık Kavramı'nın Mantıksal/Gramatik Durumu

Kelamcılar ve filozoflar, genel olarak, en açık ve en tümel bir kavram olması dolayısıyla varlık kavramının mantıkî bakımdan tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Zîra mantıkta bir şeyin tanımlanabilmesi için, o şeyin cinsinin ve faslının bulunması gerekir. Oysa varlık kavramının bir cinsi ve faslı yoktur. Şüphesiz kavramı tanımlamak için bazı denemelerin yapılmadığı söylenemez; ancak bu tanımların hiç birisi kavramın yapısına ilişkin kuşatıcı ve yeterli açıklamalar getirememiştir. **İbn-i Sina,** varlık kavramının tanımlanamazlığını kabul etmekle birlikte, varlıktan daha kapalı bir kelimenin yaptığı çğrıştırma ile zihinde varlık kavramının ortaya çıkarılabileceğini söyler.[4] Aynı şekilde **Nasıruddin Tûsî**, 'vücud' kavramını "özünde sabit olan" *(es-sabitü'l-ayn)*; 'adem' kavramını da "özünde menfî olan" *(el-menfiyyü'l-ayn)* şeklinde tanımlamaktadır. Tûsî bir başka eserinde varlığı, "kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey" olarak tanımlamaktadır. Ünlü Türk Bilgini **Ali Kuşçu** ise varlığı "fail ve münfail olan şey"; yokluğu da "fail ya da münfail olmayan şey" olarak tarif etmiştir.[5] Varlık kavramı, *herhangi bir şey* ile ilgili kullandığımız zaman, bize kavramların *o şey*le ilgili verebileceği *en az* bilgiyi vermektedir; buna karşılık *her şey* hakkında *bazı* bilgiler verdiğini de inkar

---

[2] Seyyid Huseyin Nasr, *"Existence (wujud) and Quiddity (mahiyyah) in İslamic Philosophy"*, International Philosophical Quarterly , (Fordham University Press, December, (New York 1989) Vol. XXIX, No. 4, İssue no. 116, s. 414.

[3] Kemal Paşazade'nin bu bölümde temel başvuru kaynağımız olan risaleleri şunlardır: *Vücûd-u Vacip*, S. K., Ayasofya 4794, 205-209; *Enne'l-Mümkine la Yekunu Ehad-i Tarafeyn*, S. K., Pertev Paşa 653, 173-186; *Ziyadetü'l-Vücûd*, S. K., Ayasofya 4794, 55-62; *İhtiyacü'l-Mümkün*, S. K., Esat Efendi 3618, 86-97; *Vücûbu'l-Vacib*, S. K., Esat Efendi 3618, 55-68 ; *Risaletü'l-Ca'l*, S. K., Esat Efendi 3618, 12-17; *R. Eys ve'l-Leys*, S. K., Düğümlü Baba 351, 186-190 ; *Vücûd-u Zihnî*, S. K., Ayasofya 4820, 34-62 ; *Risale fi Kailîn enne'l-Vacibe Mûcibun bi'z-Zât*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 127-135 ; *Sübûtu'l-Mahiyyat*, S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 236-237.

[4] İbn-i Sina, *Şifa (İlahiyat)*, tahk. M. Yusuf Musa, S. Dünya, S. Zeyd (Kahire 1380/1960), s. 29.

[5] Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd* (Matbatü'l-Âmira İstanbul trs), s. 8.

edemeyiz.[6] İnsan kendi varlığını delilsiz olarak (*bedihî*) kabul ettiğine göre, onun bir parçası olan mutlak varlığın da bedîhî olması gerekir. Sonuçta varlığın tanımlanamazlığı, onun apaçıklığından, bir başka deyişle onu açıklayabilecek ondan daha açık bir kavramın olmayışından kaynaklanır.

Yunanca varlık kavramının Arapça'daki ifade zorluğu müslüman düşünürlerin dikkatinden kaçmamıştır. Bazıları bu zorluğun, Arapça'nın da dahil olduğu Sami dil grubunda, bağlaçların (*râbıt, copula*) bulunmamasına bağlarlar.[7] Bazılarına göre ise bunun nedeni, Arapça'da "yüklemsel fonksiyonlar"(*predicative functions*)la "varlıksal fonksiyonlar"(*existential functions*) arasında kesin bir ayrıma gidilmiş olması ve Yunanca'da böyle bir ayrımın olmamasıdır.[8] Birinci görüşü savunan **Soheil Afnan,** Arapça'nın 'mevcud'u (*being*) ifade edebilecek ve bunun 'vücud' (*existence*)tan farkını ortaya koyacak kavramsal bir yapıya sahip olmadığını ileri sürer. **Angus Graham** ise, Arapça'nın yapısından gelen zorluk dolayısıyla, çevirmenlerin Aristo'yu bazen varlık(*existence*)tan ve bazen de mahiyet (*quidditty)*ten bahseden, ama mevcud *(being)*tan hiç sözetmeyen bir filozof olarak tanıttıklarını ileri sürer.[9]

Gerçekten de Arap dili isim cümlelerinde, konuyu (*mübteda*) yüklemine (*haber*) bağlayacak bir bağlaca ihtiyaç göstermeksizin, maksadın bir tür 'anlaşma' ile anlatılabileceği bir gramer yapısına sahiptir."Zeyd katibtir" (*Zeydun katibun*) dediğimizde, Zeyd'le ilgili bu yargımızı, Arapça'da bir bağlaca ihtiyac duymadan anlatabilmekteyiz. Diğer dillerde ise, bu durum ancak bir bağlaç vasıtasıyla ifade edilebilmektedir.

Çağdaş İranlı düşünür **Mehdi Hairi Yezdî** Arapça'da bulunmayan bu özelliğin Farsça'da bulunduğunu ileri sürer. Farsça'da genel anlamda varlığı ifade etmek için kullanılan iki kelime vardır: *Est* ve *hest*. 'Est" Yunanca'da ki '*estii*"nin karşılığıdır. Farsça'daki "est" ve Yunanca'daki "estii", bağlaç (*râbıt*) olarak kullanılmaktadır. Yezdî'ye göre bu kelimenin özelliği, zaman dışı olmasıdır. Bunun dışında Farsça'da bazen kelimenin sonunun kesre yapılması da "est" ile aynı işlevi görür. Arapça'da ise zaman dışı olan böyle bir bağlaç yoktur. Buna karşılık Farsça'daki "hest" kelimesi yüklem olarak kullanılır. Mesela "*der danişgede-i edebiyyât rişte-i felsefe hem hest*" (Edebiyat Fakültesinde Felsefe bölümü de vardır) dediğimizde, burada yüklem ifade eden "hest" kelimesi "bağlaç" değildir. İşte buradaki varlık "yüklemsel varlık"(*vücûd-i mahmûlî*) adını alır. Yani "hest"

---

[6] R. M MC İnerny, "*Being*", New Catholic Encyclopaedia (Washington 1967), C. II, s. 230.
[7] Soheil Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Brill,Leiden19649) , s. 29 .
[8] Fadlou A. Shehadı, *"Arabic and The Concept of Being*", ("*Essays on İslamic Philosophy and Science*" içinde), ed. George F. Houranî (Albany 1945), s. 147.
[9] Angus Graham, "*Being," in Linguistic and Philosophy*", Foundation of Language (1) (1965), s. 223.

kelimesi, önermede "yüklem" olarak gelen bir varlığı ifade eder. Bir başka söyleyişle, kendi zatında isim olan bir kavram, cümle içinde yüklem fonksiyonunu üstlenmektedir. Bu cümledeki yeralan "hest" kelimesi, "est"ten farklıdır. İşte İslam felsefesinde cevherlerin varlıkları bu tür yüklemsel varlık olarak kabul edilir. "*Madde hest*" (madde vardır); ya da "*nefs hest*" (nefis vardır) deriz. Bu önermeler, bunların bağımsız cevher olarak varolduklarını gösterir. Yüklemsel varlıkların bağımsız olarak varolmalarına rağmen, bağlaçsal varlıkların (*vücûd-u rabıtî*) dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Bunlar, hariçte ancak bir mevzuda varolurlar. Bağlaçsal varlıklar sadece zihnimizde bağımsız olarak varolabilirler. Arazların durumu böyledir. Üçgenin varlığı zihnimizde bağımsız iken, dış dünyada ancak bir mevzuya bağımlı olarak varolabilir. Zihinsel varlıkların, tümellerin özelliği, zihinde bağımsız olarak bulunmalarıdır.[10]

Kemal Paşazâde "Vücûbu'l-Vâcib" adlı risalesinde bu konuya dikkat çekmektedir.[11] Varlık, yokluk ya da bunların dışında herhangi bir kavram, yüklem olarak bir konuya nispet edildikleri takdirde, aralarında bir bağlacın (*rabıta*) bulunması gerekir. Konu (*mevzû*) eğer varlık ise, yüklemin varlık, yokluk ya da başka bir mefhumdan oluşup oluşmadığına bakılmaksızın, konu ile yüklem arasındaki nispet olumlu bir nispet olacak ve böyle bir önerme de olumlu bir önerme olarak kabul edilecektir. Bunun tersine bir durumda ise, nispet olumsuz olacak ve önermemiz olumsuz önerme olarak nitelendirilecektir. Bu sebeple Kemal Paşazâde, kimi kasdettiğinden bahsetmeksizin, "yüklemin vücud ya da yokluk olması durumunda bağlaça gerek yoktur" diyenlerin düşüncelerinin bir vehimden öteye gitmediğini savunur.[12] Düşünürümüz konuyla ilgili olarak Farsça'dan çeşitli örnekler verir. Farsça'da "*Zeyd nîst*" (Zeyd yoktur) denildiğinde, bazıları burada bir bağlacın olmadığını zannederler. Çünkü bu cümle, neticede "*Zeyd mevcud nîst*" (Zeyd var değildir) anlamına geldiği için, tıpkı Arapça'da olduğu gibi, burada da 'mevcud' kelimesi hazfedilmiştir. Kemal Paşazâde bu noktada **İbn-i Sina**'nın "İşârât" adlı kitabından bir iktibasda bulunur. İbn-i Sina, mevzu ve yüklemi birbirine bağlayan ve önermede üçüncü unsur olan bağlacın Arapça'da genellikle hazfedildiğinden yakınır. "*Zeydun kâtibun*" (Zeyd kâtibtir) dediğimizde, zımnen cümlede varolan "*huve*" (o) bağlacı burada hazfedilmiştir. Aslında "*Zeyun huve kâtibun*" denilmesi gerekir. İbn-i Sina'ya göre, Farsça gibi bazı dillerde bu bağlacın hazfedilmesi mümkün değildir.[13] Diğer yandan **Nasıruddin Tûsî**'de, bağlacın anlamı olmayan salt bir edattan ibaret olduğu kanısındadır.

---

[10] Mehdi Hairî Yezdî, *Herm-i Hestî* (Tahran 1361), ss., 6-10.
[11] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîk-i Vücûbi 'l-Vâcib*, S. K., Esad Efendi 3618.
[12] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 57a.
[13] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 57a.

Bu bağlaç bazen, "*Zeydun **huve** katibun*" cümlesinde olduğu gibi isim sîgasında gelir. Bazen de, "*Zeydun, **yûcedu (ev yekûnu)** kâtiban*" cümlesinde olduğu gibi, varlığa işaret eden bir fiil olarak gelir. Bu durumda hem 'vücud' kelimesi, hem de 'kevn' kelimesi, bağlaç anlamında kullanılabilmektedir. Tûsî, "*Zeydun kâtibun*" ifadesinde bağlacın düşmesini, yüklemin ve konunun kendi zatlarıyla birbirine bağlanmasıyla açıkalar. Bu yüzden bağlaca gerek duyulmaz.[14] Farsçada varlık için kullanılan "*hest*" kelimesiyle, yokluk için kullanılan "*nîst*" kelimesi, bir konuya yüklem yapıldıklarında, kendi zatlarında, zımnen bir bağlaç ifade etmiş olmazlar mı? Bu durumda ayrıca bunlara bir bağlaç ilave etmeye gerek kalmaz. Kemal Paşazâde, bunların aslında bir bağlaç ifade eden anlam taşıdıklarını kabul eder. Bunlar hem bir bağlaç anlamında, (*Zeyd Katib hest:* Zeyd katiptir) hem de tek başına anlamları olan kelimelerdir. Dolayısıyla, İranlılar bu kelimeleri mevcud ve ma'dum anlamlarına kullandıkları zaman ayrıca bir (*est*) bağlacını ilave etmeye gerek görmezler. Ancak onlar "*kitab hest*" (kitap vardır)dediklerinde, bunun aslında "*kitab hest est*" anlamına geldiğini bilirler. İfadedeki tekrarların yaratacağı hoş olmayan durumdan kaçınmak için, '*hest*'i zikretmezler.

Yüklemin konuya nispeti ister olumlu isterse olumsuz olsun, bu nispetin şu üç nitelikten birisiyle gerçekleşmesi zorunludur: 1)Ya yüklemin konuya nispeti zorunludur; 2) ya da mümkündür; 3)veyahutta imkansızdır. Birinci durumda, konu bizâtihi zorunlu; ikincisinde bizatihi mümkün; üçüncü durumda ise, bizatihi imkansız olur. Burada sözkonusu olan şey, yani bu üç yargıya ulaşmamızda etkili olan şey yüklem değil, aradaki bağlaç, bir başka deyişle yüklemin konuya nispetidir. Yüklemin "varlık" ya da "yokluk"la ilgili olması, bu üç yargının teşekkül etmesinde bir rolü yoktur. Bunların oluşmasını sağlayan şey aradaki bağlaçtır. Ancak varlık ve yoklukun "bağlaç olmaları bakımından" bu nispette bir rolü olduğu açıktır. Kemal Paşazâde bu yüzden varlığın "bağlaç" olmasının yanında, yüklem yapılması durumunda da, üç varlık kipinin ortaya çıkacağını söyleyen **Nasıruddin Tûsî**'yi eleştirir.[15] Tûsî'ye göre vücud, yüklem olduğu zaman bağlaç olmaz. Vücub, imkan ve mümteni'den oluşan bu üç modalite, kendinde varolan şeylerdir; bunlar akılda varolmaları bakımından, düşüncedeki (*taakkul*) yön (*modalite, cihet*)lerdir.

Filozoflar ve kelamcıların 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

---

[14] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 57b.
[15] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 58a.

rağmen o mahiyetin varolduğu konusundaki 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 (*vücud*) olduğuna ilişkin yargımız hiç bir değişikliğe uğramadan devam eder. İşte bu durum varlık kavramının tüm varlıklar için kullanılabilecek ortak bir kavram olduğuna (*el-iştirak fi'l-vücud*) delalet etmwektedir.[16] Kemal Paşazâde bir başka yerde, filozofların *mevcud* kavramının, hem vâcib varlığı hem de mümkün varlıkları müştereken içeren bir kavram olduğu konusunda ihtilaf etmediklerini, ancak '*vücud* kavramının böyle bir iştiraka tahammül edip etmeyeceği konusunda farklı düşündüklerini dile getirir.[17] Filozofların genel çoğunluğu, 'vücud' kavramının da, tıpkı 'mevcud' kavramı gibi, zorunlu ve mümkün varlıkları içine aldığı görüşünü savunmaktadırlar. Zorunlu varlık dışındaki varlıkların 'mevcud' olmaları onların, zorunlu varlık dışındaki varlıklar arasında müşterek olan bu 'vücud'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 varlık'ın bundan farklı olması gerekir. Çünkü O, bizâtihi varolandır.[18] Kemal Paşazâde, mutsavvıfların varlık hakikatinin çokluğu kabul etmeyeceğini, içerdiği anlam itibarıyla ortaklığa tahammül edemeyeceğini savunduklarını söyler. Bunun sebebi, onların vahdet-i vücud sistemi içeridsinde, gerçekte "varlık" adını almaya layık olan yegane varlığın Allah olduğunun kabul etmeleridir. Varlık, mümkün varlıkların gerçek bir sıfatı değildir. Zira varlık, Zorunlu'nun bizatihi kendisidir. Aksi halde, mümkün varlıklar için de "zorunluluk" sıfat olmuş olur. Vücud 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 'vücud' sadece Allah'ın varlığına ait olup ortaklığı (*iştirak*) kabul etmez.[19] 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 müsade eden "kabul edici mahiyetler"e nispeti itibarıyladır. Zira, Allah'ta bulunan varlığın başkalarına uruz etmesi mümkün değildir.

---

[16] Allame Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, (Beyrut 1988/1408) s. 4
[17] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 65a.
[18] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 65b.
[19] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 65b.

İbn-i Kemal, vahdet-i vücud anlayışını savunan mutasavvıfların, gerçekte varlık (*mevcud*) ta bulunan çokluğu inkar etmediklerini ileri sürerek, **Adududdin Îcî**'nin bunları hulul ve ilhad düşüncesine saptıklarını söylemesinin doğru olmadığını ifade eder. Mutasavvıflar sadece 'vücud'u kasdederek, "biz, Allahtan başkasının varolduğunu söylemiyoruz" derler. Onların reddettikleri şey, Zorunlu Varlık için bir 'vücud', mümkün varlıklar için de başka bir 'vücud'un bulunmasıdır. Oysa onlar "mevcud" olması bakımından varlıktaki çokluğu inkar etmezler.[20] "İnsan" kavramında olduğu gibi, 'vücud" dışındaki tüm kavramlar, 'vücud' kendilerine, kendi özünde, şu ya da bu şekilde katılmadığı müddetçe asla mevcud olamazlar. Kemal Paşazâde bununla da yetinmeyerek, bir şeyin "mevcud" olarak nitelendirilebilmesi için, vücudun mahiyete katılımının akıl tarafından da mülahaza edilmesinin şart olduğunu söyler. Şu halde vücud dışındaki tüm mefhumlar, kendi özleri itibarıyla (*nefsü'l-emr*) mevcud olmalarında, başka bir şeye muhtaçtırlar ki bu da *vücud*tur. 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, 'vücud'un yokluğun en uzağında bulunan bir kavram olduğunu görürüz. Vücud dışındaki diğer kavramların, (mesela *mevcud, şey, sâbit* gibi kavramlar) yokluğu kabul etmemeleri, kendi özlerinden dolayı değil, başka bir şey dolayısıyladır. Kemal Paşazâde'nin mutasavvıflarla ortak bir varlık anlayışına sahip olduğunun işaretlerinden birisi de,'vücud' u manevi bir nura, yokluk (*'adem*)u da manevi bir zulmete benzetmesidir. Vücud'un yokluğa nispeti, nurun karanlığa nispeti gibidir. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin çelişiğidir. Her ikisinin bir mahalde bulunmaları mümkün değildir.[21]

II. 2. ZİHNÎ VARLIK

İslam felsefesinde ve kelamda, epistemolojiyi, mantığı ve metafiziği ilgilendiren konulardan birisi de, zihnî varlık- haricî varlık ayrımıdır. İnsan bilgisinin oluşum süreci çerçevesinde dış dünyadaki objelerin zihnimizde nasıl bilgisel şeyler haline geldiği konusundaki tartışmalar, gerek geleneksel epistemolojinin, gerekse modern epistemolojinin önde gelen konuları arasında yer alır. Realist felsefeyele idealist felsefe arasındaki karşıtlıklardan birisi de gene bu noktada düğümlenmektedir.

---

[20] Kemalpaşazâde, *a. g. r.* 66a.
[21] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 67b.

Seyyid Hüseyin Nasr, her ne kadar zihni varlığı ilk kez **Molla Sadra**(979-1050/1571-1640)'nın ele aldığını söylüyorsa da[22], bunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü biraz sonra açıklayacağımız üzere ondan önce de, aralarında Kemal Paşazâde'yi de sayabileceğimiz bir çok kelamcı ve filozof, zihnî varlık konusunda düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Zaten Molla Sadra'nın eserlerinin ilgili bölümlerinde daha önceki filozofların görüşlerine başvurması, hatta bazen onların ifadelerini hiç değiştirmeden olduğu gibi tekrarlaması[23] , kendisinin bu meseleyi ilk kez ele alan birisi olmadığının en açık göstergesidir.

İslam filozofları, 'mümteni', 'iki zıddın birarada bulunması', 'mutlak varlığın karşıtı olarak yokluk' gibi birtakım zihnî-mantıkî olguların dış dünyada varlıklarının bulunmadığını, bu yüzden de bunların ancak "zihinsel varlık" olarak kabul edilebileceğini söylemektedirler. Biz bunlardan bahsederken, bunları var kabul eden "sübûtî yargılar" kullanarak, onları bir çeşit varlık olarak görürüz ve bunları varlık kavramı içerisinde değerlendiririz. Ayrıca dışarıda müşahhas olarak varolan varlıklardan başka, zihnimizin yarattığı ve dışarıda bulunmayan tümel kavramların varlığı da bir gerçektir. Zihinsel varlığı ispat etmek için filozofların kullandığı bir başka delil de önermelerle ilgilidir. Şayet zihinsel varlık olmasaydı, bizim herhangi bir konu üzerine yüklediğimiz bir yüklemle türettiğimiz önermeler de yanlış sayılmış olacaktı. Çünkü, zihinsel varlık aynı zamanda mantıksal varlıktır. Zihinsel varlık kavram inşasına temel hazırlar; bu temel olmaksızın hiç bir kavram inşası süreci başlatılamaz.

Şüphesiz zihinsel varlık İslam düşüncesi tarihinde herkesin kabul ettiği bir olgu değildir. Özellikle de kelamcılar, "bir şeyin tasavvur edilmesinin, onun zihnimizde husûlünü gerektirmesi halinde, insan zihninin sıcak-soğuk, ya da doğru-eğri gibi niteliklerle niteleneceğini; dağ, gök ve benzeri şeylerin hakikatları zihne sığmayacak büyüklükte olduğu için (!), bunların zihinde hasıl olmasının düşünülemeyeceğini" söyleyerek zihinsel varlığa karşı çıkmışlardır. Kelamcıların zihinsel varlığa yönelttikleri bu ironik eleştiri, varlık

---

[22] Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet* (İstanbul 1990), s. 81. Nasr'ın bu ifadesini ancak, zihnî varlığı ilk kez sisitemli bir şekilde Molla Sadra'nın ele alması anlamında kabul ettiğimizde doğru sayabiliriz. Molla Sadra, felsefesini açıklayan temel eseri olan ve "*el- Esfaru'l-Erbaa*" olarak bilinen kitabında zihinsel varlığa altmışbeş sayfa ayırmıştır. bkz. Molla Sadra, *el- Esfaru'l-Erbaa* (Kum, trs), C. I, ss., 264-325.

[23] Molla Sadra zihnî varlığı açıklarken, gerek usûl açısından gerekse içerik açısından, daha önceki düşünürlerden önemli ölçü de yararlanmıştır. Mesela, daha sonra ele alacağımız üzere, onun hakiki önermelerin konularının zihinde bulunmasının gerekliliği ile ilgili ifadeleri neredeyse, Cürcânî'nin, "Şerhu'l-Mevakıf" adlı kitabındaki ifadelerin aynısıdır. krş. Molla Sadra, *El-Esfaru'Erbaa*, I: 270; S. Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 262.

tanımlarıyla ve varlığa bakış açılarıyla ilgisi olsa gerektir. Kelamcıların bu eleştirilerini kabul etmeyen filozoflar, insan zihninde hasıl olanın bizatihi şeyin hüviyeti değil, onun mahiyeti ve sureti olduğunu söylemektedirler.[24] Bu tartışmalara ileride geri döneceğimiz için, şimdilik bu kadar bilgi vermekle yetiniyoruz.

Filozoflar, zihinsel varlığın dış dünyadaki varlıktan farklı olduğu kanısındadırlar. Çünkü zihinsel varlık, sırf zihinsel varlık olması hasebiyle, cins, fasl, tür, tümeller gibi, kendine özgü bir takım niteliklere ve arazlara sahiptir.[25] **İbn-i Sina,** bu bağlamda varlığı üç kısımda inceler: 1-Mutlak varlık. 2- Zihinde varlık. 3-Ayanda (dış dünyada) varlık.[26] İbn-i Sina zihni varlıkla, dışarıdaki varlık arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir:

"Bir şeyin mahiyeti, ya zihinde vardır ya da zihin dışında. Zihinde varolanın dışarıda varolması gerekmez. Ama dışarıda varolan zihinde varolabilir."[27]

İmam Gazali, sufî kimliğiyle varlık sınıflamasında zihinsel varlığa farklı bir açıdan bakarak dikkatleri üzerine çekmektedir. Gazalî, varlık mertebelerini önce ikiye ayırır: 1-Uç (taraf) varlıklar. 2- Vasıta varlıklar. Uç varlıklar, zihnî ve haricî varlıklardır. Vasıta varlıklar ise, sözlerdeki varlık ve yazıdaki varlık olmak üzere iki türlüdür.Gazalî yazıdaki varlık ve sözdeki varlık ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar:

"Yazı, söze delalet eder, söz ise nefste bulunan anlama delalet eder. Nefiste bulunan şey, dışarıda bulunanın misalidir. Bir şey kendi nefsinde varolmadıkça, nefiste de misali oluşmaz. Nefiste oluşan misal, o şeyin bilgisidir. Çünkü ilim, kendisinin duyudaki misali olan malumla mutabık olan, "nefiste husule gelen" misal demektir"[28]

Aslında Gazzâli'nin, kökleri **Muhyiddin İbn-i Arabî**'ye dayanan bu varlık sınıflaması, modern dil felsefesi tartışmalara çok önemli malzemeler sunabilecek özelliktedir; ancak konumuz itibarıyla bunlara girmeyeceğiz.[29]

---

[24] Adudidin Îcî, *El-Mevakıf* (Beyrut trs), ss., 52-53.
[25] İ. Sina , *Şifa (İlahiyat)*, s. 201.
[26] İbn-i Sina, *a. g. e.*, s. 31.
[27] İbn-i Sina, *El- Medhalu'l-Mantık*, thk. İbrahim Medkur, E. Kanavatî, M. El- Hudeyrî, F. Ehvanî (Kahire, 1952) s. 15, 34.
[28] Ebu Hamid Gazalî, *Mi'yaru'l-İlm*, yayına hazırlayan, Dr. Süleyman Dünya (Mısır 1961) ss.75-76. Benzer bir ayrımın Muhyiddin Arabî'de varolduğunu görüyoruz. Buradan hareketle, bu tür varlık sınıflamasının mutasavvıflara ait bir sınıflama olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. M. Arabî, *Fütuhâtü'l-Mekkiyye, (Marifet ve Hikmet)*, trc.Mahmut Kanık, ikinci baskı (İstanbul 1997), s. 135.
[29] Nasıruddin Tûsî'ye göre, yazıdaki , ibaredeki ve sözdeki varlık, ancak mecazî anlamda bir varlık türü olarak kabul edilebilir. bkz. Allame Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd* (Beyrut 1408/1988), s. 57.

II. 2. a. "Zihin" Kavramı ve Zihnî Varlık

Kemal Paşazâde, zihinsel varlık konusuna girmeden önce zihnin tanımını yapar. Ona göre zihin bazen, özel anlamda bizim algı gücümüze delalet eder. Bu, zihnin yaygın anlamıdır. Zihin bazen de, ister insandaki düşünen nefis (*en-nefsü'n-natıka*), ister idrak aletlerinden bir alet, isterse başka bir soyut anlam kastedilmiş olsun, mutlak anlamda "algı gücü" *(el-kuvvetü'l-müdrike)* anlamına gelir."[30] Görüldüğü üzere bu ikincisinde zihin, psikolojik ya da biyolojik yönüyle ele alınmaktan ziyade epistemolojik açıdan ele alınmaktadır. Buna göre zihin, dış dünyadan bağımsız, *a priori* diyebiliceğimiz bilgiler yanında, duyu organlarıyla elde etttiğimiz tikellerin bilgisine de sahiptir. Kemal Paşazâde bu yargısını, **Şerif Cürcani**'den yaptığı bir alıntıya dayandırır. Cürcani, "Şerhü'l- Mevakıf" adlı kitabında şöyle demektedir:

"Duyu organlarıyla algılanan tikeller, hakikat ve hüviyet olarak diğerlerinden farklıdırlar; bunlar, zihnin kendilerini idrak etmesiyle birlikte artık harici varlıklar değil, zihnî varlıklardır."[31]

Başka bir ifadeyle zihnin idrak ettiği dış dünyadadaki tikeller, artık haricî varlıklarını kaybetmiş ve birer zihnî varlığa dönüşmüşlerdir. Kemal Paşazâde, zihin kelimesiyle "*başka bir soyut*" anlamı kastedilmiş olsa bile yine, *mutlak anlamda*, "algı gücü" anlamına gelebileceğini söylemişti. **Adudiddin Îcî**, soyut akıllarda (*mebadî-i âliyye*) resmedilen şeylerin formlar ve tümel mahiyetler olması dolayısıyla, zihnî varlığın soyut akılları da kapsayacağını söylemektedir. Bu, zihinsel varlığın insanın nefs-i natıkası dışındaki diğer soyut akılları da içine alması anlamına gelir. Zihnî varlıkla haricî varlığın farkını bu açıklamadan çıkarmak mümkündür. Zîra, haricî varlıkların özelliği, *hüviyyetler* olarak dışsallaşmasıdır. Halbuki zihnî varlıklar, *formlar ve tümel mahiyetler* olarak belirginleşir. Îcî'nin bunu söylerken delil olarak ileri sürdüğü şey, zihinde resmedilen şeylerin *hüviyyetler* olması halinde, imkansızın hüviyetinin de dışarıda varolmasının kaçınılmazlığıdır. Zihinde yer alan ma'kulâtın zihin tarafından üretilmesi, ya da bunları faal akıl gibi başka bir yerden alması, onların ma'kûlat olarak belirginleşme durumuna engel teşkil etmez.[32] Kemal Paşazâde'ye göre, zihnî varlığın tahakkuk cihetiyle ispat edilmesi,

---

[30] Kemal Paşazade, *Risale fi 'l Vücudu 'z-Zihnî*, S. K., Ayasofya 4820, 34b.
[31] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 34b.; ayrıca bkz. S. Şerif Cürcanî, *Şerh-i Mevakıf*, I: 259.
[32] Adudidin Îcî, *El-Mevakıf*, 52.

ilmin, "*suretin başka bir soyut şeklinde husûlü*" anlamına gelmesini önlemez. Dolayısıyla o, Îcî'nin, burada bir yanılgı içinde olduğunu düşünmektedir.[33]

Kemal Paşazâde, *nefs-i emr*[34] ile zihnî varlık'ın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü zihnî varlık, *nefs-i emr* varlıktan daha geneldir. Yukarıda, *zihn*in iki anlama geldiği belirtilmişti. "*Zihin dışı*"da iki anlama gelmektedir. Birincisi, mutlak anlamda zihin dışı. Bu, herkesin bildiği anlamda zihin dışıdır. İkincisi ise farazî zihin dışı; yani zihnin varlığı düşünülmesiyle beraber varolan zihindışı. Bu ikincisi, birinci anlamdaki "zihin dışı"ndan daha geneldir. Çünkü, zihindeki varlığın hariçte varolmasını da içermesi sebebiyle, hem mutlak anlamdaki "zihin dışı"nı, hem de farazî anlamdaki "zihin dışı"nı içerir. Kemal Paşazâde'nin burada sözünü ettiği şey, "*haricî varlık*" değil, "*haric*"in kendisidir. Nitekim haricî varlığı da benzer bir şekilde ikiye ayırdığını görmekteyiz. Birincisi, mutlak anlamda zihnin dışında varolma, ikincisi de zihindeki varlığı varsayarak, zihnin dışında varolma. İbn-i Kemal'in varlık ile ilgili son ayrımı, gölge varlık (*vücûd-u zıllî*) karşısında yeralan *asîl varlık*la ilgilidir: Asîl varlık da ikiye ayrılır. Birincisi, mutlak anlamda zihnin dışında hasıl olma; ikincisi ise, form olarak değil zât olarak hasıl olma anlamına gelir. Bu ikinci anlamda husul, birinci anlamdaki husülden daha geneldir. Çünkü bunun hariçte bulunması zorunluluk arzetmez; bazen hariçte, bazen de zihinde bulunur.[35] İbn-i Kemal'in asîl varlığı sadece haricî varlığa hasretmeyip, zat olarak zihinde varolanı da "asîl varlık" olarak kabul ettiği görülmekteir. Neticede "formel zihinsel varlık", asîl değil gölge varlık olarak kabul edilmektedir.[36] Örneğin, belli bir ilim dalında uzmanlaşarak, bu konuda ilim tahsil eden kimsenin zihnindeki o ilim dalına ilişkin bilgiler zatlarıyla

---

[33] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 34b.

[34] **Nefs-i emr (kendiliği, kendi özü):** Nefs-i emr, çeşitli anlamlara gelen felsefî bir terimdir. Bazıları nefs-i emr'in "şeyin kendi varlığı, zâtı" anlamına geldiğini söylerken, bazıları da, "faal akıl" anlamına kullanmaktadır. **İbn-i Sina** varlığı üç kısımda ele alır: a) Dışarıdaki varlığı ontolojik gerçek olgu olarak kabul eder. b) Zihindeki varlığı, mantık bakımından ele alır. (Zihinde varolanın dışarıda varolması gerekmez) c) İşte nefs-i emr varlık, bu ikisi olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücereret mutlak varlık anlamınadır. bkz. Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara 1983), s. 52. Nefs-i emrin, bir başka anlamı da "haricî varlık"tır. (bkz. Molla Sadra, *"El-Esfaru'l-Erbaa"*, III: 88; Seyyid Cafer Seccadî ,*Ferheng-i Lûğât ve Istılahât-ı Felsefî*, (Tahran 1338), s.330.) S. Şerif Cürcânî'ye göre ise, *nefsü'l-emr*, "*derrake* kuvvesi dışıdır ve *hariç*ten daha geneldir; hariç de bir başka anlamda olmak üzere *zihin*den daha geneldir. Zihinde bulunan hariçte bulunmayıp sadece zihinde bulunsa da *hariç* hakkıknda tasdik olunur, *Kendileri bakımından* varolanlar için de böyledir. *Nefsü'l-emr hariçten* daha genel ise, bir anlam (mana, yüklem) *hariç* hakkında tasdik olunduğunda, *nefsü'l-emr* hakkıknda da tasdik olunmuş olur. Ama "kendisinde öyle" olduğu anlamına gelmek üzere, nefsü'l-emr'de -öyle olduğu- tasdik" olunursa ve o şey hariçte mevcut değilse "hariç bakımından" tasdik olunmuş olmaz. Hariçte var olmayan hariçte bir şeyle sıfatlanamaz. Ama "kendisine nazaran böyle olması (-bir şeyle sıfatlanması-) caizdir." bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *"fi Tahkîk-i Nefsi'l-Emr ve'l-Fark beynehu ve beyne'l-Haric"* tahkık ve terc. Recep Duran, DTCF, Araştırma (Ankara 1992), S. XIV, s. 100.

[35] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 35b.

[36] Molla Sadra, haricî varlığı "aslî varlık", zihnî varlığı da "gölge zuhur" olarak kabul etmektedir. (bkz. Rahim Acar, *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enst., (yyt), (İstanbul 1993), s. 25.

bulunurken, bu ilim dalında mütehassıs olmayan kimsenin bu ilim dalına ilişkin bilgileri ancak "form" olarak bulunurlar. Ne var ki bu açıklama, zihinsel varlıkla ilgili akla gelebilecek tüm sorulara cevap teşkil edebilecek nitelikte değildir. Birer zihinsel formlar olmaları hasebiyle, insan bilgileri "zihinsel varlık" şeklinde nitelendirilmektedir. Şu halde şeylerin formlarının değil de, zatlarının zihinde bulunmalarını nasıl düşünebiliriz? Kemal Paşazâde, şeylerin zihinde zât olarak varolmasının, bizatihi malumun kendisine değil, onun zihindeki suretine nispetle olduğunu söyleyerek meseleyi çözmeye çalışmaktadır. Kemal Paşazâde'nin bu cevabını yeterli görmek mümkün değildir. Zira, zihinsel varlık, maluma nispetle gene form, dolayısıyla da *gölge varlık* olmaktan kurtulamamaktadır. Her halükarda Kemal Paşazâde zihindeki formel varlığı daha aşağı dereceden bir varlık ve bilgi çeşidi olarak kabul ettiği görülmektedir. Gene de o, ihtiyatı elden bırakmaz:

"*Bu açıklama, bilenin zihninde hasıl olan şeyin, mahiyetin kendisi olduğunu söyleyenlere göredir. Ancak zihinde hasıl olan şeyin, mahiyetin bir figürü (şebeh-i mâhiyet) olduğunu savunanlara*[37] *göre ise, malumun sureti bilenin zihinde, ancak mecaz yoluyla hasıl olur.*"[38]

Zihinde hasıl olan şeyin mahiyetin bir figürü olduğunu savunanlara göre, şeyler zihinde mahiyetleriyle değil, formları ve mahiyete benzeyen şeylerle hasıl olmaktadır. Bunlar eşyanın gerçek özünden farklıdırlar. Bu görüş, eşyanın özünü müphemliğe ittiği için zihinsel varlığın inkarı anlamına gelebilir. **Seyyid Şerif Cürcanî**'nin "Şerh-i Metalî"[39] adlı

---

[37] Kemal Paşazâde, bu görüşü savunanlar arasında Kudbuddin Razî' (ö.1364.M) yi zikreder. Muhammed Kutbudin Razî, "Tantavî"adıyla anılır. Kutbuddin eş-Şirazî'nin talebesidir. Eserleri arasında şunlar en çok bilinenleridir: *"Tahrîrü'l-Kavaidi'l-Mantıkıyye fî Şerh-i Şemsiyye"; "Tahkikü Ma'na't-Tasavvur ve't-Tasdik" "Kitabu'l-Muhakemat beyne'l-İmam ve'n-Nasır"*Kemal Paşazâde'nin bir kısmına haşiye yazdığı bu son eser, İbn-i Sinanın İşarat'ı üzerine Fahreddin Razi ve Nasıruddin Tusi tarafından yazılan iki şerhin değerlendirilmesini ihtiva eder. Onu bu kitabı yazmaya hocası teşvik etmiştir. Bu kitabın üzerine yazılan bir çok şerh ve haşiyeler vardır.Cürcanî'nin ki bunlar arasında en meşhur olanlarıdır. bkz. GAL, I: 816, II/271; MEBİA, Kutbeddin Şirazî mad.

Kemal Paşazâde, burada O'nun, **"Tahkîku'l-Külliyat"**adıyla andığı bir eserinden iktibasda bulunur. Bu kitab muhtemelen yukarıda anılan iki mantık kitabından birisidir. Kutbuddin Razi'ye göre sûret iki anlama gelmektedir. Birincisi, akılda meydana gelen bir nitelik; bir başka deyişle, sûret sahibinin görülmesi için bir ayna ve alet anlamına gelir. İkincisi ise, zihindeki bu suret vasıtasıyla mütemeyyiz olan "malum" anlamına gelir. Birinci anlam itibarıyla suret, bir şahsın nefsindeki şahsî suret olup, tümellik ona ârız olmaz; tümellik ancak ikinci anlamdaki surete ârız olur. Tümellik, akıla hulûl etmiş bir araz olarak bulunan, hayvanî sûrete arız olmaz;, suretle akletmesiyle temeyyüz eden hayvana arız olur. Akla hulûl etmiş bir halde bulunan suret, bir çok şeyle mutabık bir halde olduğu gibi, suretle temeyyüz eden mahiyet de bir şeyle mutabıktır. İmdi, bu mutabakat gereği, suret dışarıda bulunup ferdlerinden birisiyle teşahhus ettiği zaman, onun aynısı olur. Öte yandan bu ferdlerden birisi zihinde bulunup, kendi müşahhaslığından soyutlandığında suretin yani mahiyetin aynısı olur. Fakat bu gereklilik, kuvve-i aklıyyede hulûl etmiş olan suret için ispatlanmış değildir. Çünkü o, dışarıda mevcud olan bir arazdır. Dolayısıyla cevherî ferdlerina aynısı olması muhaldir. Suretin bu iki anlamı mahiyetten farklıdır. bkz.Kemal Paşazâde, *a. g. r.* , 35b.

[38] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 35b.

[39] Cürcanî'nin bu eseri, Kadı Beydavî (ö:749/1349)nin *Metaliu'l-Envar* adlı kitabına Ebu's-Senâ el-İsfehânî (ö:1685/1286) tarafından yazılan "*Tavaliu'l-Envar*" adlı kitabının haşiyesidir. bkz. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi* (Konya, 1992), s. 195.

haşiyesinde de belirttiği gibi, bu görüşe şu şekilde itiraz etmek mümkündür: Zihindeki suret, "şey"in dışarıdaki arazıdır. Bu suretin şeyin kendisine özel bir nispeti vardır. Sözkonusu nispetle suret, şeyin mahiyetinin akılda inkışafını sağlayan bir sebep olarak düşünülebilir.[40] Kemal Paşazâde, tüm bu delillerin doğru kabul edilmesi halinde bile, ancak şeylerin mahiyetinin zihinde asîl varlıklara olarak değil, gölge varlıklar olarak bulunduğunun sabit olacağına inanmaktadır.

Eşyanın mahiyetinin, kendi gerçekliğiyle insanın zihninde varolmaması, mahiyetlerin zihin dışındaki başka bir kuvve-i müdrikede bulunmamasını gerektirmez. Kemal Paşazade'nin bu ifadesi, mahiyetlerin soyut akıllarda *(mebadî-i âliyye)* gerçek hakikatlarıyla bulunabileceğini çağrıştırmaktadır. Zaten o, zihinsel varlık tanımında buna zımnen işaret etmişti. Zihinsel varlık, sadece insan zihnine mahsus olan bir varlık değildir. Bilakis hem insanın zihnindeki varlıkları, hem de soyut akıllar gibi diğer soyut müdrike kuvvelerini içerir. Bu sebeple, der İbn-i Kemal, "zihinsel varlığı, sadece insan zihnine mahsus kılanlar büyük bir zühûl içerisindedirler." [41] Düşünürümüz böylece bir yandan "zihinsel varlık"ı onaylarken, diğer yandan insanın zihnindeki varlıkların eşyanın hakikatını yansıtmakta yetersiz olduğunu düşünmektedir. Bu anlayış insan bilgisine karşı bir güvensizliği çağrıştırmaktadır. Fakat İbn-i Kemal'in amacı bana göre, insan zihnindeki bilgilerin eşyanın nihaî durumunu kuşatacak bir yapıda olmadığını ortaya koymak; buna rağmen eşyanın hakikatlerinin insan zihninden bağımsız olarak bulunduğunu ispat etmektir.

Filozof ve kelamcıların bu bağlamda kullandığı kavramlardan birisi de "hayvanlık formu" (*es-suretü 'l-hayavaniyye*) dir. Hayvanlık formu, tıpkı *nefs-i natıka*nın insana ait bir nitelik olması gibi[42], hayvanı bitki ve insandan ayıran öz (*nefsü 'l-hayavan*) anlamına gelir. **Cürcanî**, *Metalî Şerhi'* ne yazdığı haşiyede, hayvanlık suretinin bir araz olmasını kabul etmemektedir. Sebebine gelince; o'na göre bu suret hayvanın mahiyetidir. Bu suret dışarıda varolunca zatıyla kaim olmaktadır. Zaten cevherin anlamı da bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla hayvanlık sureti araz değil cevherdir.

Kemal Paşazâde bu noktadan itibaren tartışmayı zihinsel varlıkların cevher ya da araz olma meselesine kaydırır. Tartışmayı başlatan soru açıkça şudur: Formlar, zihinde cevher olarak mı, yoksa araz olarak mı bulunurlar? Düşünürümüz, çağdaşı olan **Celaleddin Devvânî'** (828-908/1424-1502) den, kitab ismi belirtmeksizin, bir iktibasta bulunur. Devvanî'ye göre, tanımına "dışarıda bulunmuş olma" ilavesi yapıldığından dolayı

---

[40] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36a.
[41] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36a.
[42] Seyyid Cafer Seccadî ,*Ferheng-i Lügât ve Istılahât-ı Felsefî*, s., 168.

dır ki cevherler, zihinde ancak araz olarak bulunabilirler. İbn-i Sina da, cevherin dışarıdaki varlığının gerçek, zihindeki varlığının ise araz olduğunu savunmaktadır.[43] Cevher, cevherî mahiyetlerin özü olarak kabul edildiğine göre -varoldukları yerde bir konuya hulûl etmemeleri anlamında- bu mahiyetlerin de cevher olmaları gerekir. İmdi cevher, tanımı gereği, bir konuya hulûl etmiş olarak bulunamayacağına göre, kendileri cevher olarak kabul edilen cevherî özlerin 'zihinle kaim arazlar olarak' zihinde bulunması bir çelişki değil midir? Kemal Paşazâde, **Katibî** (ö.1294)'nin sözlerinden deliller getirerek, bu soruya cevap vermeye çalışır. Katibî *Hikmetü'l-Ayn* [44] adlı kitabında, "cevherin dışarıda bulunduğunda, "mevzuda olmayan" bir mahiyet olduğunu; ancak, varlığından başka bir mahiyeti olmayan "Zorunlu Varlık"ın bundan haric tutulması gerektiğini" söyler. Cevherlerin akılsal formuna gelince; bunlar, mevzuya hulûl etmiş bir halde bulunabildiklerinden, zihinde varolabilirler. Bu durum, yani cevherlerin zihnî formlarının mevzuda bulunmaları, onların cevher adıyla anılmalarına ters düşen bir şey değildir. Çünkü, dışarıdaki varlığı düşünüldüğünde mevzûda bulunma, zihinde bulunmadan daha geneldir. Bir şeyin genel varlığı, özel varlığının da genel varlığındaki gibi olmasını gerektirmez.[45] Kanatimizce burada, **Katibî**'nin, Kemal Paşazâde'nin takdirine mazhar olan bu sözüyle anlatmak istediği şey şudur: Cevherler, form halinde bir mevzuya hulûl etmiş bir halde bulunabilirler. Ancak bu onların hakiki durumlarından ziyade özel durumlarıdır. Onlar, dışarıda gene bir mevzuda değildirler. İşte onlar asıl gerçekliklerini bu halleriyle sergilediklerinden, zihindeki özel durumları onların cevher adıyla anılmalarının önünde bir engel olarak görülemez. A'raz, "mevzûda bulunan mevcud" olarak tanımlandığına göre, yukarıda açıkladığımız nedenlerden ötürü, bir şeyin hem cevher hem de araz olması caiz görülebilir. Problemin tavzihini kolaylaştıracak bir başka açıklama da **Molla Sadra'**dan gelmektedir:

"*Zihnimizde bir cinse dönüştürülen ve cevherî hakikatlara ad olan cevher, mevzusu olmayan şey anlamındaki cevher değildir. Çünkü bu anlam, bir şeyin cinsi*

---

[43] İbn-i Sina, *et-Ta'lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire 1973), s. 146.

[44] *Hikmetü'l-Ayn*, Nasıruddin Tûsî'nin çağdaşı ve Merağa gözlemevinde çalışma arkadaşı olan İranlı filozof Debîrân Katibî Gazvînî'(ö:1276) nin eseridir. Meşşâî felsefenin sistematik bir izahı olan bu eser, fizik ve metafizik konularını ihtiva eder. Eser üzerine yapılmış bir çok şerh ve haşiye vardır. Bunlardan en meşhuru Cürcanî'nin şerhidir. Kitab, Allame Hıllî'nin şerhiyle birlikte, *İzâhu'l-Makasıd min Hikmeti'l-Ayn* adıyla 1959 yılında Tahranda basılmıştır. Bu eserin günümüzde bile Pakistan ve Afganistanda geleneksel eğitim faaliyetlerini sürdüren medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir. Kâtibî'nin ayrıca, yüzyıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan *El-İltikat ani'ş-Şemsiyye el-Mantıkıyye* adlı bir mantık eserinin yanında, gene mantıkla ilgili olan, *Camiu'd-Dekaik fi Keşfi'l-Hakaik* adlı bir eseri daha vardır. *Şerhu'l-Mulahhas*, adlı eseri ise Fahreddin Razi'nin aynı adlı eserinin şerhidir. bkz. Muhammed b. Şakir el-Kutbî, *Fevatu'l-Vefeyât*, neşr. İhsan Abbas (Beyrut 1974) C. II, s.66; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Arifin* (İstanbul, 1955) , C. I, s. 3 ; MEBİA, Kâtibî md.; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, ç. Ali Ünal, birinci baskı (İstanbul 1985), s. 59.

[45] Allame Hıllî, *İzâhu'l-Makasıd min Aynı'l-Kavaid, (Şerhu Hıkmeti'l-Ayn)*, yayına hazırlayanlar, S. Muhammed Meşkût, Ali Nakî Münzevî, (Tahran 1959) s. 15 vd. ; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 36b.

olmasını imkansız hale getirir. Aksi takdirde, cinsin bir ayrımı olduğu varsayılan faslın, zorunlu olarak cinsin ayakta tutucusu (mukavvim) olması gerekir. Cins olması bakımından cins, ayakta kalmasında (takavvüm) fasıllarına muhtaç değildir; aksine fasıllar, cinse arız olan özelliklerdir."[46]

Daha önce, mahiyetlerin bizatihi mi, yoksa figürleriyle mi zihinde bilgisel formlar olarak bulunduğu konusunda iki farklı düşüncenin bulunduğunu belirtmiştik. Cevherlerin zihinde araz olarak yeralması meselesiyle ilgili olarak bu sorun yeniden gündeme gelmektedir. Acaba bu farklılığın, cevherlerin zihinde arazlar olarak bulunmasına da bir etkisi olabilir mi? **Ali Kuşçu**[47] (ö.879/1474)'nun -mahiyetlerin bizatihi zihinde bulunduklarını savunanların görüşü esas alındığı takdirde- zihinsel formların araz olarak kabul edilmelerinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü görülmektedir. Çünkü dışarıdaki varlığın, mahiyet olarak zihinde nefsin niteliklerinden olan "ilim" ve "araz" olarak bulunması zordur. Bu bakımdan onları doğrulayacak tek kavram, Ali Kuşçu'ya göre, zihinde, onunla kaim olarak "malum olan" "hayvan" kavramıdır.[48] Kemal Paşazâde, Ali Kuşçu'nun bu fikrine katılmaz ve nedenini şöyle açıklar:

"Çünkü, zihinde mahiyetlerin figürlerinin bulunduğunu savunanlara göre, cevherin sureti, bir keyfiyet olması hasebiyle, arazdır. Mahiyetlerin zat olarak zihinde yeraldığını savunanlara göre de zihindeki araz, cevherin bir mukabili olmayıp, onun da

---

[46] Molla Sadra, *a. g. e.*, I: 277-278.

[47] Kemal Paşazâde, ünlü Türk astronom ve matematikçisi olan Ali Kuşçunun ve Celaleddin Devvânî'nin adlarını burada anmamasına rağmen, konuyla ilgili risalesinin başka bir nüshasının, (Topkapı, Bağdat, 150a)kenarlarına düşülen notlardan, sözü geçen şahısların bu ikisi olduğu kanaatine vardık. Ayrıca ikisinin adını birlikte anması, yararlandığı eserin, Nasruddin Tusî'nin "Tecrîdu'l-Kelam" adlı kitabına, Ali Kuşçu tarafından yazılan, "*eş-Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd*" adlı şerhe Celaleddin Devvânî tarafından yazılan haşiye olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Mecdî, *Şakâik Tercümesi*, (İstanbul, 1269) ss. 180-184,. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (İstanbul, 1971), C.I, ss. 286, 348-351.

[48] Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrid* adlı kitabında konuyla ilgili cümlesi aşağıdaki gibidir: "Mesela 'hayvan' kavramı zihinde bulunduğu zaman biz yakînen biliyoruz ki böyle bir durumda iki şey sözkonusudur: **Birincisi** zihinde mevcud olan şeydir. 'Hayvan' kavramı 'malum' olan tümel ve cevherdir.Burada cevherden kasdım, "dışarıda varolsaydı bir mevzuda olmayacaktı" anlamına gelen bir mahiyettir. **İkincisi**, dışarıda mevcud olan şeydir. Bu da 'ilim', yani tikel ve araz olan şeydir. Zihindeki şeylerin bir figür ve misal olduğunu söyleyenlere göre, zihinde 'mevcud' olan şey, zihinle kaim olan ve hayvanı sembolize eden "hayvan" kavramıdır. Çünkü bunlara göre "zihinde olan bir şeyin varlığı", o şeyin figürü ve sembolünün zihinle kaim olmasıdır. Bu şey onlara göre tümel, cevher ve ma'lum olan şeydir. Dışarıda mevcud olan şey ise, zihinle kaim olan figürün haricî şahsiyetidir. Dışarıda mevcud olan şey, ferde ait olan tikel ve araz gibi niteliklere sahiptir ve 'ilim'dir. Şeylerin bizathi zihinde varolduklarını ileri sürenlere gelince, onların bu kanaatleri 'ilim', tikel ve araz gibi niteliklere sahip olan dışarıdaki varlıkın ne olduğu sorusu bazı problemlerin ortaay çıkmasına yolaçmaktadır. Çünkü bunlara zihinle kaim olarak orada mevcud olan ve 'malum' olan sadece "hayvan" kavramı vardır. Bize göre 'hayvan' kavramı zihinde hasıl olduğu zaman, zihinle nefsani bir keyfiyet (ilim) olarak kaim olur. 'Hayvan' kavramı şahsın nefsiyle kaim olması ve zihni belirginleşmelerle belirgin hale gelmesi sebebiyle arazdır ve tikeldir..." bkz. Ali Kuşçu *Şerhu't-Tecrîd*, ss.22-23.

anlamını içerir; netice de onlara göre de cevherin zihinde araz olarak bulunması caiz olur." [49]

Düşünürümüz bu mesele hakkında **Celaleddin Devvanî**'nin sözlerini de hatalı bulmaktadır. Devvânî'in hatası, zihinsel formların mahiyetin bizatihi kendisi olduğunu savunanların da, zihindeki şeylerin dışarıdaki şeylere benzetilmesine gösterilen tolerans dolayısıyla, pekala cevherin bir keyfiyet olduğunu kabul edebileceklerini zannetmesidir. Kemal Paşazâde'ye göre böyle bir yaklaşıma hoşgörüyle bakmak, bilginin gerçekliği ile ilgili üç tür görüş olduğunu söyleyen düşünürlerin cehaletle suçlanması anlamına gelir. Alimler, bilginin hakikatı ile ilgili olarak üç tür görüşün olduğunu söylemişlerdir: 1-Bilgi bir niteliktir. 2- Bilgi bir izafettir. 3- Bilgi bir etkilenimden (*infial*) ibarettir. İlim, hem mahiyetlerin bizatihi zihinde bulunduklarını savunanlara göre, hem de figürleriyle zihinde bulunduklarını savunanlara göre, gereçek bir *keyfiyet* değildir. Her iki anlayışa göre de ilim, üçüncü görüştekilerin savunduğu ve ilk ikisine muhalif olan bir etkilenim (*infial*) olarak kabul edilir.

Bilgi, bilinen şeyin formunun -zihinle kaim olarak- bilenin zihninde hasıl olmasıdır. Bu formun zihinle kaim olması zorunluluk arzeder. Form, ilmin hakikatıdır. İlim alimin sıfatı olduğuna göre, sıfatın mevsufu ile kaim olması gerekir. Formun, mahiyetin aynısı. ya da onun bir görüntüsü ve benzeri olması bu bakımdan bir şeyi değiştirmez.[50] Çünkü, sıfatın mevsufu ile kaim olmasının gerekliliği, her iki durum için de geçerlidir.

Bilindiği gibi **Aristo**'nun ve onu izleyen Meşşâî filozofların kabul ettikleri görüşe göre, tikel maddî formlar bizzat nefs-i natıkanın kendisinde değil, ona nispet edilen kuvvelerde bulunurlar. Halbuki Kemal Paşazâde'nin yukarıdaki açıklamsına göre, maddî tikel formların aynı zamanda nefs-i natıkada da bulunmasını gerektirmektedir. Bu durum nasıl izah edilebilir? Kemal Paşazâde bu soruya şöyle bir açıklama getirir. Nefs-i natıka'ya nispet edilen güçlerin, nefs-i natıkada bulunmasıyla (*huzûr*) birlikte, nefs-i natıkanın kuvvelerinde resmolunan bu maddî tikel formlar da kendiliğinden nefs-i natıkada bulunmuş olurlar. Nefs-i natıkaya nispet ettiğimiz bu kuvvelerle birlikte açlık, susuzluk, korku v.b. "vicdâniyyât"tan olan[51] bedensel niteliklerin nefs-i natıka'da varolması, nefs-i natıka'nın maddî tikellere ilişkin bilgisinde, formun onun zatında bulunmasına muhtaç olmadığı gibi, nefs-i natıkanın bu kuvvelere ve sözkonusu niteliklere ilişkin bilgisinde de, formun kendi zatında bulunmasına muhtaç değildir. Böylece, filozofların "maddî tikellerin formları bizzat

---

[49] Kemal Paşazâde, *a. g .r.*, 37a.
[50] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37a.
[51] Vicdaniyyât, kelamcılara göre, iç duyuların verdiği bilgilere verilen addır. bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam'a Giriş*, dördüncü baskı (İstanbul 1991), s. 71.

nefs-i natıkanın kendisinde değil onun kuvvetlerinde bulunur" kaidesine aykırı hareket edilmemiş olur.[52]

Bu ifadeyi, daha açık bir şekle koyacak olursak; öncelikle tikel formların doğrudan nefs-i natıkada bulunmadıklarını belirtmemiz gerekir. Onların asıl bulundukları yer nefs-i natıkanın çeşitli kuvveleridir. Bu kevveler nefs-i natıkada bulunduğuna göre, formlar da dolaylı olarak nefs-i natıkada bulunmuş olurlar. Ancak, bu açıklamayla birlikte gündeme gelen bir başka sorun daha vardır: Bu durumda, nefs-i natıkanın maddi tikellere ilişkin bilgisinin, *huzurî bilgi*[53] olması gerekmez mi? Zirâ kuvvelerde bulunan bilgiler, açlık, susuzluk gibi huzûrî bilgilerle özdeşleştirilmekte, formların suretinin nefs-i natıkada bulunması reddedilmektedir. İbn-i Kemal bu eleştiriye verdiği cevapta şöyle der:

"Şayet bu soruyla, nefs-i natıkanın maddi tikellere ilişkin bilgisinin "bizzat kendi zatında resmolunan suret olmayabileceği" gibi bir anlam kastediliyorsa, bunun kaçınılmzalığını kabul ediyoruz; ancak bunun gerektirdiği şeyin yanlış olması imkansızdır. Şayet maddi tikellere ilişkin nefs-i natıkanın bilgisi, "asla formun orada resmolunmayacağı" anlamı itibarıyla ele alınmak isteniyorsa, bunun gerekliliğini kabul etmeyiz."[54]

Netice itibarıyla Kemal Paşazâde, maddî tikellerin formlarının nefs-i natıkada bulunmasını kabul ediyor; ancak bunlar, bizzat nefs-i natıkanın zatında değil onun kuvvelerinde resmolunuyor. Nefs-i natıkanın maddi tikellere ilişkin bilgisinde esas olan formların nefs-i natıka'da resmolunmuş olarak bulunmasıdır. Dolayısıyla bu, *huzûrî* bilgi değil, *husûlî* bilgidir.[55] Bu resmolunma nefs-i natıkanın kendisinde değil, onun aletlerindedir. Bu yüzden, nefs-i natıkanın kendisinde değil, aletlerinde bulunan maddi şeylere ilişkin bilgi, aletin bozulmasıyla birlikte zail olur. Kemal Paşazâde bu noktada **İbn-i Sina**'nın Şifâ'sına atıfta bulunur. Buna göre İbn-i Sina, bu tür bilgiyi, yani aletlerde

---

[52] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37a.

[53] **Huzûrî ilim:** Şeylerin formlarının zihinde bulunması anlamına gelen **husûlî ilmin** karşıtıtıdır. Bir şeyin mücerred olarak zihinde bulunması ve inkişaf etmesidir. Mesela Allah'ın eşyaya ilişkin, ya da kendi nefsine ilişkin soyut bilgisi gibi. Aynı şekilde bizim kendimizi bilmemiz de bu bilgi çeşidi içerisinde değerlendirilebilir. Bu anlamda ilim bize başka şeyleri bilme de rehberlik edemediğinden, mantık bu tür ilimle uğraşmaz. Huzûrî bilgi üç şekilde olur: Zatın kendisine ait soyut bilgi, zatın kendi maluluna ilşkin soyut bilgisi, üçüncüsü de kişinin kendisinde fani olduğu şeye ilişkin fani bilgisi (Dr. Seyyid Ali Müderris Musevî Behbehaî, *Külliyat-ı Mearif-i İslamî* (Tahran, 1365), s.21.

[54] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37b.

[55] Kemal Paşazâde, başka bir eserinde bu iki bilgi çeşidinin daha açık bir tanımını vermektedir. Buna göre, "şeylerin bilgisi iki kısımdır: Birisine husûlî bilgi, diğerine ise huzûrî bilgi denir. Husûlî bilgi bilen şeyde, bilinen şeyin sûretinin hasıl olmasıyla meydana gelir. Huzûrî bilgi ise, bilinen şeyin (sûretinin değil) kendisinin bilinen şeyde "hâzır" olmasıdır. Burada bilinen şey, sûreti, intibâı ya da tasavvuru ile değil, kendisi ile bilende hazır olur. Bir şeyin kendi kendisi hakkındaki bilgi, bu cinsten bilgidir. Mesela kendi özümüz ve özümüzle kaim olan şeyler hakkındaki bilgilerimiz böyledir. Dışımızdaki şeyler hakkındaki bilgilerimiz ise husûlî bilgi cinsindendir." bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye Ale't-Tehafût Tahlili* (İstanbul 1987), s. 208.

meydana gelen bilgiyi, hakiki bir bilgi çeşidi olarak kabul etmemektedir.[56] Kemal Paşazâde'nin mezkur ifadesinde dikkat çekmek istediği şey, nefs-i natıkanın kendisinde bulunan bilgilerin daimî ve değişmez oluşuna karşılık, onun aletlerinde ve kuvvelerinde meydana gelen bilginin bu aletlerin bozulmasıyla birlikte yokolmasıdır.

Yukarıda geçen açıklamaların ışığında Kemal Paşazâde, insanın zihninde oluşan bilgileri üç kategoride ele almaktadır: Birincisi, *salt huzûrî* bilgi; kendi özümüze ve nefs-i natıkada hasıl olan niteliklere ve suretlere ilişkin bilgimizi buna örnek olarak verebiliriz.[57] İkincisi ise salt *intibâî (husûlî)* bilgidir. Bize gayb olan şeye ilişkin bilgimiz, bu tür bir bilgidir.[58] Üçüncüsü ise, hem huzûrî hem de intibâî yönü olan (*zü'l-vecheyn*) bilgi. İdrak güçlerimizde sureti oluşan şeylere ilşkin bilgimiz bu üçüncüsüne örnek teşkil eder. Çift yönlü bilgi olarak da adlandırabileceğimiz üçüncü bilgi türü, düşünürümüzün yukarıdaki açıklamalarına uygun olan anlamlı bir ayırımdır. Çünkü burada şeylerin suretlerinin aklî kuvvelerde bulunması *husûlî* bilgi olarak görülürken; bunların bu kuvvelerde bulunması aracılığıyla natık nefiste yeralmaları, *huzûrî* bilgi olarak kabul edilmektedir.

İntibâî bilginin, "akılda (*fi'l-akl*) hasıl olan suret" olarak tanımlanmasından vazgeçilerek, bizzat aklın kendisinde değil de- tanımın aklın aletlerinde hasıl olan surete ilişkin bilgimizi de kapsamı içine alması için- "aklın yanında (*inde'l-akl*) hasıl olan suret" olarak tanımlanması; aletlerde hasıl olan suretlere ilişkin bilginin, intibâî bilgi olarak kabul edilmemesinin bilinmeyişinden kaynaklanmaktadır.[59] Bu ikinci tanımda geçen, "ınde'l-akl" ifadesi, nefsin maddi tikellere ilşkin bilgisinin nefisle kaim olmaması dolayısıyla, nefsin bunları bilmemesini gerektirdiği için sakıncalıdır. Oysa bilgi sürecinde esas olan, bilginin bilenle kaim olmasıdır. Sözkonusu olan ikinci tanımda bilme olgusu, akla değil aklın güçlerine nispet edildiği için, aklımızın maddî tikelleri bilmediği sonucuna götürür.

---

[56] Kemal Paşazade, a. g. r., 37b.

[57] Kendi özümüze ilişkin bilginin huzûrî bilgi olarak kabul edilmesi anlaşılır olmakla beraber, insanın zihninddeki formlara ve niteliklere ilişkin bilgisinin huzûrî bilgi olarak kabul edilmesinin ne anlam geldiği kapalıdır. Çünkü maddi suretlerin zihindeki varlığı husûlî bilgi olarak adlandırılmaktadır. kanaatimizce burada Kemal Paşazâde'nin kasdettiği şey, suretlerin ve niteliklerin zihinde varolduğunun bilinmesidir; yoksa maddi formların tek tek bilgisi değildir.

[58] Kemal Paşazâde'nin, insan zihnindeki bilgiyi üçe ayırması yeni bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Şimdiye kadar böyle bir ayrıma başka bir yerde rastlamadık. Ayrıca onun husûlî bilgi olarak bilinen bilgiye "intibâî bilgi" adını vermesi ve bu bilgi çeşidine örnek olarak, "bize gayb olan şeyin bilgisi"ni göstermesi, vurgulamak istediği şey açısından önemlidir. Aslında Kemal Paşazâde, bu üç bilgi türünün hiç birisinin mahiyetine ilişkin bir tanımlama getirmiş değildir. Sadece örnek vermekle yetiniyor. İntibâî bilgiye, "bize gayb olan şeye ilişkin bilgimiz"in örnek olarak verilmesi ne anlama gelmektedir? Doğrusu, salt metin ifadelerinden bunu anlamak kolay değildir. Ancak, huzûrî bilgideki "hâzır"olma anlamını gözönünde bulundurarak bir tahminde bulunabiliriz. Bizde hazır olan şeyin bilgisi, "huzûrî bilgi" olarak adlandırıldığına göre, bizde hazır olmayan (dolayısıyla bize gaib olan) dışarıdaki şeylerin suretlerinin bizde hasıl olmasıyla meydana gelen bilgi de husûlî bilgidir. Çünkü hazır olmanın karşıtı "gaybolma"dır. Kemal Paşazâde bir başka risalesinde, zihnî varlığın sadece husûlî bilgiye özgü kılınamayacağını açıklarken bu risalesinde serdettiği görüşlere de atıfta bulunmaktadır.

[59] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37b.

"Bilen, ilmin kendisiyle kaim olması gerektiği kimsedir" ifadesi, bilginin oluşum süreciyle (*husûl*) ilgilidir. Kemal Paşazâde'ye göre, bilginin oluşum süreciyle, zihinsel varlık birbirinden farklıdır. Bilginin oluşum sürecinde olduğu gibi zihinsel varlıkta da "bilenle ya da zihinle kaim olma" durumu yoktur. Bunun anlamı zihinsel varlığın, zihinden bağımsız bir anlama gelmiş olmasıdır. Zihin, konunun başında da açıklandığı üzere, Kemal Paşazâde'ye göre, tüm soyutları kapsar. Filozoflar, soyut varlıklarda keyfiyetin olmayacağını açıklamışlardır. Zihinde hasıl olan şeyin bilenle kaim olması halinde, bunun mücerred varlıklarda keyfiyetin olmasına yolaçması kaçınılmazdır.[60] Düşünürümüz, **Nasıruddin Tûsî**'nin "Şerh-i İşarât"ından ve **Cürcânî**'nin "Mevakıf Şerhi"nden alıntılar yaparak filozofların bu düşüncelerini destekler; ve açık bir şekilde zihinsel varlığın, "içinde makulâtın varolduğu *faal akıl*a tekabül ettiğini" ifade etmekten çekinmez. **Cürcânî**'ye göre, soyut akıllarda bulunan bilgisel resimler, tümel mahiyetler ve formlar olduğuna göre, soyut akılların zihinsel varlık anlamına gelmesi doğaldır.[61]

Zihinsel varlık, mücerred akıllarda husûlün meydana gelmediği anlamına gelmez. Filozofların bu görüşlerinin öngördüğü şey; mücerred akıllardaki husûlün, mücerred akla ya da nefs-i natıka ve onun kuvveleri gibi diğer soyut akıllara bağlı olarak (*kâimün biha*) gerçekleşmemesidir. Kemal Paşazâde bu görüşünü, "zihinde hâsıl olma" ile "zihinle kâim olma" arasındaki farka dayandırmaktadır. Bir şeyin zihinde hasıl olması, zihnin onunla muttasıf olmasını gerektirmez. Zihinde hasıl olan şeyin zihinle ittisafını gerektiren şey, zihinle kaim olan şeydir.[62] Soğukluk-sıcaklık, teklik-ikilik gibi şeyler, "zihinle kaim" olmayıp "zihinde hasıl" şeyler olduklarından, zihnin bunlarla nitelenmesi mümkün değildir.[63] İbn-i Kemal burada, zihni varlığı kabul etmeyen ve adı geçen şeylerin zihinde bulunmaları halinde zihnin bunlarla niteleneceğini-soğuk zihin, sıcak zihin gibi- söyleyen kelamcıların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koyma amacı gütmektedir.

Şeylerin mahiyetlerinin, figür ve benzerleriyle değil de zatlarıyla zihinde bulunduğunu savunanlara göre, zihinsel formların araz olarak kabul edilmelerinin

---

[60] S. Şerif Cürcanî, *Şerh-i Mevakıf*, C. I, s. 259.
[61] Cürcânî, *a.g. e.*, I: 260.
[62] "Bir şeyin zihinle kaim olması, o şeyin zihinle ittisafını gerektirir" ifadesine, Kemal Paşazâde, bir başka yerde karşı çıkmaktadır. Ancak, orada karşı çıktığı bir ifadeyi burada kendisinin kullanması ilginçtir. Öyle zannediyoruz ki o, burada meselenin genel bir izahını yaptığı için teknik bakımdan ayrıntılara girmiyor. Kemal Paşazâde, Cürcânî'ye ait olan bu ifadenin içeriğini genel olarak kabul eder. Buna rağmen ifadenin, bazı teknik yetersizliklere sahip olduğunu söyler. Çünkü, bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesi (ittisaf) ile, o şeyin başka bir şeyle kaim olması arasında özde bir başkalık yoktur. Bu yüzden, her ikisinden birisinin diğerinin varlığını gerektiren bir illet olduğunu düşünemeyiz. Her ikisi arasında göreceli bir başkalık bulunur. Sıfat ve mevsuf arasındaki bağ, ontolojik bir nispettir. Bu nispet, mevsuf açısından ele alındığında, *ittisaf* olurken, sıfat açısından ele alındığında, *kıyam* olur. bkz. Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 59a.
[63] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 38a.

imkansızlığını öngören ve **Ali Kuşçu**'ya nispet edilen görüşten daha önce sözetmiştik. Kuşçu, görüşünü desteklemek için, dışarıdaki mahiyetlerin, zihinle kaim olmaksızın, ilim ve araz gibi nefsani niteliklere bürünmelerinin imkansızlığını öne sürüyordu. Gene o mezkur ifadesinde, bunun tek istisnasının zihinde, onunla kaim olarak 'malum olan' "hayvan" kavramı olduğuna işaret ediyordu. Kemal Paşazâde, getirdiği delillerin Kuşçu'nun bu görüşünün yanlış olduğunu ispat ettiğini savunur. Ona göre burada iki durum vardır. Birincisi zihinde mevcud olan *ma'lûm*dur. Ma'lûm, zihinle kaim olmadığı için zihinle muttasıf olmaz. İkincisi ise *ilim*dir. İlim nefsani bir keyfiyet olduğu için *hariçte* zihinle kaimdir. Dolayısıyla Kuşçu'nun beyan ettği şüphe, burada ele alınan ve zihnî varlık olan *malum*la ilgili olmaktan ziyade, bilginin oluşum süreci içinde anlam kazanan *ilim*le ilgilidir.[64] Bu görüşe şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Zihinle kaim olduğu söylenen ilim, eğer mahiyet olarak malumdan farklı olursa, şeylerin mahiyetinin, zihinde mahiyetin figürleri olarak bulunmalarını kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla bu, delillerle çürütülmeye çalışılan şeyden farklıdır. Eğer ilim mahiyet olarak malumla aynı olursa, mahiyetlerin bizatihi zihinde bulunması anlamı geri döner ki, zihnin bildiği şeyle ittisafi problemi tekrar ortaya çıkmış olur. Burada ortaya çıkan bir başka problem de şudur: İlmin, bir keyfiyet olduğu söylenmişti. Mahiyet olarak cevherle aynı olan şeyin gerçekte bir keyfiyet olması mümkün değildir. Kemal Paşazâde, bunu haksız bir eleştiri olarak telakki eder. Çünkü filozoflara göre malum, zihinde onunla kaim olmayarak varolur. Malumun zihinle kaim olmaması, ilmin mahiyet olarak malumdan farklı olmasını gerektirir. İlmin nefsani keyfiyetlerden biri olması, onun nefse (zihne) bağlı olarak varolmasını gerektirir.[65] Meselenin izahının kolay olmadığı açıktır. Kemal Paşazâde'nin, uzun açıklamalarından sonra bile, zihinde uyanan şüpheler izale edilememiştir. Bize göre buradaki kapalılığın giderilebilmesi için Kemal Paşazâde'nin, ilim-malum ayrımının hatırlanması gerekir. Ona göre malumun zihindeki varlığı, zihinden bağımsızdır. Malumun zihinden bağımsız olarak ayrı bir varlığının kabul edilmesi, onun zihnin bir niteliği olmaması demektir. Oysa ilim için aynı şeyleri söyleyemeyiz. İlim zihinsel bir varlık değil, bilgi edinme sürecidir. Bu yüzden, ilmin varlığı zihne bağlıdır. Madem ki -ilmin aksine- malum zihinle kaim değildir, o zaman ilmin malumla aynı olmaması gerekir.

Kemal Paşazâde'nin faal akılla ilgili ifadeleri daha önce zikredilmişti. Burada faal akıl adeta insana ait olan nefs-i natıkanın bir deposu olarak görülmektedir. Faal akılda ancak nefs-i emr olan varlığın hasıl olabileceği, herkesin ortak kabulü olduğuna göre, bu iki

---

[64] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 38a.
[65] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 38b.

görüş nasıl uzlaştırılabilecektir? Zira faal aklın nefs-i natıkanın bir deposu olarak görülmesi, burada gerçek olmayan (*kizb*)suretlerin de bulunmasını gerektirmektedir. Diğer yandan, faal akılda ancak nefs-i emr varlığın hasıl olması, burada gerçek olmayan formların hasıl olmasını imkansız kılmaktadır. Aksi takdirde, varolduğu farzedilen gerçekdışı formların, nefsu'l-emirdeki suretlerinin varlığına gerçekte mutabık olması gerekir. Bir şeye gerçekte mutabık olan şeyin *kizb* olması nasıl mümkün olabilir? Her iki görüş birbirini nefyettiğine göre, birincisine inanan bir kimsenin ikincisini reddetmesi gerekir. Kemal Paşazâde bu soruya kizb kavramını inceleyerek cevap verir. Faal akılda hasıl olan hükümlerin suretlerinin "yalan"lığı, bunların nefs-i emirdeki varlıkla birebir mutabakatının olmayışı anlamına gelir. Nefs-i emr faal akıldaki hükümlerin suretlerinin müteallakıdır. Suretlerin faal akılda hasıl olması , onların müteallaklarının da kendi zâtlarıyla (*biaynihi*) orada hasıl olmalarını gerektirmez. Düşünürümüz, faal akıldaki hükümlerin suretlerinin doğruluğunu, "faal aklın onları hem depolaması hem de anlaması ve tasdik etmesi" olarak; bu suretlerin yalan olmasını ise, "faal aklın bunları tasdik etmeksizin sadece depolaması ve koruması (*hıfz*)" olarak izah edilmesini meselenin gerçekliğinden bîhaber olmaktan kaynaklandığını söyler.[66] Faal akılda bulunan soyut bilgiler intibâî (*husûlî*) değil huzûrî bilgiler olduğu için, doğru hükümlerin suretleri, faal akıl tarafından tasdik edilmeye ihtiyaç duymazlar. Soyut bilgilerin huzûrî bilgi olmaları, onların bir şeye mutabık olmakla vasfedilmelerine engel teşkil eder. Dolayısıyla bu bilgilerin "yalan" bilgiler olarak kabul edilemeyecekleri ortadadır. Kemal Paşazâde, bunun nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

"Çünkü kizb, mutlak anlamda nefsü'l-emr ile mutabakatın olmaması anlamına gelmez; bilakis mutabakatın olmayışı, nefsü'l-emirdeki şeylerle mutabık olmanın, huzûrî bilginin özelliklerinden birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bilgilerin bir şeye mutabık olmaları, onların temel özelliklerinden birisi değildir."[67]

Kemal Paşazâde İslam felsefesi tarihindeki bir yanılgıyı sürdürerek[68] **Aristo**'ya atfettiği "İsologia" adlı kitaptan yaptığı iktibasta, Aristo'nun sözkonusu eserinde, soyut akılların bilgilerinin *sıdk* ile nitelendirilmekten münezzeh olduklarını, bu bilgilerin *"hakk"* olduklarını söylediğini zikreder. Her iki kavram arasında yapılan epistemolojik ayrım, faal akıldaki bilgilerin durumu açısından önemlidir. Çünkü Kemal Paşazâde'ye göre de, burada

---

[66] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 39a.
[67] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 40a.
[68] Adı bilinmeyen bir Grek müellif tarafından yazılmış olan olan bu eser, bir çok müslüman filozof tarafından Aristo'ya nispet edilmiş olup, İslam felsefesinin teşekkül döneminde etkili olmuştur. Eserin muhtevasıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, ikinci baskı, (İstanbul 1992), s. 22.

bulunan soyut bilgiler vakıaya uygun olmaları bakımından "sıdk" ile tavsif edilemezler; çünkü faal aklın bilgileri bizatihi "*vâkî'*, yani *hakkı*rlar.[69]

Faal akıldaki hükmün doğru ve yalan olan olarak nitelenmemesi, bilginin popüler ve terim anlamına ters düştüğü iddiasına karşılık Kemal paşazâde, "burada sözkonusu olan bilgi intibâî bilgi değil, huzûrî bilgidir." diyerek huzûri bilginin epistemolojik açıdan farklılığına dikkat çekmektedir.[70]

Kemal Paşazâde'ye göre haricî varlığın tanımı konusunda, "nazar ehli" arasında bir anlaşmazlık yoktur. Buna rağmen mutasavvıflar (*ehl-i keşf*)arasında harici varlık konusunda anlaşmazlık olduğu açıktır. Ateş gibi harici bir varlıktan yakma ve ışıtma gibi çeşitli eserler sadır olur. Bu eserlerin kaynağı harici varlıktır. Filozoflar haricî varlıktan başka, bu çeşit eserlerin kendisine terettüp etmediği, bir başka varlığın daha bulunduğunu söylerler ki bu, zihnî varlıktır. Kelamcıların zihnî varlığı kabul etmedikleri bilinmektedir. Kemal Paşazâde, **Kâtibî**[71]'nin filozofların bu görüşlerini eleştirirken, " bu eserlerin ve hükümlerin sadece haricî varlığa ait olduğunu söyleyemeyiz; bunlar zihnî varlığa da terettüp eder; ancak zihni varlığa terettübleri, haricî varlıkta olduğu gibi, duyumsanan ve müşahede edilen cinsten değildir."[72] dediğini nakletmektedir. Harici ve zihnî varlık bir çok anlamlara geldiği için Kemal Paşazâde, öncelikle bu iki terimden neyin murad edildiği iyice açıklığa kavuşturulup, iki terimin anlamlarının belirginleştirilmesi gerektiğini söyler. Haricî varlığın "bedîhî " olduğunu söylemek, terimin anlamının açıklığa kavuşmasını sağlayan bir tanımlama değildir.

Ateşin yakması ve aydınlatması gibi etki ve hükümleri haricî varlığa nispet etmek bazılarına göre kısır döngüyü gerektirir. Çünkü neticede "haricî etki" denilen şey, *haricte varolan şey* olmayıp, *harice nispet edilen şey*dir. Şu halde, her iki varlık türünü ayıran kimsenin kasdettiği şey, "*harici varlık*"tan çok, "*haric*" kavramıdır. İkincisi birincisinden daha genel olduğu için kısır döngünün tahakkuku kaçınılmazdır. Kemal Paşazâde bu tür şüphelerin yersiz olduğu kanaatini taşımaktadır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, haricî eserler, hariçte mahiyet üzerine terettüb eden eserler olduğu için, burada bir kısır döngünün olması düşünülemez. İkincisi, eserlerin bu varlık üzerine terettübü, onun fail olması anlamına gelir. Oysa zihni varlık fail olmaz.[73] Harici varlığın bilgisinin zihnî varlığın bilgisine bağlı olması, birinci görüşe yöneltilen ciddi bir eleştiri olarak kabul edilemez.

---

[69] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 40a.
[70] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 40b.
[71] Kemal Paşazâde, burada Katibî'nin, Fahreddin Râzî'nin *Mulahhas* adlı eserinin şerhi olan *Şerhu'l-Mulahhas* adlı kitabına atıfta bulunmaktadır.
[72] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 46b.
[73] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 47a.

Zihnin idrak gücü olarak kabul edilmesi, her iki görüş mensubunun da benimsediği bir hususdur. Asıl yanılma zihni varlığın, "eşyanın bizatihi idrak gücünde hasıl olması" olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Sonuçta harici varlığın, zihni varlığa dayanmasında bir sakınca yoktur. Kemal Paşazâde'nin ikinci ifadesine yöneltilen eleştiri ise, gaye illetiyle ilgilidir. Buna göre gaye illeti zihnî varlığı itibarıyla, failin faillikte bulunabilmesi için fail bir illettir. Kemal Paşazâde aşağıdaki ifadelerinde bu eleştiriyi de haksız bulmaktadır:

"*Bunu kabul etmiyoruz; çünkü bizim burada fiilden kasdımız, araz olan kategorilerden birisidir. Açıklıkla söyleyebiliriz ki bu anlamda fiil haricî varlığın özelliklerinden birisidir.*"[74]

Zihni varlığı kabul edenler; zihindeki varlığın harici varlık olarak nitelenen mahiyetlerin kendisi olduğu görüşündedirler. Her iki görüş taraftarları mahiyet konusunda değil, varlık konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kemal Paşazade, Maturidî kelamcısı **Hakim es-Semerkandî**'(ö.342/953)nin "*Şerhu's-Sahaif*"[75] adlı eserinde, "bu iki görüşü savunanlar arasındaki anlaşmazlık noktasını ortaya koymanın zor olduğunu" söylediğine dikkat çekmektedir. Semerkandî'ye göre, "eğer ihtilaf, dışarıdaki varlığın bizzat kendisinin zihinde hasıl olması konusunda ise, hiç bir düşünür bunu ileri sürmemektedir; bilakis bu herkesin reddetttiği bir görüştür. Eğer anlaşmazlığın, şeylerin suretinin nefiste hasıl olması konusunda olduğu iddia ediliyorsa, bunun inkarı zorunlu olan bir şeyin inkarı anlamına gelir. Herkes kendi nefsinde, şeylerin suretlerinin zihinde hasıl olmasına ilişkin zorunlu bir şuura sahiptir. Bu iki grup, dış dünyaya mutabık olan suretin zihinde hasıl olması noktasında anlaşamıyorlarsa; bir kimsenin bu konuda şüphe etmesi mümkündür. Semarkandî her şeye rağmen kendi görüşünün daha doğru olduğunu ileri sürmektedir.[76] Semarkandî'nin sözlerindeki çelişkinin gözden kaçması mümkün değildir. Bir taraftan anlaşmazlık noktasını bulmanın imkansız olduğundan sözederken diğer yandan da, üçüncü konu üzerinde onların anlaşmazlık içerisinde olduklarını açıkça ifade etmektedir. İbn-i Kemal'e göre bunun nedeni, zihni varlığı inkar eden bazı kimselerin delillerinin uygun bulunmamasından ileri gelmektedir. Bunlara göre mahiyet zihinde varolursa, zihin dışarıda varolan haricî bir varlık olduğu için, mahiyetin de haricte varolması gerekir. Bu durumda, mümtenî ya da diğer ma'dum varlıkların da dışarı da varolmaları gerekir. Kemal Paşazâde anlaşmazlığın üçüncü konu da değil birinci konu üzerinde, yani, şeylerin kendilerinin zihinde varolup olmadığı konusu üzerinde olduğunu söylemketedir. Düşünürümüz haklıdır;

---

[74] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 47a.

[75] Bu eser muhtemelen, es-Semerkandî'nin, hocası olan Maturîdî'(ö: 333/944)*nin "Te'vilatu'l-Ehl-i Sünne"* adlı tefsirine yazdığı "*Şerhu Te'vilati'l-Maturîdî*"adlı şerh olmalıdır.bkz. S. K., Ş. Ali Paşa 283.)

[76] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 47b.

çünkü kelamcılar zihni varlığa karşı çıkarlarken, dışarıdaki varlıkların bizatihi zihinde bulunamayacaklarını, aksi takdirde zihnin, soğukluk, sıcaklık vs niteliklere bürüneceğini ileri sürerler. Buna karşı filozoflar, şeylerin hüviyetleriyle değil, suretleriyle zihinde bulundukları için, zihnin bu sıfatlarla nitelendirilmesinin sözkonusu olmadığını söylerler.

Zihinsel varlık konusundaki anlaşmazlığın temelinde, farklı bilgi anlayışlarının yattığını söyleyen **Kâtibî** ve onun "Hikmetu'l-Ayn" adlı kitabını şerheden **Cürcanî**, bu farklı bilgi anlayışının filozofları zihnî varlığı kabul etmeye zorlarken, kelamcıların da onu inkar etmelerini gerektirdiğini söylemektedir. Filozoflar bilgiyi, "bilinenin formunun zihinde hasıl olması" şeklinde tanımlarken, kelamcılar bilginin, "bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir nispet" ya da "bilenin kendi özüyle kaim olan hakiki bir sıfat"olarak tanımlarlar. Bilen olma durumu, böyle bir nispetin varlığını gerektirir.[77] Fakat düşünürümüz, Katibî ve Cürcânî'ye ait olan bu açıklamaları doğru bulmaz. Eşyanın hakikatlerinin zihinsel varlıklar olduğuna inanmak; ilmin hakikatının ve malumun suretinin zihinde hasıl olduğunu söylemekten öte bir anlam taşır. İbn-i Kemal'in bu ifadesiyle anlatmak istediği şey nedir? Kanaatimizce kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışmanın bilgi anlayışından kaynaklanmadığını vurgulamak için İbn-i Kemal, öncelikle filozofların zihinsel varlık tanımlamasına dikkat çeker. Sonuçta o, filozofların eşyanın mahiyetinin zihinde varolduğunu söylemelerinin, yukarıda zikri geçen bilgi tanımlarından farklı bir anlamı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bilgi tanımları, form ile form sahibi (*zevi 's-sûre*) arasında tam bir *mutâbakat*ın olmasını gerektirir. Ancak bu söylenilen şey, her ikisi arasında hakikatın tamamında, birbiriyle örtüşen bir ittihâdın olması demek değildir. Bu sebeple mezkur görüşü savunanlar da aralarında iki gruba ayrılmışlardır. Bazıları, her ikisi arasında hakikatin tamamında tam bir ittihadın bulunduğunu savunurlerken, diğerleri bunu inkar etmişlerdir. Öte yandan filozofların zihinsel varlık tanımları, zihni varlık ile haricî varlık arasında, tüm hakikatlerde tam bir ittihadın olmasını öngörmektedir.[78] Zihinsel varlık a'yân-ı sabitedeki varlıklardan oluşuyorsa; buradaki ittihad, zihindeki varlık ile bu varlığın kendisine nispet edildiği kavramlar arasındadır. Şayet zihni varlık bunlardan oluşmuyorsa, bilgi tanımıyla zihnî varlık tanımının birbirlerini ilzam ettikleri söylenebilir.

Konunun başında da geçtiği üzere zihnî varlık, soyut akıllardaki (*mebâdî-i âliye*) husûlü de kapsamaktadır. Ancak soyut akıllarda yer alan bilgilerin, bilinen şeyin formunun bilenin zihninde hasıl olmasından ibaret olan husûlî bilgi değil, huzûrî bilgidir. Bu durumda

---

[77] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 48a.

[78], Kemal Paşazâde'nin bu konudaki ifadeleri, "Vücûd-u Zihnî" adlı risalesinin çeşitli nüshalarında birbirinden önemli farklılıklar arzetmekte ve anlamayı güçleştirecek eksiklikler/fazlalıklar ihtiva etmektedir. Biz çeşitli nüshalardaki farklı ifadeleri bir arada değerlendirerek bir anlam bütünlüğü oluşturmaya çalıştık.

zihnî varlık, bir husûl süreci olmaktan öte bir anlama sahiptir. Zihinsel varlık konusundaki ayrılıkların, farklı bilgi anlayışından kaynaklanmamış olması bu yüzdendir.

II. 2. b. Filozofların Zihnî Varlığa İlşkin Delilleri

Kelamcıların karşı itirazlarını izale etmek amacıyla filozoflar zihnî varlığı ispat etmek için çeşitli tezler geliştirmişlerdir. Düşüncenin muhtevası ile dış gerçeklik arasındaki farklılık kelamcıların zihnî varlığı reddetmelerine yolaçmıştır. Çünkü dış dünyada bulunan varlıkların zihne yansıması farklı olduğu gibi, zihnin bağımsız olarak ürettiği şeyler de vardır.

Filozofların zihinsel varlığı ispat etmek için ileri sürdükleri birinci delil şudur: Zihnimizde çeşitli varlık durumlarıyla ilgili bir takım yargılarda bulunuruz. Mesela, "mümkün varlık", "zorunlu varlık" ifadelerini kullanırız. Ya da önerme biçiminde, "mümtenî, ma'dumdan daha özel, zıdların birarada bulunmasından daha geneldir" deriz. Ancak, bu yargılarımızın dış dünyada bir karşılığının olmadığı açıktır. Mantıkta olumlu önermeler olarak adlandırılan bu tür önermeler, dışarıda karşılığı bulunmasa da zihnimizde mevcuddurlar; ve kendi özlerinde doğru olan önemelerdir. Olumlu önermelerin özellilği, bunların doğruluklarının, hükmün kendisine nispet edildiği konunun dışarıda ya da zihinde bulunmasını gerektirmesidir. Olumlu bir önerme harici bir varlıkla ilgili ise; önermenin doğruluğu, hükmün kendisine nispet edildiği konunun dışarıda varolmasını gerektirir. Eğer önerme zihnî bir önerme ise; önermenin doğruluğu, hükmün kendisine nispet edildiği konunun hariçte değil, zihinde varolmasını gerektirir.[79]

Diğer yandan "imkansız" bir sıfattır; o halde, mevsufu için varolan sıfatın mevsûfunun da *nefsü'l-emr* olarak varolması gerekir. Her ne kadar bazıları, dışarıda ve zihinde varlığı olmayan 'yok' (*ma'dûm*)un durumun böylesine bir genel yargıda bulunmaya engel teşkil ettiğini söylese de, Kemal Paşazâde, ma'dûm un durumunun farklı olduğunun savunur.[80] Mutlak ma'dumun durumunun farklılığı, ma'dumla ilgili önermemizin, olumsuz bir önerme olmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda olumlu önermenin özelliklerinden bahsetmiştik. Olumsuz, yani yokluğu öngören önermelerde, olumlu önermelerin aksine, ne zihinde ne de dışarıda konunun bulunması gerekmez.[81]

---

[79] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 40b.
[80] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 48a.
[81] S. Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 259.

Fahreddin Râzi, filozofların zihnî varlığı ispat etmek için söyledikleri, "biz kesinlikle dışarıda varlığı olmayan şeyleri düşünürüz" ifadesine karşı çıkarak şöyle der: "Düşündüğümüz her şeyin bize görünmeyen haricî bir varlığı vardır. Bu düşünülen şey, ya **Eflatun**'nun dediği gibi, kendi nefsiyle kaim olur; ya da filozofların dediği gibi, başkasıyla kaim olur. " Kemal Paşazâde Eflatun'un idealar teorisiyle ilgili olarak, **Cürcanî'nin** Şerhu'l-Mevakıf" adlı eserinde, "eğer Eflatun'nun bu görüşünü, "Allahın bilgilerinin formlarının zatlarıyla kaim olması" şeklinde anlarsak, bunun zihin için de geçerli olması da caiz olur" dediğini aktarmaktadır.[82] Ancak Kemal Paşazâde'nin, Cürcânî'nin mezkur eserinden yaptığı bu alıntıda bir takım eksiklikler bulunmaktadır. Zira adı geçen eserde, "bunun zihnin mazharında olması da caiz olur" ifadesi yeralmamaktadır. **Cürcânî**, burada, "*... Allahın bilgilerinin formlarının zatıyla kaim olması" şeklinde anlamamız daha uygun olur.*" ifadesini kullanmaktadır.[83] İbn-i Kemal , zihnî varlğın bilgilerinin zihinle kaim olmasına karşı çıktığını daha önce açıklamıştık.[84] Zihni varlıkla ilgili olarak, Kemal Paşazâde'nin düşüncelerine uygun olan görüş Plato'nun değil, filozofların görüşüdür.

Faal akıl, kavramların suretlerinin kendisinde resmolunmuş olarak bulunduğu yerdir. Kemal Paşazâde'nin buna bir itirazı yoktur. **Cürcanî** adı geçen eserinde, filozoflara göre faal aklın dünyamızdaki hadiselerin kaynağını teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Düşünürümüz buna itiraz eder ve gerçek fillozoflardan hiç birisinin bu düşünceyi savunmadığını, onlara göre faal aklın insana ait olan nefs-i natıkanın bir deposu olduğunu söyler; ve bu konuda **Tusî**'nin görüşlerinden örnekler verir.[85] Aslında **Cürcânî**, bu görüşünü desteklemek için faal akılla ilgili olarak, "hadiselerin formları, faal akılda resmolunur" diyebilirdi. Halbuki o bunun yerine, "kavramların formları faal akılda resmolunurlar." ifadesini kullanarak, adeta kendi kendisini yalanlamıştır. **Cürcânî**'nin bir diğer hatası da, "faal akılda, onun varettiği şeylerin formlarının bulunması gerekir" demesidir. Kemal Paşazâde'ye göre bu ifade, sadır olan şeyin formunun kaynağında (masdar) bulunmasını, dolayısıyla ilk aklın suretinin Vacib Tealanın zatında irtisam etmesini gerktirir ki Allah Teaal bundan münezzehtir.

Fahreddin Razi'nin filozofların zihnî varlığı ispat etmek için ileri sürdükleri delile olan itirazını daha önce zikretmiştik. Razî burada, filozoflara göre zihni varlığın başkasıyla kaim olarak dışarıda varolabileceğini söylemişti. **Cürcanî**, Razî'ye itiraz ederken, faal akılda resmolunan şeylerin hüviyetler olduğunu düşündüğümüzde, "mümteni" kavramının

---

[82] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49a.
[83] S. Şerif Cürcânî, a. g. e., I: 259.
[84] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37b.
[85] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b.

hüviyyetinin de dışarıda tahakkuk etmesi gerektiğini; halbuki bunun mümkün olmadığını söyler. Keza ona göre, mümteni kavramı ne kendi nefsiyle kaimdir, ne de başkasıyla kaimdir; mümtenî kavramı, temelde asîl bir varlığa bile sahip değildir, sadece "idrak gücü"nde (*kuvve-i derrâke*) gölge bir varlığa sahiptir.[86] İbn-i Kemal'e göre aynı durum **Eflatun**'un ideaları için de geçerlidir. Dolayısıyla **Cürcanî**'nin idealar aleminin zihni varlık olarak yorumlaması ona göre anlamsız bir nitelemedir.[87]

Filozofların zihinsel varlığın ispatına yönelik ikinci delilleri de, tümel kavramlarla ilgilidir. Biz, insan, hayvan, vs., aklın yaratmadığı birtakım tümel kavramlara sahibiz. Bu kavramlar, "tümel" (*külliye*) olarak sıfatlandırılmışlardır. Küllî sıfatı, olumlu (sübûtî) bir sıfat olduğu için, bu sıfatın mevsufunun da varolması gerekir. Hariçteki varlıklar, başkalarıyla paylaştıkları bazı ortak özelliklerinin olmaması varsayımı dolayısıyla, kendi zatında müşahhas olan varlıklardır. O zaman, adı geçen sıfatın (*külliye*) mevsufu olan bu mefhumun (tümel, küllî) zihinde varolması kaçınılmaz olur. Kemal Paşazâde'ye göre, "külliye" sıfatının mevsufu olan "küllî"ye nispet edip, sıfatın varlığının mevsufun varlığını gerektirdiğini söyleyerek zihinsel varlığın ispat edilmesine gerek yoktur. Çünkü bir vasfın mevsufu için varolması, zaten mevsufun sübûtunun bir parçasıdır.

Filozofların bu delillerine şöyle itiraz edilebilir. Küllîlik sıfatı, "ortaklık varsayımın reddinin ondan menedilmesi" (*ademu'l-men' min farzi'ş-şirke*) dolayısıyla olumsuz bir sıfattır. Olumsuz sıfatlarla ilgili olan bu mesele, filozofların bu deliliyle ilgili olmayıp, onların olumlu ve olumsuz önermeleri ele aldıkları birinci delilleriyle ilgilidir. Kemal Paşazade filozoflara yöneltilen bu eleştiriye onlar adına cevap vermeyi kendisi üstlenerek şöyle der:

"Burada küllilik sıfatının "ortaklık varsayımın reddinin ondan menedilmesi" anlamında kullanılmasına gerek yoktur. Çünkü bu sıfatı, ya "bir çok ferde uygun olma" (mutabakat) anlamına ya da "bir çok şeye benzeme nispeti" anlamına gelmesi de mümkündür. Akıl bunları ilgili yerlere taşır. Bu iki anlam (müşabehet ve mutabakat), küllî kavramının iki sübûti sıfatıdır. Böylece sözkonusu eleştiriye mahal kalmaz."[88]

Kemal Paşazâde'ye göre iki çeşit kavram vardır: Aklın kendi türettiği ve kendi zatlarıyla varolmayan ancak aklın onları varsaymasına bağlı olarak varolabilen kavramlar; diğeri de aklın türetmediği ve kendi zatlarıyla bağımsız olarak varolabilen kavramlar.

---

[86] S. Şerif Cürcânî, *a. g. e.*, I: 260.
[87] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b.
[88] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50a.

Eşyanın tümel hakikatları, bu ikinci tür kavramlardandır. Bunlar her ne kadar dış dünyada mevcud değillerse de zihinde vardırlar.[89]

Filozofların zihinsel varlıkla ilgili üçüncü delilleri mantığın konusuna girmektedir. Şayet zihnî varlık olmasaydı, hakiki önermenin bir konusu bulunmayacaktı. Hakiki önermeler, dışarıda ister varolsun ister varolmasın, nefsü'l-emrdeki varlıkları itibarıyla, tümellik vasfına mazhar olan önermelerdir. Zihnî varlığın yokluğunun varsayılmasına bağlı olarak hakikî önermelerin konusundan mahrum kalması, böyle bir önermeden çıkarılacak sonuc(*tâlî*)un da da batıl olmasına yolaçacaktır. Konunun olmaması, Kemal Paşazâde'ye göre şu bakımdandır: Nefsu'l-emir'deki bir varlığın, dışarıdaki varlıktan başka bir yerde zuhur etmemesi halinde, nefsu'l-emir'de doğruluğu kabul edilen önermenin tümel olarak adlandırılması, ancak dışarıda gerçekleşmesi şartıyla mümkün olur. Tümellerin dışarıda varlıkları olmadığına göre, hakiki önermeye bir konu (*mevzû*) tayin edilmemiş olur.[90] Zihnî varlığın kabul edilmemesinin, hakikî önermeleri konudan mahrum bırakacağı bu şekilde açıklığa kavuştu. Ancak aynı durumun önermedeki sonucu geçersiz kılması nasıl olmaktadır? Her iki müşkil de, Kemal Paşazâde'nin, zihnî varlıkla ilgili temel başvuru kaynağı olan Mevakıf Şerhi'nde birlikte ele alınırken, Kemal Paşazâde, sadece birincisini yani, önermelerin konudan mahrum kalmasını ayrıca açıklamayı tercih etmiştir. **Cürcânî**, mezkur eserinde, zihnî varlığın kabul edilmemesinin, önermedeki sonucu geçersiz kılmasına yol açmasını şöyle izah eder:

"Biz, 'mümteni' ma'dûmdur' dediğimizde, mümteni, dediğimiz şeyin "dışarıda ma'dûm" olduğunu kasdetmiyoruz. Çünkü dışarıda mümteninin kendisini doğruladığı şey yoktur. Ancak şunu kastediyoruz: Mümteninin makul fertleri, yani akılda mümteninin kendilerini doğruladığı ferdler, ma'dûmun da makul ferdleri arasında yer alır. Yani akılda, ma'dûmun doğruladığı ferdlerdir. Nefsu'l-emr'e göre bu ferdler, dışarıda ma'dûmdurlar. Kısacası, 'mümteni dışarıda ma'dûmdur' önermesi, doğru bir önermedir. Ancak bu, haricî varlıklarala ilgili olmayıp, hakîkî bir önermedir. Bunun hakîkî bir önerme olması, zikrettiğimiz anlamdadır, yoksa bu önermedeki hükümlerin, gerçek ya da varsayımlı olarak, sadece haricî ferdlere münhasır kılınması anlamında değildir Eğer, mümteninin zihinde mevcut olan ferdleri olmasaydı, o zaman bu hakîkî önermede yeralan hüküm doğru olmazdı"[91].

---

[89] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50a.
[90] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50a.
[91] S. Şerif Cürcânî, *a. g. e.*, I: 262.

Cürcânî'nin burada verdiği örnek, fiolozofların zihinsel varlığa ilişkin birinci delilleri zikredilirken ele alındığı için, Kemal Paşazâde, bu açıklamayı zaid sayar.[92] Diğer yandan, Cürcânî'nin bu ifadelerinde ortaya çıkan boşluklar vardır. Yokluk kavramına zihinde bir varlık takdir edilmektedir. Halbuki yokluk vasfi, olumsuz bir sıfattır. Olumsuz önermelerde konunun bulunması sözkonusu olmadığına göre, bu durum nasıl izah edilecektir? Aynı şeyi imtina' (imkansızlık) kavramı için de söyleyebiliriz. Düşünürümüz birinci itirazı yerinde görürken, imtina' ile ilgili itirazı kabul etmez. Bunun nedeni, yokluk kavramı ile imtina' kavramının birbirinden farklı olmasıdır. Yokluk, varlığın ortadan kalkması ve selbedilmesi anlamına gelirken; imtina kavramı, ister yokluğun zatının gerektirdiği bir şey olarak yorumlansın, isterse zorunlu olarak yokluğa nispet edilen bir nitelik olarak yorumlansın, sübûtî bir kavramdır.[93] Yokluğun olumsuz bir vasıf olmasıyla ilgili yöneltilen eleştiriye şöyle cevap verilebilir. Yokluk, filozoflara göre, tıpkı varlık gibi, ikinci derecede anlamlar (*makûlât-ı sâniye*)[94]dandır. İkinci dereceden anlamlar, zihinsel varlık olması şartıyla, mahiyetin arazlarındandır. Bu iki öncülden çıkan sonuç, "madumun bir şeye uygun olması ancak zihinde varolmasından sonradır."

Kemal Paşazâde'ye göre filozofların zihinsel varlıkla ilgili üçüncü delilleri aslında yanlış anlaşılmıştır. Filozoflar zihinsel varlığı ispat ederlerken, hakikî önermenin durumunu örnek göstermişlerdi. Zihnî varlığın kabul edilmemesinin, hakîkî önermelerde sonucun yanlışlığına yolaçması sözkonusu değildir. Çünkü filozoflar hakîkî önermeyi Cürcânî'nin anladığı anlamda, yani, nefsu'lemrdeki varlığın haricî varlığa münhasır olmaması anlamında, delil olarak kullanmazlar. Cürcânî, zihinsel varlığın olmaması durumunda, hakîkî tümel olumlu önermenin batıl olacağını söylemektedir. Çünkü, buradaki hüküm dışarıdaki ferdlere hasredilemez; bilakis, nefsu'l-emrdeki konunun doğruladığı, haricî varlık dışındaki ferdleri kapsar. Eğer zihnî varlık olmasaydı, bu ferdler üzerine olumlu bir hüküm yürütemezdik.[95] Kemal Paşazâ'ye göre, filozofların bu delillerine, "olumlu" ve "tümel" kaydını Cürcânî sonradan eklemiştir. Olumlu kaydının eklenmesi, o'na göre, doğrudur. Fakat, "tümel" kaydını eklemekle hata etmiştir. Çünkü, tikel olumlu önermeler için de aynı şey sözkonusudur.[96] Zihnî varlığın olmadığı varsayımı, dışarıdaki varlıkların bilinmemesi

---

[92] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50b.
[93] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 51a.
[94] Birinci derecede anlamlar, (*makulat-ı ûlâ*), algılardır. Dışarıdaki şeylerin, varlıkların manaları ve algılarıdır. Ahmed'e, sobaya, ağac'a ilişkin algılarımız bu türdendir. Bunlar mantık bakımından varlık değildir. Çünkü bunların gösterdiği şeyler dışarıda vardır. İkinci derecede anlamlar (*ma'kûlat-ı saniye*) ise, kavramlardır Bunların objeleri dışarıda bulunmaz. Mantık bakımından varlık kabul edilenler bunlardır. Cins, fasl, tür, tümeller gibi genel kavramlar "makulat-ı sanî" olarak kabul edilirler. bkz. İbn-i. Sina , *Şifa, (İlahiyat)*, s. 201.
[95] S. Şerif Cürcânî, *a. g. e.*, I: 262.
[96] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 51a.

demektir. Bu durumda, hakîkî önermelerde, dışarıda varlığı olmayan şeylere ilşkin doğru ve olumlu hükümlerimizin batıl sayılması gerekir. Yüklemli -olumlu bir önermenin doğruluğu, konu için varolan yüklemin varlığına dayanır. Bir şeyin varlığı yoksa, onun yükleminin sübûtu da düşünülemez. Çünkü başka bir şey için varolan bir şeyin varlığı, başka şeyin bizatihi varolmasına dayalı olarak varolur. Hakîkî önermelerin batıl olması bu anlamdadır.

II. 2. c. İbn-i Kemal'e Göre Kelamcıların Karşı Delilleri

Kelamcıların zihnî varlığı kabul etmediğini daha önce çeşitli vesilelerle belirtmiştik. Kelamcıların karşı delilleri, üç temel esas üzerinde toplanmıştır. Bunlardan birincisi, zihinde, soğukluk-sıcaklık gibi şeylerin hasıl olması halinde, birbirine tezad olan şeylerin tek bir mahalde bulunması varsayımına dayanır. Kelamcılara göre, bu durumda zihin aynı zamanda hem sıcak, hem de soğuk olmuş olur. "Sıcak" dediğimizde, sıcaklığın kendisinde hasıl olan şeyi kastediyoruz. "Soğuk" yargısında bulunduğumuz şeyler için de aynı durum geçerlidir. Kelamcıların zihnî varlığa yönelttikleri bu eleştiri, neticede, daha önce ele alınan ve bilgi süreciyle (*husûlü'l-ilmî*) zihnî varlık arasındaki ayrımı öngören esasa dayanır. Bilgi sürecinde, şeyin zihinle kaim olması ve onunla muttasıf olması sözkonusu iken , zihnî varlıkta böyle bir gerektirme yoktur. Ancak Kemal Paşazâde, bu eleştiriye bir başka şekilde de cevap verilebileceğini düşünmüş olacak ki, sözkonusu esasa sadece kısa bir gönderme de bulanmakla yetinir.[97] İbn-i Kemal'in asıl cevabı, zihnin kabul edici (*kabil*) bir özelliğe sahip olmaması üzerine kurulur. Bizim tasavvur ettiğimiz, sıcaklık, sıcaklığın mahiyetinin zihinde hasıl olmasından başka bir şey değildir. Dış dünyada etkileriyle birlikte varolan varlıklar, bu itibarla faildirler. Fail illetin zihnimizde hasıl olması, failin eserininin de burada hasıl olması anlamına gelmez. Eserin bir yerde hasıl olması için, fail illetle birlikte kabul edici illetin de hasıl olması gerekir. Dış dünyadaki fiziksel varlıkların aksine, zihinsel varlığın kabul edici bir illet olmadığına göre, eserin zihinde hasıl olması mümkün değildir.[98]

Kelamcılar ikinci olarak, fizikî dünyada bulunan dağ, gök v.b. şeylerin hakikatlarının bunca büyüklükleriyle zihinde hasıl olmasının imkansızlığını örnek gösterek, zihnî varlığın kabul edilemeyeceğini söylerler. Kemal Paşazâde, kelamcıların bu eleştirilerinin, filozofların "zihnî varlık" terimindeki zihnin, soyut akılları da kapsadığını bilmemelerinden kaynaklandığını savunur. Bu yüzden onlar, bu ve benzeri şeylerin

[97] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.
[98] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a.

hakikatlarının bunca büyüklükleriyle zihinde hasıl olmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Oysa bunların hasıl olduğu yer, bizim idrak gücümüz anlamına gelen özel anlamda zihin değil, soyut akılları da kapsayan mutlak anlamda zihindir. Ancak biz, bunların soyut akıllarda nasıl hasıl oldukları bilgilerimizin sınırını aşar. [99] Keza zihnimizde hasıl olması mümkün olmayan şey; dağ ve semanın hüviyeti, bir başka deyişle bunların haricî varlıkla varolan mahiyetleridir. Ancak, gölge varlıkla varolan mahiyetlerinin zihnimizde hasıl olması imkansız değildir. Çünkü bu anlamda mahiyet, bu hüviyetlere özgü olan niteliklerle nitelendirilmemişlerdir.

Kelamcıların üçüncü delili, zihnin kendisinin haricî bir varlık olması temeline dayanır. Varsayıma göre zihinsel kavramlar, zihnin kendisine bağlı olarak dışarıda hasıl olmuş olurlar. Zihinde kavramların hasıl olduğunu düşünürsek, yok ve imkansız gibi kavramların da dışarıda varolmaları gerekir. Çünkü bunlar, "dışarıda varolan zihin"de bulunan kavramlardır. "Bir yerde mevcud olan şey"de varolan başka bir şey, aynı zamanda o şeyin bulunduğu yerde de mevcuddur. Bir örnekle bu ifadeyi daha açık hale getirebiliriz. Cebimizde, içinde paraların olduğu bir cüzdan olduğunu varsayalım. Cüzdan cebimizde, paralar ise cüzdandadır. Ancak cüzdan cebimizde olduğu için paraların da cebimizde olduğunu söylemek zorundayız. Bu durum, zihinsel kavramlar için de geçerlidir. Kemal Paşazâde'ye göre, kelamcıların sözünü ettikleri zorunluluk, haricî varlıklar için geçerlidir. Gölge varlıklar, yani formlar sözkonusu olduğunda bunun meydana gelmesi zorunlu değildir. Farklı bir ifadeyle, bir yerde mevcud olan şeyde mevcud olanın haricî varlık olması durumunda bu zorunluluk geçerli olur.[100] Örneğimize tekrar dönerek açıklayacak olursak; cebimizdeki cüzdanda bulunan para için, "para cebimde" diyebilmem için paranın haricî bir varlık olması gerekir. Eğer, bir şeyde varolan- örneğimizdeki para- haricî varlık değil de gölge varlık ya da hariçteki varlığın formu ise, o zaman bu şeyin de orada -cebimizde- bulunması gerekmez. Diğer yandan, haricî varlık hüviyyet iken, zihinsel varlık formlardır. Zihnin hariçte fiziksel bir varlık olduğu doğrudur; ne var ki böyle bir eleştirinin geçerli olabilmesi için zihinde bulunan kavramların da fiziksel nesneler olduklarının ispat edilmesi gerekir. Netice itibarıyla, zihnin dışarıdaki fiziksel bir varlığı olduğunu ileri sürerek zihnin içindeki kavramların da dışarıda bulunması gerektiğini söylemek, zihni varlığın yokluğuna delalet etmez.

Zihinsel varlığın ele alındığı bu bölümün sonunda sonuç olarak, Kemal Paşazâde'nin tam anlamıyla filozofların yanında yeraldığını, haricî varlıktan başka zihinsel

---

[99] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56b.
[100] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 59b.

varlığın sübûtunu kabul ettiğini, kelamcıların karşıt delillerinin zayıflıklarını ortaya koyduğunu söylebiliriz.[101]

II. 3. İMKAN KAVRAMIYLA İLGİLİ TARTIŞMALAR

Eşyanın ontolojik statüsünü belirlemek amacıyla geliştirilen üç temel kavramdan birisi olan imkan, vacip kavramı ile imtina' kavramı arasında yer alır. Vacip ve mümteni' arasındaki orta sınır iyi düşünüldüğünde, tabiat merhalesine en uygun olanın imkan olduğu görülecektir. Çünkü bu sınırın her iki tarafında da sınırlamalar, belli şartlarla kayıtlamalar vardır. Bu yüzden bazıları mümkünün hem vacibe yakın hem de ondan uzak olduğunu söylemişlerdir.[102]

II. 3. a. İmkan Kavramı

İmkan kavramının, tıpkı varlık gibi tanımlanamaz oluşu genellikle müslüman düşünürlerin kabul ettiği bir olgudur. Yapılan her tanım, tüm imkan çeşitlerini içine alabilecek bir özelliğe sahip olamayacağı için eksik kalacaktır. Buna rağmen terimin zihinde çağrıştırdığı anlamlar itibarıyla çeşitli tanımlamaların yapıldığını görüyoruz. **Cürcanî**, "Ta'rîfât" adlı eserinde, imkanı "zâtın, varlık ve yokluktan herhangi birisini gerektirmemesi" şeklinde tanımlamaktadır.[103] Müslüman düşünürlerin, kelam felsefe ve mantıkla ilgili eserlerinde, bir çok imkan çeşidinden sözedilmektedir. Zâtî imkan, potansiyel imkan, zihnî imkan, aktüel imkan, mantıksal imkan ve zamansal imkan, belli başlı imkan çeşitleri arasında yeralır.[104] Cürcânî adı geçen eserinde dört çeşit imkandan sözetmektedir: 1-Zatî imkan: Taraflardan birisinin, başkası dolayısıyla zorunlu olabilmesine rağmen, bizâtihi zorunlu olması düşünülemeyen imkan türü.2-İsti'dâdî imkan *(imkan-ı vukûî)*: Taraflardan birisinin ne bizâtihî ne de başkası dolayısıyla zorunlu olmasının mümkün olmadığı imkan. 3-İmkan-ı hâss: Hem varlığı, hem de yokluğu zorunlu olmayan imkan. 4- İmkan-ı âmm: Varlık ya da yokluktan sadece birisinin zât için zorunlu olmadığı imkan. *İmkan-ı âmm* da zorunluluğu olmayan şey yokluktur (*selb-i zarûriyyet-i 'adem*). Mesela ateşin zatı için, sıcaklığın varlığı zorunlu iken yokluğu zorunlu değildir.[105] daha

---

[101] Zihinsel varlık konusu müstakil bir çalışma konusu olarak da ele alınabilir. Kemal Paşazâde'nin zihinsel varlıkla ilgili olan risalesini ele alırken, tezimizin kapsamı dışında olması sebebiyle, fazla ayrıntı kabul edilebilecek hususlara girmediğimizi burada belirtmemiz gerekir.

[102] İbn-i Miskeveyh ve Ebu Hayyan Tevhîdî, *el-Hevamil ve'ş-Şevamil*, neşr. Ahmed Emin, S. Ahmed Sakr, (Lecnetü't-Te'lif, Kahire, 1370/1951), s. 261.

[103] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 36.

[104] Eric L Ormsby, *Theodicy in İslamic Thought: The Dispute Over Al-Gazali's "Best of All Possible Worlds, (Appendix)* (Princeton University Press, US. 1984), ss. 266-269.

[105] Kemal Paşazâde, *a. g. e.* 13a.

güncel bir örnek verecek olursak, "Merih gezegeninde yaşamak mümkündür" dediğimde, orada yaşamanın muhal olmadığını kasdetmiş olurum. Bu bölümde, kavramsal bir tahlilden ziyade, ontolojik anlamda ve daha çok zâtî ve özel imkan etrafında yürütülen tartışmalar ele alınacağından, imkan çeşitleriyle ilgili ayrıntılara girmeyeceğiz.

Kemal Paşazâde imkan meselesine özel bir önem vererek, bu konuda dört risale kaleme almıştır. Bu risalelerden birisi, peygamberimizin "fakirlik benim övüncümdür" hadisini"n yorumuyla başlar ve mümkün varlığı çeşitli yönlerini inceler.[106] "Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin"[107] adlı bir başka risalesinde de, mahiyet-imkan ilşkisini ele alır Diğer iki risale ise, imkan kavramının varlığa ve yokluğa göre durumunu konu edinmektedir. [108]

II. 3. b. İmkan-Mümkün ilişkisi

Filozoflara göre, "imkansızlık" durumundan imkan durumuna dönüş mümkün olamayacağı için, alemin varlığı daima mümkün olagelmiştir. Alemin sonradan mümkün olduğunun ileri sürülmesi, imkan için bir başlama noktası belirlemek anlamına gelir ki bu, alemin mümkün bulunmadığı bir anın varlığını kabul etmeye götürür. Allah'ın kudretini dışlayan bu görüşün kabul edilmesi mümkün değildir. Buna karşılık **Gazzalî**, alemin varlığının değil, "hadis olma imkanının" ezelî olduğunu savunur. Alemi ezelde var saymak, yani onu hadis olarak kabul etmemek, alemin imkanına değil, vücubuna hükmetmek anlamına gelir ki sonuçta, imkanın vücuba dönüşmesi gibi muhal olan bir duruma geri dönmüş oluruz.[109]

İmkan kavramıyla ilgili tartışmalardan birisi, "imkan"ın mümkün için sonradan yaratılan bir nitelik olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için **Fahreddin Razî**'nin görüşlerini aktarmayı faydalı buluyoruz. Razî, "imkan'ın mümkün varlıkların gerekli bir niteliği olduğunu söyledikten sonra bu görüşünü aşağıdaki ifadeleriyle ispatlamaya çalışır:

"Mümkün varlıklarda bulunan imkan, ya vacibtir; ya da mümkündür. Vacib olduğunu varsayalım. Bu durumda mümkün, zorunlu olarak ebediyyen mümkün olmuş olur. İmkanın mümkün için sübut bulması "mümkün" ise, bu imkanın imkanı anlamına gelir ki zaten imkan kavramı içinde bu anlam vardır. Bu durumda aynı soruyu "imkanın

---

[106] *Risale Fi 'l-Fakr*, İÜMKAY 1589-59b-78a.
[107] Kemal Paşazâde, *Lüzûmu 'l-İmkan li 'l-Mümkin*", İÜMKAY 1589, 356a-373a.
[108] Bu risalelerden birincisisi,"*R. fi enne 'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*" (S. K., Pertev Paşa 653, 173a-186-b) adlı risale; diğeri de, "*R. fi 'l- Eys ve'l-Leys*", (S. K., Esat Efendi 3618, 55a-56b.)dir.
[109] Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, (Ankara 1956) s. 256.

imkanı" için sorarız ve bu teselsüle yolaçar. O halde, 'imkan' niteliğinin mümkün varlıklar için daimî olarak sâbit olduğunu söylememiz gerekir."[110]

Görüldüğü üzere, mümkün varlık için'imkan'ın lüzumlu oluşunu "vacib" kavramıyla değil, *sâbit* kavramıyla açıklayan Râzî, alemin ezelîliğini çağrıştıracak ifadeleri kullanmaktan özenle kaçınmaktadır. Ancak burada hatırlatılması gereken önemli bir husus vardır. Zihnimizin mümkün varlıkla ilgili "imkan" nitelemesinde bulunması, o şeyin mevcud ya da ma'dum olması itibarıyla değil, "mümkünün mümkün olması" (*min haysü huve huve*) itibarıyladır. Zira mümkün, mevcud olması itibarıyla "vâcib"; ma'dum olması itibarıyla da mümteni'dir.[111]

İmkan halinin, mümkün varlığın mahiyetinden ayrılamayacağını söyleyen Kemal Paşazâde, aksi takdirde mümkün varlığın "mümkün" olarak nitelenemeyeceğine işaret eder. Eğer imkanı "mümkünün mahiyetinin *lâzımı*" olarak düşünmezsek, imkanın mümkünün mahiyeti için subût bulmasının bizâtihî değil, başkasından dolayı olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu durumda "mümkünün mümkünlüğü", kendi zâtından dolayı olmayıp başkasından dolayı olur. Başka bir şeyin zâtından dolayı varolanın, o şeyin zâtından sonraya kalması, ondan ayrılması caiz değildir.[112] Hem filozofların hem de kelamcıların kabul etmediği "başkasından dolayı mümkün" deyiminin içerdiği mantıksal çelişki, bir şeyin kendi özüne göre durumunun ne olduğu sorusunun sorulmasına engel olmamasından kaynaklanır. Çünkü eşya kendi özünde, ya vacib ya mümkün ya da mümteni'dir. Kelamcılar ve felsefeciler arasında bu konuda önemli bir anlaşmazlık olmamasına rağmen İbn-i Kemal, bazı düşünürlerin meselenin izahında kullandıkları ifadeleri yanlış bulur. Mesela o, "Tecrî'du'l-Akaid" adlı eserinde, "imkan zorunludur, aksi takdirde mahiyetin vacib ya da mümteni'ye dönüşmesi gerekir"[113] dediği için **Nasıruddin Tûsî**'yi eleştirir; ve kendi ifadesinin daha kuşatıcı ve doğru olduğunun altını çizer. İbn-i Kemal'in hoşuna gitmeyen "...aksi halde mahiyetin vâcib ya da mümteni' olması câiz olur" ifadesi bir şekilde, imkanın mümkünün mahiyetinden ayrılabileceğini çağrıştırmaktadır. Oysa bunun tasavvur dahi edilemeyeceği ortadadır.

İmkanın mümkün varlığın mahiyeti için zorunlu olmadığını varsaydığımızda, genel anlamda mahiyetin imkandan ayrılması tecviz edilmiş olur. Yoksa böyle bir varsayım, bütün yönleriyle imkanın mahiyetten ayrılmasınının tecvizini gerektirmez. Kemal Paşazâde, imkanın mahiyetten ayrılmasının tasavvur dahi edilemeyeceğine inanmasına rağmen, gene

---

[110] Fahreddin Râzî, *Mebahısu'l-Meşrıkıyye*, (Beyrut 1410/1990) C. I. s. 225.
[111] Allâme Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 60.
[112] Kemal Paşazâde, *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*", İÜMKAY 1589, 356a.
[113] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 356b; Ayrıca bkz. Allâme Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 39.

de böyle bir şeyin varsayılması halinde, Tûsî'nin zannettiği gibi iki değil üç değişik durumun ortaya çıkacağını savunur. Birincisi, imkanın sürekli olarak mümkünün mahiyetinden ayrı olması, ikincisi varolduktan sonra ondan ayrı olması, üçüncüsü de varolmadan önce ondan ayrı olması.[114] İmkanın lüzûmunu yoksayarsak, bu üç durumun hepsinin değil, bunlardan sadece birisinin ortaya çıkması caiz olur. Kemal Paşazâde bu bu ince noktayı açıklarken, yanlış anlamalara meydan vermemeye özen gösterir. Bir şeyin yokluğunun mümkün olabilmesi için *lazım* olan şey, o şeyin varlıktan önce ya da, varlıktan sonra gelen yokluğunun değil, genel anlamda yokluğunun caiz olmasıdır. O şey için sürekli bir yokluğun olduğunu varsaydığımızda, genel anlamda yokluğun caiz görülmesi , her iki durum dışında başka bir durumu , yani "sürekli yokluk" durumunu da içine aldığından, "yokluğun tecviz edilmesi" daha genel bir kavramdır. [115] Kemal Paşazâde'nin bu açıklamayı yapmasının sebebi, Tûsî'nin yukarıda geçen ifadelerindeki yanlışlığa dikkat çekmektir. Çünkü, imkanın vücuba ya da imkansıza dönüşmesi, veyahutta bu ikisinin imkana dönüşmesi, ancak ikinci durumda, yani imkanın varlıktan önce ya da varlıktan sonra mahiyetten ayrı olması durumunda gerçekleşir. Halbuki imkanın sürekli olarak mahiyetten ayrı olduğunun varsayılması, bu iki dönüşümün meydana gelmesini gerektirmez; aksine, mümkünün olmamasını gerktirir. Tûsî'nin imkanla ilgili sözleri "sürekli ayrılık" durumunu içermemekte, bu yüzden mümkünün hiç bir şeye döünüşmeden tamamen ortadan kalkacağı bir durumu dışlamaktadır. Kemal Paşazâde, imkanı mahiyetin lâzımı olarak kabul etmediğimiz takdirde, ortaya çıkacak durumu her üçünü de kuşatabilecek bir ifadeye başvurarak açıklamakta ve "aksi halde mümkün denilen şey olmaz" demektedir.[116] Ancak Kemal Paşazâde'nin bu eleştirisinin nedenini anlamak mümkün değildir. Zira, imkanın mahiyetten ayrıldığını varsaydığımızda, o şeye mümkün denilemeyeceği doğrudur. Ne var ki ortada hala tanımlanması, vücub ya da imtina' kavramlarından birisiyle nitelenmesi gereken bir mahiyet vardır. İmkanın ondan ayrılması, onu yeni bir nitelikle anmamıza engel teşkil etmez.

Hem içeriği hem de ifadeleri eleştiren İbn-i Kemal, Tûsî'nin, "imkanının, mümkün varlığın mahiyetinden ayrılması durumunda, her halükarda "mümkünün vacib'e ya da mümteni'ye dönüşür" şeklindeki ifadesinin yanlışlığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, **Adudiddin el-Îcî**'nin aynı konudaki görüşlerinden iktibaslarda bulunur. Îcî'nin aşağıda yer alan ifadeleri, meseleyi biraz daha farklı bir şekilde ele aldığını göstermektedir:

---

[114] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 356b.
[115] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 357a.
[116] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 357a.

"İmkan, mümkün mahiyet için lâzımdır. Mahiyetin imkandan ayrılması asla caiz değildir. Aksi takdirde mahiyetin ondan ayrılması iki tür mahzurun ortaya çıkmasına neden olur. Birincisi, eğer mahiyetin imkandan ayrılması, "imkanın mahiyetten zâil olması" şeklinde ise, mümkün 'vâcib'e ya da "mümteni'"e dönüşür. İkinci mahzur ise, bunun tam tersidir. Yani, eğer mahiyetin imkandan ayrı oluşu, "daha önce yok olan imkanın mahiyet için sonradan yaratılması" şeklinde ise, mümteni' ve vâcib mümküne dönüşmüş olur." [117]

Îcî burada, imkanın mahiyetten ayrıldığını farzetmemiz halinde ortaya çıkabilecek durumu izah ederken, iki temel kavram kullanmaktadır: Zeval ve hudûs. Daha önce mahiyette varolan imkanın mahiyetten ayrılması (*zeval*), o varlığın *vacib* ya da mümteni'ye dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu, mahiyette varolan bir şeyin sonradan mahiyetten ayrılması anlamına gelir. Fakat mahiyetin bir özelliği olarak önceden varolmayan bir şeyin (*imkan*) daha sonra mahiyet için hudûs etmesi anlamında (yok iken varolma) anlamında bir ayrılık, tam tersine bir halin ortaya çıkmasına neden olur. Şüphesiz bu, vacib ve mümten'nin mümküne dönüşmesidir. Her ne kadar farklı bir üslup kullanılmış olsa da, Kemal Paşazâde, Îcî'nin ifadeleri ile Nasıruddin Tûsî'nin ifadeleri arasında fazla bir fark olmadığı kanaatindedir. Neticede, "Mevakıf" yazarı Îcî de, ayrılmanın iki şekilde gerçekleşeceğine kanidir. Oysa Kemal Paşazâde, kendi geliştirdiği bir ayrılık olan "sürekli ayrılık"ı üçüncü bir durum olarak gözönünde bulundurmaktadır.[118]

Cürcânî, imkanın mümkünün mahiyetinden ayrılabileceğini varsaymamız halinde, aklımızın zorunlu olarak kabul ettiği, vücub, imkan ve imtina' gibi kavramların yapısal bir değişime uğrayacağını; aklın zorunlu varlıkların zorunluluğuna, imkansız olanların imkansızlığına, caiz olanların da caizliğine dair yargısına olan güvenin sarsılacağını ileri sürer. Şeylerin en temel karekteri olan bu kavramlar kendi özlerinde, şeylerin zâtlarına dayanırlar ve onların ayrılmaz birer niteliğidirler.[119] Düşünürümüz Cürcanî'nin bu ifadesini, "bir savı kanıtsama" (*musadere ale'l-matlub, petititio principii*) olarak yorumlar. Çünkü o, ispat etmek istediği şeyi, yani imkanın mümkünün mahiyetinden ayrılamayacağını zaten öncül olarak vermiştir; imkanın bir şeyin zatının ayrılmaz bir parçası olması ise, Cürcânî'nin kıyasında sonuç olmuştur. Bu sebeple ispat edilmek istenen şey öncül olarak verildiği için, "musadere ale'l-matlub" dediğimiz anlamsız bir kıyas şekli ortaya çıkmıştır. Bu durumda meselenin daha düzgün ifadesi, düşünürümüze göre şöyle olmalıdır: Sözünü

---

[117] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 359.
[118] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 357b.
[119] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 360.

ettiğimiz imkan, mahiyet olması bakımından zâta dayanmaktadır. O halde, zâtın kendisinden ayrılması düşünülenez. Aksi takdirde, mahiyet olarak kendisine gerekli olan şeyleri kaybeden bu zâtın varlığını sürdürmesi mümkün değildir. [120]

İbn-i Kemal'e göre Cürcânî'nin bahsettiği imkan, "mahiyet olması bakımından mahiyet"in arazlarından olup, modalite (*cihet*) olan imkanı içine almaz.[121] İmkan bu ikinci anlamı itibarıyla, varolması için mevsufuna urûz etmesi şart koşulan zihinsel bir kavram (*ma'kûlât-ı saniye*) olup dışarıda varlığı yoktur. Kemal Paşazâde, "mümkün mahiyetin lazımı" demekle yetindiği kendi imkan tanımının, hem birinci anlamda mahiyetin arazı olan imkanı, hem de ikinci anlamda, modalite anlamında imkanı içine aldığını düşünmektedir.[122]

Adududdin Îcî, "imkan mümkünün mahiyeti için lazımdır" önermesinin, bizâtihi kendisini doğrulamak için getirilen delillerden daha açık olduğunu kabul eder. Cürcânî ise bu önermeyi apaçık bir önerme olarak kabul eder.[123] Kemal Paşazâ'ye göre bu, zorlama bir iddiadır. Çünkü, burada mahiyetin ayrılmaz bir parçası olduğu ileri sürülen ve modalite anlamı kastedilmeyen imkan, zihnî mevcudun arazlarından değil, 'mahiyet olması bakımından mahiyet'in arazlarındandır. Dolayısıyla, sadece imkanın tek bir anlamı kastedilerek ileri sürülen bir iddia olup, mutlak anlamda imkanı kapsamamaktadır.[124]

İmkanın, mümkünün zatından ayrılamayacağına ilişkin getirilen delillere itiraz edenler, ezelde alemin vücud bulmasının mümkün olamayacağına istinad ederler. Hadis olanın ezelde mümkün olması düşünülemeyeceğine göre, alemin varlığı sonradan mümkün olmuştur. O halde bir şeyin imkanı, daha önce yokken, sonradan ortaya çıkmış demektir. Bu durumda imkanın mümkünün mahiyetinden ayrılabileceğini kabul etmek zorunlu hale gelir.[125] Îcî, ortaya çıkan bu müşkili gidermek için ezelîlik kavramının farklı bir kullanımına dikkat çeker. Buna göre, "*ezeliliğin imkanı*" ile "*imkanın ezeliliği*" birbirinden farklı şeylerdir. İmkanın ezeliliği, ezeliyetin imkanını gerektirmez. Biz, bir şeyin imkanının ezeli olduğunu söylediğimizde, o şeyin sürekli bir şekilde imkan ile muttasıf olmasını kastederiz. Şüphesiz bir şeyin sürekli olarak imkan ile nitelendirilmesi, onun "vücud" ile nitelendirilmesi anlamına gelmez. "Ezel" kavramı, burada, imkanın bir zarfıdır. Ancak bir şeyin ezeliliğinin mümkün olduğunu söylediğimizde ezel, bu ikinci kullanımda, o şeyin 'vücud'unun zarfi olmuş olur ki bu, o şeyin kendisinden önce yokluğun bulunmadığı bir

---

[120] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 358b.
[121] İslam mantıkçılarına göre üç türlü modalite vardır: İmkan (*possibility*), imtina' (*impossibility*) ve vücub (*necessity*). bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, beşinci baskı, (Ankara 1986), s. 81.
[122] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 359a.
[123] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 360.
[124] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 359b.
[125] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 360.

varlığa sahip olmasının mümkün olduğu anlamına gelir. Mümkünün mahiyetinden ayrılmayan imkanın ezeliliği ikinci anlamda değil, birinci anlamdaki ezeliliktir.[126] Kemal Paşazâde burada hudus kavramının, "yokluktan varlık alanın çıkma" anlamına geldiğini, bu anlamda alemin ezelde hadis olmasının imkansızlığını kabul eder; ancak, Îcî'nin, meseleyi uzatarak karmaşık, anlaşılmaz bir hale soktuğunu söyler. Ayrıca Cürcanî'nin sözkonusu itirazı aktarırken kullandığı ifadeleri eleştirir.[127] Cürcanî, eleştiri sahibi adına itiraz ederken, alemin hudûsünün, yani zamanada varoluşunun vacip olduğuna ilişkin deliller bulunduğuna dikkat çekerek, alemin ezelî oluşunun mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. İbn-i Kemal haklı olarak, alemin hudûsünün "başkasından dolayı vacip" olmasının evrendeki imkanı dışlar nitelikte olmadığını söyleyerek, Cürcânî'yi tutarlı olmaya çağırır. [128] Bu eleştiri, "apaçık" dediği bir konuda Cürcânî'nin, kendisini zora sokacak şüpheler üretmekle suçlanması anlamına gelmektedir. Zira sözkonusu ifade, alemin ezeliğini kabul etme gibi bir sonuca yolaçabilir.

Cürcânî, imkan-ezel ilişkisi konusunda ezel'in cüz'lerinin durumunu ele alarak konuya farklı bir boyut daha getirmeye çalışır. Bir şeyin imkanı ezelde devam eden bir şey ise, şeyin bu konumu kendi zâtında, ezelin herhangi bir parçasında varlığı kabul etmesine engel teşkil etmez. O şeyin vücudu kabul edebilirlik hali, 'ezel'in tüm parçalarında devam etmektedir. 'Ezel', sadece imkanla değil, 'vücud'la da sürekli ittisaf halinde olduğu için, imkanın ezelî olması, ezeliliğin imkanını zorunlu kılar. Bir şeyin -her hangi bir şart ve kayıtla ele alınmaksızın, kendi zâtıyla nazarı dikkate alındığında- ezelden beri imkanla muttasıf olması kaçınılmazdır. Ancak hudûsünü gözönüne alırsak, o şeyin "başkası dolayısıyla" ezeliliği imkansız hale gelir. Kendi zatı itibarıyla sonradan yaratılan (*hâdis*)in imkanı ezelîdir; keza onun ezeliliği de mümkündür. Ne var ki, "hudûs" kaydını eklediğimizde, bu söylediklerimiz 'vücud'un imkanına yolaçmaz. Çünkü hudûs, 'vücud'un ezeliliğini imkansız kılan "itibârî" bir olgudur.[129] Kemal Paşazâde'ye göre, Cürcânî'nin sözlerinin ne anlama geldiği açık değildir. Zira, "bir şeyin 'ezel'in tüm parçalarında 'vücud'la ittisafi" ifadesi, "bir şeyin bütün 'ezel'de 'vücud'la itisafi" ifadesinden daha geneldir. Daha genel olanın gerektirdiği bir şeyin, özel olanın gerektirdiği bir şeyle aynı olması gerekmez. Dolayısıyla Cürcânî'nin ifadesi kapalıdır.[130] Diğer yandan Cürcânî bir başka yerde, zaman, hareket ve ses gibi sürekli bir değişim içinde olan şeyler için yokluğun

---

[126] Cürcânî, *a. g. e.*, s. I: 361.
[127] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 362a.
[128] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 360b.
[129] Cürcânî, *a. g. e.*, I:362.
[130] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 364b.

varlıktan daha evla olduğunu, aksi takdirde bunların bakî olmalarının caiz olacağını ileri sürenlere verdiği cevapta şöyle demektedir:

"Vücud, süreklilik(bekâ)ten başka bir şeydir ve onu gerektirmez. Bu gibi şeylerin mahiyeti sürekli bir yenilenmeyi gerektirdiğinden bekayı kabul etmeye müsait değildir. Buna karşılık bunların mahiyetinin varlığa ve yokluğa nispeti gerçekte eşittir." [131]

İbn-i Kemal haklı olarak, Cürcânî'nin bu iki ifadesi arasında büyük bir çelişki olduğunu düşünmektedir. Mevakıf şarihi, daha önceki ifadesinde, imkanın ezeliliğinin 'vücud'un da ezeliliğine yolaçacağını kabul ederken, burada bazı mümkün varlıkların, 'vücud'u sürekli bir şekilde kabul etmeye elverişli olmadıklarını ileri sürer. Şu halde bu ifade imkanın ezeliliğinin, varlıktaki ezeliliğn imkanını gerektirmeyeceği anlamına gelir.[132] Düşünürümüze göre sözü edilen zaman, hareket ve ses gibi akışkan ve değişken varlıklar, bitişik bir hüviyyete sahip değildirler; bunlar parçalanmayı kabul etmeyen devamlı ancak kararlı olmayan basit şeylerdir. Devamlı, ancak kararlı olmayışlarına göre hayalde oluşurlar. Ancak aklımız bu tür şeylerle ilgili, "şayet haricen varolsalardı, parçalarının "varlık"ta biraraya gelmesi imkansız olurdu" yargısında bulunabilir. Şu halde, akışkan ve hariçte mevcud olan arazların ne haricte ne de zihinde parçaları bulunmamaktadır. Buna rağmen, bu arazların kendileri devamlıdır. Dolayısıyla, imkanla ilgili genel kurala ters düşen bir durumun oluştuğu söylenemez.[133]

İbn-i Kemal, Cürcânî'nin bu yaklaşımına getirilen ve kendisine ait olmayan başka bir eleştiriyi eserinde etraflıca ele alır. Buna göre bir şeyin imkanı, o şeyin varlığın tüm boyutlarıyla nitelenmesinin caiz olduğu anlamına gelmez. İmkan burada, bir şeyin genel anlamda 'vücud'la ittisaf etmesinin caiz görülmesi demektir. Netice itibarıyla bir şeyin imkanla vasıflanması için, onun sonlu bir zamanda vakî olan 'vücud'la ittisaf etmesi yeterlidir. Bir şeyin imkanının ezelî olarak devam etmesinin gerektirdiği şey, bu şeyin sonlu bir zamanda vakî olan 'vucud'u 'ezel'in herhangi bir parçasında kabul etmeye engel olmamasıdır. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, "ezel'in tüm parçalarında devam eden sürecin, şeyin sonlu bir zaman diliminde 'vücud'u kabul etmeye engel olmayışı"dır.[134] Görüldüğü üzere tartışmanın merkezinde, ezelin tüm parçalarında bir şeyin hem imkanla hem de 'vücud'la ittisaf edip etmeyeceği meselesi bulunmaktadır. Cürcânî, hudûs kaydı olmaksızın, şeyin zâtının bunu gerektirdiği konusunda ısrar eder. Eleştiri sahibine göre ise, 'ezel'in tüm parçalarında devam eden süreç, şeyin kendi özünde, 'ezel'in

---

[131] Cürcânî, a. g. e., I: 357; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 365a.
[132] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 365a.
[133] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 365b.
[134] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 362b-363a.

tüm parçalarında sonlu bir zaman diliminde vakî olan 'vücud'u kabul etmeye engel olmamasıdır. İmkanın ezelin tüm parçalarında devam etmesi, şeyin belli bir zaman diliminde ortaya çıkma imkanının devam etmesidir. Bu eleştirinin sağlam temellere dayanmadığına inanan Kemal Paşazâde, "nasıl ki mümkün olması bakımından mümkün 'vücud'u kabul ediyorsa, vücud olarak vücud'un da bundan farklı olmayacağı, yani kesintisisiz bir süreklilik içinde imkanla ittisaf edeceği açıktır" demektedir. Şayet bir şeyin zât olarak, 'vücud'u tüm özellikleriyle kabul ettiğini reddetmiyorsak, onu tüm zamanlarda kabul etmesinin önünde hiç bir engelin olmadığını da dikkate almak zorundayız. Çünkü şeyin bizatihi sahib olduğu şey, araz yoluyla sahib olduğu şeyleri ortadan kaldırmaz. Bizatihi 'vücud'u kabul eden şeyin, onun arazlarını da kabul etmesi gerekir. Diğer yandan bir şeyin 'vücud'u zamanın tüm parçalarında kabul etmesi, "bedel" yoluyla olmaz. Yani, belli bir zaman diliminde şeyin 'vücud'u kabul etme imkanını tüm zaman dilimlerine teşmil edemeyiz. Aksi takdirde bir yandan onu tüm zaman birimlerinde kabul ettiğini söylerken, diğer yandan da onun daha önce geçen bir zaman diliminde yok olduğunu şart koşmuş oluruz ki bunun yanlışlığı ortadadır. Varlık'ın yegane niteliği tek bir hakikat olmasıdır. Varlığın sürekli oluşu, yok olduktan sonra ortaya çıkması; veyahutta önce var sonra da yok olması, varlığın özünü teşkil eden şeyler değildir; bilakis, varlığın arazlarındandır. Bu tür şeyler varlığın hakikatını değiştirmezler. Bu da varlığın bizatihi imkan ile vasıflanmış olması anlamına gelir. Sözü edilen arazlardan bazısının varlık için imkansız olması, varlığın kendi özünden kaynaklanmaz; aksine, kendi dışındaki bir nedenden dolayıdır. Bu yüzden şeyin kendisindeki zatî imkana münafî bir durum arzetmez.[135] Düşünürümüze göre, "bir şeyin varlığı kabul etmeye engel olmayışının sürekliliği" konusunda herhangi bir tartışma yoktur; asıl tartışma bu sürekliliğin 'vücud'un sürekliliğine yolaçıp açmayacağı konusundadır.

İbn-i Kemal'in bu konuyu ele alarak,"mümkün varlıklar için imkanın lüzumlu olduğu" sonucuna ulaşması, "meâd"inancını isbat etmeye yöneliktir. Müslüman kelamcılar, ahiretin gerçekliğini ispat edebilmek için, filozofların hilafına "yokun yeniden varolması" (*ia'deü'l-ma'dûm*) kuralını kabul etmişlerdir. Bir şeyin yeniden varolabilme imkanı, kural gereği ilk kez varolabilme imkanına dayanır. Bir şeyin tekrar varlık kazanabileceğini kabul etmemek, o şeyin daha önce de varolabileceğini kabul etmemekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla öbür dünyada insanların ruh ve cesed olarak tekrar yaratılmaları imkansız değildir. İşte Kemal Paşazâde imkan ile mümkün arasında bulununan "biribirini gerektirici" ilişkinin cismanî meadın gerçekliğini ispatladığına inanmaktadır.[136] Böyle bir açıklama tarzının

[135] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 363b.
[136] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 372b-373a. Ayrıca bkz. burada "Cismanî Mead" bölümü.

alemin ezelî imkanını kabul etmeye yolaçabileceğini söyleyebiliriz. İbn-i Kemal'in açıklamaları böyle bir zorluğa cevap vermekten uzak görünüyor.

Ayrıntıları bir kenara bırakıp meselenin kısa bir özetini vermek gerekirse, 'imkan'ı, "mümkün varlıkların "*lazım*"ı olan bir nitelik" olarak kabul eden filozoflar ve kelamcılar, bu niteliğin *hadis* olamayacağı konusunda hemfikirdirler. Buna karşılık, filozoflar sıfatla birlikte mevsufun da ezelî olduğunu benimsemelerine rağmen, kelamcılar imkanın ezelî olmasının, mümkünün de ezelî olması anlamına gelmeyeceğine inanmaktadırlar. Filozoflara göre, önce mümkün varolmuş, sonra da ondaki imkan yaratılmış değildir; aksine mümkünün varlığıyla imkanın varlığı eşzamanlıdır. İmkan, mümkün için "*lazım*" olan bir nitelik değil de, onun için sonradan zamanda varolan (*hadis*) bir nitelik olarak kabul edildiği takdirde, iki muhtemel sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Birincisi, imkanın mahiyet için sonradan varolması ve mahiyetin onunla nitelenmesi ya bu nitelemeyi gerektiren bir şey için olur. "İmkan"ın mahiyet için sıfat olarak sonradan vukuu bulması, o şeyin mümkün olmasından dolayıdır. Bu durumda teselsülün varlığı kaçınılmazdır. İkincisi , mümkün varlıkların mahiyetleri için imkanın sonradan yaratılmasını gerektiren bir durumun olmamasıdır. Bu sonuç da, sonradan varolan şeylerin başka bir şeye dayanmadan varolmalarını caiz gördüğü için, Allah'ın varlığını ispat etmeyi engeller. Aslında problem temel de, bir şeyin başkasından dolayı mümkün olup olamayacağına dayanmaktadır. Filozoflar ve kelamcılar, bir şeyin başkasından dolayı mümkün olamayacağına inanmaktadırlar. Çünkü bir şeyin başkasından dolayı mümkün olduğunu varsaydığımızda o şeyin zatı itibarıyla mümkün mü, vacib mi yoksa mümtenî mi olduğu sorusuna cevap vermemiş oluruz. Şayet o şeyin imkanı başkasından dolayı ise ve aynı zamanda o şey zatından dolayı da mümkün ise, bir malul üzerine iki illetin etkide bulunması gibi bir sonuç ortaya çıkmış olur. Kemal Paşazâde, kelamcıların yanında yeralarak "imkan"a "varlığa ve yokluk'a eşit uzaklıkta olma" anlamını verdiği için, onu mahiyetin "*lazım*"ı olarak kabul etmekte ve bunun dışında söylenilebilecek her şeyi, gereksiz bulmaktadır. Kendi tercih ettiği izah haricindeki açıklamaların, alemin ezeliliğini kabul etmeye götüren sonuçlara yolaçabileceğine dikkat çekmektedir.

II. 3. c. Fakrî İmkan

İmkan kavramının ihtiyaç anlamına gelen "fakr" terimiyle açıklanması özellikle mutasavvıfların ve Molla Sadra tarafından temsil edilen Hikmet-i ilâhî felsefe ekolünün itibar ettiği bir yorum tarzıdır. Ancak aynı kavramı kullanmamış olsa da, böyle bir yorumun

izlerini İbn-i Sina'ya kadar sürmek mümkündür. Fakrî imkan, "tevhid ontolojisi" diyebileceğimiz bir sistem içerisinde, insan-Tanrı, evren-Tanrı, insan-evren ve insan-insan ilişkisini açıklığa kavuşturmak için başvurulan anahtar kavramlardan birisidir.

Peygamberimiz bir hadislerinde "fakirlik benim övüncümdür." buyurmuştur. Diğer yandan fakirlik başka bir hadiste, her iki alemde de yüz karası (*sevâdu'l-vech*) olarak nitendirilmektedir.[137] Bu durumda peygamberimizin, "yüz karası" olarak vasıflanan bir şeyle övünmesi nasıl açıklanabilir? Kemal Paşazâde, tamamen imkan metafiziği ile alakalı olan "Risale fi'l-Fakr" adlı eserinde meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre fakirliğin "yüz karası" olması, yergi değil övgü ifade eder "Sevadu'l-vech" ifadesinde geçen '*vech*' (yüz) kelimesi, mümkünün zâtı anlamına gelir. Zira Araplar yaygın bir şekilde, 'vech' kelimesini 'zât' anlamına kullanıyorlardı. Hadiste geçen "fakr" kelimesi, mümkün varlığın gerek varlığında gerekse diğer kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olması demektir. Bu ihtiyacın 'yüz karası' olarak nitelendirilmesinin nedenini, Şeyhulislam İbn-i Kemal, siyahın renkler arasında farklı bir özelliğe sahip olmasıyla açıklamaktadır. Siyahlık, diğer renklerden farklı olarak, bulunduğu mahalden ayrılmaz. İşte mümkün varlık, her iki alemde de başkasına muhtaç olma özelliğine sahiptir. Sonuç itibarıyla fakirliğin yüz karası olması, renk olarak siyahın kendine ait özelliği sebebiyle, mümkün varlığın ihtiyaç halinin her iki dünyada da devam etmesi anlamına gelmektedir.[138]

'Fakr' halinin ortadan kalktığını varsaydığımızda, mümkün varlığın başkasına muhtaç olmaması gerekmektedir. Bu varsayım, mümkün varlığın, özünde zorunlu (*vacib bi'z-zât*) olan varlığa değil, özünde imkansız olan (*mümteni' bi'z-zat*) varlığa dönüşmesini gerektirir. Çünkü 'özünde zorunlu' olan şeyde çokluk bulunmaz. Bir başka deyişle bizatihi imkansız olan, kendisinden fakr hali kaldırılmış olan mümkündür. Mümkün varlığın ihtiyaç ile açıklanması, mümkünün başkasından feyz alması demektir. Başkasından alınan feyz, 'fakr' halinin azlığı ve çokluğu ile doğrudan orantılı olan bir şeydir. En mükemmel olan mümkün, en çok 'fakr' haline sahip olan mümkündür. Peygamberin fakirlikle övünmesinin

---

[137] Peygamberimize nispet edilen ve tasavvufî eserlerde yeralan her iki hadis de, muteber hadis kaynaklarında zikredilmemektedir. Nihal Atsız risalenin başındaki ifadelerden yola çıkarak, bu risalenin her iki hadisi telif etmek için yazılmış bir risale olarak görmektedir. Her ne kadar bu risalenin bazı nüshaları, sadece iki hadisin anlamlarının te'lif edildiği ilk sayfadan oluşmaktaysa da, müellif nüshası da dahil olmak üzere, bir çok nüshada imkan kavramı daha hacimli bir şekilde ele alınmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Nihal Atsız'ın risalenin içeriğiyle ilgili olarak verdiği bilgi, bu eksik nüshalara bağlı olarak verilmiştir. Halbuki tamamı incelendiğinde mezkur risalenin, felsefi-kelamî konuları tartışan ve mümkün varlığın Tanrı karşısındaki durumunu ele alan bir risale olduğu görülecektir. bkz. Nihal Atsız, *Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası (İstanbul, 1966). S.VI, s. 95. Bazıları bu hadise dayanarak, insanın dünyadan vazgeçme haline "fakr-ı Muhammedî" adını vermektedirler. bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, terc. Nazife Şişman, (İstanbul 1985), s. 223.

[138] Kemal Paşazâde, *Risale Fi'l-Fakr*, S. K., O. Huldi Öztürk 27, 129b.

nedeni de budur.[139] Kemal Paşazâde'nin peygamberimizin bu hadisine getirdiği ve tasavvufî anlamlar çağrıştıran bu yorum gerçekten de ilginçtir.[140] Fakat burada akla takılan bir soruya cevap verilmesi gerekmektedir. Filozoflara göre mümkünün başkasına muhtaç olmasının sebebi, onun zâtî imkanıdır. Zâtî imkanda artma ve eksilmeden, güçlenme ve zayıflamadan bahsedilemeyeceğin göre, ihtiyac anlamına gelen 'fakr'in güçlülüğü ya da zayıflığı kabul ettiğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Kemal Paşazâde, zâtî imkanın böyle bir özelliğe sahip olduğunu reddetmez. Ancak güçlülüğü ya da zayıflığı kabul etmeyen tek şahıslı bir şeyin, yani tek bir şeyin imkanıdır. Halbuki çok şahıslı mümkün varlıkların imkanları, dolayısıyla ihtiyaç durumları, birbirinden farklıdır. Burada düşünürümüzün söylemek istediği şey, belli bir şeyin kendisine ait zâtî imkanında herhangi bir artma ve eksilme olmazken o şeyin, başka şeylerden farklı bir ihtiyaç içinde bulunabileceğidir.[141]

II. 3. d. Mümkünün Varlığa ve Yokluğa Göre Durumu

Hangi çeşit mümkün olursa olsun, müslüman düşünürlerin çoğuna göre, varlık ve yokluktan birisi mümkünün zatı için daha öncelikli değildir. Kemal Paşazâde, **Celaleddin Devvanî**'nin cumhurun bu görüşüne yeni bir ilavede bulunduğundan bahseder.[142] Buna göre, varlık ve yokluktan herhangi birisinin önceliğinin, bunlardan birisinin aktüel hale gelmesi için yeterli olması ya da olmaması durumunda bile bu genel prensip geçerlidir.

---

[139] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130a.

[140] İmkanın 'fakr' olarak yorumlanması, Kemal Paşazâde'nin imkan kavramına yüklediği yeni ve orijinal bir anlam olarak kabul edilebilir. İranlı filozof Molla Sadra'nın da, imkan çeşitlerini zikrederken, mümkün varlıkların hüviyyetlerinin Vacibu'l-Vücuda bağlı olarak varolması anlamında, *imkan-ı fakrî* kavramını kullanmış olması, ve bu kullanımın Sadra felsefesinin temel özellikleri arasında yer alması, Kemal Paşazâde'nin imkan kavramının içeriğine yaptığı katkının boyutlarını göstermektedir. Molla Sadra, Varlığı temelde ikiye ayrmaktadır. Birincisi gerçek ve bağımsız varlıktır ki bu anlamda Allah'ın varlığından başka bir varlık yoktur. O, hem vücud hem de mevcudtur. İkincisi ise, O'nun dışında (*masivâ*) imkan aleminde varolan şeylerin varlığıdır. Bunların varlığına Molla Sadra "*vücud-u râbıt*" (bağımlı varlık) adını verir. Molla Sadra'nın bağımlı varlığı, bağımsızlığı olmayan "*...den'li varlık*" ya da "*o'ndan varlık* "tır. "...denli varlık" (*vücûd-u ez o*) terimi, alemin tümüyle varlığını Allah'*dan* aldığına (*fakr*) dikkat çekmek için kullanılmıştır. Tıpkı dilde yeralan *-de, -da, den, -dan* vb. edatların, cümle dışında kendi başlarına hiç bir anlam ifade etmedikleri gibi. Fakr hali, Aristo felsefesindeki anlamı itibarıyla aleme izafe edilen bir kategorik durumu ifade etmez. Bilakis alem kendi özü itibarıyla böyledir. İmkan-ı fakrî kavramı için bkz. Molla Sadra, *Esfar*, I: 234. Ayrıca bkz. Mehdi Hairî Yezdî, *Herm-i Hestî*, s. 14.

[141] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130a.

[142] İlgili metinde bu görüşün kime ait olduğu belirtilmemesine rağmen, yazma nüshanın kenarında yeralan bir not, sözkonusu görüşü, Celaleddin Devvanî'nin "*Risaletü'l-Berâhîn*" adlı eserine nispet etmektedir. (Kemal Paşzâde, *Risale fi enne'l-Mümkün*...175b) Brockelmann'ın GAL'ı dışında, kaynaklarda Devvanî'nin böyle bir eserinden sözedilmemektedir. Brockelmann, bu eserden, "er-Risaletü'l-Burhaniye" olarak sözeder. (GAL,II: 283)

Kemal Paşazâde cumhur mütekellimin bu görüşüne katılmakla birlikte, Devvânî'nin bu kaydını gereksiz ve yanlış bulur.[143]

İmkan "zâtî imkan" anlamında, tümel bir kavram olan mahiyetin varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta olması, bir başka ifade ile, varlık ve yokluğun mahiyetten soyutlanmasıdır. Zâtî imkana mukabil olarak, "zâtî zorunluluk" ve "zâtî imkansızlık" kavramları bulunmaktadır. Bu üç kavram, mahiyetin varlık ve yokluk ile mukayese edildiğinde ortaya çıkan üç durumuna işaret etmektedir. Eğer mahiyet ne varlığı ne de yokluğu gerektiren bir şey değilse bu durum, "zâtî imkan" veyahutta "bizatihi mümkün" olarak kabul edilir.

Mümkün varlık kendi özünde varlık ve yokluktan birisine hasredilemeyeceğine göre, varlık ve yokluktan hiç birisi mümkünün zatı için uygun değildir. Kelamcıların genel bir kural olarak ortaya koydukları bu cümlenin içerdiği anlamın anlaşılması için bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Kemal Paşazâde'ye göre, mümkün kavramının bu şekilde tanımlanması üçlü varlık ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrıma göre varlık, a) bizatihi mümkün, b) bizatihi zorunlu, c) bizatihi imkansız olmak üzere üçe ayrılır. Mümkün varlığın zatı, varlık ve yokluktan hiç birisini tam bir gereklilikle (*iktizâen tâmmen*) gerektirmeyen bir karaktere sahiptir. Ancak mümkünün bu durumu, onun asla varlığı ve yokluğu gerektirmeyeceği, mümkünün var ya da yok'tan herhangi birisinin kendisi veya bir parçası olmayacağı anlamına gelmez.[144] Çünkü varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta bulunan mümkün hem varolabilir hem de yokolabilir. Aksi takdirde, varlık ve yokluğun eşit derecede mümkün olma potansiyeline sahip olması, tashihi mümkün olmayan bir düşünce haline gelir.[145] Varlık ve yokluktan birisi, mümkün olması bakımından mümkünün zatı için zorunlu olursa, diğerinin "imkan" dahiline girme potansiyeli ortadan kalkmış olur. Mümkünün zatının "var" ya da "yok"tan birisine hasredilmemesi , mümkünün mahiyetinin kendi zatında varlık ve yokluktan soyutlanmış ve bunlardan birisiyle nitelenmemiş olarak varlık ve yokluğun maruz kaldığı bir mertebe olması anlamına gelir.[146] Mümkünün bu şekilde tanımlanması, varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta bulunması sebebiyle mümkünün varlığını yokluğuna tercih ettirecek bir müreccihe ihtiyaç hasıl olacağından, Allah'ın varlığını ispat etmeye yöneliktir.[147]

Mümküne eşit uzaklıkta bulunan varlık ve yokluktan herhangi bir tarafın mümkünün zatı için daha evla olduğunu farzettiğimizde, iki durum ortaya çıkar. Birincisi,

---

[143] Kemal Paşazâde, *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu Ehad-i Tarfeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*, S. K., Pertev Paşa 653, 175b.
[144] Kemal Paşazâde *a. g. r.*, 173a.
[145] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Eys ve'l-Leys*", S. K., Esat Efendi 3618, 55a.
[146] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.
[147] Kemal Paşazâde, *R. fi enne'l-Mümkün la yekûnu...*" 173b.

diğer tarafın mümkünün zâtı için imkansız olması gereği; ikincisi de böyle bir gerekliliğin olmamasıdır. Birinci faraziye, evla olan tarafın mümkünün zatı için zorunlu olması anlamıan gelir ki bu, mümkünün tanımıyla çelişir. İkinci varsayıma göre, yani evla omayan tarafın vukuu imkansız değilse, bu tarafın vukuu ya bir illet olmaksızın gerçekleşmiş olur. Bu muhaldir; zira, birbirine müsavî olan iki taraftan birisinin illetsiz olarak gerçekleşmesine cevaz verilirse, mercuh olan tarafın da illetsiz olarak gerçekleşmesini gerektirir. Mercuh olan taraf diğer taraf olduğuna göre, illetsiz olarak gerçekleşmeyi en çok hakeden o taraftır. Ya da bu tarafın imkansız olmayışı, bir illet nedeniyledir. Bu da tanım gereği kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü birinci tarafın önceliği, diğer tarafın illetinin yokluğu dolayısıyladır. Eğer taraflardan birisinin illeti varsa; illeti olan taraf râcih, diğer taraf da kendiliğinden mercûh olmuş olur. Şu halde burada birinci taraf için varsaydığımız öncelik, tek başına mümkünün zatı dolayısıyla vukua gelen bir öncelik olmayıp, mümkünün zatıyla birlikte diğer tarafın yokluğuna da dayanan-yani mercuh olan tarafın illetinin yokluğuna dayanan-bir öncelik olduğu için, tek başına mümkünün özünün böyle bir önceliği gerektirip gerektirmediği konusuyla ilgili olan tartışma alanının dışına çıkmış oluruz.[148] Mercuh olan tarafın vukuunun imkansız olmayışının bir illet nedeniyle de olamayacağına ilişkin getirilen bu delile Kemal Paşazâde'nin bir itirazı vardır. İkinci tarafın, birinci tarafın önceliği sebebiyle imkansız olduğunu söylemek doğru bir tespit değildir. O halde birinci tarafın önceliği, ikinci tarafın vukuuna münafî olmadığı için, ikinci tarafın bir delile dayanmasına da münâfî değildir. Çünkü bir şeyin kendisine münâfî olmayan şey, o şeyin tam illetine de münâfî değildir. Bu ikisi arasında bir münâfilik olmadığına göre, bir tarafın ortadan kalkması, diğer tarafın sübûtu anlamına gelmez. Buna bir başka şekilde de itiraz etmek mümkündür. Mümkünün taraflarından birisinin rüchahiniyetinin, diğer tarafın illetinin olmayışına dayanmasını kabul ettiğimizi varsayalım. Ancak, buradaki tavakkuf (üzerine dayanma) genel anlamda bir tavakkuf olup, birinci tarafın önceliğinin diğer tarafın tüm parçalarının yokluğuna dayandığı anlamına gelmez. Bu önceliğin yokluğu, niçin diğer tarafın illetinin bir parçası olarak değerlendirilmesin? Meseleyi biraz daha açalım: Diğer tarafın genel anlamda illetlerinin olmayışı'nın racih tarafın vukuuna sebep olduğu varsayılmıştı. Halbuki burada, "illetlerin olmayışı" genel bir ifadedir ve mercuh tarafın vukunun mümkün olmadığını göstermez. Racih olan tarafın yokluğunu, diğer tarafın vukuunun illetleri arasında saymak da mümkündür. Çünkü bir tarafın varlığı, diğer tarafın vukuuna engeldir. Engellerin ortadan kalkması (*irtifa'u'l-mevani'*) tam illetin içinde

[148] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 176a.

yeralan bir unsurdur. Bu engel -yani diğer tarafın vukuunu engelleyen buradaki öncelik- ortadan kalktığına göre, önceliğin kalkması, diğer tarafın vukuunun illetlerinden birisi olabilir. Şimdi "önceliğin yokluğu durumu"na dönmüş olduk. İkinci aşamada "önceliğin yokluğu" durumunun kalktığını farzederserk; bu, diğer tarafın illetinin olmayışının bir sebebi olabilir. Yokluğunun ortadan kaldırılması, önceliğin varolmasıyla aynı anlama gelir. Şu halde, onun varlığı zat dışında başka bir şeye dayanmadığı için başlangıçta farzettiğimiz şeyin dışına çıkmış olmayız.[149]

Kemal Paşazâde, burada racih olan tarafın yokluğunu bir ön kabul olarak benimsemektedir. Fakat mercuh olan tarafın vuku bulma imkanının birinci taraftaki rüchaniyetin yokluğuna dayanmasını kabul etmek güçtür. Her ne kadar mercuh olan tarafın tahakkukunda belli bir role sahip olan illetlerden biri varolsa bile, diğer illetler olmadığı için bu tahakkuk asla gerçekleşemez. İlletlerden sadece birisinin yokluğu bile, bir şeyin vukuunu engeller. Zaten Kemal Paşazâde'nin de kendi ileri sürdüğü bu görüşüleri benimsemediği, sadece Cürcânî'nin delillerindeki yetersizlikleri göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Düşünürümüz, kendi görüşünün yanlış sayılması halinde Cürcânî'nin, "rüchaniyetin gerçekleşmesi, diğer tarafın illetinin yokluğuna dayanır" ifadesinin de yanlışlığını ortaya koyacağına inanmaktadır.[150]

Buraya kadar, tarafların varlık ya da yokluk olması gündeme gelmedi. Mümkünün zatına eşit uzaklıkta olan, varlık ve yokluk adeta birbiriyle özdeşleştirilmiş oldu. Öncelikli tarafın mesela varlık olduğunu varsayalım. Mümkünün zatı için, yokluğun illetinin yokluğunu da hesaba katarak, varlığın daha evla olduğunu düşündüğümüzde, racih taraf olan varlığın tahakkuku için, diğer taraf olan yokluğun illetinin olmaması yeterlidir. O halde, yokluğun sebebinin olmayışı, mümkün varlıklar üzerinde müessirin etkisine gereksinim duymayan mümkünün varoluşu için yeterli hale gelmektedir. Bu sonuçla birlikte, Yaratıcı'nın varlığına ilşkin ileri sürülen imkan delili anlamını yitirmiş olmaktadır. Kemal Paşazâde, böyle bir varsayımı usûlen hatalı bulmasının nedenini şöyle açıklar:

"*Getirilen delil, diğer tarafın delilinin yokluğunu hesaba katarak, mümkünün zatı için taraflardan birinin önceliğini tecviz etmemektedir. Cevapta böyle bir ihtimal, varsayımın ibtali sadedinde zikredilmiştir. Aksi halde, kendi özünde delilin buna bir ihtiyacı yoktur.*"[151]

---

[149] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 177b.
[150] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 178a.
[151] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 176a.

Allah'ın varlığını ispat etme yolunun kapanmasına yolaçtığı iddia edilen bu varsayıma karşı Kemal Paşazade'nin verdiği cevapla, **Cürcânî**'nin verdiği cevap birbirinden farklıdır. Cürcânî 'ye göre, yokluğun sebebi yokluktur. Çünkü, malulların yokolması, iletlerin yokluğuna dayanır. Yokluğun sebebi'nin yokluğu ise varlıktır. Neticede mümkünün varlığı mevcud olan bir müessire dayanmış olur ve alemin oluşu, yaratıcısının varlığına delalet etmiş olur.[152]

Düşünürümüze göre Cürcânî'nin cevabında yer alan her iki öncül de karşı itirazlarla reddedilebilir. Birinci öncülde yokluğun sebebinin yokluk olduğu ifade edilmiş, "malulların yokolmasının iletlerin yokluğuna dayanması" buna gerekçe olarak gösterilmiştir. Ne var ki yokluğun sebebinin yokluk olması kesinlikle ispat edilememiştir. Zira maluların yokluğunun illetlerin yokluğuna dayanması, illetlerin hakîkaten yokluğu anlamına gelmeyebilir. Malulların yokluğu, illetlerin etkin hale gelmesinde önemli bir role sahip olan "engellerin yokluğu"durumunun ortadan kalkması (*ref'-i a'demi'l-mâni'*) şeklinde de algılanabilir. "Engellerin yokluğu"nun ortadan kalkması, engellerin varlığıyla aynı anlama geleceği için, yokluğun nedeni "yokluk" değil, "engellerrin yokluğu"nun ortadan kalkması, bir başka deyişle "engellerin varlığı"olabilir. Kemal Paşazâde, ikinci öncülün de mantık hatası içerdiği kanaatindedir. Cürcânînin cevabında yeralan ikinci öncül, "yokluğun sebebinin yokluğu"nun "varlık" olmasını öngörür. İbn-i Kemal'e göre bunun kesinliğinden şüphe etme hakkına her zaman sahibiz. Varlığın, yokluğun illetinin yokolmasıyla birlikte tahakkuk ettiği doğrudur. Fakat, tahakkuk eden bu varlığın (*el-vücudu'l-mütehakkık*) Cürcânî'nin sözünü ettiği,"yokluğun sebebinin yokluğu" (*'ademu'l-'adem*)ile özdeş olduğu kesin değildir. Bilakis bu tahakkuk eden şeyin, varlığın ayrılmaz bir parçası olma ihtimali de vardır.[153] Öte yandan müellif, Cürcânî'nin bir başka çelişkisini daha yakalamıştır. Cürcânî, Şerhu'l-Mevakıf'ında, "yokluğun yokluğu varlıktır" derken, "Şerhu't-Tecrid" adlı kitaba yazdığı haşiyede, bu görüşü savunmakta isteksiz davranır.

İbn-i Kemal, tartışmanın daha doğru bir zeminde yürütülebilmesi için asıl sorunun kaynağını tespit etmeye çalışır. Varlık ve yokluktan birisinin öncelikli olması için, mümkünün zâtı dışında bir şeyin bulunması , en azından diğer tarafın tahakkukunun bir sebebinin olmaması gerekir. Râcih olan tarafın vücud, mercuh olan tarafın da 'adem' olduğunu takdir ettiğimizde; mercuh olan tarafın nedeninin yokluğunun, racih olan tarafın vukuunda, mümkünün zâtının gerektirdiği şeye ilaveten ayrı bir role sahip midir, değil

---

[152] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 358.
[153] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 176b.

midir? Kemal Paşazâde'ye göre bu mümkünün tanımıyla alakalı olmayıp, Allah'ın varlığının ispatında ele alınması gereken bir sorundur.

II. 3. e. Mümkünün Tanımına Karşı Yapılan İtirazlar

Yukarıda ele alınan mümkün tanımını kabul etmeyenler, yokluğun her halükarda mümkün için öncelikli bir konuma sahip olduğu görüşündedirler. Buna ilişkin getirdiklerin delilin özü şudur: Mümkün varlıkların varolmaları, tüm illetlerin eksiksiz bir şekilde varolmasını bağlı iken; yokolmaları için illetlerinden bir kısmının ortadan kalkması yeterlidir. Bu durumda yokluğun vukuu bulması varlığın vukuundan daha kolaydır. Şüphesiz, kelâmın ve felsefenin temel ilkelerini iyi bilen Kemal Paşazâde'nin bu görüşü desteklemesini bekleyemeyiz. O, illetlerinden bir kısmının ortadan kalkmasının mümkün varlığın ortadan kalkması için yeterli oluşununun yokluğun vukuunu çabuklaştırmasına delalet ettiği görüşüne katılmaz. Müteaddid nedenlere bağlı olarak vukuu bulan nice şey vardır ki bunların vukuu bulması, tek bir nedene bağlı olarak vukuu bulan şeylerden daha kolaydır. Dolayısıyla bir çok nedeni bulunan bir şeyin tahakkukunun tek bir nedeni bulunan bir şeyin tahakkukundan daha kolay olduğunu ileri sürmek kolay değildir. Bu izah tarzına karşı, muhatab şöyle bir itirazda bulunabilir: Sözü edilen açıklama tek bir şeyin, bir çok şey arasında yer alan bir neden olmadığı zaman geçerlidir. Kemal Paşazâde, bu itirazı cevaplarken daha ayrıntılı izahat yapma gereği duyar. Mevcudun dayandığı temel, illetlerin varlığıdır; yokluğun dayandığı temel ise bu illetlerden birisinin yokluğudur. Ne var ki böyle bir öncülden hareket ederek insan aklının, tek bir nedenin ortadan kalkmasının yokluğa yolaçması dolayısıyla, yokluğun mümkünün zatına nispetle daha öncelikli bir durum arzettiği sonucuna ulaşması mantıksal prosedüre uymaz. Çünkü bu ikinci durumun daha kolay vukuu bulduğunu ispat edecek elimizde herhangi delil yoktur. Diğer yandan, yokluğun daha kolay vuku bulan bir durum arzeettiğini varsaysak bile buradaki kolaylık, mümkünün zatından kaynaklanan bir kolaylık değil, illetlerine nispetle gerçekleşen bir kolaylıktır. Neticede mümkününün zatı için yokluğun daha öncelikli bir konumda olduğunu söyleyemeyiz.[154]

Mümkünün tanımına getirilen bir başka itirazda, mümkün varlığın tahakkukunda birinci derecede rol oynayan müessirle, ikinci derecede bir etkiye sahip olan şartın durumu öne çıkarılır. Mümkün varlıkların varlık alanına çıkabilmesi için, tek başına müesirin etkisi

---

[154] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 175a.

yeterli olmamakta, buna mukabil bir takım şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkması da gerekmektedir. İtiraz sahiplerine göre, müessirin bulunup şartların oluşmaması durumunda, mümkün varlık için varolmak yokolmaktan daha evlâ iken; şartların oluşup müessirin yokolması halinde yokluk varlıktan daha evlâdır. Bunun dışında, illetin varolması halinde varlığın, yokolması halinde de yokluğun mümkün için daha öncelikli bir durum arzettiğini ileri sürenler de olmuştur. Ancak, buradaki her iki itirazda da öne sürülen öncelikler, mümkünün zatından kaynaklanan bir öncelik olmadığı için, ortada mümkünün tanımıyla çelişen bir şeyin olmadığı söylenebilir. Birincisinde varlığın ve yokluğun öncelikli konuma sahip olması, müessir ve şarta dayandırılırken, ikincisinde illete dayandırılmaktadır. Kemal Paşazâde bu eleştirilerin bozukluğunun farklı bir şekilde de ispat edilebileceğini düşünür. Düşünürümüze göre, şartın oluşması da sonucun tahakkuku için son derece önemlidir. Şartın yokluğu halinde, malulun yokluğu da zorunludur. Şu halde şartın yokluğu durumunda, varlığın mümkün için daha evlâ olduğunu nasıl düşünebiliriz ?[155]

II. 3. f. Kalıcı Olmayan Mümkün Varlıkların Durumu

Bazılarına göre, hareket, zaman, ses gibi kalıcı olmayan, değişken ve akışkan mümkünlerde (*el-mümkinâtü's-seyyale gayr-u kârre*) yokluk, varlığa göre daha öncelikli bir duruma sahiptir. Yokluğun bunlar için bir önceliğe sahip olmaması halinde, bunların kalıcı varlık olmalarının caiz görülmesi gerekir. Oysa bunların kalıcı olmadıkları ortadadır. Genel bir kuralın istisnası olabileceği temeli üzerine kurulu olan bu görüş, varlık ile kalıcılığı (*bekâ*) özdeşleştirmektedir. Halbuki bir şeyin varlığı onun kalıcılığını gerektirmez. Bir başka deyişle, kalıcılık ve geçicilik şeyin varlığına dahil edilen kavramlar değildir. Sürekli yenilenme ve değişme halinde olan bu mümkün varlıkların mahiyetleri, varlığa ve yokluğa eşit bir mesafede bulunmalarına rağmen, kalıcılığı kabul edebilecek bir yapıda değildir.[156] İbn-i Kemal meseleye daha farklı bir açıdan yaklaşır. Hareket ve zaman gibi mümkün varlıklarda bulunan vücud, tıpkı diğer kalıcı varlıklarda olduğu gibi, kalıcı bir vücudtur. Bunlar, varlıkları değil arazları sebebiyle değişken (*seyyal*) olmakla, diğer mümkün varlıklardan ayrılırlar. Varlık bakımından kalıcılık ve kararlılık, bir şeyin sürekli bir değişim ve yenilenme içinde olmasına aykırı bir durum teşkil etmez. Değişim ve yenilenme dediğimiz olguların, nihayetinde dışarıda bir varlıkları yoktur. Bunlar zihnî

---

[155] Kemal Paşazâde, *a, g. r.*, 175a.
[156] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 357.

kavramlardır.[157] Düşünürümüz bir başka yerde bunları akışkan arazlar (*el-a'raz es-seyyale*) olarak vasıflandırır. Bunlarda bulunan vücud, birbirine bitişik parçalaradan oluşan bir hüviyyet değildir. Aksine bunların vücud'u parçalanmaz ve basittir. Varlıkları sürekli, ancak kararlı (*müstekarr*) değildir. Bunlar devamlı oluşları ve istikrarlı olmayışları bakımından hayalimizde, aklımızın kendileri hakkında verdiği şu hükümle yer edinirler: Şayet, bunlar dışarıda varolsaydı, parçalarının varlıkta biraraya gelmeleri imkansız olurdu.[158]

Zaman, hareket ve ses gibi kalıcı olmayan mümkün varlıkların yok olmaya daha yatkın olabileceklerini iddia edenlere karşı, **Nasırudddin Tûsî**'nin daha farklı bir cevap verdiğini görüyoruz. Tûsî'ye göre kalıcı olmayan varlıkların bekası, başkasından dolayı imkansız (*mümteni' ligayrihi*)dır. Oysa asıl mesele, özü itibariyle mümkün olan(*mümkin lizatihi*)dır. Bu nedenle kalıcı olmayan varlıklarla ilgili itirazlar konuyla alakalı değildir.[159]

Düşünürümüz temelde onunla aynı fikirde olmasına rağmen, Tûsî'nin cevabıyla ilgili olarak olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmede bulunmaz. **Cürcânî**'nin naklettiği cevabı ise yanlış ve yetersiz görür. Bu gibi şeylerin özlerine nazaran kalıcı (*bâkî*) olmamaları, itiraz edilecek bir mesele olmayabilir. Ne var ki vücud bekâdan farklı ve bekâyı gerektirmeyen bir şeydir. Bu sebeple bir şeyin bekasına ve yokluğuna nispet edilen bir eşitliğin olmaması, o şeyin varlığına ilişkin bir eşitliğin olmamasını gerektirmez. Kemal Paşazâde'ye göre Mevakıf Şarihi'nin cevabı hem metod hem de içerik bakımından hatalıdır. Metod bakımından hatası, cevabın özü konusunda herhangi bir açıklama yapmadan, verdiği bu cevaba destek mahiyetinde ilave açıklamalar yapmaya kalkışmasıdır. Diğer yandan ilave açıklamalar da içerik bakımından doğru değildir. Çünkü Cürcânî, "bu şeylerin mahiyetleri, varlığa ve yokluğa eşit mesafede bulunmalarına rağmen, değişim ve sürekli bir yenilenmeyi gerektirdikleri için, bakî olma kaabiliyetine sahip değildirler" demektedir. Halbuki, başkası dolayısıyla kalıcılık özelliğine sahip olmamalarına rağmen mümkün varlıkların , kendi özleri itibariyle kalıcı olmaları gerekir. Mümkün varlıkların zatları itibarıyla bekayı kabul etmediklerini söylersek, malulun illetinden sonraya kalmasını caiz görmüş oluruz.[160] Tam illetin bekasını varsayarak malulların özleri dolayısıyla bekayı kabul etmediğini söylemek, bu malulların bakî olmaması, dolayısıyla ma'dum olması anlamına gelir. İllet-malul ilişkisiyle ilgili bu açıklamalar Kemal Paşazâde'yi filozoflarla ortak bir noktada buluşturmaktadır.

---

[157] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174a.
[158] Kemal Paşazâde, *Lüzûmu'l-İmkan li'l-Mümkin*, İÜMKAY 1589, 365b.
[159] Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, birinci baskı, (Matbaatu'l-Huseyniyye, Mısır, trs), s. 53.
[160] Kemal Paşazâde, *R. fi enne'l-Mümkün la Yekûnu...* 174b.

II. 3. g. Mümkünün Başkasından Dolayı Zorunlu Oluşu

Kemal Paşazâde mümkünün varlığa ve yokluğa göre konumunu tartışırken, filozoflarla kelamcılar arasında ihtilaf konusu olan bir meseleye dikkat çeker. Bu, mümkünün başkasından dolayı zorunlu (vacip) olması meselesidir. Filozoflar, "müreccihsiz tercih imkansızdır" derken, müreccihin mümkün varlığın zaatının dışında olmasını da zorunlu görürler. Müreccih tercihinde zorunlu olmadıkça, mümkün bir şeyin eşitlik sınırını geçerek varlık alanına çıkması mümkün değildir. Zorunlu olmayan bir tercih olduğu takdirde, mümkün varlığın yokluğunu düşünmekten kendimizi alamayız. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, alemin Tanrı'nın ön bilgisinden zorunlu olarak sudurunu öngören filozofların bu görüşlerine kelamcılar katılmaz. Kelamcılara göre, varlık ve yokluktan birisinin mümkünün zatı itibarıyla önce gelmesi, imkanın eşitlik eşiğinden dışarı adım atması için yeterlidir.

İbn-i Kemal, bu noktada **Allame Hıllî**'(648-726H)'nin kelamcılara yönelttiği bir eleştiriyi iktibas eder. Kelamcıların varsayımına göre mümkünün zâtı, zorunluluk sınırına varmaksızın, tek başına taraflardan birisinin önceliğini gerektirebilir. Hıllî'ye göre, mümkünün zatına dayanan bu öncelik zorunluluğu gerektirir. Neticede racih olan taraf, racih olması itibarıyla vacib olurken; mercûh taraf da, mercûh olması itibarıyla imkansız olur. Mümkünün zâtı, bu rüchaniyet aracılığıyla zorunlu ve mümteni' olmuş olur. Mümkünün zâtı tek başına değil, ancak bu rüchaniyet sebebiyle böyle bir zorunluluğu gerektirdiği için, kabul edilen temel prensibe aykırı bir durum ortaya çıkmaz. Mümkün zatından dolayı mümkün olmaya devam ederken başkasından dolayı vacip olur. Mercuh olan tarafa gelince; bu tarafin vukuu mümkün olmakla birlikte, illeti vukuu bulmamıştır. Çünkü bu tarafin mümkünün özüne dayalı olarak mercuh olması imkansız oluşunun sebebidir. İlletin vuku bulması, "bu illet dolayısıyla zorunlu" hale gelmemiş olur. Zorunlu varlık, tanım gereği başkasından dolayı değil kendi zatı itibarıyla zorunlu olandır. Başkasından dolayı oluşan zorunluluk, mümkünün zatından kaynaklanan rüchaniyet dolayısıyla gerçekleşen bir zorunluluk olmadığı için mümkün zatı itibarıyla vacib olmamış olur. [161] Fakat bu izahla birlikte vücud, mümkünün zâtının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olmuyor mu? Zaten vacib kavramı da bu anlama gelmektedir. "Başkası dolayısıyla vacip" olduğunu söylediğimizde dahi, bu zorluğun tam anlamıyla giderilemediği

[161] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 177b, 178a.

anlaşılmaktadır. Bu sebeple sözkonusu açıklama meseleyi tam anlamıyla açıklığa kavuşturamamaktadır.

Kemal Paşazâde'nin vücub kavramıyla ilgili görüşlerine başvurduğu kimselerden birisi de **Devvanî**dir. Devvânî'ye göre vücub, "başkasına iltifat etmeksizin şeyin özününün varlığı gerektirmesi"dir. Bu genel bir tanımdır. "Bir şeyin, bir başka şey aracılığla ya da başkası dolayısıyla vücubu gerektirmesi" ise, bu genel tanım içinde değerlendirilebilir. Bu yüzden, "başkası dolayısıyla" gibi bir tahsis yapmaya lüzüm yoktur.[162] Kemal Paşazâde, "vücub" kavramının apaçık düşünülebilen üç kavramdan birisi olduğu için tanımlanamayacağını; bu kavramla ilgili yapılan açıklamaların ancak onun imkan ve imtina' kavramından hangi yönlerden farklı olduğunu ortaya koyma amacı güttüğünü söyleyerek, tartışmaya yeni bir boyut getirir. O, "vücûb" kavramına başka bir anlam vererek, mümkünün "başkası dolayısıyla vücub" sınırına varabileceğini kabul eder. Buradaki zorunluluk, varlığı vücûba nispet etme zorunluluğudur.[163] Tek başına zatın bir gerekliliği olarak, taraflardan birisinin rüchaniyetinin vukuu bulması halinde, bunun zorunlu olarak vücub sınırına ulaşması gerekir. Zira, vacib olmayan şey vuku bulmaz. Müellifimiz bu düşüncesine destek ararken **İbn-i Sina**'nın başka bir bağlamda kullandığı[164], "*istîcâb*"(zorunluluğu taleb etme) teriminden faydalanır. Bu durumda mümkün kendi doğasında zorunluluğu (*vücub*) değil, zorunluluğu taleb etmeyi (*istîcâb*) gerektiren bir ilkeyi kendi içinde taşır. Zâtın, vücubun değil, vücûbu taleb etmenin (istîcâb) prensibi olması suretiyle, mümkünün taraflarından birisinin daha evlâ olması ihtimal harici bir şey değildir.[165] Buradaki zorunluluk, "orada varolan" bir zorunluluk değil, "orada varolan"

---

[162]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 178b.

[163]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 182b.

[164] İbn-i Sîna, "***istîcâb***" kavramını kelamcılara karşı, cisimlerin doğalarında belli bir şekli ve mekanı gerektirecek bir ilkeyi taşıdıklarını ispat etmek için kullanmaktadır. Kelamcılar, cisimlerin bellli bir mekanda konumlanmalarını, fail-i muhtarın onlar için belli bir mekanı tahsis etmesine bağlarlar. İbn-i Sina, buna karşı çıkarak, cisimlerin kendi doğalarından dolayı belli bir mekanı ya da şekli hakettiklerini ileri sürer. Zira, fail-i muhtara nispetlerini gözönüne almasak bile, cisimlerin belli bir mekanda oldukları ortadadır. Ancak İbn-i Sina bu görüşünü açıklarken kullandığı kavramlara büyük özen göstermektedir. "Cisim, dışarıdan yabancı bir tesirin etkisi olmaksızın, kendi doğasıyla başbaşa kaldığı zaman, belli bir mekanı ve şekli gerektirir. Çünkü cisimlerin doğasında belli bir mekanı ve şekli zorunlu kılmayı talcb edecek (***istîcâb***) bir ilke bulunur" derken, '***îcâb***' kelimesi yerine, '***istîcâb***' kelimesini kullanmıştır. Çünkü cisimler, belli bir mekanın ve şeklin kendileri için zorunlu olmasını taleb eden bu doğayı taşımalarına rağmen, bir sınırlayıcının (***qâsır***) varlığı nedeniyle, belli bir mekanın ve şeklin dışındadırlar. Bir başka deyişle, belli bir mekanı ve şekli kendileri için zorunlu kılmayı taleb edecek bir doğaya sahiptirler. Yoksa kendi doğaları zorunlu olarak belli bir mekanı ve şekli gerektirmez. (bkz., İbn-i Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Farsçaya)terc. Dr. Hasan Melikşâhî, (Tahran 1363.) ss. 110-111, Kemal Paşazâde, "İşârât"ın iki şerhinin karşılaştırmak amacıyla kaleme alınan Kutbuddin Râzî'nin, "*el-Muhakemat*" adlı esere yazdığı haşiyede, İbn-i Sina'nın yukarıdaki cümlesinde geçen, "dışarıdan yabancı bir tesirin etkisi olmaksızın" ifadesini, zaid bulur. Çünkü yabancı bir etkinin cismin doğasının tersine bir etkide bulunması zorunlu değildir. bkz. Kemal Paşazâde, *Havâşî ale'l-Muhâkemât beyne Şerheyi'l-İşârât*", S. K., Fatih, 3027, 112b, 113a.

[165] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 184a.

tarafından taleb edilen bir zorunluluktur. "Orada varolan şey" ise, müsâviliktir. Bu yüzden diğer tarafın öncelik imkanı devam etmiş olur. Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde, filozofların "zorunlu olmayan şey varolmaz" kuralını yeni bir yorum getirerek kabul etmektedir. Bu yorumla birlikte zorunluluk şeyin zatında varolan bir şey olmaktan çıkarak, şeyin dışarıdan taleb ettiği bir olgu haline gelmektedir. Her ne kadar şey kendi zatında zorunlu değilse de, dışarıdan zorunluluğu taleb edebilme özelliğine sahip olduğu için, filozofların "başkasından dolayı zorunlu varlık" anlayışı farklı bir yorumla kabul edilmiş olmaktadır.

II. 4. VARLIK-MÂHİYET İLİŞKİSİ

II. 4. a. Mahiyetler Bir Failin Eseri midirler?

Şeylerin özü ve hakikati anlamına gelen mahiyet kavramıyla ilgili meydana gelen tartışmalardan birisi de, mahiyetlerin yaratılmış olup olmadıkları meselesiyle alakalıdır. Filozoflara göre herhangi bir varlık, varlık sahnesine çıktığında kendi zatının varoluşunu sürdürmesinde, hiç bir şekilde faile muhtaç değildir. Çünkü bir şeyin zâtı mahiyeti o şeyin varlığının ayrılmaz parçasıdır. Örneğin "mevcud" olması hasebiyle insan kendi varoluşunda, kaçınılmaz olarak bir illete muhtaçtır. Ancak aynı insan, kendi mahiyeti olan "insaniyyet" bakımından hiç bir illete muhtaç değildir. Başka bir söyleyişle, mevcud olması bakımından "mümkün varlık" olan insan taşıdığı "insanlık" mahiyeti bakımından, "insan olmaklığı vacib olan"dır. Aynı şeyi, hadis-hudus karşılaştırması yaparak da ifade etmek mümkündür. Çünkü hadis bir mevcud kendi varlığında illete muhtaçtır; ancak aynı hadis mevcud, kendi hudüsü itibarıyla illete muhtaç değildir. Çünkü *hudus* hadisin ayrılmaz bir parçasıdır. Benzer bir şekilde filozoflar "cevher kendi cevherliğinde, araz da arazlığında illete muhtaç değildir" demişlerlerdir.[166]

Böyle bir tartışmada mahiyetlerin, bir fail tarafından meydana getirilmediğini söyleyenler, aksi halde mahiyetin kesin varlığının şüpheli duruma geleceğini ileri sürerler. Bunlara göre mesela "insanlık" dediğimiz bir mahiyet herhangi bir failin etki alanından uzaktır. Failin tesiri bir mahiyetin varlığındadır. Bir başka deyişle, bunlara göre 'mahiyet olması bakımından mahiyet'in varlığı bağımsızdır. Bunun sebebi "insanlık" denilen bir özü düşünürken bir faile gereksinim duymamamızdır. Daha açıklayıcı olması bakımından

[166] Gulam Huseyin İbrahimi Dînâni, *Kavaid-i Küllî Felsefî der Felsefe-i İslâmî*, (Tahran 1366) C. III, s. 313.

Fahreddin Razî'nin verdiği örneği zikredelim. Râzi'ye göre, mahiyetlerin *gayrimecu'l* (varedilmemiş) olduğuna inananlar, "başkası tarafından gerektirilen bir şey, o başkasının ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmış olur. Fakat , mesela siyahlık gibi bir araz, başkasının ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmamaktadır.[167] Bazıları mürekkeb mahiyetlerin, kendilerinde varolan imkan durumuna nazaran mecu'l (yaratılmış) olmasına karşılık, basit mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu ileri sürerler.[168]

Kemal Paşazâde bir risalesinde bu konuya değinir. Yaratma ve yapma ile ilgili bir çok kavramı ele alıp inceleyen düşünürümüz, son olarak da *ca'l* kelimsinin anlamını ele alır. Ona göre *ca'l,* iki meful ile geçişli kılınırsa "olmak"; tek bir meful ile geçişli kılınırsa *halk* ve *îcad* anlamına gelir.

Kemal Paşazâde **Fahreddin Razî**'nin el-Muhassal adlı kitabını referans vererek, Mutezileden büyük bir çoğunluğun, henüz varlığa gelmemiş olan mümkünlerin zatları ve gerçeklikleri bulunduğu konusunda hemfikir olduklarını zikreder. Bunların birer zat ve hakikat olmalarında failin hiç bir etkisi yoktur. Failin etkisi, Mutezile düşünürlerine göre, o şeyin zat olmasıyla birlikte ortaya çıkar; failin o şey üzerindeki etkisi "mevcud" olması bakımındandır."[169] Allah'ın, bir fail olarak ezelî olan özler üzerindeki etkisi, sadece bu özlere varlık vermesi ya da vermemesi dolayısıyladır. İbn-i Kemal, daha sonra Nasıruddin Tûsî'nin yaklaşımına yer verir.Tûsî'ye göre;

"mahiyetin mec'ul olmadığını söyleyenler, bunların yaratılmamış (gayr-ı übde') lolduğunu söylemiyorlar. Bilakis onlar, farzettiğimiz bir mahiyetin bir yapıcının yapması sonucu olmayacağını söylüyorlar. Çünkü onlara göre böyle bir farazaziyeden sonra, mahiyetin bir yapıcısı olduğunu düşünmek mümkün değildir. " [170]

İbn-i Kemal, mümkün varlık dışındaki varlıkların mahiyetlerinin mecu'l olmayacağını, bu konuda herkesin ittifak ettiğini söyler. Ona göre asıl ihtilaf mümkün mahiyetler üzerindedir. Varlığın mahiyete zaid olduğunu kabul etmeyenler, zorunlu olarak yapmanın (*ca'l*) mahiyetin bizatihi kendisiyle taalluk içinde olduğunu benimsemeleri gerekir. Daha önce belirtiğimiz gibi, düşünürümüz tek kelime ile müteaddi kılınann ca'l fiili ile iki meful ile müteaddî kılınan ca'l fiili arasında fark olduğu kanısındadır. Burada sözkonusu olan, ca'l'in tek fiille müteaadi kılınması, bir başka deyişle ca'l'in icad anlamındaki kullanımıdır. Kemal Paşazâde, **İbn-i Sina**'yı ca'l kelimesinin ikinci anlamını

---

[167] Fahreddin Râzi, *el-Muhassal*, s. 38.
[168] Allame Hıllî, *İzâhu'l-Makasıd* (Şerhu'l-Hikmeti'l-Ayn), ss. 32-33.
[169] Fahreddin Râzî *el-Muhassal*, s. 37; Kemal Paşazâde, *Fî tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye*, 325a.
[170] Nasdıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 38.

bilmemekle suçlar.[171] Yapmanın ilişkili olduğu şey bizatihi mahiyetin kendisi olunca, ca'l'ın ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkacak olan şey, mahiyetin sıfatlarından herhangi birisi değil, bizzat mahiyetin kendisi olacaktır. Varlık ile mahiyetin birbirinin aynısı olduğunu söyleyen kimse, "ma'dum şeydir" diyemez. Çünkü bu durumda iki çelişiğin birarada bulunması gerekir. Mahiyet "yokluk"ta varolduğu zaman, mahiyetin kendisiyle aynısı olan varlığı da yoklukta varolacaktır. Bu durumda mahiyet aynı zamanda hem mevcud hem de ma'dum olmuş olur.

Mümkün mahiyetlerin mecu'l olup olmadıkları konusunda üç temel görüş vardır. Birinci görüş, ister basit ister mürekkeb olsun, mutlak anlamda tüm mahiyetlerin gayr-i mecu'l olduğunu varsayar. İkinci görüşü savunanlara göre ise mahiyetler, mutlak anlamda mecu'ldürler. Bu görüştekilerin dayandığı esas şudur. Mahiyete dayalı olarak varolan herhangi bir şey mecu'l olunca, bir bütün olarak mahiyetin de mec'ul olması kaçınılmazdır. Diğer taraftan mümkün mahiyetlerin mecu'l olmadığını söylemek, mümkün varlıkların müessire muhtaç olmadığını söylemek anlamına gelir; bu sebeple mahiyetlerin mec'ul olması kaçınılmazdır. Mahiyetler konusundaki üçüncü görüş, mürekkeb mahiyetlerin mecu'l, basit mahiyetlerin ise gayr-i mecu'l olduğunu savunur. Bunlara göre, müessire muhtaç olmayı içinde barındıran "yapılan olma"nın şartı *(şartü'l-mecu'liyye)*, imkandır. İmkan kavramının içinde yeralan anlam, onun müessire gereksinim duymasını ima eder. İmkan basit mahiyetlere araz olmaz. Çünkü imkan, ancak iki şey arasında meydana gelen bir nispet, belki de nispete araz olan bir keyfiyetir. İki şey, basitte değil mümkün mahiyetlerde bulunur. Dolayısıyla imkanın basit mahiyetlere urûzu mümkün değildir. Sadece mürekkeb mahiyetleri mecu'l sayan bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Mürekkeb mahiyetler basit mahiyetlerin toplamından başka bir şey değildir. Parçalarından birisi mecu'l kabul edilmeyen bir şeyin tümünün de mecu'l kabul edilmemesi gerekir. Bu durum, mecu'liyyetin tümüyle ortadan kalkmasını gerektirir. **Cürcânî**, bu eleştiriye şöyle bir cevap verilebileceğini söylemektedir: "Bize göre mecu'l, mürekkebi oluşturan basit mahiyetlerden bazısının diğerlerine katılması ya da bu basit mahiyetlerden oluşan mürekkeb mahiyetin varlığı anlamına gelir. Bu durumda mecu'liyyetin bütünüyle ortadan kalkması gerekmez." Yukarıdaki eleştiriye karşı verilen bu cevabın zayıf noktalarını bulmak zor değildir: "Bazısının diğerine katılması" veyahutta , "basit mahiyetlerden oluşan mürekkeb mahiyetin varlığı" denilen şeyin de bir mahiyetinin olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Sonuçta bu

[171] Kemal Paşazâde, *Fî tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye*, T. K., Revan 1032 42b.

mahiyet de ya basit ya da mürekkeb olacaktır. Basit olunca, sözkonusu görüşe göre mecu'l olmayacaktır. Mürekkeb olunca aynı eleştiriler yeniden başlamış olacaktır.[172]

Adudiddin Îcî meseleye farklı bir açıdan bakarak çözümler aramaktadır. Îcî'ye göre basit olanın bir mahiyeti bir de vücudu vardır. Belki de, imkanın basit mahiyete uruzu vücuda nispetledir. İmkan iki cüz'ü değil, iki şeyi gerektirir. Bu sebeple onun basite uruz etmesi imkansız değildir.[173]

Kemal Paşazâde Îcî'nin bu teklifini aktardıktan sonra başlangıçta ona yönelik bazı önemsiz eleştiriler getirir. Fakat daha sonraki eleştirileri önemli ve anlamlıdır. İbn-i Kemal'e göre Îcî'nin cevabı yetersiz, hatta hangi soruya karşılık verildiği belli olmayan bir cevaptır. Üçüncü görüşü savunanlar, ona göre, meculiyyetin şartının imkan olduğunu söylerler. Eğer mahiyet, vücud'u gözönüne almaksızın mecu'l olsaydı, varlığın gözardı edilmesile birlikte mümkün olurdu. Oysa böyle bir sonuç yanlıştır. Çünkü mahiyet için varolan imkan, vücudun gözardı edilmesine rağmen, mürekkebte olduğu gibi iki cüz'ü çağrıştımaktadır. Vücudun gözardı edilmesiyle birlikte, mecu'l olduğu farzedilen basit mahiyette imkan hali sözkonusudur. Zira basit mahiyet için, vücudun gözardı edilmesine rağmen varolan imkan, mahiyetin kendi özündeki ihtiyacınının değil, itbarî ihtiyacının illetidir. Basit mahiyetin, varlığı için değil de, kendi özü için muhtaç olduğu sabit olunca, bu durumda onun için olan imkan da vücuduna kıyasla değil kendi özüne kıyasla olmuş olur.[174]

II. 4. b. Varlık -Mahiyet İlişkisi Konusunda Çeşitli Görüşler

Var ve yok, bir birinin çelişiği olan iki kavramdır. İki çelişiğin, mümkünün bunlardan birisi olmaması anlamında, mümkünün mahiyetinin sahib olduğu bu "iki mertebeden hâli olması" imkansız değildir. Ancak, zamanın bu iki çelişik ("var" ve "yok")ten hali olması imkansızdır. Bu açıklama varlık-mahiyet ilişkisinin kısa bir özetidir. Varlık-mahiyet ayrımını felsefe tarihinde ilk kez müslüman filozoflar tarafından ortaya konulduğu bilinmektedir. Gerek Farabî gerek İbn-i Sina varlığın mahiyetten ayrı olduğu düşüncesindedirler.[175] İslam düşüncesi tarihinde varlık- mahiyet ilişkisi konusunda filozoflar, 'vücud'un "Zorunlu Varlık"ta mahiyetle aynı olduğunu, ancak mümkün varlıklarda mahiyete ilave, artık bir sıfat olduğunu savunurlar. Buna karşılık kelamcılar

---

[172] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevakıf*, I: 298.
[173] Seyyid Şerif Cürcânî, *a. g. e.* s. I: 298.
[174] Kemalpaşazâde, *Fî tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti 'l-Mâhiyye*, S. K., Esat Efendi 3618, 12b.
[175] Parviz Morewedge, *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, (New York 1995.) ss. 84-90,

genel olarak, varlık-mahiyet ayrımının hem Vacibu'l-Vücud için hem de diğer varlıklar için geçerli olduğuna inanırlar. Kelamcılar içerisinde **Ebu Hasan El-Eşarî**'nin görüşü farklıdır. Eş'ari'ye göre, hem Zorunlu Varlıkta hem de mümkün varlıklarda, varlık ve mahiyet birbirlerinin aynısıdır.[176]

Kemal Paşazâde'nin buradaki amacı, Eşa'rî'nin varlığın mahiyete zait olması hakkındaki eleştirilerini ele almaktır. Eşa'rî'ye göre varlık mahiyete arız olarak ona artık olan bir şey olsaydı, mahiyet olması itibarıyla mahiyetin mevcud olmaması gerekirdi. Yani mahiyet, "varlığa ma'ruz kaldığı" (varlığın mahiyetin arazı olduğu) bir mertebede, birbirine çelişik olan iki şeyin birlikte ortadan kalkması (*irtifâu 'n-nakîzeyn*) mümkün olmayacağına göre, varlıktan hâli olacak, dolayısıyla "madum" olacak ve "yokluk"la nitelenecektir. Bu da netice itibarıyla "yok"un varlık ile nitelenmesini gerektirecektir.[177] İbn-i Kemal'in Eşa'rî'nin görüşlerini ele aldığı bu ifadelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle bir örnek verebiliriz: Siyah olan bir cisim düşünelim. "Siyah"lık bu cisme zaid olan bir şey ise, bu durumda cismin mahiyet olarak siyah olmaması gerekir. Daha önce siyah olmayan bir şeye siyahlık zaid olduğunda, bu cismin hem "siyah", hem de "siyah değil" olarak nitelenmesi gerekir ki bu çelişkidir. Aynı durum, mahiyet-varlık ilişkisi için de geçerlidir. Eşa'rî'ye göre, varlık mahiyete zaid olduğunda, mahiyetin mahiyet olarak var olmadığı kabul edilmiş olur. Bu, mahiyetin yokolması demektir. "Yok" olarak nitelenen mahiyete "varlık" zaid olursa, bu durumda mahiyet, hem varlıkla hem de yoklukla nitelenmiş olacaktır ki bu açık bir çelişkidir. Eşa'rî'nin bu eleştirisine cevap veren **Seyyid Şerif Cürcânî** şöyle demektedir:

"Mahiyet, mahiyet olarak, ne mevcud ne de ma'dumdur. Dolayısıyla, varlık ve yokluktan her birisinin mahiyete zaid olmaları sözkonusu değildir. Mahiyet, varlık ve yokluğa dahil olması anlamında bu ikisinden bir şeyi içermez; ne varlığın ne de yokluğun kendisidir. Mahiyetle ilgili olarak, "vardır ya da yoktur yargısında bulunulamaz" dediğimizde, ara bir vasıta kavramı gerektirecek şekilde, mahiyetin varlık ile yokluktan aynı zamanda "ayrı" olduğunu kasdetmiyoruz."[178]

Kemal Paşazâde Cürcânî'nin bu savunmasının, Eşa'rî'nin eleştirilerene cevap vermede yetersiz kaldığının farkındadır. Varlığın kendisne araz olduğu bir mertebede, mahiyetin yok olması gerektiği aksi taktirde, varlıkla yokluk arasında vasıta bir kavramın gerekeceği düşüncesi, Kemal Paşazâde'ye göre anlamsızdır. Varlığın mahiyete artık (zaid)

---

[176] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 240.
[177] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Eys ve'l-Leys*, 54b.
[178] Seyyid Şerif Cürcânî, *a. g. e.*, I: 240.

bir sıfat olması konusu daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından şimdilik bu kadarla yetinelim.

Konuyla ilgili olarak tartışılan bir başka husus da, "yokluk" teriminin, "varlığın yokluğu" (*selbu'l-vücûd*) anlamına gelmesidir. Bu mertebede, mahiyetin varlığının olmaması düşüncesi ispat edildiği zaman, mahiyetin bu mertebede "yok" olduğu düşüncesi de ispatlanmış olur. Çünkü, varlığa maruz kaldığı bu mertebede, "mahiyetin varlığı"nın çelişiği (*nakîz-i vücûdihâ*), mukayyedin dışlanması (*nefy*) yoluyla, "mahiyetin varlığının kendisinden ayrılması" (*selb-u vucûdihâ*) anlamına gelir. Yoksa, "mahiyetin varlığı"nın çelişiği (nakîz-i vücûdihâ), mezkur mertebede "yok" ile muttasıf olan varlığın mahiyetten selbedilmesi değildir. Birincisinin, yani mahiyetin varlığının yokluğu, ikincisinin tahakkuk etmesini gerektirmez. Zira burada geriye başka bir ihtimal daha kalmaktadır. Sözkonusu mertebede mahiyet, ne varlıkla ne de yoklukla nitelenmemiş olabilir.[179] Belli bir zaman diliminde, bir şeyden varlığın alınması (selb), bu şeyin bu zamanda yokluk ile nitelenmesini gerektirir. Aksi takdirde o şeyin bu zamanda, kendi çelişiğinden hali olmasını gerektirir. Bunun kabul edilemeyeceği ortadadır. Diğer yandan belli bir mertebede, bir şeyden varlığın selbedilmesi, onun bu mertebede yoklukla nitelenmesini gerektirmez. Kemal Paşazade, varlığın mahiyete zaid olmasının, "belli bir zamanda" değil, "belli bir mertebe"de gerçekleştiğinde Eşa'rî'nin eleştirisinin yersiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü sözkonusu mertebenin, bu iki çelişik (varlık ve yokluk)ten hali kalması, muhal değil vukuu bulmamış (*gayr-vâkı'*)tır.[180]

Kemal Paşazâde bu görüşüne farklı örneklerle destek aramaya devam eder. İllet-ma'lul ilişkisinde, zat bakımından tam illetinden sonra gelen her malulun "tam illet" mertebesinde, yani tam illetinin varolduğu bir safhada, ne varlığı ne de yokluğu vardır. Aksi takdirde zaman bakımından malulun tam illetinden sonraya kalması gerekir. Varlık ve yokluk tek bir zamanda birleşemezler. Şayet bunlardan birisinin belli bir zaman diliminde tam illeti bulunursa, diğeri de başka bir zaman dilimin de tahakkuk eder. Mümkünün belli bir mertebede varlık ve yokluktan hali olması, Kemal Paşazâde'ye göre filozofların, "insanlık mahiyet olarak, ne vardır ne de yoktur" sözleriyle kasdettikleri anlamın gerçekleşmesi anlamına gelir.[181]

Filozoflar mahiyetin, kendi orijinalliğinde ve başkasının kendisine araz olması durumunda, yoklukla (*bi'l-leysiyye*) salt yokluk (selb) ve nefy ifade etmesi sebebiyle, varlık

---

[179] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.
[180] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.
[181] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.

ve yokluktan soyutlanmış bir halde olduğu kanaatindedirler.[182] Yokluk, mahiyetin başkasına göre değil, kendi özüne göre olan durumudur. Çünkü mümkün, zatından dolayı yok (*leys*) iken, illetinden dolayı var (*eys*)dir. Bunun anlamı mahiyetin kendi zatıyla yok, illeti sebebiyle var olmasıdır. İşte *leys* ve *eys* kelimesi mahiyetin bu iki durumuna işaret etmektedir.[183] Kemal Paşazâde, mahiyetin bu anlamını pekiştirebilmek amacıyla, **Ebu Nasır Farabî**'(ö. 950h)nin *"Fusûsu'l-Hikem"* adlı kitabından yararlanır. Buna göre Farabî, nedenli mahiyetin zatından dolayı yok (*leyset*), ancak başkasından dolayı varolduğunu, zatından dolayı içinde bulunduğu durumun, zatından değil de başkasından dolayı içerisinde bulunduğu durumdan önce geleceğini savunmaktadır.[184]

Mahiyet kelimesiyle ilgili olarak kullanılan *leys* kelimesi, terim olarak ne anlama gelmektedir? Allah hakkında "vücud" kelimesinin kullanılmasını sakıncalı gören İsmâilî mezhebine bağlı kelamcılar ve filozoflar, sözkonusu kelimeyle aynı anlama gelmek üzere *eys* kelimesini kullanmışlardır. Buna karşılık *leys*, ve *eys* kavramı müslüman kelamcılar ve filozoflar tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılmamıştır. [185] Bu iki kavramın, ilk kez Kindî' (ö:866m)'nin risalelerinde geçtiği bilinmektedir. Kindî, Allah'ın varlığından bahsederken, O'nun "geçmişte ve gelecekte asla üzerinden yokluk (*leys*) geçmeyen, mevcudiyetini (*eys*) daima sürdüren, bütün varlıkları yokluk (eys)tan yaratan ilk sebep ve gerçek fail (*müeyyis*)" olduğunu söylemektedir.[186]

Kemal Paşazâde, bir eserinde bu kelimenin ne anlama geldiğini ele alır. Bazıları bu kelimeyi sözlük anlamında, "yokluk" olarak anlamışlardır. Kemal Paşazâde açık bir şekilde, böyle düşünenleri dikkatsizlikle suçlar. Çünkü filozoflar *leys* terimiyle, yokluğun kendisini, ya da yokluk kelimesinin eşanlamlısı olan başka bir kelimeyi değil, yokluk teriminin ötesinde başka bir anlam kasdetmişlerdir. "Leys" kelimesi, eğer yokluk (adem) olarak kabul edilmiş olsaydı, bu durumda leys kelimesinin "varolmayan" (*la vucûd*) anlamına gelmesi kaçınılmaz olurdu. Oysa "leys", mümkünün zatının kendisidir. Bilindiği üzere

---

[182] İbn-i Sina, *Şifa*, (*İlahiyat*), s. 36

[183] Kemal Paşazâde'nin burada kullandığı, *"lâ-eys"* anlamına gelen*"leys"*(yok) kelimesi, *"eys"*(var) kelimesinin olumsuzudur. Farabi de yoktan yaratma (*ex nihilo)* anlamında *"min leys"* kelimesini kullanmaktadır. Farabi'nin kullandığı bu kavramın, İsaac İsraeli'ye ait olduğunu söyleyen Wolfson, İsraeli'nin terminolojisinde, "yokluk" ('*adem*)kelimesi ile *"leys"* kelimesinin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı kanaatindedir. *Adem* kelimesi, Türkçede *yoksunluk* kelimesiyle ifade edebileceğimiz, varlıktan sonra yokluk anlamına gelir. Yani bir şey var iken, varlığı sona ermişse bunun için yok (*adem, privatum, nifkad*) adı verilir. *Leys* (*non existent*) ise, varlığını kaybetmiş olan şey değildir. Çünkü, '*leys*'in zihinde herhangi bir formu yoktur. bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy Of Kalam* (London 1976) s. 368.

[184] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a; Farabî, *Füsusu'l-Hikem*, (Muhyiddin Mehdî Kumşii'nin şerhiyle birlikte) (Tahran, 1335) C. II, s. 8.

[185] Yusuf Şevki Yavuz, *"Eys"*, TDVİA, (İstanbul 1995) C. XII, s. 1.

[186] Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, (*"Felsefî Risaleler"* içinde), terc. ve inceleme Mahmut Kaya (İstanbul 1994), s. 12; *Tarifler Üzerine*, s. 62.

mümkünün zatı, varlık ve yokluktan birisini gerektirmez. Filozoflar, "mümkün zatı gereği varlığa müstehak değildir" derken, kesinlikle mümkünün yokluğu gerektirdiğine işaret etmek istemezler. Çünkü "varolmayan"ın gerektirdiği şey, yokluk değil, "mümteni"(imkansız)dir.[187] Diğer yandan filozofların malulun, kendi özünde mevcud ve ma'dum olmadığını söylemelerinin nedeni, malulun, her ikisinden birine nispet edilmesinin bir nedene ihtiyaç göstermesi sebebiyledir. Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde, mümkün kavramının kendi özünde, yokluk ifade etmesinin, "adem" kelimesiyle değil, "leys" kelimesiyle ifade edilmesinin daha uygun olacağına dikkat çekmektedir. Bunun nedeni, mümkünün bizatihi yokluk ifade etmesinin bizatihi, bir yokluk olmaktan ziyade, "varlığa maruz kalma" mertebesinde bir yokluk olması dolayısıyladır.

Hadis varlıkların yokluk tarafından öncelenmiş olması, yani hudusun yokluğun varlıktan önce gelmesini gerektirmesinin zat olarak mı yoksa zaman bakımından mı olduğu problemi kelemacılarla filozoflar arasında tartışma konularından birisidir. Kelamcılar, yokluğun hadis bir varlıktan önce gelmesinin zamansal olduğuna inanırlar. Onlar, ancak bu şekilde yaratma kavramına dini metinlere uygun bir açıklama getirilebileceğine inanırlar. Buna karşılık filozoflar yaratmanın sürekliliğine vurgu yapmak için, yokluğun hadisten önce gelmesinin zat bakımından olduğuna inanırlar. Filozoflara göre mümkün, kendi özünde varlığı gerektirmezken "başkasından dolayı" varlığı gerektirir. Mümkünün bizatihi durumu, başkasından dolayı olan durumundan önce gelir.[188] Kemal Paşazâde **İbn-i Sina**'nın bu konudaki ifadelerinin kendi düşüncelerini destekler mahiyette olduğuna kaniidir İbn-i Sina, "Şifa" adlı kitabında ma'lulun kendi özünden dolayı "leys", illetinden dolayı ise "eys" olduğunu söylemektedir. Kemal Paşazâde İbn-i Sina'nın bu ifadesinin, bir şeyin zihinde kendi özündeki durumunun, kendisine dışarıdan gelen şeye göre olan durumundan önce gelmesinin, zat bakımından önceliğini içerdiği gibi, zaman bakımından önceliğini de içerdiğini savunur. Buna göre her malul önce "leys" iken, daha sonra, yani illetiyle birarada düşünülmesiyle birlikte, "eys" haline gelir.[189]

Cürcânî, filozofların mümkün konusundaki düşüncelerine atıfta bulunduktan sonra, "o halde, mümkünün yokluğu (*la vücuduhu*) varlığından, zat bakımından önce gelir; işte filozofların zat bakımından hadis dedikleri şey budur" demektedir.[190] Kemal Paşazâde'nin buna bir itirazı yoktur. Ancak Cürcanî'ye göre filozoflar, zatî hudûsü ispat ederken, "mümkünün, özü dolayısıyla değil başkasından dolayı varlığı gerektirdiğini;

---

[187]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55b.
[188] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 374.
[189] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55b.
[190] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 375.

mümkünün bizatihi durumunun, başkasından dolayı olan durumundan önce geldiğini " delil olarak ileri sürmüşlerdir. İşte, İbn-i Kemal bu ifadeyi eksik ve yanlış bulur. Zira bu ifadenin gerektirdiği şey, mümkünün zatıyla varlığı gerektirmesinin başkasıyla bizatihi varlığı gerektirmesinden önce gelmesidir. Cürcanî'nin bir başka hatası da, "yokluk" için *"la vucûd"*anlamını vermiş olmasıdır.[191] Cürcânî, filozofların zatı bakımından mümkünün yokluğunun varlığına tekaddüm etmesini öngören düşüncelerinin birtakım problemleri beraberinde getirdiğini savunur. Çünkü bu durumda yokluğun, varlığın bir illeti ya da en azından illetinin bir parçası olmasını kabul etmek zorunda kalırız.[192] Kemal Paşazâde'ye göre Cürcanî'nin bu şüphesi, ma'dum ile leys arasındaki farkı bilmemesinden kaynaklanmaktadır.[193]

Bazıları "leys"in "eys"ten önce gelmesinin, varlığın mahiyete zaid olması konusuyla ilgili olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü zaid olma durumu, mahiyetin varlığa maruz olması mertebesinde gerçekleşir. Mahiyet bu mertebede varlıktan arîdir. Dolayısıyla, burada mümkünün bizatihi "leys", başkasından dolayı "eys" olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. İbn-i Kemal bu eleştiriyi kabul etmez, ve "bizatihi *leys*-başkasından dolayı *eys*" ayrımının bu noktada önemli olduğunu söyler. Bu ayrım, ve bir şeyin bizatihi durumunun başkası dolayısıyla olan diurumundan önce geldiği kabul edilmediği takdirde, "*leys*"in "*eys*"e olan önceliği ispat edilemez. Aksi halde, mahiyetin "maruz"luk mertebesinde, l*eys*in mahiyetle birlikte tahakkuk etmesinin, *eys*den önce gelmesini gerektirebilmesi için, illetle beraber bulunanın da illet olması gerçekleşmemiş olur. Kabul etmek gerekir ki bu ifade, aslında açık olan bir konuyu kapalı hale getirmektedir. İbn-i Kemal burada, leys"in mahiyetle birlikte bulunduğuna vurgu yaparak "leys"in eysden önceliğini açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü mahiyet, varlığa maruz kaldığı mertebede, haricî bir varlığa sahip değildir.

Kemal Paşazâde'ye göre "leys"'in, özünde "eys"e olan önceliğinin sebebi, mümkünün kendi zatında mevcud olmaması sebebiyle varlığını başkasından almış olmasıdır. Mümkün bizatihi varolmuş olsaydı, varlığını başkasından almazdı. Aksi takdirde, kendisinde zaten bulunan şeyi dışarıdan almış olur (*tahsîlu 'l-hasıl*) ki bunun kabul edilmesi mümkün değildir.[194]

---

[191] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55b.
[192] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 375.
[193]. Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a.
[194] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a.

II. 4. c. Varlık(Vücûd)ın Mâhiyete Zâid Oluşu

Varlık-mahiyet ikilisi çerçevesinde ortaya çıkan problemlerden birisi de "vücud'un mahiyete urûz etmesi"[195]; ya da "vücud'un mahiyete zâid olması"[196]dır. Müslüman filozofların varlık-mahiyet ayrımı ve mümkün varlıklarda varlığın mahiyetin arızî bir niteliğinden ibaret olduğunu savunmaları, Tanrı'nın varlığı ile diğer varlıkların farkını ortaya koymaya dönük, akıl düzeyinde yürütülen kavramsal bir tahlilden ibarettir. Bu yüzden argümanın teolojik bir renge bürünmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Oysa somut bir varlık, kendi içinde böyle bir ayrımı geçersiz kılan ontolojik bir bloktan ibarettir. Bir başka deyişle, dışarıda varlık- mahiyet ikilemi yoktur. Bu kavramsal ayrımın somut varlıklara yansıtılması halinde, bu somut nesnenin varlık ve mahiyetten mürekkep olduğunu söylediğimizde bunun anlamı, varlığın yaratıcı mebdeinden zuhur edip mahiyete uruz etmesidir.[197]

Varlığın mahiyete arız olması, hem Doğuda hem de Batıda bir çok tartışmalara yolaçmıştır. Çünkü bu durumda varlık, siyah, beyaz, v.s. gibi sıradan bir araz konumuna indirgenmiş olmaktadır. Ancak İbn-i Sinâ'nın varlık teorisinde, araz sıradan bir araz değildir. "Masa vardır" dediğimizde buradaki varlığın arazlığı, garamatik ve mantıksal anlamdadır. Bu cümle grametik açıdan ele alındığında, "masa beyazdır" cümlesinden farksızdır. Gramatik tahlil dışına çıktığımızda, her iki araz türü arasında önemli farklılıklar vardır. Vücudun mahiyete arız oluşu çok özel bir anlama sahiptir. Çünkü diğer nesnelerde kendisine arazın 'uruz' ettiği cevher, sırf bu 'uruz'dan dolayı varolmuş değildir; aksine bundan önce de bir varlığa sahiptir. Oysa vücud'un araz olduğu nesnede, mahiyetin tek başına bir varlığı yoktur; ancak vücud'un uruz etmesiyle birlikte varlık kazanmaktadır.[198] Bu yüzden vücudun araz oluşu, diğer arazların araz oluşundan başka bir şeydir. Herhangi bir varlığın Tanrı'yla olan özel ilişkisine işaret eden anlamından farklı olarak, İbn-i Sina'da, araz kelimesinin başka bir felsefî anlamı daha vardır. O, somut bir varlığın özü veya hususi formuyla olan ilişkisi çerçevesinde de araz kelimesini kullanmaktadır. Mahiyet ve varlık iki ayrı kavramdır, bunların birarada bulunmaları arızîdir.[199] İbn-i Sina'ya göre mahiyet ile vücud arasındaki ilişki, zihin-dışı gerçeklik dünyasında meydana gelen bir olgu değildir.

---

[195] Fârâbî, *Fusus*, s. 1-2.
[196] İbn-i Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 256.
[197] Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, ç. İbrahim Kalın, (İstanbul 1995), s. 140-141.
[198] İzutsu, *a. g. e.*, s. 18.
[199] Fazlurrahman, *İbn-i Sina*, (M. M. Şerif, "*İslam Düşüncesi Tarihi*" içinde, İst. 1990), C. II , s.104.

Kemal Paşazâde, mümkün varlıklarda vücudun mahiyete zaid olduğunu savunan filozofların bu düşüncelerinin, varlığın haricî görünümü dışında bir başka görünümünün daha olduğuna ve şeylerin bu görünüm içinde kendi varlıklarını ortaya koyduklarına inanmalarından kaynaklandığını düşünür.[200] Kemal Paşazâde'nin "bir başka görünüm"ifadesi ile dikkat çekmek istediği şey, varlığın zihindeki kavramsal ayrımı, bir başka deyişle "zihnî varlık" olmalıdır. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, varlık-mahiyet ayrımıyla ilgili olan bu konu, daha çok varlığın zihnî bir tahlilinin yapılması sırasında ortaya çıkar. Mutezile ekolüne mensup kelamcılar, haricî varlığın ötesinde bir de "haricî sübût" kabul etmeleri ve bu şekilde dış dünyada yok olan şeylerin (*ma'dûmât*) de kavramsal düzeyde varolabileceklerini savunmaları dolayısıyla, varlığın mahiyete zaid olduğunu kabul etmektedirler.Varlığın mahiyete zaid olmadığını savunan Eşariler ise, haricî varlığın ötesinde, varlığın başka bir görünümünün olduğunu kabul etmezler. Bu üç grubun dışında kalan kelamcıların çoğunluğu ise, varlığın mahiyete zaid olduğunu söyleyen kimselerle, haricî varlığın ötesinde varlığın başka bir görünümü olduğunu ve haricî 'sübût'u inkar eden kimseler arasında orta yol kabul edilebilecek bir görüşü benimserler. Bunlara göre, hem Vacib Varlık için hem de mümkün varlık için, varlık tek bir hakikate sahiptir. Aralarındaki fark izafî ve nisbîdir. Her iki türünde de varlık, mahiyete zaiddir; mahiyetle vücud birbirlerinden farklıdır.[201]

Bu son gruba mensup kelamcılar orta bir yol izlemelerine rağmen, Kemal Paşazâde'nin ifadesiyle "**Eşa'rî**'nin eleştirilerine muhatab olmaktan kurtulamamışlardır". Çünkü Eşa'rî'ye göre varlık, mahiyetin aynısıdır.[202] **Cürcânî**, Eşa'rî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle delillendirdiğini söylemektedir. Bir şeyin varlık sıfatıyla kaim olması, zorunlu olarak ve kendiliğinden, bu şeyin varlığının bir parçasıdır. Kendiliğinden bir sübûtu olmayan şeyin, sübûtî bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Şüphesiz varlık sübûtî durum ifade eder. Eğer varlık mahiyetle kaim olduğu durumda mahiyete zaid bir sıfat olursa, varlık kendisiyle kaim olmazdan önce mahiyetin varolması gerekirdi. Bu durumda bir tek şeyin iki kere varolması gerekir ki bu kabul edilemez. Eşa'rî'ye göre, varlığın mahiyete zaid olmasının yolaçtığı sonuçlardan birisi de şudur: Mahiyetin 'vücud'la kaim olmazdan önceki varlığı, 'vücud'la kaim olduktan sonraki varlığının aynısı olarak

---

[200] Kemal Paşazâde, *Ziyadetü'l-Vücûd ale'l-Mâhiye"*, S. K., Ayasofya 4794, 49a.

[201] Süleyman Uludağ, *Fahreddin Razî* (Ankara 1991), s. 76.

[202] Kemal Paşazâde'nin Eş'ari'ye nispet ettiği bu görüşün lafzî olarak ona ait olup olmadığı şüphelidir. Ebu Mansur Bağdâdî, Fahreddin Razî, Adududdin İcî Ve Taftazânî gibi Kelamcılar da Kemal Paşazâde gibi Eş'ari'nin bu görüşte olduğu kanaatindedirler. Ancak adı geçen kelamcılardan hiç birisi, Eş'ari'ye nispet ettikleri bu görüşün geçtiği kaynağı zikretmemektedir. bkz. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Beyrut 1963), ss. 166-167.

kabul edilirse bu durum, "bir şeyin kendisinden önce gelmesine (*takaddüm ala nefsihi*) yolaçar. Mahiyetin önceki varlığının sonraki varlığından farklı olduğunun varsayılması halinde, varlıklarda sonsuz bir teselsülün olması gerekir. Mahiyetin önceki varlığında da 'vücud', mahiyetle kaim olarak mahiyete zaid bir sıfat olduğuna göre, 'vücud'un mahiyetle kaim olmazdan önce mahiyetin ayrı (yani üçüncü) bir varlığının olması gerekir. Böylece sonsuz varlıklar zinciri (*teselsül*) ortaya çıkar ki bunu kabul etmek imkansızdır.[203] Ancak, Meşşaî filozoflara göre 'vücud' itibarî yani göreceli bir şeydir. Bundan dolayı, varlıklarda teselsül imkansız değildir. Bunun sebebi, onlara göre itibarî şeyler için teselsülün imkansız olmamasıdır. Eş'ariler bu eleştiriye şöyle cevap verirler: Burada sözkonusu olan, "mahiyetle kendisi arasında başka bir 'vücud'un olmadığı" bir 'vücud' sözkonusudur. Şu halde buradaki 'vücud' mahiyetin kendisi olup, mahiyete arız değildir. Diğer varsayıma göre, mahiyete zaid olan ve sonsuza dek devam eden bu vücudların hepsi de mahiyete arızdırlar. Mahiyetin 'vücud' kendisiyle kaim olmazdan önce varolması, bu sebeple, zorunlu hale gelir. Cürcanî, Eş'ari'lerin görüşlerini açıklarken, mahiyete zaid olan varlıkların, mahiyete arız olmalarının, mahiyetin daha önce varolmasına yolaçmasının, ma'dum (yok)'un sübûtî bir sıfatla nitelenmesinin imkansızlığından kaynaklandığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, eğer 'vücud'un kendisine arız olduğu bir sırada mahiyet yoksa, yok olan mahiyetin varlık sıfatıyla sıfatlanması mümkün olmayacaktır. Kemal Paşazâde bu görüşe katılmaz.[204] Çünkü Kemal Paşazâde'ye göre mahiyet, varlığın ona zaid olduğunu farzettiğimizde, varlıkla ittisaf ettiği sırada, ma'dum ya da mevcud olarak nitelenmeyen bir şeydir. Başka bir ifadeyle mahiyet, ma'dum değil, "*leys*"tir.[205] Kemal Paşazâde bu ifadesinde mahiyetin -böyle bir konumda iken mevcud olmadığını kabul etmekle beraber- varolma potansiyelinde olduğu için, yok olarak da kabul edilmeyeceğini ileri sürmüş olmaktadır. Bununla ilgili tartışmalara daha önce değinmiştik.

Eş'ari bu eleştirisiyle hem filozofları hem de kelamcıları hedef almıştır. Onun bu eleştiride esas aldığı kural *fer'iyyet* kuralıdır. Bu kurala göre, bir şeyin varlık sıfatıyla kaim olması zorunlu olarak, bu şeyin kendinde (*fi nefsihi*) varlığının bir parçası (*fer'i*)dır. Şayet mahiyetin bir 'sübût'u olmasaydı, varlık sıfatıyla sıfatlanması mümkün olmazdı. Filozoflar ve diğer kelamcılar farklı biçimlerde de olsa, varlık- mahiyet ayrımını kabul ettikleri için Eş'ari'nin eleştirilerine muhatab olmuşlardır. Varlık-mahiyet ayrımına yöneltilen böyle bir eleştirinin ciddiyetinin farkında olan bazı filozoflar, feriyyet kelimesi

---

[203] Cürcanî, *a. g. e.*, I:241;Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49a.
[204] Cürcanî, *a. g. e.*, I: 241;Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49a.
[205] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b; ayrıca bkz. Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Eys ve'l-Leys*, S. K., Esat Efendi 3618, 55a.

yerine *"istilzâm"* ibaresini kullanarak ortaya çıkan bu mahzuru gidermeye çalışmışlardır. Çünkü *feriyyet kaidesine* göre vücudun mahiyetle ittisafi, mahiyetin daha önce mevcud olmasını gerektirmektedir. İstilzam kelimesi ise vücudun mahiyetle ittisafi halinde, mahiyetin de mevcud olmasını gerektirir; ancak bu durumda mahiyetin,'vücud'la ittisafından önce mevcud olması gerekmeyecek, sadece kendisiyle muttasıf olduğu vücudla mevcud olacaktır.[206]

Cürcânî Eşa'rîler'in varlığın mahiyete zaid bir sıfat olmayacağına dair delillerini açıkladıktan sonra bu delillere cevap verir. Daha önce açıkladığımız gibi, Eşa'rî'ye göre, feriyyet kaidesi gereği, varlık sıfatının bir şeyle kaim olması, kendi zatında zorunlu olarak bu şeyin varlığının bir parçasıdır. Burada bir problem görünmemektedir. Ancak, Cürcânî'ye göre bu zorunluluk, "vücud" ta değil, "*sıfat-ı vucûdiyye*" (varlık sıfatı)dedir. Cürcânî bu şekilde, varlık (vücud) ile diğer sıfatlar arasında bir ayırıma gider. Varlık dışındaki her sıfat sübûtîdir. Varlık dışındaki herhangi bir sıfatın mevsufu ile kaim oluşu, mevsufun kendi varlığının içinde yer alır; bir başka deyişle ona aittir. Fer'iyyet kuralı, varlık dışındaki diğer sıfatlar için geçerlidir. Ancak 'vucud'taki zorunluluk, bunun aksine olan bir zorunluluktur. Zira 'vücud'ta ki zorunluk, vücudun 'vücud'tan önce gelmesini imkansız kılar.[207] Cürcanî kendince vücudun mahiyetle kaim olmasının mahiyetin daha önce varolmasını gerektirmeyeceğini bu şekilde ispat etmiş olmaktadır. Fakat onun bu ifadeleri 'vücud'un "sıfat-ı vücudiyye"den niçin farklı olduğunu; dahası, 'vücud'un mahiyetle nitelenmesinin niçin mahiyetin daha önceden varolmasını gerektirmediği sorularını cevapsız bırakmaktadır. İşte bu nedenle Kemal Paşazâdeyi, Cürcânî'nin bu cevabını "zanna dayalı bilgiye sahip olan kimselerin yaptığı gibi, açık ve genel aklî yargıların belli özel bir alana hasredilmesi" olarak kabul ederken[208] haklı bulmamak mümkün değildir. Vücud'taki zorunluluğun, "vücudun 'vücud'tan önce gelmesi"ni imkansız kılması da, Kemal Paşazâde'ye göre anlamsız bir ifade şeklidir. Çünkü sübûtî oluşu kabul edildiğine göre, 'vücud'un da mahiyete zaid olması gerekir. Zaten asıl tartışma konusu da budur. [209]

---

[206] Molla Sadra, *Şevahid-i Rububiyye*, farsça terc. Dr. Cevad Muslih (Tahran 1366), s. 15.
[207] Cürcâni, *a. g. e.*, I: 241.
[208] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b. Kemal Paşazâde'nin bu eleştirisini Cürcânî'de adeta kendi kendisine yönelterek, eleştiri sahibinin şöyle bir cevap önerebileceğini zikreder: "Her sıfatın sübuti olması, yani **dışarıda mevcud** olması, zorunludur. Bu sıfatın mevsufuyla kaim olması, dışarıda mevsufunun bir parçasıdır. Oysa vücud, **dışarıda mevcud** olan bir sıfat değildir. 'Vücud'un arızı olduğu şeyden farklılığı, onun tek başına akılda bulunmasıdır. 'Vücud'un sübûti olması kabul edilebilir; ancak bu, onun hariçte mevcud olması anlamına gelmez; bilakis, vücud kavramının olumsuzluk (selb) ifade etmediği anlamına gelir. Bu yüzden vücud, (dışarıda değil,akılda bulunması sebebiyle) **fer'iyyet** kuralı kapsamına dahil edilemez." Cürcânî, *a. g. e.*, I: 242.
[209] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b.

"Ahmet vardır" önermesi nasıl bir önermedir? Acaba burada "bir şeyin varlığı"ndan mı sözediyoruz, yoksa bir şeyin başka bir şey için varolmasından , yani varlığın Ahmet için sübutundan mı sözediyoruz? **İbn-i Sina**'ya göre "cisim vardır" dediğimizde, cisim için varolan 'vücud' cismin mevcudiyetindèn başka bir anlam taşımaz. Bu önermedeki mantıksal anlam, "cisim beyazdır" cümlesindeki mantıksal anlam gibi değildir. İkincisinde yer alan unsurlar (cisim ve beyaz) arasında araz -maruz ilşkisi vardır. Arazların kendinde varlıkları, konularındaki varlıklarının aynısıdır. Halbuki vücud sözkonusu olduğunda durum bunun tersine dönmekte, konunun yani mahiyetin varlığı 'vücud'un kendisinden başka bir anlam taşımamaktadır. İbn-i Sina'nın Ta'likat adlı eserindeki kendi ifadelerini aktarmak daha açıklayıcı olabilir:

"Tüm arazların vücudu, kendi özlerinde, mevzuularında (cevherlerinde)ki vücududur. Ancak, vücud'un arazlığı bunun tek istisnasıdır. Bu iki araz türü arasındaki farklılık, diğer arazların varolabilmek için 'vücud'a ihtiyaç duymalarına karşılık, vücudun mevcud hale gelmek için başka bir vücuda gereksinim duymamasından kaynaklanır. Dolayısıyla, ('vücud' denen bu özel arazın) bir cevherdeki vücudunun, onun bizatihi vücudu olduğunu, yani 'vücud'un, beyazlığın vücuda sahip olması gibi, (kendisinden başka) bir 'vücud'a sahip olduğunu söylemek doğru değildir. Tam tersine, (araz-vücud) hakkında söylenebilecek şey) onun bir cevherdeki varlığının, onun (cevherin) bizatihi vücudu olduğudur. 'Vücud'un dışındaki diğer arazlara gelince, bunların bir cevherdeki varlığı, bu arazın vücududur."[210]

İbn-i Sina'nın bu cümlesi hem usul açısından, hem de dil açısından bir çok zorlukları ihtiva etmektedir. Usul açısından ele aldığımızda ve 'vücud' un araz oluşunun farklılığını söylediğimizde, arazların tabii olduğu, "arazın kendinde varlığı, mevzusundaki varlığının aynısıdır" genel kuralını tahsis etmiş olmuyor muyuz? Kemal Paşazâde, İbn-i Sina'nın bu ifadesinin tahsis olduğunu kabul etmeye yanaşmamakla beraber, birtakım zorlukları içerdiğini de zımnen ifade eder. Kemal Paşazâde cümledeki kapalılıklarını gidermek için de, ifadenin farklı bir okunuşunun yapılmasını teklif eder. O'na göre İbn-i Sina, 'vücud' ile diğer arazları birbirinden ayırır. Çünkü arazların cevherlerindeki varlıkları, "cevherleri için olan varlıkları" değil, "kendileri için olan varlıkları"dır. Araz-vücudun, cevherindeki (yani mahiyetteki) varlığı ise, "kendisi için olan varlığı" olmayıp, "bu cevher için olan varlığı"dır. İbn-i Sina'nın ifadelerinin lafzî anlamı budur. Ancak bu ifade başka bir zorluğa yolaçmaktadır. Zira mahiyetin varlığı, 'vücud'un kendisinde

---

[210] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49a; Ayrıca bkz. Molla Sadra, *Şevahid*, s. 14.

(sonradan) hasıl olduğu bir yer değildir; bilakis vücudun kendisi burada hasıl olmuş bir halde bulunmaktadır. O halde bu ifadeyi nasıl anlamak gerekir? Kemal Paşazâde'nin çözümü şudur: Araz olan 'vücud'un cevherinin varlığından başka bir varlığı yoktur.[211] İfadelerdeki kapalılıklar, ifadelerin kendisinden değil, kapalılıkların ifade edilmesinin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Meselenin nispeten daha anlaşılır bir izahını yapan şu cümle İzutsu'ya aittir:

"Bu durumda cevher ile araz arasındaki ilişki zâtîdir; yani bu arazın (vücud'un) zevali, cevherin de zevali demektir."[212]

Varlığın araz olması, cevherin karşıtı anlamındaki araz değildir. Araz bu anlamda, hadis olmak anlamına gelir. Arazın gitmesiyle birlikte o şey yok olur. Varlık ile mahiyetin biraraya gelmesi, birinin önceliğini gerektiren bir şey değildir; eş zamanlı olarak bunlar biraya gelirler.[213]

Aslında İbn-i Sina, varlıkla mahiyeti birbirlerine bu derece yakın bir ilişki içerisinde görmekle bunların ancak kavramsal düzlemde faklı olduklarını, vakıada ikisinin de aynı olduğunu söylemek ister gibidir. Haricî varlığın mahiyet için 'nefsu'l-emr'deki sübûtuna gelince, bununla ilgili olarak gündeme gelen " acaba, varlığın mahiyet için varolmasından önce dış dünyada mahiyetin bir varlığı var mıdır yok mudur?" sorusu Kemal Paşazâde'ye göre, İbn-i Sina'nın yukarıdaki ifadelerinin cevapladığı bir soru değildir.[214] Kemal Paşazade isim zikretmeksizin İbn-i Sina'nın bu sözünü kendi görüşünü desteklemek için örnek olarak veren kimseyi eleştirmektedir. Gerek buradaki, gerekse daha sonraki ifadelerden çıkardığımız sonuca göre, Kemal Paşazâde'nin eleştirdiği bu kimse muhtemelen **Celaleddin Devvanî**'dir. Devvanî Kemal Paşazâde'ye göre, "bir şeyin başka bir şey için varolması, o şeyin kendi özünde varlığından sonraya kalmasını gerektirmez; kendi özünde varlığı neyse, o şey için olan varlığı da odur; ya da o şey için olan varlığı, kendi özünde varlığının aynısıdır." dedikten sonra, İbn-i Sina'nın yukarıdaki ifadesini bu görüşüne delil olarak zikretmiştir. Kemal Paşazâde, Devvanî'nin İbn-i Sina'yı anlayamadığı kanaatindedir.[215] Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Cürcanî de adı geçen eserinde İbn-i Sina'dan bahsetmeksizin, onun yukarıdaki ifadeleriyle yer yer benzerlik gösteren bir görüşten bahsetmektedir. İbn-i Kemal'e göre, Cürcanî burada sözünü ettiği görüş İbn-i

---

[211] Kemalpaşazâde, a. g. r., 49a.
[212] T. İzutsu, *a. g. e.*, s. 181.
[213] Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 72.
[214] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50b.
[215] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50a.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Sina'nın yukarıda geçen cümlesinin yanlış bir yorumundan ibarettir. Cürcanî'nin cümlesi şu şekildedir:

"Doğrusu, şöyle söylemek gerekir: Her sıfatın sübûtî olması yanî hariçte mevcud olması zorunludur. Bu sıfatın mevsufu ile kaim olması, mevsufun hariçteki varlığının bir parçasıdır. Halbuki 'vücud' hariçte mevcud olan bir sıfat değildir. Bilakis 'vücud'un kendisine uruz ettiği şeyden farklılığı, onun tek başına akılda bulunmasıdır. Vucudun sübûtî bir şey olması, kavram olarak 'vucud'a olumsuzluğun (selb) dahil olmaması anlamına gelir. Yoksa 'vücud'un hariçte mevcud bir sıfat olması anlamına gelmez. Bu yüzden, yukarıda zikredilen zorunluluk vücud için geçerli değildir." [216] (Çünkü, zorunluluk, mevsufu için için varolması bakımından, "mevcud sıfat" ile "ma'dum sıfat" arasında bir fark olmamasını öngörür.)[217]

Kemal Paşazâde Cürcanî'yi haklı bulmakla birlikte, İbn-i Sina'yı farklı bir şekilde yorumlar. İbn-i Sina'nın yukarıda geçen ifadesi "hariçteki sabit"in oluşunu değil, "hariçteki sübut"un oluşunu anlatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle İbn-i Sina yukarıdaki ifadesinde, dış dünyada varolan (sabit) şeylerin varlığını değil, bunların oluşunu (sübûtunu) ele almaktadır. Kemal Paşazâde'nin bu düzeltmesiyle birlikte, "dış dünyada vücudun olmaması" yargısının, İbn-i Sina'nın bu ifadesinden çıkarmak iyice zorlaşmaktadır. Vücudun sübutî bir şey olarak kabul edilmesinin vücuda olumlu bir anlam yüklenmesi anlamına geldiğini Cürcânî yukarıda ifade etmişti. Kemal Paşazâde'ye göre, aslında vücudun sübutî bir sıfat olarak kabul edilmesi, 'vücud'un bu şekilde kayıt altına alınması meselenin temel gereklerinden birisi değildir. 'Vücud'un sübûtî bir şey olarak kabul edilmesi, bazı vehmî bilgilerin önüne geçmeye yöneliktir. Çünkü vücud sıfatı sübutî değil de olumsuz bir şey olarak (*selbî*) kabul edilecek olursa, aklımız madumun da dışarıda vücudla mevsuf olarak bulunmasını yadırgamaksızın kabul edebilir.[218]

Eşariler, vücudun haricî görünümünden başka bir görünüm kabul etmemeleri ve 'sübût' ile 'vücud'u eşanlamlı olarak görmeleri neticesinde, varlığın mahiyete zaid olmasıyla ilgili farklı bir anlayışa ulaşmışlardı. Onlar madum olan şeylerin de dışarıda sübutuna inanan Mutezile alimleri gibi, varlığın dışarıda mahiyetle kaim olmasını savunamıyorlardı. Ayrıca eşyanın zihnî varlığını kabul eden filozoflar gibi, 'vücud'un harici görünüm yeri dışındaki bir başka görünüm yerinde mahiyetle kaim olmasını da kabul

---

[216] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 242.

[217] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 49b. Kemal Paşazâde'nin, Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevakıf adlı kitabında bulamıdığımız bazı cümleleri ilave ettiğini görüyorz. Burada parantez içindeki son cümle, haşiye olarak cümlenin orijinaline ilave edilmiştir.

[218] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50b.

etmeleri mümkün değildi.[219] Kemal Paşazâde, "bu durumdan haberdar olmayan bazı kimselerin" şöyle dediklerini nakleder:

"Eğer- ister dışarıda varolsun isterse varolmasın- sübuti sıfatın mutlak anlamda sübutunun, hariçte mevsufunun bir parçası olduğu söylenmek istiyorsa, biz bunu kabul etmiyoruz. Şaye, dışarıda mevcud olan bir sıfatın sübutunun dışarıda mevsufun varlığının bir parçası olduğu söylenirse, bize göre bunu söylemenin bir anlamı yoktur. Çünkü biz, 'vücud'un hariçte mahiyete zaid olan mevcud bir nitelik olduğunu söylemiyoruz. Bize göre 'vücud'un sübûtî oluşu, 'vücud'un gerçekte akılda bulunması ve kavramına olumsuzluğun (selb) dahil olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla vücudun, mahiyet için varolması gerçekte akılda olup biten bir şey olması sebebiyle, mahiyetin, varlık kendisi için varolmazdan önce bir varlığa sahip olması sözkonusu değildir."[220]

Müellifin ifadelerinden kime ait olduğu belirtilmeyen bu görüş sahibinin bu meselede, kelamcılarının görüşlerini benimsemeyen bir kimse olması muhtemeldir. Zira Kemal Paşazâde, daha sonra bu şahsa ait olan *"vücud'un sübûtî oluşu, 'vücud'un gerçekte akılda bulunması anlamına gelir"* cümlesini eleştirirken, bu ifadenin kelamcıların inkar ettikleri zihnî varlığı kabul etmek anlamına geleceğinden sözetmektedir.[221] Eş'ari dışında kalan kelamcıların çoğunluğunun varlığın mahiyete zaid olduğunu söyleyen kimselerle, haricî varlığın ötesinde varlığın başka bir görünümü olduğunu ve haricî 'sübût'u inkar eden kimseler arasında orta yol kabul edilebilecek bir görüşü benimsediklerini daha önce söylemiştik. Zaten Kemal Paşazâde'nin burada asıl ele almak istediği bunların görüşüdür. Bu durumda kelamcıların, mevsufun hariçte varolması anlamında -bu sıfatın, mevsufu için dışarıda varolması sözkonusu olduğunda- dışarıda yok olan sıfatla, dışarıda mevcud olan sıfat arasında farkın olmadığını inkar etmiş olmaları gerekmez mi? Gene buna bağlı olarak, mevsufun dışarıda hem var hem de yok olmasını savunmaları gerekmez mi? Kemal Paşazâde bu eleştiriye katılmaz. Çünkü bu gerekliliği kabul edersek, onların dışarıda yok olan bir kimsenin kör olmasını caiz gördüklerini kabul etmemiz gerekir.

İbn-i Kemal'in isim belirtmeden iktibasda bulunduğu kimsenin görüşleriyle ilgili olarak sorduğu sorulardan birisi de şudur: Anlamlarına olumsuzluğun dahil olmadığı "sübûtî kavramlar"ın bir şey için varolmaları, bu şeyin varlığının bir parçasıdır. İmdi 'vücud'un akılda mahiyete ilave olarak mahiyet için varolduğunu kabul ettiğimizde, vücud

---

[219] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 50b.

[220] Kemal Paşazâde, bu sözün "bazı kimseler"e ait olduğunu söylemekte ise de,"bazı kimseler" le kimi kasdettiğini açıklamamıştır. Ancak, mezkur risalenin kenarına düşülen nottan, işaret edilen kimsenin Hocazade olduğundan bahsedilmektedir.

[221] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 51a.

mahiyet için varolmazdan önce mahiyetin akılda önceden varolması gerekmez mi? Bu durumda aynı gereklilik, mahiyetin önceki varlığıyla ilgili olarak ortaya çıkacağından, sonsuz bir varlıklar zincirinin ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Kelamcılar zihnî varlığı redetttiğine göre, bu meselenin onların tutumlarıyla alakası olmaması gerekir. Kelamcılara göre dışarıda mevcud bir sıfatın mevsufu için varolması, dışarıda nitelediği şeyin (mevsuf) varlığının bir parçasıdır. İmkan, vücub, vücud gibi anlamlarına olumsuzluğun dahil olmadığı itibarî kavramlara gelince; kelamcılar, bunların mevsufları için varolmalarının, bu mevsuflarının varlıklarının bir parçası olduğunu kabul etmezler. Bu, dış dünyayla ilgili bir olgudur. Zihin dünyasında bu kavramların mevsufları için varolmaları, bunların birbirlerinden farklı olmalarına dayalı olan bir şeydir. Farklılık, varlığı çağrıştıran bir şey değildir. Mümtenilerin durumu buna örnek olarak verilmektedir. "İki çelişiğin birarada bulunması" ile "iki zıddın birarada bulunması" birbirinden farklı olan iki mümtenidir. Kelamcılara göre bu iki tür mümteni, zihinde ve dış dünyada bir varlığa sahip değildir.[222]

Zihnî varlığı kabul edenlerin itibari kavramlarla ilgili tutumu ise bundan farklıdır. Onlar itibarî kavramların varolmalarının hem zihinde hem de dışarıda mevsuflarının varlıklarına dayandığını savunurlar. Bu durumda 'vücud'un mahiyet için varolması (*sübutu*) eğer zihinde olursa, o zaman bu, zihinde mahiyetin daha önceki varlığına dayalı bir varolma olur. Neticede mahiyetin iki kez varolması gerekir ki, teselsül mahzuru gene gündeme gelmiş olur.

Buraya kadar açıklanan görüşlerinden hareketle, orta yolu benimseyen kelamcılara şöyle bir eleştiri yöneltilebilir. Zihnî varlığı ve 'vücud' un dışında genel anlam ifade eden 'sübût' kavramını kabul etmeyen kelamcıların, "mevcud ya da ma'dum olmasına bakılmaksızın bir şeyin başka bir şey için varolması, mevsufun varlığının bir parçasıdır"öncülünü kabul etmeleri halinde, varlığın mahiyete zaid olduğuna inanmaları zor gibi görünmektedir. Konumuzun başında da geçtiği üzere kelamcılar, farklı bir şekilde de olsa varlığın mahiyete zait olduğunu düşünürler. Diğer yandan sözkonusu öncülü reddetmeleri ve "başkası için varolma"nın alanını genişletmeleri durumunda, dışarıda yok olan bir şahsın "kör" olarak nitelenmesini caiz görmek zorunda kalacaklardır. Kemal Paşazâde, böyle bir açıklamanın kelamcılara haksızlık etmek anlamına geleceğinin farkındadır:

"Kelamcıların "orta yolu" benimserken şöyle diyorlardı:1- Bir şeyin başka bir şey için varolması mevsufunun varlığına dayanmaz. 2-Ancak, bir şeyin başka bir şey için

[222]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 51a.

varolması mevsufun da varolmasını gerektirir. Bu durumda onlar birinci sözleriyle, birinci sakıncadan (yani yukarıda geçen, "bir şeyin başka bir şey için varolması, mevsufun varlığının bir parçasıdır"öncülünü kabul etmeleri halinde, varlığın mahiyete zaid olduğuna inanmaları zor gibi görünmektedir." sözüyle kendilerine yöneltilen eleştiriden); kabul ettikleri ikinci esasla da, ikinci sakıncadan (yani, "dışarıda madum olan bir şahsı "kör" olarak nitelemeleri gerektiği" şeklindeki eleştiriden) kurtulmuş olurlar."[223]

Zihnî varlığı kabul edenlere göre, kavramlarına olumsuzluğun (*selb*) dahil olmadığı vasıfların varlıkları, mevsuflarının varlıklarına dayanır. Bu, hem zihnî varlık için hem de haricî varlık için geçerlidir. Vücudun mahiyet için varoluşu, zihinde gerçekleşen bir şey ise, bu durumda, mahiyetin zihindeki varlığına dayanması kaçınılmazdır. Neticede, mahiyetin iki kez varolması gerekeceğinden, teselsül zorunlu hale gelir. Zaten filozoflara yöneltilen en önemli eleştiri de budur. Flozoflar bu güçlüğün üstesinden nasıl gelebilirler? Filozofların bu sorunu şu şekilde gidermeleri mümkün olabilir: Vücud'un mahiyet için varolması zihinde olup biten bir şey ise bu varoluş, mahiyetin dışarıdaki varlığından önce zihinde bulunan varlığına dayanır. Yoksa zihinde bulunan varlığından önce, gene zihinde bulunan başka bir varlığına dayanmaz. Bu açıklamayla birlikte mahiyetin biri zihinde biri de dışarıda olmak üzere iki kez varolması engellenmiş olmuyor;-zaten bunda bir sakınca yoktur- ancak, asıl mahzurlu olan şey, yani her iki varoluşun da tek bir alanda gerçekleşmesi böylece gündemden çıkmış oluyor.[224]

Kemal Paşazâde'nin bu açıklaması mahiyetin iki kez mevcud olmasını dışlamamaktadır. Düşünürümüz, mahiyetin iki defa mevcudiyetinin farklı varlık alanlarında gerçekleşmesi dolayısıyla teselsül eleştirisini reddetmeyi amaçlamaktadır. Vücud mahiyet için zihinde varolduğunda bu, mahiyetin haricî varlığından önce zihnî bir varlığının olduğu anlamına gelir.[225] Görüldüğü üzere, meseleyi bu şekilde izah etmek, herhangi bir zorluk doğurmuyor.

Burada meselenin anlaşılmasında açıklığa kavuşturulması gereken bir başka problem de şudur.Varlıkların haricî görünümlerinden başka bir de zihnî görünümleri vardır. Bu durumda her varlığın iki tür görünümü bulunmaktadır. Harici görünümüyle bir varlık, "tek bir varlık" iken, -ister yalnızca bir kimsenin zihninde olsun, isterse bu varlığı müşahede eden bir çok kimsenin zihninde olsun- zihinde bir çok varlık haline gelmekte (*teaddüd-ü*

---

[223] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 51b.
[224] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 52a.
[225] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 52a.

vücûdât)dir. Ancak böyle bir teaddüdün zihinde meydana gelmesinde bir mahzur yoktur. O halde asıl problem, varlıklarda sonsuz teselsülün ortaya çıkması değil; tek bir şey için bir çok haricî varlığın bulunmasıdır.[226]

Bu soruya verilen cevaplardan birisi, bir şeyin zihnimizde tek bir varlık olarak bulunması temeline dayalıdır. Böyle bir durumda tek bir varlığa sahip olan bu şeyin bu vücudla nitelenmesi, daha önceki bir vücudla nitelenmesine bağlı olduğunu varsaydığımızda, "daha önceki vücud'un, ya zihnimizde olması gerekir-ki sonsuz varlıklar zincirine yolaçacağı için bu mümkün değildir - ya da başka bir zihinde bulunması gerekir. O zaman da bu söylediğimiz şeyleri aynen başka bir zihin için tekrar etmemiz gerekir. Kemal Paşazâde bu cevabın biraz daha açıklanması gerektiğine inanır. Çünkü "tek bir şey için bir çok haricî varlığın bulunmaması" bir yönüyle çok açık bir gerçeklik iken, başka bir yönden de anlaşılması oldukça zor olan bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Risale'nin kenarına düşülen nottan Celaeddin Devvânî'ye ait olduğu anlaşılan bu cevaba göre, bir şey ya tek bir müdrikede ya da sonsuz müdrikelerde, sonsuz varlıklar olarak bulunur. Bir şey, tek bir müdrikede bulunması halinde ancak tek bir varlığa sahip olabileceği için, o şeyin bir tek müdrikede sonsuz varlıklar olarak bulunması kabul edilemez. Bir şeyin sonsuz sayıdaki müdrikede sonsuz varlıklar olarak bulunması durumunda ortaya çıkan zorunluluk, sonsuz sayıda zihnî valıkların bulunmasıdır. Zihinlerdeki varlıklar arasında bir terettüb olsa bile, zihinler arasında bir terettübün olmamasının onaylanabilir bir şey olması dolayısıyla, bu ikinci zorunluğun batıl sayılamayacağı ileri sürülebilir. Ne var ki Kemal Paşazade bu yorumun sürecin işleyişini doğru yansıtmadığını söyler. Çünkü zihnî varlık, intibâî (husûlî, kazanılan) ilimle alakalıdır. Algı yoluyla elde edilen formlar arasında bir terettübün olduğu gerçeğinden hareketle, ortaya çıkan bu ikinci zorunluluk da batıl sayılmalıdır. Sonuçta burada beliren sakıncalı durum, sonsuz sayıda zihinlerin varlığı olmayıp, sonsuz sayıda zihnî varlıkların bulunmasıdır.[227]

Filozoflar, mutlak varlık, haricî varlık ve zihnî varlık olmak üzere varlığı üçe ayırmaktadırlar.[228] Yukarıda zihnî ve harici varlıkla ilgili ortaya çıkan durumu ele aldık. Ancak diğer iki durumla ilgili yapılan açıklamaların mahiyetin mutlak 'vücud'la nitelenmesi durumu için de geçerli olup olmadığı tartışmalıdır. Bazılarına göre *feriyyet* kuralının gerçekliğinin kabul edilmesi halinde, vücudun mahiyet için varolması, vücudun *kendinde*

---

[226] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 52a.
[227] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 53a.
[228] İbn-i Sina, *Şifa*, (*İlahiyat*), 1: 31.

varlığından sonraya kalması gerekir. Önceden açıkladığımız üzere haricî varlık alanında bu durum bir sakınca yaratmamaktadır. Çünkü "vücud'un mahiyet için varolması", zihinde gerçekleşen bir şey olduğunda, zihnî varlık haricî varlığa takaddüm etmiş olur. Eleştiri sahibine göre, zihnî ve mutlak varlıkla ilgili olarak, bu mahzurdan kurtulmak mümkün değildir. Kemal Paşazâde, gene risalenin kenarında yeralan notlardan Devvanî'ye ait olduğunu sandığımız bu eleştirin bozuk karakterli bir eleştiri olduğunu ileri sürer. Zira o, mahiyetin mutlak varlıkla ittisafının onun daha önceden varlıkla ittisafına bağlı olduğunun söylenemeyeceği kanaatindedir.[229] Bu konuda ortaya çıkan sorun, mutlak varlık ya da haricî varlıkla ilgili olmayıp, zihnî varlıkla ilgilidir. Her ne kadar burada sözkonusu olan mutlak varlık olsa da, mutlak varlıkla mahiyetin ittisafı, ya dışarıda ya da zihin dünyasında gerçekelşen bir şeydir. Mutlak varlıkla itisafın ortaya çıkardığı durum; mahiyetin dışarıdaki bir ferdte mutlak varlıkla ittisafının, zihnî ferdte mutlak varlıkla ittisafına dayanmış olmasıdır.Bu durumda mahiyetin belli bir ferdte mutlak varlıkla ittisafı, başka bir ferdte onunla ittisafına dayalı olarak ortaya çıkar ki bunun herhangi bir mahzuru yoktur. Diğer yandan mahiyetin haricî varlıkla ittisafının zihnî varlıkla ittisafına dayanması da herhangi bir problem yaratmamaktadır. Böylece mahiyetin mutlak ve haricî varlıkla ittisafının herhangi bir zorluğu gerektirmediği ortaya çıkmış oldu. Zihnî varlık sözkonusu olduğunda böyle bir zorluğun ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Kemal Paşazâde'ye göre **Devvanî**'nin sözleri birbirini nakzeder niteliktedir. Devvanî bir başka yerde, mahiyetin harici varlıkla ittisafının, zihnî varlıkla itisafına dayanmasının, hariçteki birinci malulun varlığının gene hariçteki varlığına dayanmasına yolaçacağı gerekçesiyle reddetmektedir. Çünkü bundan önce varolan bir zihin yoktur. Zihne gelince; zihinde bulunan varlık, bu varlığın dışarıda bulunan varlığına dayanır. Eğer haricteki varlığı, zihindeki varlığına dayanacak olursa, hariçteki varlığının hariçteki varlığına bir aracı ile dayanması gerekecektir. Devvanî'nin bu açıklamalarından çıkan sonuca göre, harici varlıkla ilgili olarak da benzer bir mahzur ortaya çıkmaktadır. Fakat Devvanî, bu mahzurun farklı olduğunu, zihnî varlıkla ilgili olarak ortaya çıkan mahzura benzemediğini savunur. Dolayısıyla yapılması gereken şey, şimdiye kadar sözü edilen mahzuru değil, özel olarak ortaya çıkan bu mahzuru reddetmektir.[230]

Celaleddin Devvanî, haricî varlıkla ilgili olarak ortaya çıkan problemi ortadan kaldırmak için dışarıda 'vücud' olarak adlandırılan bir şeyin bulunmadığını, dışarıda varolanın sadece mahiyet olduğunu kabul eder. Aklımız nasıl ki "insanlık"ı Zeyd'den

---

[229] Kemal Paşazâde, a. g. r., 52b.
[230] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 53a.

ayırarak Zeyd için varolan ayrı bir varlık olarak görüyorsa; -halbuki gerçekte varolan Zeyd'in zâtından başkası değildir- aynı şekilde dışarıda mahiyet olarak bulunan bu şeyi analize tabii tutarak "vücud" olarak nitelendirmektedir. Oysa 'vücud' dediğimiz bu şey, dışarıdaki "hüviyyet"in kendisinden başka bir şey değildir. Böyle bir açıklamayla sorun tümüyle giderilmiş olmamaktadır. Vücud'un, zâttan soyutlama yoluyla elde edilen "zihnî bir şey" olduğunu kabul ettiğimizi varsayılım. Ancak bu açıklama, hepsi de zâttan soyutlama yoluyla elde edilen "zâta mensup olan şeyler" (*zâtiyyât*) ile 'vücud' arasındaki farkın ne olduğu sorusuna cevap vermiyor. Devvanî birinci soruyu şöyle cevaplar: "zâtın gözönüne alınması" zâta mensup olan şeylerin zâttan soyutlanmasında yeterlidir. Ancak varlığın durumu bundan farklıdır; varlığın zâttan soyutlanması için sadece zâtın gözönüne alınması yetmez. Vücudun soyutlanmasında zâtın yanında, zâtın illetinin, eserlerinin v.b. diğer şeylerin de gözönüne alınması gerekir. Devvanî'ye yöneltilen ikinci eleştiri , kendi açıklamalarında yeralan çelişkiyi su yüzüne çıkarmaktadır. Zâtın soyutlanması yoluyla elde edilen bu soyut şeylerin zât için varolmaları mümkün değildir. Çünkü Devvânî, yukarıda açıkladığımız üzere, vücudun ve zâta mensup olan şeylerin kesinlikle varolmadıklarına inanmaktadır. [231] Devvanî, soyutlanmış şeylerin zât için varolmalarının "arazların mahalli için varolmaları" türünden bir varolma olarak kabul edilmesi halinde, bu eleştirinin haklı olabileceğini kabul eder. Ancak Devvanî, bunların zât için varolmalarının, bir tür analiz yoluyla zâttan soyutlanmaları veyahutta zâtın bunları da içeren bir anlama gelmelerinin kabul edilmesi anlamına geldiğini söyleyerek bu eleştiriyi cevaplamaya çalışır. Devvanî'nin bu çözüm tarzı sorunu çözmekten ziyade daha karmaşık bir hale getirmektedir. Nitekim Kemal Paşazâde Devvanî'nin bu açıklamalarını hem usül hem de içerik açısından tutarsız bulmaktadır.

Kemal Paşazâde'ye göre, Devvanî ilkönce meseleyi Meşşaî filozofların açıkladığı tarzda ele almış; daha sonra da İşrakî filozofların cevap tarzına benzeyen cevaplar vermiştir. Zaten Devvanî'nin kendisi de *"Haşiye ale'z-Zevra"* adlı eserinde bu durumu itiraf etmektedir.[232] Devvânî eserinde, illet-malul ilşkisi bakımından mahiyetlerin konumunu irdelemektedir. İşrak felsefesine mensup filozoflara göre mahiyetler, kendi zâtlarıyla, malulun zâtlarının kendisine uyduğu failin eseri durumundadırlar. Etkin neden

---

[231] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 53a.

[232] Kemal Paşazâde'nin sözünü ettiği eser, Şeyhu'l-İslam Musa Kazım Efendi tarafından "Zevra ve Havra" adıyla tercüme edilmiştir. (İstanbul 1335)Söz konusu eserin başında belirtilmemesine rağmen, metinden bunun bir şerh olduğu açıkça görülmektedir. Diğer yandan bu matbu eser orijinal metnin kime ait olduğuna dair bir işaret taşımamaktadır. Kanaatimizce bu eser Suhreverdî'nin "Zevra" ya da "Hutbeti'z-Zevra" adlı eserinin haşiyesi olmalıdır. Bu eser, 1364/1908 yılında Kahire'de basılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Harun Anay, *Celaleddin Devvanî, hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (y.d.t.) (İst. 1994) s. 400; Brockelmann, GAL, Suppl., C.II, s.306.

dediğimiz failin üzerinde etkide bulunduğu şey 'vücud' değil mahiyettir. Akıl, malul durumunda olan mahiyettten 'vücud'u soyutlayarak bunu 'vücud' olarak vasıflandırmayı uygun bulur. Failin mahiyeti 'vücud' ile muttasıf kıldığına inanan Meşşâî filozofların görüşü Devvânî'ye fazla çekici gelmez.[233] Düşünürümüz bu noktada Devvânî'yi, "Meşşâîlere göre sorulan bir soruya, İşrakîlere göre cevap vermek"le itham etmektedir.[234]

Devvanî'nin varlık-mahiyet ilişkisini açıklarken İşrakî'lerin görüşlerini esas aldığı doğrudur. İşrakî filozoflar arasında yer alan **Şihabuddin Suhreverdî** , varlığın akıl dışında haricî bir gerçekliğe sahip olmadığına inanır. Suhreverdî'ye göre varlık, ne cevher ne de arazdır; ve bu yüzden dışarıda bir gerçekliğe sahip değildir.[235]

Celaleddin Devanî, bir şeyin başka bir şeyle ittisafının, nefsü'l-emr gibi, varlık türünden bir şeyde gerçekleşmesi halinde ortaya çıkabilecek farklı iki ihtimali değerlendirir:

"Şayet bu tür varlığın, (yani nefsü'l-emr varlığın) bu tür varlıkla ittisaf anından sonra varolması gerekirse, nefsü'l-emr'in, nefsü'l-emr'de varlıkla ittisafın zarfı olmaması gerekir; aksi takdirde, bir şeyin kendisinden önce gelmesi ya da teselsül gerekli olur. Eğer bu tür varlık ittisaf anından sonraya kalmazsa o zaman da, "haricî varlıkla ittisafın hariçte gerçekleşmediğine" ilşkin getirilen delil tamamlanmamış olur. Bu iki ihtimalden kurtulmak mümkün değildir."[236]

Varlık ve mahiyetin birbirlerine göre konumları, bu konudaki tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir. Devvanî yukarıda beliren iki açmazdan kurtulmak için, varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde mahiyetin üç tür varlığa göre durumundan sözetmektedir: Mahiyetin niteliği olan varlık, mahiyetin varlıkla nitelenmesinin gerçekleştiği mahal (zarf) olan varlık ve mahiyetin kendinde (*nefsü'l-emr*) varlığı. Bunu bir şemayla gösterecek olursak:

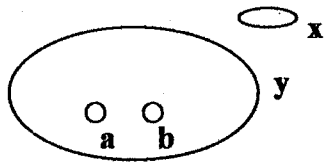
---

[233] Devvanî'nin bu görüşleri adı geçen eserin,Şeyhulislam Musa Kazım tarafından yapılan tercümesinde şöyle ifade edilmiştir:" 'Mahiyyât gayr-ı mecu'ldür' meselesi 'mahiyyât bizevâtıhâ eser-i fail değildir' manasına olduğu gayr-ı müsellemdir. Bu nasıl teslim olunabilir ki eser-i fail farzolunan her şey bir mahiyettir. Binaenaleyh tesir-i failin her halde zevât-ı mahiyyata intihâsı , yani zevat-ı mahiyetin elbette tesir-i fail ile husûle gelmiş bulunması ve şu halde 'mahiyyât gayr-ı mecu'ldür' meselesinin, 'mesela insan mahiyetinin failden ba'de's-sudûr insan olmak için diğer bir te'sire daha ihtiyacı yoktur' manasına hamledilmiş olması zahir ve bedîhidir. Bu da bizim dediğimiz şeye münafi değildir. Zira bizim maksadımız bizevatiha mahiyyâtın-zat-ı ma'lulî müstetebbi ve mütelzim olan-bir failin âsârı olduğunu ifadedir. Zât ve mahiyet-i ma'lul failden sudur ettikten sonra akıl o ma'luldan bir vücud intiza ederek malulu ol vücud ile tavsif eyler. Nitekim İşrakiyye malulu ol vücud ile tavsif eyler. Nitekim İşrakiyyûnun mezhebleri de budur. Yoksa Meşşailerin dedikleri gibi, fail o malulu "vücud"tan ibaret bir mana ile muttasıf kılmaz..." Celaleddin Devvanî, *Zevra ve Havra*, terc. Musa Kazım, (Evkaf-ı İslamiyye Matbası, İstanbul 1335) ss. 8-9.

[234] Kemal Paşazâde, a. g. r., 53b.

[235] Seyyid Hüseyin Nasr, "*Polarisation of Being*", Procedings of Sixth Pakistan Philosophical Congress (Lahor 1959), s.53.

[236] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 53b.



x:kendinde varlık **y**: mahiyetin vücudla ittisafının gerçekleştiği alan olarak varlık **a**: mahiyetin niteliği olaran varlık **b**: mahiyetin kendinde varlığı olan varlık.

Mahiyetin vücud sıfatından farklılığı, mahiyetin varlıkla nitelendirildiği ayrı bir varlık mahallinin bulunması dolayısıyladır; nitelenme mahalli olan bu varlıktan farklılığı ise, haricî değil zihnî varlık dolayısıyladır. Üçüncüsü ise, mahiyetin kendinde varlıktan farklılığının başka bir şeye değil bizatihi kendinde varlığa dayanmasıdır. Devvanî'nin dikkat çekmek istediği şey, mahiyetin üç varlık türüne göre konumu ve bunlarla arasındaki farkın ne olduğudur. Bunlardan birincisi, mahiyetin sıfat (vasf) olan vücuddan farklığıdır. Bu farklılığın sebebi, mahiyetin kendisiyle nitelendiği ayrı bir varlık mahallinin bulunuşu dolayısıyladır. Eğer mahiyet, kendisinin vasfı olan vücudla aynı olsaydı, bu durumda mahiyetin ittisaf alanı olan bir vücudan sözedemeyecektik. Mahiyet sadece kendi niteliği olan vücuddan değil, kendisiyle bu 'vücud'un nitelendiği vücud mahallinden de farklıdır. Bu farklılık, harici varlık değil zihnî varlık dolayısıyladır. Bu da mahiyetin ikinci varlık türüne göre konumudur. Üçüncüsü de mahiyetin, kendinde varlıktan farklılığı ile ilgilidir. Mahiyet kendinde varlıktan, "kendinde varlık" dolayısıyla ayrılır. Mahiyetin üçüncü varlık türünden farklılığının nedeni, aklımızın vücudu gözardı ederek mahiyeti algılayabilmesidir. Vücudun kendinde varlığı dışındaki görünümleri dolayısıyla, mahiyetin vücuddan farklı olmama ihtimali olsa da, mahiyetin kendinde varlığının, vücudun kendinde varlığından farklığı, mahiyet olarak mahiyetin kendinde varlığı dolayısıyladır.[237]

Devvanî'nin bu açıklamaları Kemal Paşazâde'ye göre, haricî ve zihnî varlık dışında tezahür yeri "kendinde varlık" (*nefsü'l-emr*) olan bir başka vücudun daha kabul edilmesini gerektirmektedir. Oysa böyle bir varlık çeşidi ilk defa Devvanî tarafından savunulmuştur. Burada cevabı aranan soru şudur: Mahiyetin varlıkla nitelenme mahalli olan 'vücud', acaba haricî ya da zihnî varlıktan birisi midir, yoksa bunların ötesinde başka bir varlık mıdır? Kemal Paşazâde'ye göre Devvanî'nin, "mahiyet, nitelenme mahalli olan bu vücud dolayısıyla, kendinde varlıktan ayrılır" ifadesindeki 'nitelenme mahalli olan vücud"un haricî 'vücud' olmadığı açıktır. Burada sözü edilen vücud, aynı zamanda zihindeki vücud da olamaz. Çünkü mahiyet *zihnî varlık dolayısıyla* zihnî varlıktan ve onun içerdiği kendinde

---

[237] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 53b. Devvanî'nin bu cümleleri, Nasıruddin Tûsî'nin, "Tecrîd" adlı kitabının, Ali Kuşçu'ya ait olan, *Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd* adlı kitaba yazdığı *Havâşî ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* adlı kitabından iktibas edilmiştir.

varlıktan ayrı değildir. Kemal Paşazâde'nin, 'zihnî varlığın içerdiği kendinde varlık" *(el-vücûd fi nefsi'l-emr fi dımnıhî)* ifadesiyle, kendinde varlığı zihnî varlığın içinde değerlendirmesi, Devvanî'nin, "mevsuf(*mahiyet*)un kendinde vücuddan farklılığı, kendinde vücud hasebiyledir" cümlesine dayanmaktadır. "Mahiyetin nefsü'l-emr'deki 'vücud'dan farklılığı" bu açıklamaya göre, zihnî varlık kapsamında gerçekleşen bir şeydir. Kemal Paşazâde'nin bu çıkarsaması, Devvanî'nin kendi tezini ispat etmek için kulllandığı "çünkü akıl vücudu gözardı ederek mahiyeti algılayabilir." ifadesine dayanır. Burada kastedilen varlık zihnî varlık değil de haricî varlık olsaydı, veyahutta zihnî ya da haricî varlıktan herhangi birisinin olması önemsenmemiş olsaydı, Devvanî böyle bir ta'lile ihtiyaç duymayacaktı.[238] Mahiyetin haricî varlık zımnında, zihnî varlık hasebiyle, nefsü'l-emrdeki varlıktan farklılığını açıklama gerektirmeyecek derecede açık bulan Kemal Paşazâde, buna ilişkin ilave bir açıklamaya gerek olması halinde ise, Devvanî'nin açıklamalarının bu gerekliliği yerine getirmekten uzak olduğu kanaatindedir. Aklın varlığı görmezlikten gelerek onu algılamasında mahiyetin zihnî varlıktan ve kendinde varlıktan farklılığı, mahiyetin başka bir varlığının olmasını gerektirmez. Aksi takdirde mahiyetin üçlü bir varlığa sahip olması zorunlu hale gelir ki bu görüş filozofların çoğunluğu tarafından reddedilmektedir.

Devvanî'ye göre, arazlardan soyutlamak suretiyle gereçekleşen ittisafın mahalli, kendinde varlık değildir; böyle bir ittisaf ancak aklın varsayımında ortaya çıkar. Vücud'un belli bir mahalli olmadığı için, hem dış dünya hem de zihin vücudun mahalli olabilir. Bunun sonucu olarak, vücud'un hem dışarıda hem de zihinde ve aklın varsayımında bulunması mümkündür. Aklın varsayımı dolayısıyla arazlardan soyutlanan bir şey, harici varlık hasebiyle arazlardan soyutlanan bir şeyde bulunamaz. Kemal Paşazâde, Devvanî'nin bu görüşleriyle, aklın varsayımının kendinde varlığın zuhur ettiği bir yer olmadığını; diğer yandan, aklın varsayımına göre ortaya çıkan ayrılığın nefsü'l-emrdeki bir ayrılık olmadığını itiraf ettiğini savunur. Bu şekilde Devvânî, kendinde varlığın, haricî ve zihnî varlık alanlarına münhasır olması esasına ters düşen görüşler ortaya koymuş olmaktadır. [239] İbn-i Kemal'in kendisine yönelttiği bu eleştiriyi Devvânî'nin Ali Kuşçu'ya yöneltmiş olması, skolastik eleştiri metodunun bir cilvesi olarak görmek gerekir.

Ali Kuşçu, (Ö:879/1474) **Nasıruddin Tûsî'nin** "Tecrid" adlı kitabına yazdığı, "Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd" adlı şerhte, konuyla ilgili şu görüşlere yer vermeketedir:

---

[238] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 54a.
[239] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 54b.

"Dışarıdaki varlığın akılda bulunduğu bir sırada mahiyete uruz etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde mahiyetin, varlık kendisiyle kaim olmazdan önce varolması gerekir. Şu halde mutlak varlık, akılda bulunduğu bir sırada mahiyete uruz etmez. Ancak, mutlak varlık ve haricî varlık mahiyete, dışarıda değil nefsü'l-emrde uruz eder."[240]

Ali Kuşçu'nun bu ifadeleri, akla şöyle bir soru getirebilir. Dışarıdaki varlığın, akılda bulunduğu bir sırada mahiyete uruz etmesi halinde, varlık kendisiyle kaim olmazdan önce mahiyetin varlığı gerekse de bu, mahiyetin dışarıda varolmazdan önce akılda bulunması anlamında bir gerekliliktir. Mahiyetin belli bir varlık alanında değil de iki değişik varlık alanında iki kez varolmasının ne gibi bir sakıncası olabilir? Kemal Paşazâde Ali Kuşçu'nun burada sözünü ettiği sakıncanın, mahiyetin tek bir varlık alanında- yani dışarıda ilk malullerin mahiyetleri olan bazı formlarda- iki kez varolması olduğunu söyleyerek Kuşçu'ya yöneltilen bu eleştiriyi haksız bulur. Kemal Paşazade'nin bu sözleriyle neyi kasdettiğini anlamak zordur. Ancak daha önceki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, mahiyetin belli bir varlık alanında iki kez varolması sırasında ortaya çıkan mahzurlar, ayrı ayrı iki varlık alanında iki kez varolmasıyla birlikte kaybolmaktadır. Ali Kuşçu'nun açıklamalarının yarattığı zorluklardan birisi de, mutlak ve haricî varlığın, ancak nefsü'l-emrde mahiyete uruz etmesiyle ilgilidir. Kendinde varlık, haricî ve zihnî varlığa münhasır bir şey olduğuna göre, mutlak ve haricî varlığın akılda ya da dışarıda değil de sadece nefsü'l-emrde mahiyete uruz ettiğini ileri sürmek nasıl izah edilebilir? Düşünürümüze göre **Ali Kuşçu** bu cümlede, dış dünya ile zihin dünyasının, kendisine bağlı bir ferdin bulunmadığı nefsü'l-emrin zuhur ettiği iki alan (mazhar) olduğunu söylemektedir. Bu iki alanda yeralan varlık, nefsü'l-emr'deki varlığın bir ferdi değildir; bilakis nefsü'l-emrdeki varlığı açığa çıkaran bir varlıktır. Kendinde varlık, tahakkukunda değil tezahurunda bu iki alana bağlıdır. Bu son cümle, Devvanî'nin, Ali Kuşçu'yu, *"nefsü'l-emr varlığı haricî ve zihnî varlığa münhasır kılmamakla"* itham etmesinin yanlışlığını göstermektedir. Çünkü, kendinde varlık tezahüründe haricî ve zihnî varlığa münhasır kılınmış olmaktadır. [241]

Devvânî Ali Kuşçu'nun, nefsü'lemr varlıkla, haricî ve zihnî varlığa münhasır olmanın ötesinde başka bir varlık kasdetmiş olması halinde; nefsü'l-emr varlıkta, vücudun mahiyete uruz etmenin üç şekilde gerçekleşmesi gerektiği kanaatindedir. Birincisi, varlığın nefsü'l-emr'e göre husûsileşmesinin bu uruzda katkısının olmaması; ikincisi, haricî varlık olarak husûsileşmesinin uruzda katkısının olmaması; üçüncüsü ise, zihnî varlık olarak husûsileşmesinin bu uruzda katkısının olmaması. Kemal Paşazâde, Devanî'nin bu yargısını

---

[240] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 54b.
[241] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 54b.

doğru bulmaz. Çünkü filozoflar, zihnî ve haricî varlığın bu uruzdaki katkılarının umûmî değil, husûsî olduğu kanaatindedirler.[242] Celaledin Devvanî'ye göre, 'vücud' ile mahiyetin ittisafının nefsü'l-emr'de gerçekleşmesi halinde, daha önce bahsettiğimiz bir mahzurun ortaya çıkması zorunlu hale gelir. Meselenin anlaşılması bakımından bu mahzurun ne olduğunu açıklamamız gereklidir. Bir şeyin, bir başka şeyle ittisafının bir tür varlık olan bir alanda gerçekleşmesi halinde, bu alanın varlığının sözkonusu ittisaftan sonraya kalmasının gerekli olduğunu düşünürsek, nefsül-emr olan varlık alanının, nefsü'l-emr'de mahiyetle vücudun ittisafının zarfi olmaması gerekir; aksi halde bir şeyin kendisinden önce gelmesi, ya da varlıklarda sonsuz teselsülün olması gibi mahzurlar ortaya çıkar. Devvânî'nin bu mahzuru ortadan kaldırmak için yaptığı açıklamalara ve Kemal Paşazâde'nin bu açıklamlara yönelik eleştirilerine daha önce değinmiştik. O uzun analizlerden sonra, böyle bir ittisafla ilgili, mahzurlu olan ve mahzurlu olmayan şeylerin neler olduğunu tespit etmek istemektedir. Nefsü'l-emr'de mahiyetin vücud'la ittisafi sözkonusu olduğunda, mahiyetin - aklın bir zuhur yeri olarak varolmasıyla birlikte, mahiyetin burada, varlığın kendisi için varolmasına tekaddüm eden bir varlıkla varolması anlamında -kendi zatında varolması gerekir. Mahiyetin iki farklı alanda iki kez varolması dolayısıyla bunda herhangi bir mahzur yoktur. Asıl sakınca, nefsül-emr'in haricî ve zihnî varlık dışında bir varlığının olduğunun farzedilmesi ve nefsü'l-emrdeki ittisafın bu varlık dolayısıyla gerçekleştiğinin zannedilmesiyle birlikte ortaya çıkar.[243]

Devvânî nefsü'l-emrin ittisaf alanı olmasını reddettikten sonra, mahiyetin varlıkla ittisafina ev sahipliği yapan varlığın ne olabileceği üzerinde durur. Asıl önemli olan ittisafın, içinde ittisafin gerçekleştiği böyle bir varlığı gerekli kılmasından sonra, mahiyetin böyle bir varlık içinde vücud arazıyla karışmamış olarak algılanabilmesidir. Mahiyet, kendinde varlığı itibarıyla, haricî varlıkta, haricî varlıkla; nefsü'l-emr varlıkta, nefsü'l-emr varlıkla; aklî varlıkta da, aklî varlıkla karışmış (*mahlût*) bir halde bulunur. Ancak aklın mahiyeti, arazlarla karışmamış bir şekilde algılaması gerekir. Bu yönüyle ele aldığımızda mahiyet, tüm arazlardan hatta bu algılamanın kendisinden bile ârîdir. İşte onun vücudla nitelenmesine ev sahipliği eden varlığı tüm arazlardan soyutlanmış olarak bulunan bu varlığıdır. Bu da nefsü'l-emrde mahiyetin varlık yönlerinden birisidir.[244] Devvânî'nin önerdiği bu çözüm tarzı ilginç olmakla beraber, birtakım kapalılıkları da bünyesinde barındırmaktadır. Aklın böyle bir safhada mahiyeti arazlarından soyutlanmış bir halde

[242] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55a.
[243] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 54a.
[244] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 55b.

algılayabileceğini varsayılım. Mahiyet bu aşamada nefsü'l-emr'de tüm arazlardan soyutlanmış bir haldedir. Ancak böyle bir bakış açısı vakıaya uygun görünmemektedir. Zira mahiyetin hadd-ı zatında bu arazlardan arî olmadığını biliyoruz. Mahiyetin kendi gerçekliğine uygun olan durum; mahiyetin bu tür algılamadan ârî olmasıdır. Aksi takdirde Zeyd'in, vakıaya uygun olan bazı algılama biçimlerinde mümkün olmaması hatta insan olarak bile kabul edilmemesi gerekir. Buna göre böyle bir algılama biçiminde, mahiyetin nefsü'l-emr'de kendine özgü bir varlık biçimine sahip olması kabul edilemez. Kemal Paşazâde bu eleştirilerilerin farkında olduğu için, nefsü'l-emr varlığa farklı bir şekilde yaklaşır. Nefsü'l-emr varlık, hem haricî varlığı hem de zihnî varlığı içine alan mutlak varlıktır. Mahiyetin mutlak varlıkla ittisafi, ya dışarıda ya da zihinde gerçekleşir. Neticede, mahiyetin belli bir ferdde mutlak varlıkla ittisafi, başka bir ferddeki mutlak varlıkla ittisafına dayanır. Bunda bir mahzur yoktur. İbn-i-Kemal'e göre Devvanî'nin böyle bir çözüm tarzının olduğunu bilmesine rağmen burada ondan sözetmemesi şaşırtıcıdır. Çünkü Ali Kuşçu'nun adı geçen şerhine yazdığı haşiyenin "zihnî varlık" ile ilgili kısmında, mutlak varlık hakkında buna benzer görüşler serdetmiştir.[245]

Varlık-mahiyet ilişkisiyle ilgili olarak İşrakî görüşe yöneltilen iki temel eleştiriye de burada yer vermemiz gerekmektedir. Bu eleştirilerden birincisi, dışarıda birinci malulun varlığının kendisine dayanmasıdır. İkincisi ise, zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün gerekliliğidir. Zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak, bu teselsülün imkansızlığı, zihnî varlığın husûlî ilme özgü olmasından kaynaklanmaz. Bu varsayıma göre, zihnî varlığın husûlî ilme özgü olması halinde zihnî varlıklarda sonsuz bir teselsülün olması kaçınılmazdır. Bu da algılanan formların sonsuzluğunu gerektirir. Tatbik burhanı[246] dolayısıyla böyle bir teselsül imkansızdır. Zihnî varlığın, husûlî ilme ait olması

---

[245] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a.

[246] Tatbik burhanına ilişkin **Cürcanî**'nin görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz. Eserlerden nedenlere doğru sonsuz olarak giden bir bütün, yine aynı doğrultuda, sonlu bir miktarda , birinci bütünden eksik olan bir bütün farzedelim. Bu nedenler istikametinde teselsül olduğu zaman sözkonusudur.

neden A ----------eser

neden B -------eser

Eserler istikametinde bir teselsül sözkonusu olduğunda, nedenlerden eserlere doğru giden sonsuz bir eserler zinciri farzedelim ; yine bu eserler bütününden , sonlu bir miktarda eksik olan, ama yine sonsuza giden ikinci bir bütün farzedelim. Şu halde burada biri diğerinden sonlu miktarda fazla olan iki sonsuz bütün sözkonusu olur. Bu iki bütünü birbirine "tatbik" edelim: Yani başlangıç olarak kabul ettiğimiz bu iki bütünün her birinin kendilerinden başladığı noktalardan itibaren bu iki bütünü birbirine tatbik edelim . Öyle ki bu iki sonsuz bütünden birincisinin birinci birimini ikincisinin ikinci biriminin karşısına getirelim ve böylece devam ettirelim : Eğer sözkonusu fazla (zait) bütünün her birimi karşısında eksik (nakıs) bütünün bir birimi bulunursa, eksik bütünün fazla bütüne eşit olması gerekir. Oysa bu durum baştan farzettiğimiz şeye aykırıdır. Aksi takdirde, yani fazla bütünün her bir birimi karşısında eksik bütünün bir birimi bulunmadığı taktirde, fazla olan bütünde , karşısındaki eksik bütünde kendisine intibak edeceği tekabülü olmayan bir parça mevcut olmuş olur. İşte burada, yani eksik bütünde karşılığı olmayan bu parçada, eksik bütün zorunlu olarak kesilir. Dolayısıyla bu sona ermeden, kesilmeden ötürü bu eksik bütün sonlu olmuş olur. Fazla bütüne gelince , o'da eksik bütünden ancak sonlu bir miktarda büyüktür. Sonlu bir şeyden sonlu

kesin bir şey değildir.[247] Zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün imkansızlığı, tüm varlıkların mahiyetin arızı olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki bu varlıklardan ayrı olarak başka bir varlığın olduğunu söyleyerek böyle bir zorluktan kurtulabiliriz. Çünkü bu varlıkların hepsi de mahiyetin arazları olarak vardırlar. "Bir şeyin başka bir şey için varolması, kendisi için varolunan şeyin bir parçasıdır" kuralı gereğince, bu varlıkların tümünü önceleyen başka bir varlığın bulunması gerekir. Bu varlık, zorunlu olarak bahsi geçen varlıklardan birisi değildir ve onların hepsinden de önce gelir. O halde, diğer varlıklardan önce gelen bu varlığın silsileye dahil olmaması dolayısıyla, tüm varlıkların mahiyete arız olduğunu söylemek mümkün değildir. [248]

İşrakîlere yöneltilen bu iki eleştiriye Kemal Paşazâde şöyle cevap verir: Birinci problem, dışarıda birinci malulun varlığının kendisine dayanmasıdır. Nefsü'l-emr'de mahiyetin harici varlıkla ittisafının aktif olarak bir görünüm yerinin olması gerekmez. Görünüm yeri varolduğunda, vücudun da mahiyet için varolması bunun için yeterlidir. Haricî varlığın mahiyet için varolması, akıl gibi bir görünüm yerinin aktif olarak orada varolmasına dayanmaz. Şu halde böyle bir zorluğun ortaya çıktığını söyleyemeyiz. Şayet vücud dışarıda mahiyet için varolursa, haricî varlığın kendisine tekaddümü gerekir. Bu mahzur, haricî varlığın mahiyet için varolmasının hariçte olması halinde ortaya çıkar. Kemal Paşazâde'ye göre, haricî varlığın mahiyet için varolmasının zihinde olması halinde de bu mahzur ortaya çıkar. İkinci probleme Kemal Paşazâde'nin önerdiği çözüm şudur: Nefsü'l-emrdeki şeyin akılda zuhur etmesi ve burada varolması, aklın iltifatına ve itibarına tabiidir. Aklın sonsuz bir iltifatta bulunması mümkün olmadığına göre, birbirlerinden ayrı ve birbirlerine teerttüb eden sonsuz şeylerin akılda bulunması mümkün değildir. Kemal Paşazâde bunu, filozofların, "zihnî şeylerde teselsül caizdir" sözlerinin farklı bir şekilde yorumlanması olarak kabul eder. Filozoflara göre, zihnî varlıklarda sonsuz bir varlık zincirinin caiz olması, aklın bunlara tek tek iltifat ve itibar etmesi durumunda geçerlidir. Ancak aklın böyle bir işlemi yerine getirebilecek güçte olmadığını gözönüne aldığımızda, sonsuz teselsülün bilfiil vukuu bulamayacağını söyleyebiliriz. Kemal Paşazâde buna

---

bir miktardda büyük olan şey, şüphesiz sonludur. Şu halde sonsuz olduklarını farzettiğimiz cihetlerden dolayı her iki bütünün de sonlu olduğu ortaya çıkar. Bu da yine başta farzettiğimiz şeye aykırıdır." Cürcani devam eder. " Bu delil tatbik burhanı diye anılan delildir; ve o sonsuz teselsülün çürütülmesinde dayanılan esastır. Çünkü bu delil gerek gök kürelerinin hareketleri gibi varlıkta birbirlerini takip eden şeylerde, gerekse varlıkta birbirleriyle bitişik olan şeylerde , (ister neden ve eserlerde olduğu gibi aralarında tabii bir terettüp olsun, ister boyutlarda olduğu gibi aralarında durum bakımından bir terettüp olsun,isterse bedenlerinden ayrılan ruhlarda olduğu gibi aralarında hiç bir terettüp olmasın) geçerlidir. Yani tüm bu delillerle, bunların sonlu olmaları gerektiği ispat edilir." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 455-56.

[247] Kemal Paşazâde, zihnî varlığın sadece husûlî (intibâî) ilme ait olmadığını başka bir risalesinde daha geniş olarak ele alır. Kemalpaşazade, *R. fi 'l Vücudu 'z-Zihnî*, S. K., Ayasofya, 4820, 37a.

[248] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56a.

rağmen, sonsuz teselsülü imkansız olarak kabul etmenin de zanna dayalı bir değerlindirme olduğuna dikkat çeker.[249]

Bir şeyin nefsü'l-emr'deki varlığı, Kemal Paşzâde'ye göre, bir görünüm yerinin varolmasıyla birlikte bu şeyin varlığının orada zuhur etmesi bakımındandır. Görünüm yerinin varolmasıyla birlikte nefsü'l-emr'deki şeylerden bazıların zuhur etmemesi caizdir. Zuhur eden şeyin zuhur edebilecek bir kabiliyyette olması yeterlidir. Zuhur eden şeyin bilfiil zuhur etmemesi, zuhur yeri açısından bir kusur teşkil etmez.

Aklın "mevcud mahiyet"i, mahiyet olması bakımından mahiyet ve mahiyetin varlığı olarak ikiye ayırması ve vücud'u da sübût yoluyla mahiyete nispet etmesiyle birlikte, 'vücud'un zihinde mahiyet için varolması (*sübut li'l-mahiye*) gündeme gelir. Çünkü, zihindeki varoluş (*sübût-u zihnî*), beyazın cisim için varoluşu gibi değildir. Beyazın cisim için varoluşunda, varolan (*sabit*) ile kendisi için varolunan şey (*müsbet lehü*) , ister akıl onları algılasın isterse algılamasın zihinde, "kabul edenle kabul edilenin birlikteliği" olarak birarada bulunurlar. Zihindeki varoluşun anlamı Kemal Paşazâde'ye göre bundan farklı olan bir varoluştur. Bu bağlamda aklın mülahaza ettiği üç unsur göze çarpmaktadır: 1- Mahiyet, 2-zihinde mahiyet için varolan -mesela vücud gibi- bir şey ve 3- bu ikisi arasındaki bağ. Akıl vücud ve mahiyeti algıladığı zaman, bunlardan birisinden algıladığı şeyin diğerinin aynısı ya da bir parçası olmadığını görecek; ancak algıladığı şeyin (vücud) mahiyet için de geçerli olduğunu ve bunun mahiyete nispetinin ve yüklem yapılmasının vakıaya uygun bir nispet ve yüklem olduğunu anlayacaktır. Sonuçta vücudun kendisine nispet edildiği mahiyet, akılda 'vücud' ile nitelenmiş bir halde bulunur. Her ne kadar akıl algıladığı bu mahiyeti; mahiyet ve vücud olarak ikiye ayırsa ve sanki mahiyetin başka bir varlığı daha varmışçasına 'vücud'u ona nispet etse de, aklın bu varsayımlarının (*itibârât*) daimî olması mümkün değildir. Bu sebeple aklın varsayımının kesildiği yerde, teselsül zinciri de kesilmiş olur.

Kemal Paşazâde, kendi açıklarını dışlamayan bir felsefenin işe yaramayacağını anlamış olmalı ki kendi kendisine sorular yöneltmeyi ihmal etmez. Yukarıdaki açıklamaların eleştirisi şudur: Mahiyetin ayrı bir varlığı olmadığına göre, aklımızın 'vücud'u kendisine nispet ettiği mahiyet, mevcud olan mahiyetten ziyade, mahiyet olması bakımından mahiyetttir. Dolayısıyla, mahiyetin üç unsurdan ibaret olarak değerlendirilmesi ya da mahiyetin iki kez varolmasının gerekli görülmesi kabul edilemez. İbn-i Kemal, mahiyet olarak mahiyetin, akıl tarafından varlık ve yokluktan soyutlanmış bir halde

---

[249] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56b.

algılanabileceğini onaylamakla beraber -akıl onun varlığını algılamasa da- mahiyetin, bu algılama esnasında akılda mevcud oluşuna dikkat çeker. İtibarın yokluğu, yokluğun itibarından farklıdır. Akıl, mahiyeti ilk algılayışında mahiyet olarak algılar. Daha sonra ikinci kez mahiyete yönelerek onu, "mahiyet" ve "vücud" olarak ikiye ayırır.[250]

Bu son değerlendirme, Kemal Paşazâde'nin mahiyetin iki kez varolmasında bir sakınca görmediği anlamına gelmektedir. Çünkü akıl zihinde mevcud olan mahiyeti 'mahiyet' ve 'vücud' olarak ikiye ayırıp vücudu mahiyete nispet ettiği zaman, vücudun kendisine nispetinden önce mahiyetin akılda mevcud olması gerekir. Kemal Paşazâde, Devvanî'yi teknik bakımdan "Meşşâîlere göre sorulan soruya İşrakilere göre cevap vermek"le suçlamasına rağmen, nihaî çıkarsamaları gözönüne alındığında, kendisinin de İşrakî görüşlere bir hayli yaklaştığını söylemek yanlış bir tesbit sayılmaz.

II. 5. KEMAL PAŞAZÂDE'NİN VARLIKLA İLGİLİ TASAVVUFÎ YORUMLARI

Kemal Paşazade'nin, Arapça ve Farsaça karışık olarak kaleme aldığı "fî Beyani'l-Vücud" adlı risalesinde "varlık" konusunda tasavvufî yorumlarda bulunması, onun tasavvuf hakkındaki temel tavrının ne olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Sözkonusu eser, metod bakımından diğer eserlerinden biraz farklıdır. Kelam ve felsefeyle ilgili diğer eserlerinin hemen tümü, yaygın tartışmalardan hareketle kaleme alındığı halde, bu eserinde daha serbest bir tarzı benimsemiş görünmektedir. Kemal Paşazâde bu risalesinde meramını anlatmak için tüm mutasavvıflar gibi sık sık şiirsel, metaforik ifadeler kullanır. Mutasavvıfların ve genelde müslüman filozofların, hatta tüm doğu felsefesinin mecazî ifadelere başvurması, Mutlak Hakikat'ı ifade etmenin güçlüğünden kaynaklanır. İşte onlar bu şekilde, belli bir dil tekniği ve düşünme biçimi içerisinde bu güçlükten kurtulmaya çalışmışlardır.

Tasavvuf felsefesinde varlık iki kısıma ayrılır. Birincisi "saf nur" olarak kabul edilen "Mutlak Varlık"; ikincisi de gölge varlık. Gölge varlık, varlık kategorisi içeerisinde değerlendirilmesine rağmen, 'vücud'un saf hakikatını yansıtmaz.[251] *"Allah göklerin ve yerin nurudur"*[252] ayetinden hareketle, Allah'ın varlığının salt nurdan ibaret olduğunu

---

[250] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 57a.
[251] Haydar Amulî, *Camiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar*, neşr. H. Corbin ve Osman Yahya, (Tahran-Paris 1969) ss. 259-261.
[252] Nur 24: 35.

söyleyen Kemal Paşazâde'ye göre, mümkün varlıklar gölge varlıklardır.[253] *"Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı"*[254] ayetinde geçen gölge kelimesi, kainatın üzerindeki varlık gölgesine işaret etmektedir. Varlığa işaret eden her şey, ya bu nurun kendisi ya da onun gölgesidir. Gölge nura en yakın bir konumda olabileceği gibi, nurdan uzak da kalabilir. Nur açısından bakıldığında, nur gölgeye yakın iken; gölge açısından bakıldığında, gölge nurdan uzaktır. *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[255] ayeti nurun gölgeye ne kadar yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan, çoğu kez gölge varlıkların uzak bir sapıklık içinde olduğuna işaret eden bir çok ayet vardır. Kemal Paşazâde, tasavvufî içerikli şiirlerden yaptığı iktibaslarla meseleyi daha çekici bir hale getirmeye çalışır:

Dest-i o tûk kerden-i cânet / Ser ber âvorde ez kerîbanet-

Be tû nezdikter ez habli verîd / Tu der uftade der dalalin baîd.

(O'nun eli senin canına dolanmıştır- Yakandan yakalayıp seni ayağa kaldırmıştır.- O sana şah damarından daha yakındır.-Oysa sen uzak bir sapıklık içindesin.)

Evrenin bağlı olduğu nizam salt bir varlık düzeni değildir; evren, varlık-ile yokluk arasında mevcudiyetini devam ettiren bir nizama sahiptir. Kemal Paşazâde bu şekilde, evrenin sahip olduğu varlığın kendisine ait olmadığını ya da muğlak bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek, asıl varlığın Allah'ın varlığı olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Zaten her iki varlık türü arasındaki farklılık buradan kaynaklanır.Evren, Mutlak Hakikat'le olan bağlantısından soyutlanarak ele alındığında, "batıl" ve "yok"tur. Varlığını ve anlamını bu Hakikatle birlikte kazanmaktadır. Vahdet-i Vücud anlayışına sahip mutasavvıflara göre bu anlamda başka bir varlığın kabul edilmesi şirk olarak kabul edilmektedir.

Mutasavvıflar fenomenler dünyasını, kesret dünyası olarak kabul ederler. Kesret dünyası, Mutlak Varlık'ın tecellisisi sonucu oluşan bir dünyadır. Mutlak Varlığın aleme nasıl tecelli ettiği konusunda, Kemal Paşazâde şöyle demektedir:

"Mutlak Varlık, Mutlak semadan ve "hüviyyet gaybı"ndan tenezzül buyurur. A'yan aynalarına ve imkan aleminin bulunduğu yerlere (mecalî-i alem-i imkan) tecellî eder. Kendi güzelliğini muhtelif aynalarda gösterir. Her bir aynada muhtelif surette kendi çehresini gösterir. Zuhur yerlerinin çokluğuna göre kesret ortaya çıkar."[256]

Varlıktaki çokluğu, tek bir şeyin bir çok aynada farklı açılardan görünmesiyle açıklayan Kemal Paşazâde, kendisinden bu düşüncesini delillendirmesini isteyenlere karşı, "etrafımızda gördüğümüz yüzbinlerce aynanın varlığı bunun en açık delilidir" der. Allah,

---

[253] Kemal Paşazâde, *fi Beyani 'l-Vücûd*, Resail ,ACN (İstanbul 1316) s.148.
[254] Furkan 25:43.
[255] Kaf 50: 16
[256] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s.149.

bir şeye bitişik (*muttasıl)* olmaktan ve bir şeyden ayrı (*munfasıl*) olmaktan münezzehtir. Sürekli olarak nesneler dünyasıyla haşır neşir olan insan, tıpkı kendi evinden dışarıya çıkmayan, böylece dış dünyanın varlığını tanımayan birisi gibidir. İnsanın saf hakikatı müşahede etmesi, kendi evinden dışarıya çıkmasına ve kendisini çepeçevre kuşatan sebeplerden kurtulmasına bağlıdır.[257] Arifler hakikat semasına çıktıklarında, orada tek bir vücud görürler ve onun Hak olduğunda ittifak ederler.[258] Varlığın birliği konusundaki bu gerçekliğe bazıları sezgileriyle bazıları da bilgileriyle ulaşırlar Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde, Mutlak varlık'ın müşahedesinde bilginin rolünü de inkar etmemektedir. Çünkü düşünürümüze göre, bilgilenme sürecinde önemli bir role sahip olan akıl, Allah'ın yeryüzündeki terazisidir. [259]

Nesneler dünyasında bulunan gölge varlıklar, saf nur olarak kabul edilen Mutlak Varlık'ın nurundan kendi isti'dat ve kaabiliyetleri oranında feyz alırlar. Hiç bir şey Hakk'tan ve O'nun nurundan uzak kalmaz. İbn-i Kemal, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, *"Fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüsü mutlaka O'dur"*[260] ayetinin açıkça buna işaret etiğini söyler. Allah Teala, zâtıyla tüm ruhları ve cisimleri ihata etmekte, yeryüzünde her şeye, o şeyin kendi zatının istidadına göre varlık tohumunu ekmektedir. Hakk'ın ayetlerinin zuhurunun bir sonucu olan varlık, keşf ehlinin gözünde Hakk'ın aynasıdır. Varlık zahiren bozulmaya maruz iken, kendi özünde Hakkın zâtıdır.[261] " *O'nun yüzünden (zatından) başka her şey helak olucudur.*"[262]

Allah, kendi zatında tüm formlardan münezzehtir.Varlık mertebeleri alanında ise tüm suretlerle musavverdir. Kemal Paşazâde, konunun daha iyi anlaşılması için gene cam örneğine başvurur. Nurun rengi olmaz, ancak onu renkli gösteren camdır. Bizim varlıklarda müşahede ettiğimiz renklilik, nura değil cama aittir. Binlerce cama ışığını salan güneş, her bir camda ayrı bir formda ve renkte gözükmektedir. Aynı şekilde, tek bir kişinin değişik açılarla etrafına konulan ve yapıları itibarıyla birbirinden ayrılan aynalarda farklı şekillerde görünmesi, bu olguyu ortaya koymaktadır.[263]

İnsan dahil tüm mümkün varlıklar, Hakiki Varlık'ın zâtının arazlarıdır. İbn-i Kemal'in zikrettiği Farsça bir şiirde bu husus sanatsal bir dille ifade edilir:

"Men ve to arız-ı zat-ı vücûdîm / Meşkhay-ı Müşk-u vücûdîm

---

[257] Kemalpaşazâde, *a. g. r.*, s.150.
[258] Hayrani Altıntaş, *İbn-i Kemal ve Tasavvuf*, ŞİS, (Ankara 1986). s. 235.
[259] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 151.
[260] Mücadele, 58:7.
[261] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s 151.
[262] Kasas 28:88.
[263] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s 153-154.

Ta bağ-ı dilem ez feyz-i hakk gülşen şod / Mahiyet-i ma ez rûy-i o rûşen şod
An ruz ki hurşîd-i rahş cilve nemûd / A'yan-cihan tamam ruzen şod."[264]

(Her ikimizde varlığın zatının arazlarıyız. Varlık sarayının kokularıyız. Gönül bağım Hakk'ın feyzinden güllerle doldu. Mahiyetlerimiz O'nun yüzünden aydınlandı. Güneşin parlak yüzünü gösterdiği bir günde, cihanın a'yanı küçük birer pencere haline geldiler.)

Kemal Paşazâde, bu konuda muhtemel yanlış anlamaları engellemek için bazı uyarılarda bulunmayı da ihmal etmez. Mutasavvıflar Hakikat'ın birliğininden bahsederken, bu ifadeleriyle Vacibu'l-Vücud'un, mümkün varlıkların maddesi ya da mevzusu olduğunu kasdetmezler. Allah'ın mümkün varlıklarla ilşkisi kesinlikle ittisaf ve hulül ilşkisi değildir. Allah mümkün varlıklara hulül etmemiş, tecelli etmiştir. Mecazî ifadelerin kullanılması, "ma'kûlâtın mahsûsata benzetilerek" açıklanmasından ibarettir.[265] Bu noktada İbn-i Kemal, sufilerin kullandığı bir mecaz delalet ettiği anlamlar konusunda açıklamalar yapar. Sûfî litaretürde Mutlak Varlık denize, mümkün varlıklar da dalgalara benzetilir. Kemal Paşazâde bu benzetmede denizin, "varlığın hakikatı" anlamına geldiğini, örnekte geçen dalgaların ise, sûfilerin "*a'yân-ı sâbite*" dedikleri "kabul edici" özelliğe sahip olan mahiyetlerin heykelleri üzerine varlığın manevî anlamda yayılması olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Gene denizin dalgaları, "mümkün varlıkların hakikatları" olarak anlaşılmamalıdır. Sufiler her ne kadar varlığın çokluğunu kabul etmeseler de, hakikatlerin çokluğunu reddetmezler.[266] Dolayısıyla mümkün varlıkların hakikatleriyle, Mutlak Varlık'ın hakikatını bir ve aynı hakikat olarak kabul etmek, sahih bir anlayışı yansıtmaz. Kanaatimizce Kemal Paşazâde, mümkün varlıkların hakikatlerinin ayrılığını vurgularken, bunların gerçekliklerinin bilinilebileceğini insan bilgisinin konusu olabileceğini kasdetmektedir. Çünkü hakikatlerin birliğini kabul etmek, bilginin imkanını kabul etmemek anlamına gelir.

II. 6. ALLAH'IN VARLIĞI VE ALLAH-ALEM İLİŞKİSİ

Allah'ın varlığı, sıfatları; O'nun evren ve insan ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğu gibi konular, ait oldukları ilmî pradigmanın en temel kabulleri arasında yer alması dolayısıyla, hem Kelamcıların hem de filozofların en başta gelen meseleleri arasında yeralmıştır. Alemin yaratılmışlığı konusunda felsefecilerle kelamcılar arasında herhangi bir

[264] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s 154.
[265] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s 155.
[266] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s.156.

anlaşmazlık yoktur. Her iki ekol de âlemin Allah'ın bir eseri olduğunu ve O'na ait olduğunu kabul ederler. Ancak bu aidiyetin niteliği konusunda bu iki grup, metod ve kullandıkları terminoloji bakımından birbirinden ayrılırlar. Filozoflar, Tanrı'nın basitliğini vurgulamak için umumiyetle yaratmayı *sudur* ya da *feyz* teorisiyle açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu çerçevede filozoflar, alemin zorunlu olarak Allah'tan sudur ettiğine inanırlar. Buna karşılık kelamcılar Allah'ın muhtar olduğunu hatırlatarak, yaratmanın Allah'ın ihtiyarı dışında gerçekleşemeyeceğini söylerler. Filozoflara göre, Allah'ın ezelden ebede kadar meydana gelecek tüm varlık zincirinin, ve bunların zamanda zorunlu olarak meydana gelişine ilişkin bir ön tasavvuru bulunmaktadır. Bu tasavvur Allah'ın özünün ayrılmaz bir parçasıdır. İşte bu ön tasavvur, alemin varolan bir düzen ve tafsil üzere Allah'tan sudur edişinin nedenidir. Yani alem, Allah'ın iradesine bağlı olarak değil, bu tasavvura bağlı olarak zorunlu bir şekilde varlık alanına çıkmştır. Bu bölümde, Allah'ın varlığının delilleri, yaratma, Allah'ın "Zorunlu Varlık"(*Vâcibu'l-Vücud*) ve fiillerinde zorunlu (*mûcibun bi'z-zât*) olmasının anlamları ve buna bağlı diğer meseleler ele alınacaktır.

II. 6. a. Allah'ın Varlığının Delilleri

Kemal Paşazâde, çeşitli risalelerinde Allah'ın varlığına dair getirilen delillerden bahseder. Bunlardan birisi kozmolojik delil içinde yer alan imkan delilidir. Kelamcılar ve filozoflar imkan kavramının tanımından hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaktadırlar. Alemin varlığı mümkün bir varlıktır. Mümkün, varlığa ve yokluğa eşit uzaklıktadır. O halde mümkünün, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyacı vardır. İşte bu müreccih Allahtır.[267] Mümkünün öz olarak varlığa ve yokluğa karşı nötr bir durumda olmasından hareketle geliştirelen bu delile çeşitli itirazlar yapılmıştır. Varlık ve yokluktan birisinin mümkünün zâtı için daha öncelikli olduğunu ve bu önceliğe sahip olan tarafın da varlık olduğunu farzedelim. Varlığın öncelikli olması, yokluğunun bir nedeni olmayışından kaynaklanabileceğinden, mümkün varlıkların varlık alanına çıkması bir müessire dayanmadan da gerçekleşmiş olabilir. Ancak, böyle bir itirazın yapılabileceğinin farkında olan Kemal Paşazâde, mümkünün bu tanımını öncül yapmadan da Allah'ın varlığını ispat etmenin mümkün olduğunu savunur. Mümkün, varlığında zorunlu olarak mevcud olan bir illete muhtaçtır. Çünkü mevcud olan bir şeyin illetinin de mevcud olması gerekir. Mevcud

---

[267] Kemal Paşazâde, "*R. fi enne'l-Mümkün la yekûnu Ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*" S. K., Pertev Paşa 653, 173a.

olan bir şeyin mahiyeti, o şey varolmazdan önce var değildir. Dolayısıyla, yokolan bir mahiyetin varlığın illeti olduğu söylenemez.[268] Ayrıca İbn-i Kemal, bu itirazın mümkünün tanımıyla uyuşmayan unsurlar içerdiği için usûlen hatalı olduğu kanaatindedir. Zira mümkün, özü bakımından varlık ve yokluktan hiç birisinin önceliğini kabul etmez. Dolayısıyla, varlığın mümkünün zâtına göre daha evla olmasını, yokluğunun delilinin olmayışıyla açıklamak, mümkünün kendi özü bakımından durumuyla çelişen bir şeydir.[269]

Kemal Paşazade'nin eserlerinde, Allah'ın varlığına dair öne çıkan delillerden birisi de gaye ve nizam delilidir. Alemin ezelî olduğunu iddia eden Dehriyye ve Zanadıka, alemin oluşumunu kendi içinde dört unsurun birleşip ayrılmasıyla açıklamaktadır. Ayrıca bunlara göre, insanın aslı ezelden beri varolan spermadır. Evrendeki diğer unsurların da spermaya benzeyen ezelî nüveleri vardır.[270] İbn-i Kemal evrendeki eşyanın çeşitli durumlarını örnek göstererek, adı geçen İslam dışı grupların iddialarına cevap verir. Her şeyi toprak, su, hava ve ateşin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesiyle açıklamak ona göre tutarlı bir açıklama olamaz. Zira yeryüzünde aynı coğrafî ortamda birbirinden farklı tabiat olaylarına şahid oluyoruz. Elma, çam ve mersin ağacı aynı su ve toprakla beslendikleri halde, hem yapı olarak hem de meyveleri bakımından birbirinden farklılık arzederler. Mesela elma ağacı, kışları yapraklarını döktüğü halde çam ve mersin ağacı dökmemektedir. Doğadaki tüm bu durumlar, her şeye Kadir Kadim bir yaratıcının varlığını ima etmektedir.[271]

İbn-i Kemal, "Alemi-i suğrâ" (*mikrokosmos*) olarak adlandırdığı insanı, Allah'ın varlığına ve yüceliğine delalet eden en önemli varlık olarak görür. Çünkü, Allah'ın kendi suretinde yarattığı insan, Allah'ın varlığına işaret eden tüm unsurları kendisinde barındıran bir yaratıktır. İnsan, tüm alemler içinde en güzel bir tür olarak karşımızda durur. Düşünürümüz, "*Allah insanı kendi suretinde yarattı*" hadisine dikkat çekerek, insanda Allah'ın kemal sıfatlarını barındıran bir çok unsurun varolduğunu söyler. Kur'an-ı Kerim "*Onlara, ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz. Ta ki onun hak olduğu apaçık belli olsun.*"[272] buyurmaktadır. O, bu ayetin Allah'ın varlığına delalet eden iki aleme (*makrokosmos ve mikrokosmos*) işaret ettiği kanaatindedir. Yeryüzünde Allah'ın hilafetini üstlenmeye en layık olan varlık, Allah'ın kendi suretinde istihlaf ettiği insandır. Allah insanı, tüm alemlerde varolan kabiliyyetlerin hepsiyle donatmıştır. İnsanı iyi tanıyan bir kimse Hakkı da kendi gerçekliği içinde tanımış olur. Bu yüzden peygamberimiz

---

[268] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 173b.
[269] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 176a.
[270] Kemal Paşazade, *Risaletün Münîretün*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 324b.
[271] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 325a.
[272] Fusilet: 41:53.

"Kaînâtı bilen, mevcûdâtın mûcidini de bilir" dememiş buna karşılık, *"kendi özünü bilen Rabbini de bilir"* buyurmuştur.[273] Kemal Paşazâde'ye göre, Allah'ın Rahman ismine en çok uyum göstren 'insanı-ı kâmil'dir. Bu sebeple mikrokosmik delil, Allah'ın varlığına ve yüceliğine delalet eden deliller arasında en muhkemi ve O'nun ayetlerinden en mükemmelidir. Hakk'ın bilinmesi insanın bilinmesine; insanın bilinmesi de, şerî ilimlerin, zâhiri ve batınî ilimlerin, feleklerle ilgili tabii ilimlerin bilinmesine bağlıdır.[274]

Kemal Paşazâde, mutasavvıfların Allah'ı bilmesinin akıl erbabının bilmesinden farklı olduğunu söyler. Tasavvuf erbabı Allah'ı doğrudan, yani Allah'la bilirler. Peygamberimiz bir hadisinde, "*Rabbimi , Rabbimle bildim*" buyurmaktadır. Akıl erbabı ise, eserden müessire gitmek suretiyle Allah'ın varlığını bilirler. Zamanda varlığa gelen eşyayı (*muhdesât*) düşünerek, bunların yaratılmış olduklarını anlar ve eşyanın hadis Allah'ın ise kadîm olduğuna hükmederler. Arif Allah'ın zâtını gene kendi zâtınının delaletiyle bilir. Buna karşılık akıl erbabı, Hakkı halk ile bilir. Allah, yaratıklarda zâhir olur. Çünkü O'nun varlığı mevcûdât'ın a'yânında (tek tek varlıklar içinde) yayılmış bir halde bulunur. Hakkın varlığı mümkün varlıklar içinde zahirdir. Alem Hakkın varlığının bir ayeti mesabesindedir. Allah, ancak kendisine işaret eden ayetlerle bilinir. Ayetlerin bilinmesi ise, onların bütünüyle ihata edilmesine bağlıdır. Allah'ın her bir ayeti ayrı bir bilginin konusudur.[275]

II. 6. b. Zorunlu Varlık Olarak Allah

Filozoflara göre, Allah'ın kendisine özgü varlığı dışında bir mahiyeti yoktur. Mümkün varlıklarda ise durum farklıdır. Mesela **Craig**'in deyişiyle, İbn-i Sina'nın *Vâcibu'l-Vücud*'unda, Allah'ın muhtevasıyla varlığının aynîliği en dikkat çekici özellik olarak karşımıza çıkar. İbn-i Sina'nın bu vurgusu, felsefî sisteminin içinde ortaya çıkabilecek ateist ve panteist sapmalara karşı monoteistik çerçeveyi muhafaza gayreti ile izah edilebilir.[276] Diğer varlıklar için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. "İnsan"ın durumunu ele alacak olursak; insanın mahiyeti, "düşünen hayvan"olması; varlığı ise dışarıdaki varlığıdır. Filozoflar çeşitli delillerle bu görüşlerini ispat etmeye çalışmışlardır. Zorunlu'lunun varlığının mahiyetiyle özdeş olmadığını varsayarsak, bu durumda Vacib'in hem fail hem de kabul eden olması gerekecektir. Varlığı, mahiyetine araz olduğu için malul

---

[273] Kemalpaşazâde, *Fî Ulûmi 'l-Hakaik ve Hikmeti 'd-Dakâik*", İÜMKAY 3726, 22b.
[274] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 22b.
[275] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 23a.
[276] W. L. Craig, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, (London The Macmillan Press.1980) s.97.

olacaktır. Çünkü arazların malul olması filozofların kabul ettikleri genel bir prensiptir. Malul olan vücudu, ya maruzu için bir malul olacak, ya da başkası için. Başkası için malul olması durumu, vâcib tanımına ters düşmektedir. Geriye, araz olan vücudun maruzu olması anlamında, mahiyetin "kabul edici" olması kalıyor ki bu da muhaldir. Kabul edicilik, imkanla alakalıdır. Oysa fail mefûl ilşkisi zorunlulukla alakalı bir ilişkidir.

Kemal Paşazâde'ye göre vücub delili, varlıkların vâcib, mümkün ve mümteni' olmak üzere üç kategoride ele alınmasının bir sonucu olarak geliştirilen delildir. Buna göre Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücud*), "tam bir gerektirmeyle,özü varlığını gerektiren varlık"[277] olarak tanımlanmıştır. Düşünürümüz, bu tanımlamanın dayanaklarının filozofların ve kelamcıların kabul ettikleri diğer temel ilkelerle uyum içinde olup olmadığını sorgular. Buradaki vâcib tanımı, **Eşa'rî** dışındaki kelamcıların kabul ettikleri temel bir ilkeye-bunu birazdan ele alacağız- mutabık iken, filozofların aynı ilke hakkındaki tutumlarına mutabık olup olmadığı tartışmalıdır. Bu temel ilke, varlığın mahiyete zâid olmasıdır. Eşa'ri'nin bunu kabul etmediğini biliyoruz. Onun dışındaki kelamcılar, hem mümkün varlıklarda hem de Zorunlu Varlık'ta, varlığın mahiyete zaid olduğunu kabul ederler. Filozoflara göre bu ilke, sadece mümkün varlıklar için geçerlidir; zira Zorunlu Varlık'ta, varlık-mahiyet ayrımı bulunmaz.[278] Kemal Paşazâde, sözü edilen vâcib tanımının filozofların görüşüne de uyduğunu ileri sürenlerden bahseder. Bunlara göre, filozoflar Vâcibü'l-Vücud'ta bulunan varlığın, "zâtının aynısı" olduğunu söylemektedirler. Fakat burada onların 'vücud'tan kasıtları bir tür "özel vücud"tur. "Zâtının aynısı" olan O'nun özel vücududur. Mutlak varlığı düşündüğümüzde, "Zorunlu Varlık"ta da, varlığın mahiyete zâid olduğu anlaşılacaktır. Hiç bir şeyin özel varlığını düşünmeksizin, mutlak anlamda varlığı gözönüne alarak meseleyi değerlendirdiğimizde, varlığın mahiyete zâid oluşu konusunda, filozoflarla kelamcılar arasında herhangi bir anlaşmazlığın olmadığı ortaya çıkacaktır. Kemal Paşazâde'ye göre bu, zorlama bir yorumdur.

Tıpkı mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta da varlığın mahiyete zâid olduğunu söyleyen kelamcılar, böyle olmaması halinde meydana gelebilecek güçlükleri sıralayarak kendi görüşlerinin haklığını kanıtlamaya çalışırlar. Bu güçlüklerden birisi, varlık kavramının tüm varlıkları içine alması hasebiyle, belli bir varlık türüne mahsus özel bir şart getirilemeyeceği kabulüne dayanır.[279] **Cürcânî** bu bağlamda, vücûb kavramının

---

[277] Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Tahkîk-i Vücûbi'l-Vâcib*, S.K., Esad Efendi 3618, 61b; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I:326.

[278] Bu üç değişik tutumla ilgili münakaşalar, tezimizin "Kemal Paşazâdenin Varlık Nazariyesi" bölümünde, "Varlığın mahiyete zâid oluşu" başlığı altında daha geniş bir şekilde ele alınmıştır.

[279] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I:254.

anlamlarını irdeleyerek farklı bir sonuca ulaşmaya çalışır. Vücûb, "varlığında başkasına muhtaç olmamak" şeklinde yorumlanacak olursa, bu yorumun içinde yeralan "muhtaç değildir" ifadesi vücub kavramında bir değillemenin (*selb*) bulunduğunu gösterir. O zaman Vâcib kendi özünde, varlık ve mahiyet gibi iki şeyin tahakkukuna *muhtaç* olmayacaktır. Eğer vâcib kavramı, "zâtın vücûdu zorunlu kılması" şeklinde yorumlanırsa, Vacibu'l-Vücud'un *mahiyeti* olan özel varlığı, zatı itibarıyla, kendisinin arazı olan "mutlak *varlık*"ı gerektirir. Vâcibu'l-vücud'un mahiyeti olan "özel varlığı", bizatihi kendisine uruz eden şeyi -ki bu mutlak varlıktır-zorunlu kılar.[280] Görüldüğü üzere birinci durum, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyetin özdeşliğini öngörürken; ikinci yorum, varlık mahiyet-ayrımını ve varlığın mahiyete zaid olmasını gerekli kılmaktadır. Ancak Mahiyetin "özel *varlık*" olarak kabul edilmesi sebebiyle, bu ayrımın zâhirî bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. Yani ortada sadece varlık vardır. Fakat kelamcılara göre mümkün varlıklarda da, varlığın mahiyete zâid olduğunu hatırlayacak olursak, Cürcânî'nin bu çözümünün tatmin edici olmaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Zâtlarıyla arazları olan mutlak varlığı gerektiren diğer varlıkların da vâcib varlık olduklarını söyleyebiliriz. Cürcânî bu sorunu gidermek için, her iki varlık türünün zâtları arasındaki farklılığa dikkat çeker. Vâcib varlık'ın mahiyeti olan *özel varlığı*, arazını *dolayımsız* olarak gerekli kılar. Diğer varlıkların zâtları ise kendi arazları olan mutlak varlığı gerektirmede başkasına muhtaçtırlar. Aynı şekilde mümkün varlıklarının zatlarının gerektirdiği varlık, sonuçta vacib değil, mümkün varlıktır. Vacib olan bütünüyle başkasına muhtaç olmaktan münezzehtir. [281]

Kemal Paşazâde meseleyi iki açıdan ele alır. O, Cürcanî'nin ifadesinde geçen iki ayrı vücub yorumunun birbirlerini gerektirmedikleri (*telazüm)*kanaatindedir. Birisini kabul etmek diğerini de kabul etmek anlamına gelmez. Bu bağlamda Cürcânî'nin, içerisinde her iki vacib yorumunun birbirini nasıl gerektirmediğine ilişkin bir ifadesinin[282] de yeraldığı, bir başka pasajını daha aktararır. Fakat, Cürcânî Kemal Paşazâde'nin iktibas ettiği birinci ifadesinde hiç bir zaman iki vücub yorumunun birbirlerini gerektirmediğini söylemiyor. Aksine bunu Kemal Paşazâde'nin kendisinin söylediğini görüyoruz. Daha sonra o, ikinci olarak iktibas ettiği ifadesinden hareketle, bu iki ifade arasında bir çelişki olduğunu ileri sürüyor.Kanaatimizce,Cürcânî burada haksızlığa uğramış durumdadır. Kemal Paşazâde'nin kendi önerdiği çözüm aşağıdaki ifadesinde yeralmaktadır:

---

[280] Cürcânî, *a. g. e.*, I:256; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 61a.
[281] Cürcânî, *a. g. e.*, I:256
[282] Cürcânî, *a. g. e.*, I:328.

"Burada 'özel varlık' adı verilen şey, Vâcib'in aynısıdır. Neticede vücûbun manası, bu ferdin, kendisinin arazı olan vücudu gerektirmesidir. Zâten asıl maksad da budur."[283]

Kemal Paşazâde, Cürcânî'nin farklı ifadeleri arasındaki çelişkinin varlığını daha iyi anlaşılabilmesi için, onun "Haşiye ale't-Tecrîd" adlı kitabından bir başka ifadesini daha iktibas eder. Burada Cürcânî, vücud'un, muayyen değil de mutlak olması durumunda, ancak ma'rûz yani vâcib olarak tasavvur edilebileceğini ileri sürer. Kemal Paşazâde'ye göre bu sözün anlamı, 'vücud'un ferdlerinden birisinin zatıyla kaim olmaması durumunda, Vâcib'in aynısı olarak düşünülemeyeceğidir. İkinci olarak düşünürümüz, Cürcânî'nin ortaya çıkan bir zorluğu gidermek için teklif ettiği ve yukarıda sözünü etiğimiz çözüm şeklini ele alır. Cürcanî orada, mümkünlerin zatlarıyla başkasına muhtaç oldukları için, arazları olan mutlak varlığı gerektirmede bağımsız olmadıklarını, bu yüzden vacib olamayacaklarını söylemişti. Mümkünlerin özel varlıkları, yani mahiyetleri, İbn-i Kemal'e göre zihnî birer niteliktirler. Haricî varlık kazanabilmeleri için mevsuflarının dışarıda tahakkuk etmelerine muhtaç olan harici sıfatlar gibi zihnî sıfatlar da, zihnî bir varlık kazanabilmeleri için, mevsuflarının zihinde tahakkuk etmelerine muhtaçtırlar. Kemal Paşazâde burada mümkünlerin özel varlıklarınının, farklı bir ontolojik statüye sahip olduklarını savunmaktadır. Çünkü mümkünlerin özel varlıkları birer sıfat oldukları için, maluldurlar. İllettleri ise, mevsuflarıdır. Bu yüzden genel varlık özel varlık içerisinde değerlendirilemez. Kemal Paşazâde'ye göre, Cürcânî'nin yukarıdaki açıklamaları ancak, *teşkîk*[284] için geçerlidir. Düşünürümüz teşkîk kavramının anlamıyla ilgili bir düzeltmede bulunur. Buna göre teşkîk, ferdlerin mevzularında birbirinden farklı varolmaları anlamına gelmez; bilakis bir tümelin, kendisine bağlı olan ferdlerde farklı derecelerde hâsıl olması anlamına gelir. Mutlak vücud'u, teşkîk anlamında kullanarak, ferdlerde farklı derecelerde tahakkuk ettiğinin söylenmesi, vücudun iki ferdi olan Vâcib ve mümkünün mevzuları için varolmaları anlamına gelir; dolayısıyla teşkîk teriminin ifade ettiği anlam burada gerçekleşmemiş olur.

Vücud kavramı, tüm varlıkların ortak adıdır. Ancak burada bir anlaşmazlık vardır. Acaba tümel bir kavram olan 'vücud' kavramı, diğer tümeller gibi tüm ferdlere

---

[283] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 61a.

[284] Teşkîk, Molla Sadra'nın sistemli bir şekilde varlığın durumuyla ilgili kullandığı kavramlardan birisidir. Teşkik kelimesi, "az ya da çok varolmak", "varlığın artıp eksilmesi", "önce ya da sonra varolmak", "tam ya da eksik varolmak" gibi anlamlara gelir. Herhangi bir "küllî", çeşitli derece ve mertebelerde, "cüzilerine" hamledildiğinde, yahut tek bir gerçeklik, bir grup nesnede fakat farklı dercelerde tahakkuk ettiğinde teşkik meydana gelir. Bu açıdan "*teşkîkî vücud*", tüm durumlarda tek bir dereceye ve bir örnek bir tahakkuka sahip değildir. bkz. Alparslan Açıkgenç *Being and Existence in Sadra and Haidegger* (Kuala Lumpur 1993), ss.130-131.

uyguladığımızda, onların hepsini de aynı derecede mi içine almaktadır? Mesela, "insan" tümeli tüm ferdlerine eşit seviyede uygulanabilir. Bazıları, vücud tümelinin ferdlerine eşit seviyede (*bi't-tevatu'*) tatbik edilemeyeceğini, ancak bunun şüpheli bir şekilde, (*bi't-teşkîk)* ferdlerine uygulanabileceği görüşündedir. Çünkü her şeyin varlığı farklı farklıdır. En çok Vâcib'in hakettiği bir kavram olan varlık, en güçlü bir şekilde O'nda tahakkuk eder. Yine varlık bakımından en ezelî olan da O'dur. Onun dışındaki şeylerin varlıkları ise kendi durumlarına göre bu hiyararşi içinde yerlerini alırlar. Şu halde ferdlere tatbik edilen vücud, teşkîkî vücudtur. Çünkü mahiyet ve onun parçaları ferdlerine teşkîk yoluyla tatbik edilemez. Bu durumda, eşya için uygun gelen terim *mevcud* terimi değil *vücud* terimidir. Şeylerin mutlak anlamda vücud'ta ortak olmaları, bunların hakikatlarının da aynı olduğu anlamına gelmez. Vâcib'e özgü olan vücud, O'nun zâtıyla kaim olmasını ve varlık-mahiyet özdeşliğini gerektiren bir vücudtur. Diğer varlıkların hissesine düşen vücud ise onlarda, varlığın mahiyete zâid olmasını gerektiren bir vücudtur. Bunun nedeni, mümkün varlıkların hakikati ile, Vâcib'in hakikatının birbirinden farklı olmasıdır.[285] Yukarıda değindiğimiz üzere Kemal Paşazâde, burada iddia edilen şeyin teşkik kavramının kapsamına girmediği kanaatindedir.

Vâcib Varlık'ta da, varlığın mahiyete zaid olduğuna inanan **Adudiddin Îcî**, "varlık hissesi" (*hıssetü'l-kevn*) terimini kullanarak meseleyi izah etmeye çalışır. Vacib varlığın dışarıdaki varlık kavramından hissesi, (*hıssetü'l-kevn fi'l-a'yân)* O'nun mahiyetine zaiddir. Varlık (*kevn*) hem Vacib varlık için hem de, mümkün varlıklar için kullanılan ortak bir kavramı ifade etmektedir. Kevn kavramı burada her iki varlık türünün ortaklaşa paylaştığı bir varlığa işaret etmektedir. Bu yüzdendir ki Îcî'nin terminolojisinde *kevn,* 'vücud'tan farklıdır. Vücud daha çok her iki varlığın da kendilerine has özel varlıkları anlamına gelmektedir. "*Kevn*", diğer varlıkların mahiyetine ârız olduğu gibi, Vâcib'in mahiyetine de ârızdır. Bu durumda, varlığın mahiyete zâid olması konusunda, her iki varlık türü arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Peki her iki varlık türü arasındaki fark nerededir? Îcî, mümkün varlıklar için, "mahiyet" ve "varlık hissesi"nin ötesinde üçüncü bir şeyin daha varolduğunu söylemektedir. Bu üçüncü şey, mahiyete ârız olan bu hisseye maruz kalan varlıktır.[286] Îcî, bu buluşu ilk kez kendisinin gerçekleştirdiği konusunda çok iddialı olmasına rağmen, bu üçüncü varlığın gerçekte neye tekabül ettiği belirsizdir. Îcî'nin bu çözümüne göre, Vâcib varlıkta iki unsur bulunmaktadır. Birincisi, mahiyetine özdeş kabul edilen 'vücud ferdi'; ikincisi de,"*kevn"den* mahiyetine zaid bir hisse. Mümkün varlıklarda ise üç

[285] Cürcânî, *a. g. e.*,.I: 256.
[286] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 254.

unsur bulunmaktadır. Birincisi mahiyet, ikincisi mahiyete arız olan bir vücud ferdi, üçüncüsü de, haricî "kevn"den bu ferde ârız olan bir pay. Vâcib'in farklılığını ortaya koymak için getirilen bu çözümde, mümkünün üçüncü unsuru, mümkün varlığın kendisine özgü varlığı gibi görünmektedir. Oysa bu unsur, Vâcib varlıkta mahiyete tekabül etmektedir. Neticede bu unsurun, sadece farklılığı izah edebilmek için ilave edilen ve belirginliği açık ve seçik bir biçimde ortaya konulmayan bir şey olduğu anlaşılmaktadır.

Vâcib'in ârız olan "mutlak varlığı" kendi zâtıyla gerektirmesi meselesine gelince, Kemal Paşazâde, buna ilişkin bir açıklamada bulunur. Allah'ın özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi, zihin hasebiyledir. Yani böyle bir gerektirme, zorunluluk, ancak bu zorunluluğu düşünen bir akıl olmasıyla birlikte ortaya çıkar. Fakat bu zorunluluğu düşünen (akıl) de yine Tanrı'nın kendisidir. O halde O, gene kendisine dayanan bir düşünme gücüne (*el-kuvvetü'l-âkile*) muhtaçtır. Ancak Vâcib'in kendi düşünme gücüne muhtaç oluşu, O'nun bu "gerektirmede bağımsız olması"esasıyla çelişmez. Çünkü Vâcib Teala burada, başkasına değil kendisine istinad eden bir şeye muhtaç olmuş olmaktadır. "Gerektirmede bağımsızlık" ilkesiyle çelişen şey bu gerektirmede O'nun kendisine istinad etmeyen başka bir şeye muhtaç olmasıdır. İbn-i Kemal'in bu konuda **Nasıruddin Tûsî**'nin bir ifadesine yer verdiğini görüyoruz. Tûsî'ye göre, vücub imkan ve mümteni' kavramları , tasavvurların haricî varlıklara istinad ettirilmesi sonucu akılda hasıl olan *ma'kûl* kavramlardır. Dolayısıyla bunlar, dışarıda varolan varlıklar (*mevcûdât*) olmayıp, kendi özlerinde, haricî varlıklar dayanmaları şartıyla, zihnimizin eserleri olarak ortaya çıkan olgular(*ma'lûlâtı'l-akl*)dır. Bir şeyin dışarıda zorunlu olması, aklımızın o şeyi haricî bir varlığa dayanarak düşünmesi sonucu, zorunlu olarak aklımızda ma'kul bir yargı olarak ortaya çıkması anlamına gelir.[287] Kemal Paşazâde Tûsî'nin bu ifadesine dayanarak, Vâcib'in zorunluğunun aklın varlığına dayanamayacağı sonucuna ulaşır. Vücub, imkan ve imtina' kavramlarının, haricî varlığa kıyasla eşyanın kendi içinde taşıdığı arazlar olduğunu söyleyen Kemal Paşazâde, ister zihinde varolsunlar isterse haricte varolsunlar şeylerin bunlarla nitelenmesi gerektiğini, ancak nitelenin şeyin kendisi değil, onun mahiyeti olduğunu söyler. Burada mevsuf olan mahiyet, mahiyet olması bakımından mahiyetttir. Yoksa bunlarla nitelenmesi bakımından mahiyet değildir. Mümkün varlık, yokluğunda mahiyet olarak "imkan" nitelemesiyle muttasıf olurken; bu nitelemede, mümkünün yokluğu şart olarak koşulamaz. İmkan, mahiyetin varlık olarak nitelenmesinden değil, mahiyet olması bakımından varlığın kendisinden sonra gelir.[288] Varlığın her üç kipi de, zihinde hasıl olan nispet ve

[287]Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 42.
[288] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 62a.

keyfiyetlerdir.Düşünürümüz, filozofların kullandığı, "başkasından dolayı vacib" kavramının vacib kavramı içinde değerlendirilmesine gerek olmadığı kanaatindedir. Çünkü zâtın varlığı gerektirmesi, mevcud olmayı gerektirmesi anlamına gelir. Mümkün varlıkta, dışarıda başkası sebebiyle hasıl olan eser, varlıktır. Ancak, Vâcib olanın varlığı bu türden bir varlık değildir. İbn-i Kemal, filozoflara göre "zât" ve "mevcud" olmanın birbirlerinden farklı olduğu kanaatindedir. Allah'ın varlığı ile mahiyetinin aynı olduğuna inanan filozoflara göre, Vâcib mahiyeti itibariyle "belli bir varlığı" dışlar. O, kendisine terettüb eden eserler ve kendisinden sadır olan fiiler dolayısıyla da "mûcid"tir. "*Vâcibu'l-vücud mevcudtur*" sözü, mecâzî bir anlama sahip olup, "mevcud olması zorunludur" anlamına gelir. Yoksa Allah'ın zâtı, orada vücûdun bulunduğu bir mevzû olarak görülemez.[289]

İbn-i Sina'nın en meşhur öğrencilerinden ve İbn-i Sina felsefesinin önemli yorumcularından birisi olan **Behmenyar**, "falanca şey mevcudtur" dediğimizde, bunun, o şeyle birlikte varolan vücud'un, o şeyin dışında olması anlamıan gelmediğine, mümkün varlıklarda varlığın mahiyetten ayrı olmasının zihinsel bir işlem sonucu ulaştığımız bir olgu hükmünde olduğuna dikkat çeker. "İnsan mevcudtur" cümlesindeki varlık ve mahiyet olan insan gibi. Behmenyar'a göre, bir şey ister zihinde isterse dışarıda varolsun, iki kısımda ele alınır. Birincisi, kendisine varlığın ârız olduğu şey, ikincisi de kendisine varlığın ârız olmadığı şey. Zorunlu varlık, varlığın kendisine ârız olmadığı şeydir. Kemal Paşazâde Behmenyarın bu cümlelerinden yola çıkarak, filozofların "mevcud" kelimesini genel anlamda kullandıklarını söyler. Kezâ vücud kelimesiyle aynı anlamda kullanılan "kevn" kelimesi de, masdar manasında kullanılmamıştır. Mevcud kelimesi, hem "vucudla muttasıf olan şey" anlamına hem de "vücud'un kendisi" ya da "zâtıyla kâim olan" anlamına gelmektedir.[290] İbn-i Kemal'in her fırsatta filozofların görüşlerine müraacaat etmesinin nedeni, Kelamcıların filozofların ifadelerini çoğu kez yanluş anladıklarını ortaya koymaktır. Diğer yandan, Allah'ın varlığının, genel anlamda bir varlık olmasına karşı çıkan Kemal Paşazâde'nin bu konuda filozofların görüşlerine yakın şeyler söylediğini görüyoruz. Zorunlu Varlık'ın varlığı, genel anlamda varlık olarak kabul edilirse, belirsiz bir karektere bürünecek, varlığındaki mübhemliğin ortadan kalkarak belirginleşmesi (*taayyün*) için başka bir şeye muhtaç olmuş olacaktır. Şu halde Vâcib'in hakikatı, nev-i şahsına münhasır olan bir varlıktan ibarettir.[291] İbn-i Kemal Allah'ın varlığının mahiyetine zâid olmadığını söyleyerek filozofların görüşlerini benimser. Mutlak anlamda varlık, hem Allah'ın varlığı,

---

[289] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 62a.
[290] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 62b.
[291] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 63a.

hem de mümkünlerin varlığı için ancak *teşkîkî* anlamda söylenebilir. Fakat bu, **Cürcânî**'nin iddia ettiği gibi Allah'ın, kendisine özgü mahiyeti olan özel varlığına, dışarıdan mutlak varlığın urûz etmesi anlamına gelmez. Vâcib'in hakikatı, varlığın hakikatının dışında kalan tüm özelliklerden mücerred olan kendi zâtına özgü bir varlıktan ibarettir. Vâcib Teâlâ, kendi şahsî özelliklerinde eşsiz olduğu gibi, tüm isim ve sıfatlarında da eşsiz bir varlıktır. Çünkü diğer varlıklardan farklı olarak, O'nun hüviyyeti basittir.[292] Kemal Paşazâde'ye göre O'nun zâtına atfen Allah'a verilen isimler- hatta *vâcib* ve *vücud* terimleri de buna dahildir- itibarî şeylerdir. Allah'ın mevcud olması, O'nun haricî varlıkların menşeinde bulunması anlamına gelir. Allah'ın "varlıkla özdeş " (*biaynihi vücud*) olması ise, O'nun bu inşanın temel prensibi olması itibarıyladır."Allah âlimdir" dediğimizde bu, "şeylerin O'nda inkişaf etmesi" demektir. Allah'ın "ilim" olması, O'nun bu inkişafın mebdei olması itibarıyladır. Diğer sıfatların ve isimlerin de aynı şekilde değerlendirilmesi mümkündür. Gerçekte her yönden tek ve basît bir zât vardır. Fakat bu zât, farklı itibarlar ve izafetler sebebiyle muhtelif isimler alır.

Ali Kuşçu, Nasıruddin Tûsi'nin "Tecrîdü'l-Akaid" adlı kitabına yazdığı şerhte, vücub kavramına değişik bir yorum getirerek, Allah'ın varlığının hangi anlamda "vacib" olabileceği sorusuna cevab vermeye çalışır. Vücub kavramı üçlü ayrım içinde değerlendirildiğinde, varlığa kıyasla 'zâtın bir niteliği' olarak kabul edilir. Kuşçu'ya göre bu, zâtın varlığa ve yokluğa kıyası esas alınarak yapılmış bir ayrım olup, zâta mugayir 'vücud' gibi bir şeyin düşünülmesini de gerektirir. Allah'ın zâtı varlığının aynısı olduğuna göre, bu ayrımın Vâcibu'l-Vücud'a teşmil edilmesi mümkün değildir. Vücûbun bunun dışında ikinci bir anlamı daha vardır. Buna göre vücub zâtın değil varlığın bir sıfatıdır, ve o şeyin varlığını yok sayacak haricî bir nedenin bulunmaması anlamına gelir. Filozofların Allah'a "Vâcibu'l-Vücud" demeleri, vücubun ikinci anlamına dahildir. Filozoflar, *mevcud*u ikiye ayırmaktadırlar. Zâtı varlığını gerektiren şey vâcib, zâtı varlığını gerektirmeyen şey de mümkün adını alır. Kuşçu, filozofların bu ikili ayrımlarının zihin alanına ait bir *ihtimal* çerçevesinde oluşması sebebiyle, Allah'ta bulunan zorunluluğu bu ayrım içinde değerlendirmez. Ali Kuşçu İbn-i Sina'nın konuyla ilgili bir cümlesini zikrederek bu iddiasını ispat etmeye çalışır. Burada İbn-i Sina, *mevcud* kavramıyla ilgili olarak aklımızda, zâtı varlığını gerektiren şey ve zâtı varlığını ve yokluğunu gerektirmeyen şey olmak üzere, iki tür ayrımın olmasınının *ihtimali*nden bahseder.[293] Görünen o ki, Kuşçu burada *akli ihtimal* deyimini çok önemsemektedir. O'na göre bu ayrım, gerçekliğe tekabül eden bir

[292] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 63b.
[293]Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 64a.

ayrım olmaktan ziyade, aklımızda kurgulanan *itibârî* bir ayrımdır. Ve Allah'ta bulunan vücubu karşılamamaktadır. Dahası Allah'ın varlığı sözkonusu olduğunda, O'nun zatı dışında ayrı bir varlığının olmasını gerekli kılmaktadır. Her ne kadar, bir görüş olarak akılda bulunması mümkün olsa bile filozoflar, "zâtı, varlığını gerektiren" şeyin, gerçekte *mevcud*un bir kısmı olmasını kabul etmezler.

Şayet geçerli olan bu ayrımda yeralan vücub kavramı, Allah'ta bulunan zorunluluğu karşılamıyorsa, Ali Kuşçunun teklif ettiği ikili vücub tanımı, varsayılan bu zorluğu ortadan kaldırmada yeterli olarak kabul edilebilir mi? İbn-i Kemal, bu soruya olumlu cevap vermez. Çünkü, der;

"filozoflar kavramı, "zâtî vücubla vâcib olan", "zâtî imkanla mümkün olan" ve "zâtî imkansızlıkla mümteni'olan" şeklinde üçe ayırıyorlar. Böylece zâtî vücubla Vâcib olanın, diğerlerinden farklı olduğunu ispat ediyorlar. Çünkü, O'nun varlığının zâtından ayrı olması düşünülemez."[294]

Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde Allah'ta varolan *vücub* için ayrı bir vücub tanımının yapılmasına gerek görmez. Çünkü, Nasıruddin Tûsî'nin de belirttiği gibi, varlık yüklem ya da bağlaç[295] (*rabıta*) olarak bir önermede yeraldığı zaman, vücub imkan ve imtina gibi nitelikler ortaya çıkar. Vücub kavramı hem Allah'ta bulunan zâtî vücubu, hem de mümkün varlıklardaki, "başkasından dolayı vücub"u içine alır. Zâtî vücûbla vâcib olanın mürekkeb olması, başka bir şeyin parçası olması ya da varlığının zâtına zâid olması mümkün değildir. Aksi takdirde, o vâcib değil mümkün olur. Kemal Paşazâde'ye göre İbn-i Sina'nın, "zatı varlığını geerktiren şey" şeklindeki "bizâtihi Vacip" tanımının akılda kurgulanan ve haricî gerçekliği olmayan bir tanım olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Metafiziğin en önemli konusu olan "bizâtihi Vacib"tanımının, sadece dışarıda varlığı olmayan aklın ihtimalî bir yargısı olarak değerlendirilmesi kabul edilemez. İbn-i Sina'nın varlık tanımı hem aklın kabul ettiği hem de dışarıda gerçekliği bulunan bir tanımdır.[296]

Kemal Paşazâde, bazı kimselerin varlıkları belli bir hiyararşi içinde üç kısımda ele aldıklarına işaret eder. Buna göre, en aşağıda yeralan mevcud başkasıyla varolan (*el-mevcud bi'l-gayr*)dır. Başkasıyla varolanın varlığı zatından ayrıdır. Bunların zâtları gözönüne alındığında, varlıklarının zâtlarından ayrı olarak düşünülmesi mümkündür. Hem düşüncede hem de düşünülen şeyde (*mutasavver*) varlık mahiyetten ayrıdır. Mümkün varlıkların mahiyetlerinin varlıklarından ayrı olması gibi. Bu tür varlıklarda, zâtî mümkünde

---

[294] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 64a.
[295] Burada bağlaç (rabıta), " insan düşünen hayvandır." önermesindeki "dır" ekine işaret etmektedir. Bu konudaki tartışmalar tezimizin"Kemal Paşazâde'nin Varlık Nazariyesi" bölümünde ele alınmıştır.
[296] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64b.

olduğu gibi, onları vareden şeyin gözönüne alınmaması şart olarak ileri sürülemez.[297] Zâti imkan başkasının varlığını zorunlu kılmadığı gibi onun varlığını da nefyetmez. Mümküne varlık verenin varlığı, mümkündeki varlığın onun zatından ayrılmasına herhangi bir engel teşkil etmez. Varlık silsilesinin ortasında, varlığı zatından ayrı olan bizatihi mevcud bulunur. Bu tür varlığın zatı ile varlığı birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. Ancak zatı, onun varlığını tam bir gerektirmeyle zorunlu kılar. Varlıkla zatın birbirinden ayrı olarak düşünülmesi, bunların gerçekte de birbirlerinden ayrı oldukları anlamına gelmez. Bu varlığın, bir zatı ve zatın dışında bir 'vücud'u olmasına rağmen, gerçekte bunlar birbirinden ayrı olarak bulunmazlar. Her ne kadar her iki unsur tasavvurda bir birinden ayrı olarak düşünülebilirlerse de, düşünülen şeyin, (*mutasavver*) böyle bir ayrımı içermesi muhaldir.İşte Kelamcıların çoğunluğuna göre Allah'ın varlığı böyle bir varlıktır. Kelamcıların varlık anlayışını hatırlayacak olursak; Zorunlu Varlık'ta, 'vücud'u zâttan ayrı olarak tasavvur etmek mümkündür. Zatı ile aynı olduğu farzedilen vücud-kendi özünde vücud değil- vücud mefhumunun ona uruz etmesiyle birlikte anlam kazanır. Sonuçta, bu uruzun yokluğunu düşünmek mümkün olduğu için, 'vücud'un zattan ayrı olduğunu düşünmek de mümkündür. Zâtın aynısı olduğu varsayılan 'vücud'u zâttan ayrı olarak düşünmemiz mümkün olmasaydı, burada bulunan özel ferd, vücud mefhumunun ona urûz etmesinin yokluğunu farzettiğimizde "vücud" olarak varlığını sürdürememiş olacaktı. Hiyararşinin en üstünde ise, varlığı zatının aynısı olan bizzat mevcud olan varlık vardır. Bu varlığın zatı dışında ayrı bir varlığı yoktur. Hem düşüncede hem de gerçeklikte zat ile 'vücud'un bu varlıkta birbirlerinden ayrılması mümkün değildir.[298] Kemal Paşazâde burada bir bakıma kelamcılarla filozofları uzlaştırma çabası içerisindedir. Böyle olmasına rağmen o, filozofların Allah'ın varlığı ile ilgili görüşlerini bu hiyrarşinin en üstüne koymaktan da geri durmamıştır.

Zorunlu Varlık'ın, kendi zâtıyla kaim, zâtı dışındaki bir başka şeyle değil kendi zâtıyla taayyün eden hakîkî bir cüz' olması[299] zorunludur. Düşünürümüz, "Vâcib'in zâtı"yla aynı anlama gelen 'vücud'un da Vaicib'te bulunan tüm özelliklere sahip olduğuna

---

[297] İbn-i Sina'ya göre mümkünün varlığı ve yokluğu birbirine müsavidir. Bunlardan herhangi birisinin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Mümkün herhangi bir şart koşulmaksızın sadece mümkün olarak ele alınacak olursa, mümkün olmaya devam eder. Eğer mümkünü, kendi özü itibariyle değil de, onun varlığını ya da sebebinin varlığını gözönüne almak gibi, bir şartla birlikte ele alacak olursak, mümkün bu durumda özü itibarıyla mümkün olmaya devam ederken başkasından dolayı zorunlu hale gelir. Kemal Paşazâde'nin burada, "mucidin varlığının gözönünde buulnması şart olarak ileri sürülemez" derken filozofların, özellikle de İbn-i Sina'nın "başkasından dolayı vacip" kavramına dikkat çektiği anlaşılmaktadır.bkz. Salim Mürşan, *el-Cânibu'l-İlâhî inde İbn-i Sina*, birinci baskı, (Beyrut 1992) s. 57.

[298] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 65a.

[299] Kemal Paşazâde burada cüz' kavramını, Allah'ın bir şeyin parçası, cüz'ü olması anlamında değil, tümelin (küllî) karşıtı olan tikel anlamında kullanmaktadır.

dikkat çekerek, 'vücud' kavramının yegane gerçeklik olan Allah'ın zâtının dışındaki varlıklar için ancak itibarî olarak kullanılabileceğini savunur. Vâcib'in *vücud*'u, kendi kaplamına giren ferdlerin bulunduğu tümel (küllî) bir kavram değil, hakîkî bir cüz'dür. Kanaatimizce burada müellif'in amacı, 'vücud'ta çokluğun olmayışını ispat etmektir. Bu amaç, müellifin temayülünün ne yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Mutasavvıfların 'vücud'un teaddüdünü reddettiklerini hatırladığımızda, artık ortada tavzihe muhtaç bir mesele kalmayacaktır. Kemal Paşazâde'nin varlık anlayışında, Vücud'un hakîki bir cüz' olmasına karşılık, "mevcud" kaplamı içerisinde çeşitli ferdlerin bulunduğu tümel bir kavram olarak öngörülmektedir. Zaten taaddüd eden de 'vücud' değil, 'mevcud'tur.[300]

II. 6. c. Allah'ın Özü Gereği Zorunlu (Mûcibun bi'z-Zât) Olması

Filozoflarla Kelamcılar arasındaki tartışmalardan birisi de Allah'ın fiillerinde zorunlu olup olmadığı meselesidir. Bu, gerçekte Allah-alem ilişkisinin yaratma açısından tartışılması anlamına gelir. Filozofların konuyla ilgili kullandıkları en temel kavramlardan birisi olan, "mûcib" kelimesi, kelamcıların kullandığı "muhtar" kelimesinin karşıtıdır. Meşşaî filozofların tercihine göre, Allah alemi, ön-bilgisine dayalı olarak ezelî ve zorunlu olarak yaratmıştır. Filozofların, sudur nazariyesinin bir neticesi olarak kabul ettikleri bu yaklaşım, Allah'ın alemin varlığını istememesini ya da bilmemesini gerektirmiyordu. Kelamcılara göre ise alem, onun mümkün olan varlığı ve yokluğundan birisini diğerine tercih eden bir irade tarafından yaratılmıştır.[301]

İbn-i Kemal hem "Tehafût Haşiyesi"nde hem de özel olarak bu tartışmayı değerlendirdiği başka bir risalesinde meseleyi etraflı bir şekilde ele alır. Biz daha çok ikinci eserine dayalı olarak, düşünürümüzün bu konudaki düşüncelerini tespit etmeye çalışacağız.

Kemal Paşazâde, konuya girmeden önce tavrını net bir biçimde ortaya koyar: Bu ilke zahiren küfrü gerektirir. O, burada "zahiren" kaydını özellikle koymaktadır. Çünkü daha sonra ele alınacağı üzere kendisi, filozofların bu sözünün gerçekte küfrü gerektirecek bir nitelik taşımadığını belirtecektir. İbn-i Kemal bu tavrının gerekçesini şöyle açıklar:

"Dinin dayandığı temel onun bir mucize ve tasdik olmasıdır. İşte bu temele binanen "zorunlu olmayan" bir "muhtar" yaratıcının varlığını kabul etmek gerekir. Şu

---

[300] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 66a.
[301] Ahmet Arslan, *Haşiye ale't-Tehafût Tahlili*, s. 35.

halde hem dinin müntesibi olma iddiasını taşımak hem de bu görüşü savunmak te'lifi kabul edilmeyen bir durumdur"[302]

Düşünürümüz bir tespitte daha bulunur. Zorunlu yaratma fikri sadece filozoflara nispet edilemez. Kendilerini " şeriatçı" (*müteşerri'*) olarak tanıtan ve bu konuda filozoflarınkine muvafik görüşler beyan eden bir kısım sufiler de filozoflarla aynı fikirdedirler. İbn-i Kemal'in, bu konuda sufilerle felasifenin hemfikir olduğunu söylemesi önemlidir; zira daha sonra görüleceği üzere kendisi filozofların îcab hakkındaki görüşlerini yorumlayarak, bunun küfrü gerektiren bir zorunluluk anlamına gelmediğini söyleyecektir. Öyle görünüyor ki onun filozoflara bu konuda destek çıkmasının arkasında yatan neden, tasavvufa karşı duyduğu yakın ilgidir. Kemal Paşazâde'nin bu yargısında esas aldığı kaynak, çağdaşı olan meşhur İranlı sufî şair **Abdurrahman Camî (Molla Câmî)**' nin (ö. 898/1492*)* "ed-Dürretü'l-Fahire" adlı eseridir.[303] Molla Cami, sözkonusu eserinde filozoflarla sufileri uzlaştırmaya çalışır. Kanaatimce Kemal Paşazâde'nin böyle bir görüşe ulaşmasını sağlayan etken **Molla Cami'**nin eserinde yer alan şu pasajdır:

"Sûfiler, Allah'ın zâtına zâid olan bir kudretin varlığını, Allah'ın en kamil bir düzene ilişkin bilgisi ve taakkulu ve alemi yaratmasındaki ihtiyarı anlamında kabul ederler. Ancak bu, iki şeyden birisini seçmede tereddüt gösterme anlamında "yaratmanın seçilmesi" (ihtiyaru'l-halk) değildir. Güya, bu iki şeyden her birisi de O'nun yanında vukuu bulması mümkün olan şeylerdendir. O, bunlardan birisini, daha faydalı ve maslahata daha uygun olduğu için seçer. Allah'ın zâtı için böyle bir şeyi düşünmek kabul edilemez. Çünkü O, hem zât hem de sıfat bakımından Bir'dir. O'nun emri, kendi özüne ve eşyaya ilişkin bilgisi birdir.O'nun için tereddüt, ya da iki hüküm karşısında muhayyer kalmak sözkonusu olamaz. O'nun kendi özünde ma'lum ve murad edilmiş olandan başkası yoktur.İlahi ihtiayar, insanlara özgü iki kavram olan cebr ve ihtiyar arasında bulunan bir kavramdır. İster varlıkların takdir etsin isterse etmesin O'nun ma'lûmâtı, ezeli ve ebedî olarak, en düzenli bir şekilde kendi bilgi hazinesinde resmedilmiş olarak

---

[302] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn 'bi'enne'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi'z-Zât*", S. K., K. Ali Paşa 1028, 127b.

[303] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 128a. Molla Camî, tam adı *"ed-Dürretü'l-Fahire, fi Tahkik-i Mezahibi'l-Ulema ve'l-Mütekellimîn ve's-Sûfiyye fi Zâtillahi Teâlâ ve Sıfâtihi*" olan bu eserinde, adından da anlaşılacağı üzere, her üç ekole mensup olanın akîdelerinin muhakeme ve mukayesesini yapmaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine yazılan bu orijinal eser 886 (1481) yılında kaleme alınmıştır. "*ed-Dürretü'l-Fahire*"nin ilmî neşri, Abdulgafûr-i Lari'nin şerhi ve İmaduddevle'nin Farsça'ya tercümesiyle birlikte Nicholas N. L. Heer ve A. Musevî Bihbehânî tarafından yapılmıştır. (Tahran 1980). Ayrıca bu eser, Nicholas. L. Heer tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. (Albany 1979). Kemal Paşazâde, Molla Camî'nin mezkur kitabına *Tehafût Haşiyesi* 'nde de aynı gerekçelerle atıfta bulunmaktadır. (Tehafût Haşiyesi, terc. Ahmet Arslan s. 43) Molla Camî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Okumuş, "*Abdurrahman Camî*" TDVİA, (İstanbul 1993) C. VII, ss.94-99.

bulunurlar. İki şey arasındaki öncelik-sonralık gibi bir sıralama, müteredditve tevehhüm içinde olan birisine nispetle, sadece bunlardan birisinin varlığının imkanını vehmettirir. Ancak gerçekte, vaki olan şeyin varlığı zorunludur; bunun dışındaki şeylerin varolmaları ise imkansızdır." [304]

Filozoflar alemin en temel ilkesi olarak Allah'ı, "Mûcibun bi'z-zât" olarak tanımlarlar. Düşünürümüze göre bu deyimin iki muhtemel anlamı vardır. Birincisi, Allah'ın, "yaratmayı terketmeye güç yetirememesi" anlamında yaratmada zorunlu (*muztarr*) olmasıdır. "Mûcibun bi'z-Zât" deyiminin başka bir anlamda daha kullanılmış olması mümkündür. Belli bir eylemi yapma ya da yapmamaya kadir olması anlamında, her ne kadar fiillerinde zorunlu ve mecbur olmayıp kendi özgür iradesi ve ihtiyarı ile fail olsa da, Allah asla fiilde bulunmayı terketmez. "Fiil", O'nun özünün ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat bu, güneşin ışık salması ateşin yakması gibi, doğal cisimlerde nedenselliğin bulunduğunu ileri süren kimselerin söyledikleri anlamda bir gerektirme değildir. Allah'ın fiilde bulunmayı terketmemesi, "hikmetinin yaratmayı gerektirmesi" anlamına gelen bir gerekliliktir ki bu, birinci anlamdaki "icâb"dan farklıdır. Allah'ın "mûcibun bi'z-zât" oluşunu bu şekilde anlamak, birincisinin aksine, küfrü gerektirmez.[305] Zira birincisinde, Allah'a münezzeh olduğu bir noksanlık sıfatı izafe edilmiş olur. İbn-i Kemal'e göre, muhalifleri olan kelamcıların iddialarının aksine filozofların "mûcibun bi'z-zât" tan kasıtları bu ikincisidir. Çünkü filozoflar, alemin Allah'tan tabii bir gerektirmeyle sudûr ettiğini açıkça reddettikleri gibi,[306] Allah'ın fiillerinde zorunlu olmasında bir "mükemmelliğin" bulunduğundan da sözederler. Ancak yukarıda geçen birinci anlamı itibarıyla 'îcab'ta bir mükemmellik durumu olamaz; zorunlulukta bir mükemelliğin olduğunu söyleyebilmek için, zorunluluğu ikinci anlamda kabul edilmesi gereği vardır.[307] Kemal Paşazâde'nin bu düşüncesine sponsorluk yapan görüşe **İbn-i Sinâ**'nın "en-Necât" adlı eserinde rastlıyoruz. İbn-i Sina, her şeyin "İlk Prensip"ten O'nun rızası ve bilgisiyle sudûr ettiğini, çünkü Alah'ın kendi zatını salt akıl ile tasavvur ettiğini söyler. Bu yolla Allah her şeyin "İlk Prensibi"nin kendisi olduğunu bilir. Varlığın O'ndan sudur etmesi için, Allah'ın zatında herhangi bir engel yoktur. Allah zâtıyla, hayrın kendisinden feyz etmesi hasebiyle, zatınının *mükemmellik ve yücelik* üzere olduğunu bilir.[308] Kemal Paşazade bu konuda **Nasıruddin**

---

[304] Molla Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-Fahire*, (Mısır 1328) ss. 274-275.
[305] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 128ab.
[306] Kemal Paşazâde *Tehafût Haşiyesi*, s. 39.
[307] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn*... 128b.
[308] İbn-i Sina, *en-Necât*, s. 274

Tûsî'nin de kendisini desteklediğini savunur. Nasıruddin Tûsî, "Telhîsu'l-Muhassal" adlı eserinde şöyle demektedir:

"Kadir, fiilin kendisinden sadır olaması veya olmaması mümkün olan varlıktır. İşte bu imkan, "kudret"tir.[309] *Filozoflar bunu inkar etmez. Asıl anlaşmazlık şu konudadır. Kudret ve İrade biraraya gelir gelmez fiil hemen ortaya çıkar mı, yoksa daha sonra ya mı kalır? (fiilin tahallüfü mümkün müdür değilmidir?) Filozoflara göre fiilin hemen hasıl olması mümkün, hatta zorunludur. Kudretin ve İlmin ezelî olduğuna inanmaları ve İrade'nin özel bir ilim anlamına geldiğini söylemeleri, alemin ezelî olduğu yargısına ulaşmalarıyla sonuçlanmıştır. Kelamcılara göre ise fiil bu ikisinin birleşmesi esnasında hemen hasıl olmaz; bilakis daha sonra hasıl olur. Bu yüzdendir ki onlara göre alemin zamanda varlığa gelmiş olması(hudus) zorunludur."*[310]

Tusî'nin filozofları savunan bu açıklamalarında İbn-i Kemal'in işine yarayan unsur, onun filozofların savundukları "sudur" teorisinde kudret'in ve irade'nin dışlanmamış olduğunu söylemesidir. Kudret ve İrade sürece dahil olunca, Allah'ın yaratmadaki zorunluluğunun birinci anlamda olduğu söylenemez.

Düşünürümüz filozofların feyz teorisinde geçen *îcab* kavramının kendisinin yukarıda zikrettiği ikinci anlama geldiğininde ısrarlıdır. Buna kanıtlamak için kendisinin geliştirdiğini söylediği bir başka delilden sözeder. Buna göre, Allah'tan sudur eden ilk ma'lulun (*akl-ı evvel*) yokluğunun da mümkün olması gerekir. Yani akl-ı evvel özü itibarıyla mümkün olduğuna göre ve de, tanım gereği yokluk ve varlık mümkün varlığın özüne eşit uzaklıkta olduğuna göre, onun yokluğunu düşünmek bizi çelişkiye düşürmez. Bu zorunludur zira, geriye onun varlığını zorunlu olmasının gerekliliği kalır ki bu muhaldir. Filozoflar, her mümkünün Allahın gücüyle varlığa geildiği, (*makdûrun leh*) konusunda hemfikirdirler. O halde iki öncülden oluşan şöyle bir önerme oluşturmak mümkündür. 1-İlk ma'lulun yokluğu mümkündür. 2-Her ma'lul Allah'ın makdurundadır. O halde ilk malulun yokluğu da Allahın kudreti dahilinde olan bir şeydir. Çünkü eğer Allah'ın ilk ma'lulun varlığını iktizası zâtının gerektirdiği bir iktiza olsaydı, ilk malulun yokedilmesinin imkanı Allah'ın kudretinde olan bir şey olmazdı. Kemal Paşazâde'ye göre, Allah'ın yaratmasında "malulun iletten sonraya kalmasının (*tehallüf*) mümkün olmadığı"

---

[309] Ahmet Arslan Tehafüt Haşiyesi tercümesinde bundan sonra şu cümleyi de ilave eder: "...Ve ancak irade'nin varlığının bu kudrete ilave edilmesi veya edilmemesi ile, bu iki şıktan biri diğerine tercih edilir..." (Tehafüt Haşiyesi tercümesi s. 43) Ancak bu cümle Tûsî'nin sözkonusu eserinin orijinalinde yeralmamaktadır. Bize göre bu cümle Kemal Paşazâde'nin parentez arası verdiği bir şerh olmalıdır.

[310] Nasıruddin Tûsi, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 116; Kemal Paşazâde, *Tehafût Haşiyesi*, s. 43.

ileri sürülerek îcab anlayışına sağlam bir temel oluşturulamaz Bunu iddia edenlere karşı İbn-i Kemal'in cevabı çok açıktır:

"Siz böyle derseniz, biz de imkan makdûriyyeti gerektirir deriz"[311]

Çünkü evrenin mümkün olarak görülmesi, onun yokolabilme (yaratılmama) ihtimalini de gözönünde bulundurmayı gerektirir. Sonuçta evren, Allah'ın kudretinin üzerinde etkin olduğu bir alan olarak karşımızda durur. Diğer yandan yaratmada önemli olan unsurlardan birisi de İradedir. Yaratmanın Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini kabul ettiğimizde, illetin malulundan sonraya kalması haydi haydi mümkün olur. Bu yüzden filozofların fiilde zorunluluk anlayışında iradeye yer vermeleri, onların icâbı kelamcıların bildiği anlamda kullanmadıklarını gösterir.

İbn-i Kemal **Fahreddin er-Razî**'nin "el-Metalibu'l-Âliye" adlı kitabından Allah'ın "Kâdir" ve "Mûcib" olmasının ne anlama geldiği beyan eden pasajlar aktarır. Razî'ye göre, "Kâdir"i sadece tesirde bulanan varlık olarak düşünmek kavramının anlamına aykırıdır. Kâdir aynı zamanda tesirde bulunmaması da caiz görülen müessirdir. Buna karşılık "mûcib" tesirde bulunmaması caiz görülmeyen varlıktır. Kadir çeşitli nedenlere *(deva'î)* bağlı olarak bazen tesirde bulunur bazen de bulunmaz. Daha sonra Razî, filozofların görüşlerini ve delillerini zikreder. Filozoflara göre tesirin imkan ile gerçekleştiğini ispat etmek zordur. Bu zorluklardan birisi eser-müessir ilişkisinin temel yapısıyla ilgilidir. Müessirin eseri üzerinde tesirde bulunması için gereken her şeyin o anda bulunması gerekir. Eser ancak, her birisi de kendi başlarına müstakil bir neden olan şeylerin tümünün o anda hazır olmasıyla varlık alanına çıkar. İşte bagımsız nedenlerin biraraya gelmesiyle birlikte eserin müessirden suduru da vacip olur. Bunlardan birisinin yokluğu bile eserin varlığını imkansız kılar.[312] Razî, kelamcıların "tercih ettiricisiz tercih" konusunda iki farklı görüşü olduğundan bahseder. Bazı kelamcılar tercih ettiricisiz tercihi imkansız görürler. Buna rağmen onlar, müreccih hasıl olduğunda fiilin meydana gelmesinin "evla" olduğunu söyleyerek bunu asla zorunluluk sınırına vardırmazlar. Kelamcılar arasında yaygın olan bir başka görüşe göre ise, "Kadir" olmak tercih ettiricisiz bir tercihi de mümkün kılar. Mesela bir tehlikeden kaçan bir kimsenin karşısına birbirine çok benzeyen bir yol çıktığında, onun bu yollardan birisini seçmesi için hiç bir makul sebep olmamasına rağmen, o kimse gene de bu yollardan birisini seçecektir. Ya da, çok susamış bir kimsenin önüne her yönüyle birbirine benzeyen iki bardak su koyduğunuzda o kimse hiç bir neden olmaksızın bunlardan birini tercih edecektir. Çünkü bir tercih etttiriciye bağlı olarak tercih etmesi, müessirin

---

[311] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Murâdu'l-Kaîlîn...*, 129a.
[312] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130a.

zorunlu olarak fiilde bulunmasını gerektirir ki bu durumda mûcib ile kadir arasında hiç bir fark kalmamış olur.

Kemal Paşazâde kudrete münafî olan îcabın, tek başına faile istinad ederek onun zatından neşet eden bir şey olması gerektiğini kabul eder. Kanaatimce düşünürümüzün îcâbı faille ilişkilendirmesi, hâsseten yapılmış bir vurgu gibi görünmektedir. Çünkü ona göre, eser müessir ilişkisini salt Tanrı dolayısıyla ele almak konunun daraltılması anlamına gelir. Filozofların İlk Prensip'e nispet ettikleri îcab, O'nun zâtıyla alakalı olmayıp *hikmet*le alakalıdır. Bir başka deyişle failin fiili gerektirmesi, fiil -fail ilişkisi çerçevesinde hikmete dayalı olarak ortaya çıkan bir şeydir. Allah'ın zorunluluğu da, O'nun "zâtı itibariyle değil, fail olması itibarıyla zorunluluğu" şeklinde anlaşılmalıdır. Filozoflara göre Allah mûcib ve Kadir'dir, ancak muhtar değildir. Fakat O'nun muhtar olmayışı, 'Vâcip'özünün gerektirdiği bir şey değildir, fail olması itibarıyladır. İster Zorunlu Varlık olsun isterse mümkün varlık olsun, fail olması itibarıyla her failin durumu aynıdır. [313]

Diğer yandan **Nasıruddin Tûsî** de, filozofların Allahın Muhtar ve kadir olduğunu inkar etmediklerine, ancak bu ikisinin Allah'ın zatında bir çokluğun olmasını gerektirmediğine inandıklarına işaret eder. Allah'ın failliği, ne muhtar olan canlıların failliği gibidir, ne de doğada katı bir determinizme tabii olan cisimlerin failliği gibidir. O'nun kudreti fiilde bulunmayı ve bulunmamayı mümkün kılan bir sıfat değildir. Aynı şekilde O'nun iradesi de, kudreti alanına giren iki şeyden birisini diğerine tercih ettirici cinsten bir sıfat değildir. Bilakis bunların hepsi de O'nun zatının aynısıdır. Şu anlamda ki O'nun zatı, eşit olan iki makdurundan birisini diğerine tercih ettiricisi olması bakımından ihtiyardır.[314]

II. 6. d. "Kadim Olan"ın Müessire İstinadı Caiz midir?

Daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz üzere filozoflar alemin ezeli olduğuna ileri sürerken, kelamcılar sonradan hadis olduğuna inanmaktadırlar. Kadim olduğunu varsayılan alemin, bir müessire dayandırılması mümkün müdür değil midir? Bu soru hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Filozoflara göre böyle bir istinadın yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Kelamcılardan bazıları da bunu mümkün görmekle birlikte, fiilen alemin ezeliliğini ve Allah'ın mucibun bizzat olmasını kabul etmezler. Bazı müslüman düşünürler ise telif yoluna giderek bu konuda hiç bir ihtilafin olmadığını ileri sürmüşlerdir.

---

[313] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130a.
[314] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130b.

Kemal Paşazâde bu noktada telifçi bir pozisyon benimsemektedir. **Debîran Katibî**'nin "Şerh-i Mulahhas" adlı eserinden alıntı yaparak bu konudaki ihtilafın yüzeysel olduğunu göstermeye çalışır. Katibî'nin ileri sürdüğü şey şudur: Herhangi bir şey üzerinde müessir olan güç bizzat mûcib olursa, din ehline göre eserinin yokluk tarafından öncelenmesi zorunlu olmaz. Aksi takdirde eserin müessire zamansal takaddümü gerekir ki böyle bir faraziye onların çoğunluğu tarafından kabul edilmez. Öte yandan filozoflar da, muhtar olan bir failin bir şeyin îcâdına kasdetmesi halinde, "maksûd"un zamansal bir öncelikle, yokluk tarafından öncelenmesi gerektiğini kabul ederler. Katibî bu yorumla, her iki grup arasında herhangi bir anlaşmazlık olmadığı sonucuna ulaşır.[315] Fakat mezkur ifade, bu konuda her iki grup arasında hiç bir anlaşmazlığın olmadığı anlamına gelmez. Katibî'ye göre, her iki ekol arasındaki tartışma daha farklı bir zeminde zuhur eder. Filozoflarla kelamcılar, "Allah'ın mucib mi yoksa muhtar mı olduğu konusunda farklı düşünürler.

Kemal Paşazâde telifçi tutumuna destek aramaya devam eder. **Fahreddin Râzî** de, farklı ifadeler kullansada yaklaşık olarak aynı şeyleri söylemektedir. Ona göre de, varlığı "daimî" olanın müessire muhtaç olması konusunda, kelamcılarla felasife arasında lafzî ayrılıktan öte herhangi bir ihtilaf yoktur.Kelamcılara göre, alemin ezelî olduğunu varsaysak bile, onun ezelî bir illetin ma'lulu olmasında hiç bir sakınca yoktur.[316] Ne var ki bu faraziyeden öte bir anlam taşımaz. Çünkü kelamcılara göre mucib bir illetten sözetmek imkansız olduğu gibi, malulun ezeliliğininden sözetmek de mümkün değildir. Fakat kelamcıların mucib bir illeti ve ezelî ma'lulu kabul etmeyişlerinin nedeni, "ezelî olanın müessire ihtiyaç duymasının imkansızlığı" değildir. Kelamcılar bu görüşlerini Allah'ın "müessir kudret"ine dayandırırlar.[317] Filozoflar, ezelî olan bir şeyin muhtar bir failin fiili olamayacağını savunurlar. Filozoflar, ezelî olanın mucibe dayanması konusunda ittifak ederken, gene ezelî olanın "kadir" olan bir faile dayanmasını reddederler. Fahreddin Razî'ye göre, daimî bir varlığa sahip olanın mucib müessire muhtaç olması ittifakla caiz iken, muhtar müessire muhtaç olması ittifakla caiz olmaz. [318] Kemal Paşazâde Razi'nin görüşlerini çeşitli yönlerden analiz eder. Düşünürümüz, Razi'nin "kadir" sözcüğüne

---

[315] Kemal Paşazâde, *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?.*, S. K., Ayasofya, 4794, 60b.
[316] Fahreddin Razî, *Şerh-i İşârât*, s. 335.
[317] Kemal Paşazâde, kelamcıların bu görüşünü aktarırken Razi'nin "Şerh-i İşârâtéını kaynak olarak gösterir. Fakat Razî'nin mezkur eserinde "müessir kudret" ifadesi yeralmamaktadır. Araştırmalarımız sonucunda, Kutbuddin Razî' Tûsî'nin ve Râzî'nin şerhlerini değerlendiren "El-Muhakemat" adlı eserinde, Râzi'ye atfen böyle bir ifadeye yer verdiğini tespit ettik. (*el-Muhâkemât*, s. 330)Bu durumda Kemal Paşazâde'nin ifadeyi doğru'dan Razî'nin eserinden değil, "el-Muhâkemât" adlı eserden aktardığı anlaşılmaktadır.
[318] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 61a.

yüklediği anlamın "bir şeyi yapması ya da terketmesi caiz olan kimse" olduğunu öne sürer. Bu durumda "*kadir*" olan "*mûcib*"in karşıtıdır. Îcabın karşıtı olan kudret, "hem fiilde bulunmaya hem de fiili terketmetye güç yetirme *(temekkün)*anlamına gelir. Kemal Paşazâde kudret'in bir başka anlamına daha dikkat çeker. Bu ikincisi itibarıyla "isterse fiilde bulunur isterse terkeder" anlamına gelen kudret, fiilin meşietinin failin zâtı için gerekli olup olmaması sorunundan daha geneldir. Bu son anlamı itibarıyla kudret, düşünürümüze göre "îcâb"ın karşıtı olmayıp, onu da içine alan daha genel bir şeydir. Çünkü "*...eğer isterse terkeder*"in caiz olması, "kadir"in fiilinin vukuunu ya da vukuu bulmamasını zorunlu kılmaz.[319]

Filozoflar, alemin ezelî oluşunu ileri sürmekle beraber, Allah'ın Kadir-i Muhtar oluşunu inkar etmezler. İbn-i Kemal, **Muhammed Kutbudin Razî'** nin "el-Muhakemât" adlı kitabından iktibasla, filozofların bu iki görüşü arasında çelişki olmadığını şöyle açıklar:

"*Fahreddin Razi, "filozoflar ezelî'nin "kadir"e istinâdını imkansız görürler" demektedir. Böyle bir şey yoktur. Çünkü onlar alemi ezeli olduğuna inanmakla birlikte, Allah'ın Kadir ve Muhtar olduğunu da kabul ederler. Bu ikisi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü kudret, zâtın 'isterse eylemde bulunması isterse eylemi terketmesi' anlamına gelir. Tanrı'nın özü için bu doğrudur. Ancak O'nun fiilde bulunması sürekli vâki iken, fiilde bulunmayı terketmesi asla vukuu bulmamıştır.*"[320]

Bilindiği üzere kelamcılar kadim olan alemin bir müessire istinadını caiz görmekle beraber kabul etmezler. Kelamcılara göre Allah mucib değil, muhtardır. Fakat kelamcıların zamanda yaratmayı (hudus) kabul etmelerinin nedeni Allah'ın muhtar olduğunu ispat etmek değildir. Kemal Paşazâde'ye göre mütekellimînin "ezelî malul" fikrini reddetmeleri, onları muhtar bir Allah düşücesini onaylamaya zorladı. Bu yüzden onların hudus meselesini ihtiyar meselesine dayandırmaları mümkün olmuştur. Kemal Paşazade'nin telifçi tarzı burada da kendini gösterir. Bu mesele hakkındaki onun kendi ifadesi şu şekildedir:

"*Kelamcıların, zamanda yaratma (hudüs)nın ihtiyara isnadını mümkün görmeleri bunun öyle gerçekleşmesini zorunlu kılmaz.*"[321]

---

[319] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 61a. Kadir kelimesinin anlamıyla ilgili İbn-i Kemal'in yaptığı böyle bir ayrımın benzerine Molla Camî'nin "*Ed-Dürretü'l-Fahire*" adlı eserinde geçen aşağıdaki pasajda rastılıyoruz: "İsterse yapar isterse yapmaz" (*in şae faale ve in şae lem yef'al*) anlamına gelen bir kudret anlayışını her iki ekol mensupları da (kelamcılar ve felâsife) kabul eder. Ne var ki Filozoflar "feyz" ve "vücud" anlamına gelen fiili istemenin, tıpkı kemal sıfatları gibi Allah'ın zâtı için lazım olduğuna inanırlar. "İsterse yapar, isterse yapmaz" önermesi Allah'ın zâtının ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak birinci şartlı öncülün (isterse yapar) vukuu zorunlu iken, ikinci şartlı öncülün (isterse yapmaz) vukuu onlara göre imkansızdır." bkz. Molla Cami, *ed- Dürretü'l-Fahire*, s. 264.

[320] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 61a; Muhammed Kutbuddin er-Razî, *el-Muhakemât*, s. 331.

[321] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 61b.

İbn-i Kemal'in yukarıda bahsettiğimiz "kelamcıların zamanda yaratmayı (hudus) kabul etmelerinin nedeni Allah'ın muhtar olduğunu ispat etmek değildir" şeklindeki ifadesi **Nasıruddin Tûsi**'nin aksi yöndeki düşüncelerine karşı bir savunma niteliği taşımaktadır. **Tûsî**' Fahreddin Razî'nin yaptığı uzlaştırmayı kabul etmemekte ve bunu "hasım tarafların rızası olmadan yapılan bir sulh" gibi görmektedir. Tûsî'ye göre kelamcıların görüşlerini belli bir hiyerarşi içinde değerlendirme gereği vardır. Çünkü onlar, başlangıçta failin varlığını gündeme getirmeksizin-ki bu durumda failin muhtar mı yoksa mûcib mi olduğu meselesinin tamamen ayrı bir konu olarak ele alınması gerekecektir- alemin muhdes olduğuna dair çeşitli deliller getirmişlerdir. Alemin muhdes olduğunu ispat ettikten sonra onun zorunlu olarak bir muhdise muhtaç olduğunu söylediler. İşte failin muhtar olması kelamcıların kullandığı ispat yolunun bu aşamasında gündeme gelmektedir. Onlara göre "muhdisin muhtar olması", hudüs kavramının içinde gizli olan bir anlamdır. Çünkü muhdis olan "mûcib" olursa, alem muhdes olmaktan çıkacak ve kadim olacaktır. Bir başka ifade ile, alem muhdes olduğu için Tanrı da muhtar olmalıdır.[322]

İbn-i Kemal'e göre alemin hudusü, tek başına onun muhdisinin muhtar olduğunu ortaya koymaz. Bunun ispat edilebilmesi için, her mümkün varlığın ister doğrudan isterse dolaylı olarak "özüyle zorunlu olan" (*Vacib bizâtihi*)a istinad ettiğinin açık bir şekilde ortaya çıkabilmesi için teselsülün ibtal edilmesi gerekir. Bu şekilde özüyle zorunlu olanın varlığı ispat eilmiş olur; buna bağlı olarak da mümkün varlıkların tümünün, doğrudan ya da dolaylı olarak Kadir-i Muhtara istinad ettikleri ortaya çıkmış olur.[323]

Adudiddin Îcî, Mevakıf adlı kitabında kelamcıların kadîm olarak kabul edilen alemin, kadir ve muhtar olan Allah'a isnad edilmesini caiz görmediklerine işaret eder. Buna karşılık filozoflar, kendi inançları gereği kadim olan alemin, mûcib olan faile (Allah'a) istinâdını caiz görürler. Ancak Îcî'ye göre her iki grup arasında bir uzlaşma zemini bulmak imkansız değildir. Eğer Kelamcılar Allah'ın muhtar olduğuna inancında olsalardı, muhtar olan bir faile dayanan alemin kadîm olduğunu ileri sürmeyeceklerdi. Kelamcılar da, şayet Allah'ın mûcib olduğunu kabul etselerdi, kadim olması durumunda alemin Allah'a istinadını caiz göreceklerdi. Îcî'nin bu ifadesinde, zahiren bir uzlaştırma izine rastlamıyoruz. Onun müteakib cümlesinden anlaşılmaktadır ki failin varlığının devamına paralel olarak eserinin varlığının devam etmesi anlamında, alemin mûcib bir faile istinadını, her iki grup da ittifakla caiz görmektedir. Bu durumda hem Allah hem de alem kadîm olur. Buna rağmen, birisi diğerine zât olarak istinad eder. Aynı şekilde kelamcılar ve filozoflar,

---

[322] Nasıruddin Tûsî, *Şerh-i İşârât*, s. 223.
[323] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 62a.

kadim olan alemin muhtar bir faile istinadının imkansız olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Zira, mûcibin fiilinin hilafına, muhtarın fiilinden önce "icâda kasdetme" olgusu vardır. Mûcibin fiilinde bir kasıt aramak boşunadır. Çünkü mûcib fiillerinde zorunludur. İcâda kasdetme ise , bu kasıttan önce şeyin "yokluk"unu gerektirir. Çünkü muhtarın îcâdına yöneldiği şey "yok"tur. Zâten mevcud olan bir şeyin "îcâdı"na kasdetmek imkansızdır. Alem kadim olunca, onun failinin muhtar olması asla kabul edilemez. Şu halde her iki ekolün de alemin Allah'a istinadı konusunda ittifak etmelerine rağmen, alemin kadim mi yoksa hadis mi olduğu konusundaki anlaşmazlıkları; filozofların kadimin faile olan istinadını caiz görüp, alemin kıdemine hükmetmelerine ve kıdemine rağmen onu Allah'a istinad etmelerine; kelamcıların da, kadim olan alemi faile istinadını caiz görmemeleri sonucu Allah'a istinad eden alemi hâdis kabul etmelerine dayanmaz. Îcî'ye göre kelamcılarla filozofların ihtilafları; alemin mûcidi olan failin, mûcib mi yoksa muhtar mı olduğu hususundadır. Çünkü her grup failin mûcib olduğu konusunda anlaşsalardı, alemin ezelî olduğu konusunda da anlaşmış olurlardı. Buna karşılık, her iki grup failin muhtar olduğu konusunda anlaşsalardı, alemin hadis olduğu konusunda da anlaşmış olurlardı.[324] Kemal Paşazâde, Adudiddin Îcî'nin bu görüşünü onaylamakla beraber, farklı bir yorum getirir. Ona göre Îcî, "kelamcıların "illet"le kasıtları sübutun illeti" görüşünü savunduklarına inandığı için böyle bir neticeye ulaşmıştır.

Konunun başından beri işaret ettiğimiz gibi İbn-i Kemal, kelamcıların alemin ezelî olduğunun varsayılması halinde mûcib illete istinadını caiz gördüklerini iddia etmektedir. Ancak kelamcılara göre mümkün varlığın başkasına gereksinim duymasının sebebi hudus olduğu bilindiğine göre, onların böyle bir görüşü savunmaları nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü mûcibin fiilinin hadis olması düşünülemez. Kemal Paşazâde, kelamcıların mümkün mahiyetlerin karakterist özellikleri konusundaki düşüncelerinin böyle bir sakıncayı ortadan kaldırdığını söyleyerek, aşağıdaki cümlesinde bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışır:

"*Kelamcıların, mümkün varlıkların başkasına ihtiyaç duymasının nedeninin hudûs olduğu görüşünü savundukları doğrudur. Bununla birlikte onlar, mümkün mahiyetlerin, varlık alanına çıkmasa (vâkî olmasa) bile devamlı olarak "mevcud"u kabul edebilecek bir özellikte olduğunu asla inkar etmezler. Keza bunların varlık alanına çıkmasıyla birlikte başkasına ihtiyaçlarının devam ettiğini de inkar etmezler. Kelamcılara göre, mümkün mahiyetlerin hepsi de vakî olmamıştır. Bir başka deyişle onlar, mümkün*

[324] S. Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, ss. I:363-364; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62a.

varlıkların hepsinin "hadis" olana inhisar etmesine karşı çıkarlar. Kelamcılar "illet" dediklerinde bununla "vücud"un değil, "sübût"un illetini kastederler.[325]

Kelamcıların"sübûtun illeti"ni kabul etmeleri, Kemal Paşazâde'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, onların varlığı sadece haricî varlığa inhisar ettirmemelerinden kaynaklanmaktadır. Düşünürümüzün Nasıruddin Tûsî'yi eleştirmesinin nedenlerininden daha önce sözetmiştik. Aynı nedenlerden dolayı Kutebeddin Râzî'de İbn-i Kemal'in eleştirilerine muhatab olmaktan kurtulamamıştır. **Kutbuddin Râzi**'de "el-Muhâkemât" adlı eserinde, filozoflarla kelamcıların bu konuda ittifak ettiklerini kabul etmemektedir. Alemin ezelî olduğunu varsayarsak, alemin 'fiil", illetinin de 'fail' olarak isimlendirilmesi mümkün müdür, değil midir? Kutbuddin Râzî'ye göre her iki ekol arasındaki asıl ihtilaf bu soruya verilen farklı cevaplardan kaynaklanır. Dahası bu meseledeki ihtilaf ile, "ihtiyacın nedeni" konusundaki ihtilaf zorunlu olarak birbirini gerektirici bir özelliğe sahiptir. Çünkü ihtiyacın nedeni hudûs olursa, illet ortadan kalktığı için ezelî olanın müessire ihtiyacı muhal olur. Diğer yandan, "ihtiyacın nedeni imkandır" dersek, illetin varlığı sebebiyle ezelî olanın müessire ihtiyacı zorunlu hale gelir. Buna karşılık meseleyi tersinden ele alacak olursak; ezelînin ihtiyacı imkansız olursa, ihtiyacın nedeni hudûs olmuş olur. Şayet "ihtiyacın nedeni imkandır"denilirse, ezelî olanın ihtiyaç içinde olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Ezelînin muhtaç olması mümkün görünürse, ihtiyacın nedeninin imkan olması zorunlu olur. Çünkü, ihtiyacın nedeni hudûs olursa, ihtiyaç içinde olması imkansız hale gelir. Bir meseledeki ihtilaf diğer meseledeki ihtilafı gerektirmektedir. Bunlardan birisinde ihtilaf olmamış olsaydı, diğerinde de olmayacaktı.[326]

Bu iki meselenin birbirini gerektirmediğini savunan düşünürümüz, aynı nedenlerdn ötürü **Seyyid Şerif Cürcâni**'yi de eleştirir. Cürcâni Şerhu'l-Mevakıf adlı eserinde, ihtiyacın nedeni olarak 'tek başına hudûsü', ya da 'hudûsle birlikte imkan'ı görenlerin, kadimin bir illete istinâdını kabul edemeyeceklerinden bahseder. Çünkü kadim kesinlikle başkasına muhtaç olamaz. Böyle düşünen bir kimse, Cürcanîye göre, kadim olanın mûcib bir müessire istinadını caiz göremez. Aksi takdirde, imkanı tek başına ihtiyacın nedeni olarak kabul etmesi gerekir.[327]

Burada tartışılan sorunu kısaca özetleyecek olursak; karşımızda iki temel soru bulunmaktadır: Birincisi, kadim olan bir şeyin müessire istinadını caiz midir değil midir? İkinci soru, başkasına olan ihtiyacın nedeni imkan mıdır, yoksa yokluk tarafından

---

[325]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62b.
[326] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 63a; Kutbuddin Râzî, *Muhâkemât*, s. 331.
[327] S. Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*,. I: 364.

öncelenen varlık anlamında hudûs müdür? Kemal Paşazâde konunun bu aşamasında , bu iki problemin birbirini gerektirp gerektirmediğini tartışmaktadır. Ona göre bunlar birbirini gerektirmezler. Düşünürümüz, İbn-i Sina'yı kaynak göstererek sorunun başka bir düzlemde ele alınmasının daha anlamlı olacağını düşünür. Şayet mesele, mefulün faile olan taalluku çerçevesinde ele alınırsa, beklenen çözüme ulaşmak daha kolay olacaktır. Öncelikle, mefulün failiyle olan ilşkisinin hangi alanda gerçekleştiğini tespit etmemiz gerekir. Bu ilişki, yokluktan varlığa çıkmak anlamında "hudûs" içinde mi gereçekleşmektedir; yoksa, başkasıyla vacib olanın 'vücud'u içinde mi gerçekleşmektedir? **Nasıruddin Tûsî**, "Şerh-i İşârât" adlı eserinde, bu konuda kelamcıların ve felsefecilerin yaklaşımını şöyle özetler:

"*Filozoflar mefulün failiyle olan ilişkisinin, taaalük eden şeyin hadis olup olmadığına bakmaksızın, mefulün 'vücûd'u alanında gerçekleştiğini savunurlar. Kelamcılara göre ise bu ilişki, mefulün 'vücûd'u alanında değil, 'hudûs'ü alanında vukuu bulmaktadır.*"[328]

İbn-i Kemal, taalukun mefulün 'vücûd'u alanında gerçekleşmesini öngören Tûsî'nin bu çözümünü daha isabetli bulur. Ne var ki düşünürümüz, **Nasıruddin Tûsî'**nin, "Telhîsu'l-Muhassal" adlı kitabındaki sözleriyle "Şerh-i İşârât" taki sözlerinin birbiriyle çeliştiği kanaatindedir. Tûsî, birinci eserinde şöyle demektedir:

"*Kelamcılar'ın, "kadim'in faile istinâdı imkansızdır" şeklindeki görüşleri, onların ihtiyacın nedeni olarak 'hudûs'ü görmelerine dayanmaz. Böyle bir görüş, sadece onlardan bazısına aittir. Bilakis onların bu görüşlerinin dayandığı temel, Allah ve sıfatlarından başka her şeyi 'muhdes' saymalarıdır.*" [329]

Kemal Paşazâde'ye göre Tûsî, "Şerh-i İşârât"ta söylediklerini adeta unutmuş gibidir. Çünkü orada, mefulün failiyle olan taallukundan sözetmişti. Kemal Paşazâde, sorunun özünün bu ilişkinin yapısı içinde oluştuğunu savunmaktadır. Kelamcıların kadimin faile istinadını caiz görmemeleri, Tusî'nin sözünü ettiği 'muhdes' anlayışını gerektirmez. Bilakis onların bu fikirlerinin gerektirdiği şey, mefulün failiyle olana tallukunun 'hudûs' içinde gerçekleşmesidir.[330]

Taallukun sebebinin "başkasıyla vacib olan varlık" olduğu ortaya konulduğunda, vâcib olanın ister daimi bir varlığa sahip olsun isterse olmasın, mevcud olarak devam ettiği müddetçe, başkasıyla 'vücud'u bakımından bir ilişki içine gireceği açıklığa kavuşmuş olur.

---

[328] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63a; Nasıruddin Tûsî, *Şerh-i İşârât*, s. 323.
[329] Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s.56. Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63b.
[330] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64a.

Bu şekilde ihtiyacın nedeninin imkan ya da huıdûs olması, meselenin çözümünde fonksiyonel olmaktan çıkar. Çünkü, ihtiyacın nedeni hudûs olmuş olsa, muhdes olan tüm zamanlarda 'vücûd'unda muhtaç olacaktır. Eğer bu ihtiyacın nedeninin imkan olduğunu söylersek, mümkün mevcud olmadığı için faili ile bir ilişkisi olmayacaktır. Diğer yandan Kemal Paşazâde, Fahredin Razi'nin İbn-i Sina'yı, "varlığı devamlı olan şeyin müessire muhtaç olup olmadığı konusunda bir açıklama getirmemek"le suçlamasını[331] fazla ciddiye alınabilecek bir eleştiri olarak görmez. Çünkü İbn-i Sina, bir şeyin "başkasıyla vâcib" olmasının, onun daim olmasına münafi olmadığını, aynı şekilde başkasıyla taallukun nedeninin "başkasıyla vücûb" olduğunu açıkça belirttiği için; ona göre daim olan "başkasıyla vacib" olursa muhtaç olmuş olur, değilse olmaz.[332]

Bu tartışmalardan sonra düşünürümüzün gündeme getirdiği bir başka sorun daha vardır: Kelamcılara göre, yaratma bakımından, Allah'ın, alem ve kendi sıfatları karşısındaki durumu aynısı mıdır? İbn-i Kemal'in bu soruyu sormasının amacı; kelamcıların, özellikle de Eşa'ri kelamcılarının sıfatlar konusundaki görüşlerinin "kadim bir mümkün"ün varlığını kabul etmeye zorlamakla kalmayıp, aynı zamanda kadim olanın "Mucibu'n-bi'z-Zât"olan Allah'a istinâdını caiz görmelerine yolaçacığını ispat etmektir. Eş'arî'lerin sıfatlar konusundaki tutumları, yani Allah'ın sıfatlarını ezelî olarak görmeleri, Allah'ın alemi yaratmadaki durumu ile sıfatlarını yaratmadaki durumu arasında bir fark gözetmeyi gerekli kılar. Onlara göe Allah, alemi yaratırken "Kadir-i Muhtar"dır, buna karşılık kendi sıfatlarını yaratırken "Mucibu'n-bi'z-zât"tır! Dolayısıyla Eşa'riler, her halükarda Allah'ın yaratmada zorunlu olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Eş'ariler'in "sıfatlar zâtın ne aynısıdır ne de gayrısıdır" sözleri, İbn-i Kemal'e göre bu gerekliliği ortadan kaldırmaz. Çünkü bunun dil oyunundan başka bir anlamı yoktur.[333]

"Mümkün kadim"in, faile istinâdı zorunlu kılan bir başka olgu da, Eş'ariler'den ve Mutezile'den hal teorisini kabul edenlerin görüşüdür. Eşa'riler arasında hal teorisini kabul edenlere göre, Allah'ın alimlik sıfatı O'nun ilmine istinâd etmektedir. Ancak onlara göre, hem "alimlik" sıfatı hem de "ilim" kadimdir. Mutezile'den "Behşemiyye" firkası da Allah'ta beş halin olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar, âlim'lik, kâdir'lik, hayy'lık ve mevcûdiyet'liktir. Onlara göre bu hallerin hepsi de, beşinci bir hal olan "ulûhiyyet'lik"in malûlü olup kadimdirler. İbn-i Kemal'e göre, her ne kadar 'vücud' ve 'sübût' arasında

---

[331] Fahreddin Râzî, *Şerh-i İşârât*, s. 333.
[332] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63b.
[333] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64a.

yaptıkları ayrım sonucu kadim lafzını "hal" üzerine atfetmekten kaçınsalar da, onların bu tutumu, "mümkün kadim"in faile istinâdını caiz görmelerini gerektirir.[334]

II. 6. e. Mümkün Varlığın Başkasına Olan İhtiyacının Kaynağı (İmkan-Hudüs İlişkisi)

Kendi özünde mümkün varlık olarak kabul edilen alem yoktan mı, yoksa temel bir prensipten mi yaratılmıştır? Müslüman düşünürlerin teknik ifadeyle, bu sorunun diğer bir ifade şekli de şudur: Mümkünün illete gereksinim duymasının nedeni nedir? Mümkün varlıkların nedene ihtiyaç duymaları onların "mümkün" varlık olmalarından mı yoksa zaman içinde varlığa gelmiş(hadis) olmalarından mı ileri geliyor? Kelamcılar ve bazı felsefeciler mümkün varlıkların yaratılmış (hadis) olmalarından dolayı nedene gereksinim duydukları görüşündedirler. **Gazalî**'ye göre, imkan/imkansızlık gibi kavramların zihin dışında gerçek bir realiteleri yoktur. Şayet imkan halinin ezelî olduğu kabul edilirse, imkansızlık halinin de ezelî olarak kabul edilmesinin önünde hiç bir engel yoktur. Bu sebeple alemin ezelî bir imkanla değil yoktan yaratıldığını kabul etmek gerekir. **İbn-i Rüşd**, "yokluğun kendisi varlığa dönüşemeyeceği ve varlığın kendisi yokluğa dönüşemeyeceği için, bunları kabul eden kendilerinden başka bir üçüncü şeyin (ezelî imkanın) bulunmasının zorunlu oluşu" sebebiyle, Gazalî'nin düşüncesine karşı çıkar.[335]

İbn-i Sina, mümkün varlığın Zorunlu Varlık'a gereksinim duymasının nedeninin yaratma (hudüs) olduğunu söyleyen kelamcıların "aklen yetersiz" olduklarını savunurak[336], bir şeyin vücubunu gerektiren, yani varlık alanına çıkarak başkasından dolayı zorunlu varlık olmasını gerektiren sebebin, şeyin hudûsü değil, tersine onun imkanı olduğunu söyler. Bir başka deyişle, İbn-i Sina'ya göre bir şey hadis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hadis olmuştur. Bunun anlamı, varolma imkanının , bilfiil varoluştan önce gelmiş olmasıdır. İbn-i Sina burada "imkan" kavramıyla, o şeyin ezelî olan maddesini kasdetmektedir.[337] İbn-i Sina fail ile, bir şeye yokluğundan sonra varlık veren failin mefulu için iki durumun sözkonusu olduğunu söyler. Mefulün birinci durumu, onun varolmazdan önceki yokluk durumu; ikincisi de, şu andaki varlık durumu. Meful yokluk halinde iken,

---

[334] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64a-b.
[335] İbn-i Rüşd, *Tehafü't-Tehafüt*, M. Bouyges neşri (Beyrut 1992), s. 105 ; Türkçe tercümesi için bkz. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. Prof. Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ, (Samsun 1986),. s. 57.
[336] İbn-i Sina, *en-Necât*, s. 213.
[337] Ali Durusoy,, *İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul 1993), s. 67.

failin onun üzerinde herhangi bir tesiri yoktur.[338] Failin meful üzerindeki tesiri varlığa gelme aşamasında başlar. Meful, varlığı başkasından olması dolayısıyla meful; ancak kendi zatında yok olduğu için de arazdır. İşte mefulün bu yokluk durumu, failin üzerinde etkisinin olduğu bir durum değildir.[339]

Görüldüğü üzere felsefeciler, mümkünün nedene zati imkanlarından dolayı gereksinim duyduğunu savunmaktadır. Çünkü, onlara göre hudus derece olarak imkandan sonra gelir. Bu sebeple, sıralamada imkandan sonra gelen hudus, 'illete ihtiyaç duyan mümkün'ün illeti olamaz. Zorunluluk gerektirmeyen zati imkandır. Bazı felsefeciler hem zati imkanı hem de hudusü neden olarak kabül etmezler. Çünkü imkan varlıktan önceki bir duruma tekabül eder. Oysa varlık mahiyetten öncedir. Fiili durumun potansiyel(kuvve) duruma, suretin maddeye tekaddüm etmesi gibi varlık da mahiyete tekaddüm eder.Varlık ortaya çıkmadığı sürece mahiyet de ortaya çıkmaz. İşte zorunluluk gerektirmeyen zati imkan, kelimenin tam anlamıyla mahiyetin hallerindendir. Yani varlıktaki mahiyet, onlarda bulunan "zati olarak başkasına muhtaç olma", "varlıktaki sabık halet" (varolmadan önceki durum)olarak yorumlanır. Mahiyetteki imkan ise, mahiyetten sonra gelen hallerdendir.Varlıktan sonra gelen mahiyetin, mahiyetin hallerinden olan zorunluluk arzetmeyen imkanın, "illete ihtiyaç duyan mümkünün" ihtiyaç sebebi olmayacağı açıktır.

Kemal Paşazâde, imkan kavramıyla ilgili tartışmaların temelinde yatan gerçeğin, mümkünün muhtaç oluşunun nedenin ne olduğu sorusuna verilen farklı yanıtlardan kaynaklandığı kanaatindedir. **Nasıruddin Tûsî**, "Şerh-i İşârât" adlı kitabında, kelamcıların çoğunun, eserin faile olan ihtiyacının; sadece, onun yokluktan varlığa çıkarmak anlamında, hudus cihetiyle olduğuna inandıklarına, mümkün olan bir şeyin hadis olduktan sonra artık failine ihtiyacının sona ereceğini ileri sürdüklerini söylemektedir.[340] İbn-i Sina bu konuda daha da ileri giderek kelamcıların, Tanrı'nın yokluğunun varsayılması halinde bile bunun alemin varlığını idame ettirmesine bir zararı olmayacağını söylediklerini ileri sürer.[341]

İbn-i Sina'nın ihtiyacın nedenini varlığın imkanına dayandırması, bu ihtiyacın nedeninin hudüs olması halinde alemin sürekli bir ihtiyaç içinde olmasının

---

[338] İbn-i Sina'nin yoklukla ilgili bu görüşü, Mutezile'nin görüşlerini çağrıştırmaktadır. Mutezile kelamcılarına göre de, yokluk mutlak mana da yokluk olmaktan ziyade, dışarıda varolmayan, 'zât've 'ayn' olarak nitelendirilen makul şeylerdir. Allah'ın bunlara müdahelesi ve tesiri ancak varolma süreciyle birlikte başlar. bkz İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah Kainat ve İnsan*, (Ankara 1991) s. 87. Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, tahk. ve İng. terc. Alfred Guillaume (London 1934), s. 155.

[339] İbn-i Sina, *İşârât* s. 213. *en-Necât*, s. 213.

[340] Kemal Paşazâde, *Risale Fi'l-fakr*, S. K., O. Huldi Öztürk 27, 130a; Ayasofya 4794 139a. Nasıruddin Tûsî, *Şerh-i İşarat*, s. 216.

[341] İbn-i Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.282.

savunulamayacağı yargısından kaynaklanır.[342] Çünkü, kelamcıların tezinin kabul edilmesi, zamansal varoluş (hudüs)la birlikte, mefulün faile olan ihtiyacı sona erecektir. İbn-i Sina'nın 'İşârât' adlı kitabına reddiye mahiyetinde başka bir şerh yazan **Fahreddin Razî** ise, İbn-i Sina'nın yanlış yorumlanmasına meydan vermemek için, İbn-i Sina'nın ifadesinde geçen "onlar (kelamcılar) şöyle derler" cümleyle ilgili bir düzeltmede bulunur. Kelamcıların tümünün bu görüşte olduğunu reddeden Razi'ye göre, İbn-i Sina burada kelamcıların tümünü kasdetmiş olamaz. Çünkü ibarede geçen ifade, "*yekûlûne*" (derler) değil, "*kad yekûlûne*" (onlardan bazıları derler) dir. Kelamcıların çoğunluğuna göre, baki olan şeylerin bekası kendi varlıklarının gerektirdiği bir beka değildir. Allah, onları peyderpey yaratarak baki kılmaktadır. Bu durumda Allah'a rağmen ve failinden bağımsız olarak varolmaya devam eden baki bir varlıktan sözedilemez. Çünkü o varlık, beka halinde faile muhtaçtır.[343] Razi'ye göre bazı kelamcıların cevherin, beka halinde doğrudan faile muhtaç olmadığını söyledikleri doğrudur. Ancak, gene de onların dolaylı da olsa cevherin faile muhtaç olduğuna inandıklarını kabul etmek gerekir. Kelamcılara göre cevher, beka halinde failin cevherlerde yarattığı *bakî olmayan arazlar*a muhtaçtır. Bu durumda, her ne kadar doğrudan olmasa da, dolaylı olarak faile muhtaç olmaktadır.[344] Zaten bazıları *beka*nın kendisinin de failin (Tanrı'nın) yarattığı bir araz olduğuna inanmaktadırlar. Kelamcılar, cevherin varlığında faile muhtaç olmadığını söylüyorlarsa da, cevherin varlığında failin cevherlerde yarattığı arazlara muhtaç olduğuna inandıklarını kabul etmek gerekir. Şu halde kelamcılardan bazıları, hudüsten sonra mefulün faile ihtiyacının sona erdiği fikrini benimsenmezken, bazıları bunun kaçınılmaz olduğunu düşünmektedirler.[345] Anlaşılan o ki Razî, İbn-i Sina'nın Kelamcılara yönelik eleştirisininin, onlarının tümünü kapsayacak şekilde yorumlanmasını haksız bulmaktadır.

Razî'nin ifadelerinin sarahate kavuşturulması için, Razi'nin de mensubu olduğu Eş'arî ekolünün araz anlayışına kısaca değinmek gerekir. Eşa'ri'lere göre bir araz iki anda baki kalmaz; bir başka deyişle arazlar tümüyle sürekli bir varlığa sahip olmayan şeylerdir.

---

[342]Fazlurrahman "*İbn-i Sina*", ("*İslam Düşüncesi Tarihi*"içinde) ed. M. M. Şerif terc. Osman Bilen, (İstanbul 1990), C. II, s. 122.

[343] Fahreddin Razî, *Şerh-i İşârât*, s. 328; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, (O. Huldi Öztürk) 130b. İşarat şerhinde kelamcıları savunan Fahreddin Razî, "el-Muhassal" adlı eserinde, aslında mefulün faile ihtiyacının sebebinin, filozofların dediği gibi, hudüs değil, imkan olduğu kanaatindedir. Çünkü, hudüs, hadis olanın varlığında bir nitelik olduğu için, hudüsün "hadis"ten sonra gelmesi gerekir. Vücud ise, kudret sahibinin (kâdir) mümküne tesirinden sonra gelir. Kâdirin tesiri de, mümkünün kadire muhtaç olmasından sonra gelir. Mümkün ise, muhtaç olduğu nedenden sonra gelir. Eğer ihtiyacın nedeni, hudüs olmuş olsaydı, bir nesnenin kendisinden sonra gelmesi gerekirdi. bkz. Razi, *El-Muhassal (Kelama Giriş)* Hüseyin Atay, (Ankara 1978), s.75.

[344]Fahreddin Razî, *Şerh-i İşârât*, s. 329.

[345] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130b.

Arazlar sürekli olarak yenilenirler; birinin yokluğu diğerinin varlığını takibeder. İşte bu arazların yenilenmesi kadir ve muhtar olan Tanrı'nın iradesiyle olmaktadır. Eş'ari'lerin kısaca özetlemeye çalıştığımız araz anlayışları temelde, onların eserin müessire muhtaç olmasının, hudüs sebebiyle olduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır. **Cürcânî**'ye göre, Eş'arî'ler, böyle bir anlayışın, alemin yaratılmasından sonra Tanrı'ya ihtiyacının sona ermesi sonucunu doğuracağını görerek, bu açmazdan kurtulmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Buradan hareketle cevher araz ilişkisini gündeme getirmekte ve arazların bakî olmadığına inanmaktadırlar. Cevherin varlığını devam ettirmesinin şartı arazdır. Arazlar sürekli teceddüd halinde bulunduklarından, daimi olarak bir müessire ihtiyaç duyarlar. Arazlar cevherin varlığını devam ettirebilmesinin şartı olduğu için cevher, bekasında dolaylı olarak (yani kendi bekasında şart olan arazın müessire ihtiyaç duyması yoluyla) müesire muhtaç olur. Bu şekilde alemin varlık alanına çıkmasıyla birlikte, Tanrı'ya olan gereksinimi sona ermemiş olur.[346]

Şu halde kelamcıların hudüsü ihtiyacın nedeni olarak kabul etmeleri, alemin beka halindeyken yani varolduktan sonra, Tanrı'ya ihtiyacının kalmayacağı gibi önemli bir zorluğun ortaya çıkmasına yolaçmaktadır. Kemal Paşazâde, ihtiyaçla ilgili gerek Razî'nin gerekse Cürcânî'nin gözardı ettiği, iki önemli farklılıktan bahseder. Buna göre, kendisinde ihtiyacın olduğu şey (*mâ fîhi'l-hâce*) ile, kendisinden dolayı ihtiyacın olduğu şey (*mâ bihi'l-hâce*) birbirinden farklıdır. Onların aslında, önce,"kendisinde ihtiyacın olduğu şey hudüstür" demeleri, sonra da "arazların baki olmadığına" ilşkin delili zikretmeleri gerekirdi. Halbuki, Razî ve Cürcânî'nin iddia ettikleri gibi, Eşa'rî'lerin, arazların baki olmadığın dair kabülleri, sözkonusu açmazdan kurtulmaya yönelik bir şey değildir. Kemal Paşazâde, Razî'nin ve Cürcânî'nin, bu şekilde Eşa'rî ekolünün görüşlerine birtakım ilavelerde bulunduklarını ima eder.[347] Her iki düşünürün yorumları, ilk bakışta meseleyi çözer gibi görünse bile bu, onların mensubu oldukları Eşarî ekolünün nedensellik karşıtı bakış açısını bir kenara bırakarak ulaşılan bir çözüm olduğu için, teorinin bütünselliği içinde çelişki arzeder. Razî ve Cürcânî, "Eşa'ri kelamacılar cevherlerin bekasında arazları şart koşarlar" derken, şayet bununla, Eşarî'lerin nedensellik teorisinde olduğu gibi, gerçekten bir şart olmaktan ziyade, bizim alışkanlık gereği şart olarak kabul ettiğimizi kastediyorlarsa, böyle bir delilin sözkonusu mahzuru ortadan kaldırması mümkün değildir. Bizim alışkanlık eseri olarak kabul ettiğimiz bir şart, kendi özünde bir şart değildir. Böyle olunca, cevherin bekasını arazın varlığına dayandırmak, onların ileri sürdüğü gibi bir zorunluluk arzetmez.

---

[346] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I: 498.
[347] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 130b.

Eğer cevherin bekasında, arazın varlığının hakîkî bir şart olduğunu söylemek istiyorlarsa, bu durumda onlar, Eşa'rî'ye rağmen bu görüşü ileri sürmüşlerdir demektir.

Her iki kelamcının içine düştüğü bu çelişkiyi farkeden Kemal Paşazâde, "şeyler arasındaki gerçek bir nedensellik ilşkisi bulunduğunu inkar ederek, cevherin bekasında araz şartını gerçek bir şart olarak gören, sonra da, "mefulün faile ihtiyacının nedeni hudüstür" diyen kimsenin, alemin yokluktan varlığa çıkmasıyla birlikte Tanrı'ya olan ihtiyacının sona ereceğini kabul etmesi gerekir"[348] demektedir. Bu, her iki düşünürün tutarlı olmaya davet edilmesi anlamına gelmektedir. Dikkat çekici olan şey Kemal Paşazâde'nin, muhakkık filozofların görüşlerinin ulaşılabilecek en doğru bir çözüm olduğunu söylemesidir.[349] Bu, İbn-i Sina'nın "İşârât"ında ve onun üzerine yazılan şerhlerde geçen çözümlerdir. Yukarıdaki eleştirilerinden sonra, Kemal Paşazâde'nin bu "şerhler" arasına Fahreddin Razî'nin şerhini de katmasının ihtimal dahilinde olmadığı ve bu sözüyle sadece Nasırudin Tûsî'nin şerhini kasdettiği açıktır. Kemal Paşazâde'nin sözünü ettiği en doğru çözüm, fail-varlık ilişkisinin doğru bir zeminde ele alınmasını öngörmektedir. Buna göre, fail ile taalluk içinde olan şey *vücud*tur. Yaratılanın yaratana olan ihtiyacı, yaratılanın (*masnu'*) yokluk tarafından öncelenen bir varlık (*vücud mesbuk bi'l-adem*) olması cihetiyle değil, yaratılanın kendi özünde ve varlık kategorisinde zorunlu olmayan bir varlık (*vücud leyse bi'vacibin*) olması dolayısıyladır. Bu sebeple yaratılanın, başkası dolayısıyla varolması bakımından, yokluk tarafından öncelenmemiş olmasının caiz görülmesi halinde, böyle bir taallukun gerçekleşmeyeceğini söylemek, gerçeği yansıtmamaktadır.[350]. Bu ifadeyi şöyle açabiliriz. Mümkün varlığın ihtiyacı, o varlığın bizatihi zorunlu varlık olmaması cihetiyledir. Mümkün varlığın yokluk tarafından öncelenmesinin bu ihtiyaçla bir ilgisi yoktur. Kemal Paşazâde'nin kelamcılara yönelttiği bu itiraz, onun, mümkün varlığın faile olan ihtiyacının nedeninin imkan olduğunu kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak düşünürümüz bunu doğrudan ifade etmek yerine, varlığın faille olan taalluk ilşkisinin, bu varlığın zorunlu olmayışından kaynaklandığını söyleyerek dolaylı bir ifade biçimini tercih etmektedir.

Cürcânî, hadisin varlığının kendisinden olmayışını ispatlarken, "sonradan yaratılan (hadis) varlığın, varlığının kendisinden olduğunu varsaydığımızda, aklımız asla bunun

---

[348] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 131a.

[349] Kemal Paşazâde, "Tehafût Haşiyesi"nde de buna benzer bir görüşü savunarak, şöyle demektedir: "Başkasına ihtiyaç nedeninin hudûs olduğunu iddia edenler, yani kelamcılar, bu iddiayı, 'ezelî bir mümkün'ün varlığını reddetttikleri için ileri sürebilmişlerdir. Eğer onun varlığını kabul etmiş olsalardı, zamanda varlığa gelmeyen imkanın, başkasına muhtaç olmadığını söylemek zorunda kalmazlardı.". Kemal Paşazâde, bu sözleriyle Tehafût tartışmaları çerçevesinde, konuyla ilgili olarak Gazâli'nin görüşlerini tenkid ederek, filozofların yanında yeraldığını göstermiştir Bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye ale't-Tehafût Tahlili*, (İstanbul 1987), s.57.

[350] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 131b.

illetini taleb etmezdi"[351] diyerek; bu talebin, hadis varlığın imkan durumunun, başta yokluk, daha sonra da varlıkla ittisaf etmesinden kaynaklandığını vurgulamaya çalışır. Yani illet talebinin imkana işaret ettiğini, Cürcânî kabul eder; ne var ki ona göre bu imkanın kaynağı, bu varlığın önce yokluk, sonra da varlıkla bitişik olduğu mülahazasına dayanır. Cürcânî'nin bu ispat şekline şöyle itiraz etmek mümkündür. Hadis varlığın varlığının kendisinden olduğunu varsaydığımızda, bunun nedeninin araştırılmasının gereksiz olduğu görüşü içerisinde gizli bir çelişki içerir. Çünkü biz zaten muhal olan bir şeye cevaz veriyoruz. Yani hadis varlığı zorunlu varlık olarak kabul ediyoruz. İmdi muhal olan bir şeye cevaz veren kimse niçin muhal olan başka bir şeye de cevaz vermesin? Şunu kastediyoruz: Hadis varlığı, "zorunlu varlık" olarak kabul eden kimse, zorunlu varlığa da pekala neden arayabilir. Bu durumda böyle bir argümanın, hadis varlığın, varlığının kendisinden olmadığını ya da mümkün varlık olduğunu ispat etme kudretinde olmadığı ortaya çıkmış olur. Öte yandan, hadisin bizatihi zorunlu olduğunu varsaydığımızda, hadis için delil talebinde bulunmamak da caiz olur. Bir başkası aynı yolu izleyerek, "mümkün hadis varlığın tesadüfî olması caiz olsaydı, aklımız bu varlığın nedenini taleb etmezdi" diyebilir. Görüldüğü üzere delil talebi, sadece varlığın imkanına değil onun tesadüfî olmadığına da işaret edebilir. Bir muhala cevaz veren kimsenin başka bir muhala cevaz vermemesinin nedeni yoktur. Kemal Paşazâde'nin, Cürcanî'nin "neden talebi" delilini, kendi içinde tutarsızlık barındıran bir delil olarak nitelemesinin sebebi budur.

İbn-i Sina, "İşârât" adlı kitabında meseleyi, "fiilin faile olan taalluku" yönüyle ele alarak semantik bir yaklaşım sergiler.[352] Kemal Paşazâde İbn-i Sina'nın bu çözüm tarzına açık bir şekilde onay vermekten çekinmez.[353] Oysa **Fahreddin Razî**, İbn-i Sina'nın bu tür kelime oyunlarıyla konuyla ilgisi bulunmayan şeyleri ele aldığını, asıl problemle ilgili net bir tavır ortaya koymadığını ileri sürmektedir. Razî'ye göre İbn-i Sina, "faile muhtaç olanın hâdisin **varlığı** olduğu" konusunu gereğinden fazla abartmıştır. Çünkü, asıl ihtilaf bu konuda değildir. Halbuki İbn-i Sina, tartışmanın alevlenmesine yolaçan, "ihtiyacın nedeni hudüs müdür yoksa başka bir şey midir?" sorusuna cevap vermemektedir.[354]

Nasıruddin Tûsî ise, Fahreddin Razî tarafından İbn-i Sina'ya yöneltilen bu eleştiriyi haksız bulur ve İbn-i Sina'nın tartışma zeminin dışına çıktığını reddeder. Tûsî önce sorunu belirler: Burada üzerinde durulan şey aslında, " mefulün hangi şeyde failine taallluk ettiği" sorunudur. Filozoflara göre mefulun failiyle olan taalluk ilşkisi, hadis olup

---

[351] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 354.
[352] İbn-i Sina, *a. g. e.*, s. 284.
[353] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 131b.
[354] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 132a; Ayrıca bkz. Fahreddin Razî, *Şerhu 'l-İşarat*, s.330.

olmadığı önemsenmeksizin, mefulün *varlığıyla* ilgilidir. Kelamcıların çoğuna göre ise bu ilişki, mefulün *varlığıyla* ilgili olmayıp, onun *hudüsü* yönündendir. Tûsî'ye göre İbn-i Sina, bu ilişkinin "vücud" yönünden olduğunu açıklamakla yetinmemiş, bu taalllukun sadece varlık alanına çıkış (sübut) zamanında mı, yoksa tüm zamanlarda mı olduğun da açıkça ifade etmiştir.İmdi mefulün faile olan taallukunun sebebinin "başkasından dolayı zorunluluk" olduğu açıklığa kavuştuğu zaman, başkasından dolayı vacip olanın varlıksal bir sürekliliğe sahip olup olmadığına bakılmaksızın, bu varlık "mevcud" olmayı sürdürdükçe varlığında başkasına bağlı olmaya devam edecektir. İşte İbn-i Sina'nın kavram tahlillerinde ulaşmak istediği sonuç budur.[355] İbn-i Sina yaratmayla ilgili, îcâd, sun', ibda' gibi çeşitli kavramların analizi neticesinde, mefulün faile bağlanışının hudüs yönünden değil, vücud yönünden olduğunu ortaya koymuştur. O'na göre mümkün varlıklar sadece varoluş aşamasında değil, sürekli olarak faille taalluk halindedirler. Varlık alanına çıkmalarıyla birlikte mümkün varlıklar, "başkasından dolayı vacip" niteliği kazanırlar. Bu yüzden alem varoluşunda her zaman başkasına muhtaç olmaya devam eder. Aslında kelamcılarla felsefeciler, aralarındaki teknik konulardaki anlaşmazlıklara rağmen, ortak bir noktada buluşmaktadırlar. İbn-i Sina'ya göre, mefulün faille olan ilişki biçimini ortaya koymak için, "yokluğundan sonra mevcud"olan şeyi basit parçalarına ayırarak incelemek gerekir. Tartışılması gereken şey şudur: Mefulün faile olan ihtiyacında, mevcudun tüm parçalarının bu ihtiyaçta rolü bulunduğunu mu söyleyeceğiz; yoksa bu parçalardan bazısının mefulün faile muhtaç oluşuna yolaçarken diğer parçaların, varlığın gerçek parçaları olmalarına rağmen, gerçekte mefulün faile ihtiyacının nedeni olmadığını mı kabul edeceğiz? İbn-i Sina, varedilmiş olan şeyin varedene muhtaç oluşunun nedeni konusunda "muhdes" kelimesi yerine "meful" kelimesini kullanmıştır. Ancak ilginç olan şudur ki, İbn-i Sina, meful kelimesinin, muhdes kelimesiyle eşanlamlı olup olmadığı; ya da bunlardan birisinin diğerinden daha özel ya da daha genel olup olmaması hususunun kendisini ilgilendirmediğini söylemektedir. Bu sebeple, muhdesin mefulden daha genel olduğunu söylemek- bazı kelamcıların iddiası budur- meful kelimesinin içeriğiyle ilgili olmayan bir ilavede bulunmak demektir.

İhtiyacın nedeninin hudüs mü yoksa imkan mı olduğu sorusu,Tûsî'ye göre konuyla alakalı olan bir soru değildir.İhtiyacın nedeninin hudüs olduğunu söylediğimizde, her muhdesin tüm zamanlarda varoluşunda muhtaç bir halde olduğunu akıldan çıkarmazsak bunun İbn-i Sina'nın temel tezlerine zarar vermeyen bir görüş olmadığını söyleyebiliriz.

---

[355] Nasıruddin Tûsî, *Şerhu 'l-İşarat*, s. 330.

Diğer yandan ihtiyacın nedeninin imkan hali olduğunu söylersek, bu anlamda mümkün mevcud olmayan, dolayısıyla faille taalluku olmayan bir şey olduğu için burada İbn-i Sina'nın ilgi alanına giren bir şey yoktur. İşte İbn-i Sina'nın vücudu öne çıkararak, ihtiyacın nedeninin hudüs mü yoksa imkan mı olduğu konusunda açık bir şey söylememesinin nedeni budur.[356] Bize göre, Tûsi'nin bu açıklamaları Kelamcılarla felsefeleri ortak bir zeminde buluşturur niteliktedir.

Kemal Paşazâde, her üç filozofun görüşlerini verdikten sonra kendi düşüncesini açıklar. Düşünürümüze göre, her grup arasındaki anlaşmazlık iki temel sebebe dayanmaktadır. Birincisi mefulün faile olan taallukunun nerede olduğu; ikincisi ise, mefulün faile ihtiyaç duymasının *nedeni*nin ne olduğu konusudur. Bu konuda tartışmaya katılan bir çok kimsenin yanılmasının sebebi, bu ikisi arasındaki farkı birbirine karıştırmış olmalarıdır. Kemal Paşazâde'ye göre, hudüs kelimesi birbirinden farklı iki aşamada ele alınmalıdır. Birinci aşamada hudüs, 'yok iken varolmak' (*vücud ba'de 'l-adem*) olarak yorumlanmıştır. Diğerinde de, varlığın yokluk tarafından öncelenmesi (*mesbuk bi 'l-adem*) olarak yorumlanmıştır. Mefulün faile olan taallukunun içerisinde gerçekleştiği şeyin (*mâ fihi 't-taalluk*) hudüs olduğunu söyleyenlerin, birinci yorumu itibarıyla hudüsü kabul etmeleri gerekir. Sözkonusu yoruma göre, mefulün faile olan taalluku zamansal bir varoluş, yani hudüs içinde gerçekleşir. Bu bir kez olup biten bir şey olduğundan, hadisin meydana gelmesiyle birlikte fiilin faile olan taalluku da sona erer.[357] Hudüs bu durumda, bir sürecin en başında yer alan "tekrarlanmayan unsur"dur. Hudüs sürecinin bitmesiyle birlikte varlık hasıl olur; varlık hasıl olur olmaz mefulle fail arasındaki taalluk ilişkisi kesintiye uğrar. Taallukun hudüs içinde gerçekleştiğine inanan kimselerin hudüsü ikinci anlamda yorumaları halinde, yukarıda açıkladığımız görüşlere sahip olmaları imkansızdır. Varoluş hiyararşisini öngören bir anlayışın, ikinci anlamda hudüsü kabul etmeleri gerekir. Hudüsün, varlığın yokluk tarafından öncelenmiş olması anlamına geldiğini savunan kimseler, hudüsün bu hiyararşi içinde en son aşama olduğuna inanırlar. Zincirin başında varlığın muhtaç oluşu yer alır. Bundan sonra *îcad,* daha sonra vücud, ardından da hudüs gelir. Silsileyi şu şekilde gösterebiliriz: Hâcet→Îcad→Vücûd→Hudüs.[358] Görüldüğü üzere hudüs bu silsilede en son aşamayı temsil etmektedir. En son aşamada bulunan bir şeyin, hiyerarşinin başında bulunan ihtiyacın nedeni olduğu nasıl söylenebilir? Hudüs birinci anlamda değil, ikinci anlamda

---

[356] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 132a; Ayrıca bkz. Nasıruddin Tûsî, *Şerhu 'l-İşarat*,s. 331.

[357] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 132b.

[358] Bu sıralamayı Fahreddin Razî bir eserinde şöyle kurar: Mümkünün Kadire olan ihtiyacınının nedeni→mümkünün ihtiyacı→Kadir'in tesiri→vücud→hudûs. Bu durumda bir şeyin nedeninin hiyerarşi bakımından kendisinden birkaç mertebe sonra gelen şey olması gerekecektir ki, Razî'ye göre bu muhaldir. bkz. Razî; *el-Muhassal*, s. 54.

varlıktan sonra gelir. Kemal Paşazâde, Fahreddin Razî'[359]nin bu ayırımı dikkate almadığını söyler.[360] Aynı şekilde o, Cürcanî'nin de, ihtiyacın nedeni ile, bu ihtiyacın ne olduğu konusunu birbirine karıştırdığı kanaatindedir.[361]

İbn-i Kemal, Tûsî'nin Kelamcılarla filozofların konuyla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlarının arasını bulma çabasına değinir. Tûsînin, hudüsün anlamını öne alarak, sergilediği bu te'lifçi yaklaşıma yukarıda değinmiştik. Kemal Paşazâde'ye göre bu yaklaşımın doğru kabul edilebilmesi için, "hudüs" kelimesine "yokluk tarafından öncelenen varlık" anlamı vermek gerekir. Halbuki kelamcılar hudüsü, "yokluktan sonra varolmak" anlamında kullanmaktadırlar. Bu durumda, Tûsî'nin her iki grubun arasını bulma çabaları yersiz bir uğraştan öteye gitmemektedir. Filozoflarla mütekaddim kelamcılar arasındaki ihtilaf, ikinci anlamdaki hudüs üzerindedir.[362]

Nasıruddin Tûsî, filozofların ve sonraki kelamcıların ihtiyacın nedeninin imkan olduğuna, önceki kelamcıların ise, hudüs olduğuna inandıklarını söylemektedir.[363] Kemal Paşazâde, Tûsî'nin bu tespitini doğru bulurken, Cürcânî aynı konudaki yargılarının "iyi niyetli ancak, gerçeği yansıtmayan bir yaklaşım" olarak niteler. **Cürcânî** önce, kelamcıların ihtiyacın nedeninin hudüs olduğuna inandıklarına işaret eder. İbn-i Kemal'e göre, ancak "genel anlamda" kelamcıların bu görüşte oldukları söylenebilir. Cürcânî, daha sonra kelamcıların ve felsefecilerin ihtiyacın nedeniyle ilgili görüşerinin ne olduğunu şu cümlelerle açıklar:

"*Mütekaddim kelamcılar, ihtiyacın nedeninin mümkünün varlığın imkanla nitelenmesi olduğunu söylerler. Müteahhır kelamcıların cumhuru ise, ihtiyacın nedeninin, mümkün varlığın, sadece hudüsle ya da hudüsün yanında başka bir şeyle nitelenmesi olduğu görüşünü benimserler.*"[364]

---

[359] Metinde Fahreddin Razî'nin "*el-Muhakemât*" adlı bir kitabından alıntı yapıldığını görüyoruz. Ancak hiç bir kaynak, Razî'ye böyle bir eseri nispet etmemektedir. Bizce burada sözü geçen eser, Razî'nin ve Tûsî'nin "İşârât" şerhlerinin bir mukayesesinden ibaret olan Kutbuddin Razî'nin, "el-Muhakemat beyne Şerheyi'l-İşarat" adlı kitabıdır. Bu kitaba Kemal Paşazâde'nin de bir haşiye yazdığı bilinmektedir. Bu konudaki tebitlerimiz Kemal Paşazâde'nin eserleriyle ilgili bölümde geniş bir şekilde yeralmaktadır.

[360] Fahreddin Razi' nin ifadesi şu şekildedir: "müteallıkın hudüs olduğunu söyleyen kimseye sorarım; bu taallukun sebebi hudüs müdür yoksa başka bir şey midir?" Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 132ba.

[361] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 133a. Kemal Paşazâde'nin, eleştirdiği cümle şudur: "Kelamcılara göre, sebeb ihtiyaç duyan şey, imkan değil, hudustur. Çünkü, mümkün yokluktan varlığa çıkışında müessire muhtaç olur. İşte bu (yokluktan varlığa çıkma) hudüstür. Zira, mümkünün mahiyeti bunu nefyetmez. Varlığa çıkınca ihtiyacı ortadan kalkar. Bu yüzden müessirin zevalinden sonra da varlığını sürdürür." (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I:353). Kemal Paşazâde'ye göre, Cürcânî burada ihtiyacın nedenini ele almak istediği halde, ihtiyacın nerede olduğunu açıklayarak iki farklı hudüs yorumunu birbirine karıştırmıştır. Oysa kelamcıların savunduğu hudüs, yokluktan varlığa çıkma anlamında hudüstür.

[362] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 133a.

[363] NasıruddinTûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 54.

[364] Cürcânî, *a.g. e.*, I: 355-356. Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 133b.

Cürcânî'nin bu cümlelerindeki nispet yanlışlığı Kemal Paşazade'nin dikkatinden kaçmamıştır. Çünkü o, mütekaddimin kelamcıların ihtiyaç anlayışını, müteahhirîn kelamcılara, müteahhirînin görüşlerini de, mütekaddim kelamcılara nispet etmiştir. Kelamcıların, Tanrı'nın varlığına ilişkin delil getiriken, bazen hudüs anlayışına bazen de imkan anlayışına sarıldıklarını ileri süren Cürcânî, "onlara göre ihtiyacın nedeni bazen tek başına hudüs bazen de hudüsle birlikte, imkandır" demektedir.[365] Kemal Paşazâde, ihtiyacın nedeninin ne olduğunu söylemekten ziyade, bu konudaki delillerin hangi noktalarda zayıf kaldıklarını gösterme gayreti içerisindedir. Kemal Paşazade'nin bu bağlamda eleştirilerine muhatab olan ifadelerden birisi de **Nasıruddin Tûsî**'nin, "Telhîsu'l-Muhassal"ında geçen şu cümlelerdir:

"Hudüs, yokluk tarafından öncelenen varlık anlamına gelir. Bu anlamda hudüs vücudun sıfatıdır. Sıfat, tabii olarak, mevsufundan sonra gelir. Hudüsün mevsufu olan vücud, bizatihi kendi mucidinin tesirinden sonra gelir. Ma'lulun iletinden ve mucidin tesirinin de eserin varlıkta ona olan ihtiyacından sonra gelmesi, doğal bir te'hirdir. Eserin ihtiyacı ise, kendi illetinden bizzat sonra gelir. Burada dört tür te'hir vardır; ikisi doğal olarak sonraya kalma, ikisi de zât olarak sonraya kalma. Bu şekilde hudüsün, ihtiyacın nedeni olmasının imkansız olduğu ortaya çıkmış oldu"[366]

Kemal Paşazâde, Tûsî'nin kelamcılara eleştiri mahiyetinde olan bu sözlerinin "merdud" olduğunu söyleyerek, onu "çocukların bile anlayabileceği basitlikte olan bir şeyi anlamamakla suçlar. Kelamcılar, "ihtiyacın nedeni 'yokluk tarafından öncelenen varlık' anlamında hudüstur" derken, Tûsînin zanettiği gibi bununla, hudüsün varlığını (*sübût*) kasdetmezler. Kelamcıların yokluk tarafından öncelenen varlık anlamında hudüsün ihtiyacın nedeni olduğunu söylemeleri, "tasdikte vasıta ve ispatın illeti" anlamına gelir.[367] İbn-i Kemal'in, Kelamcıların yanlış anlaşılmasına mahal vermemek için, Tûsî'ye yönelttiği bu karşı eleştiride geçen ifadelerdeki kapalılıklar, cümlenin bütününden somut bir anlam çıkarmayı engeller niteliktedir.[368] Fakat konuyla ilgili olarak risaleki tüm değerlendirmelere

---

[365] Bize göre Kemal Paşazâde, Cürcânî'yi eleştirirken biraz insafsız davranmaktadır. Cürcanî'nin sözkonusu eserindde geçen ifadesi şu şekildedir: "Denildi ki, müessire ihtiyaçın nedeni, hudüsle birlikte imkandır. Bunlardan her birisi illetin bir parçasıdır. Bazen de şöyle denildi: İhtiyacın nedeni, hudüsün şart koşulduğu imkandır. Bu durumda, imkan muhtaç oluşun ileti iken, hudüs onun illet oluşunun ve tesirde bulunmasının şartıdır. Bazıları da şöyle dediler: Her iki görüşü savunanların delillerine göre imkan ve hudüsün göreceli iki kavram olması gerekir. Çünkü, bunlara göre hudüs bazen tek başına neden olarak kabul edilirken bazen de başkasının bulunması şartına bağlı bir neden olarak kabul edilmektedir. Bazıları da, her üç görüşün de zayıf olduğunu söyledi" (bkz. Cürcânî, *a. g. e.*, I:354.) Görüldüğü üzere Cürcânî burada, kendi tercihinin ne olduğunu açığa vurmaksızın, her üç grubun görüşünü objektif olarak vermektedir.

[366] Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 54.

[367] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 134a.

[368] Adudiddin Îcî'nin, "Mevakıf"ında, Razî'nin, ifadelerine karşı yaptığı benzer bir savunma, Kemal Paşazâde'nin ifadelerini müphem noktalarını açıklığa kavuşturmaktadır. Îcî'ye göre, bu sözler onların zihnî

dönerek bu zorluktan kurtulabiliriz. Bize göre Tûsî'ye yöneltilen eleştirinin özü kısaca şudur: Kelamcılar, mefulün faille olan taalluk ilişkisi sona erdiği için, şeyin yokluktan varlık alanına çıkmasıyla birlikte, mefulün faile olan ihtiyacının da sona ereceğine inanırlar. Buradaki hudüs, "yokluktan sonra varlığa çıkma" anlamına gelen hudüs olup kelamcılar için adeta bir nass özelliğindedir. Diğer yandan kelamcıların, " Mümkünün ihtiyacının nedeni yokluk tarafından öncelenen varlık anlamında hudüstür" sözlerinde geçen nedenden kasıt, bu nedenin varlığı *(sübûtu)* anlamına gelmez; bilakis bu, illetin ispatı anlamına gelir. Bir bakıma bu ikinci anlamdaki hudüs anlayışı, birinci anlamdaki hudüsün varlığını ispatlamaya yöneliktir. Çünkü, filozofların kabul ettikleri ikinci anlam itibarıyla hudüsün varlığı sona ermediği gibi, aralarında sübut dolayısıyla bir illiyet bağı olduğunu varsaydığımızda, meful ile fail arasındaki taalluk ilişkisi ve ihtiyacın varlığı kesinlikle sona ermez. Tûsî'nin ifadelerinin kelamcıların ihtiyacın nedeniyle ilgili görüşlerini doğru biçimde yansıtmamış olmadığı, bu şekilde anlaşılmış olur. Filozoflara göre ihtiyac ile taalluk birbiriyle doğrudan orantılıdır. Yani taalluk kesilmediğine göre ihtiyaç da sona ermez. Kemal Paşazâde, filozoflardan farklı düşünür. Ona göre taallukun sona ermesine rağmen mefulün faile olan ihtiyacı devam edebilir.[369].

İbn-i Kemal, Tûsî'nin görüşlerinin hudûs'ün ihtiyacın nedeni olarak gören kimselerinin nedensellik anlayışını ele alarak da eleştirilebiliceğini savunur. Zira, ihtiyacın nedeninin hudûs olduğunu söyleyenlerden bazıları-Eşa'rî kelamcılar kastedilmektedir-şeyler arasında gerçek anlamda bir nedensellik bağının olduğunu inkar etmektedirler. "Bu durumda" der, Kemal Paşazade, "bunların, mümkünün hudûsünün varlığını (sübût), ihtiyacın gerçekleşmesinin hakîki bir nedeni olarak görmeleri nasıl mümkün olabilir?"[370] Düşünürümüzün başından beri vurgulamaya çalıştığı şey, Eşarî kelamcılarının, ihtiyacın nedeni olarak hudüsü görmelerinin, her ikisi arasında hakîkî bir nedensellik ilişkisi olduğuna inandıkları anlamına gelmeyeceği ve onların bunu ancak bir ispat vasıtası olarak söylemiş olmalarıdır. Ancak birisi, kelamcıların inkar ettikleri nedenselliğin, varlıklar arasındaki nedensellik olduğunu, halbuki itibârî şeyler arasındaki nedenselliği inkar etmediklerini söyleyebilir. Kemal Paşazâde, onlara göre sürekli teceddüd halinde olan

---

varlıkla haricî varlığı birbirine karıştırmalarından kaynaklanan bir mugalatadır. Çünkü kelamcıların, "hudûs, ihtiyacın tek başına nedneni, ya da nedenlerinden birisi, ya da ihtiyacın bir şartıdır" ifadeleri, aklın, tek başına hudüsü ya da imkanla birlikte hudûsü mülahaza etmesi sebebiyle, ihtiyacın olduğuna hükmetmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle aklımız, tek başına hudûsü, ya da imkanla birlikte hudûsü algıladığı için, mümkün varlığın muhtaç olduğuna karar verir. Hudûs, dışarıda ihtiyacın nedenidir. Dışarıda önce hudüs varolur; sonrada ihtiyaç. Çünkü hudûs ve ihtiyaç iki itibarî kavramdır. Dolayısıyla bunların dışarıda birbirlerinin nedeni olmaları sözkonusu olmadığı için, bir şeyin kendisinden önce gelmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmaz. bkz. *Şerhu'l-Mevakıf*, I:355.

[369] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 134a.

[370] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 134b.

itibârî şeylerin, mevcûdât hükmünde olduğunu hatırlatarak bu karşı eleştirinin zaafını ortaya koyar. Düşünürümüzün bu mevzu ile ilgili en beğendiği açıklama tarzı **Adudiddin Îcî**'ye aittir. Îcî de, Fahreddin Râzî'nin eleştirilerini cevaplandırırken, Kemal Paşazâde gibi, ihtiyaç ile hudûsün itibarî şeyler olması hasebiyle, dışarıda birbirlerinin gerçek nedeni olmayacağını savunur.[371] Cürcânî ise Îcî'nin, Fahreddin Razî'yi yanlış anladığından yakınır. Cürcânî, "mümkün, *varlığında* müessire muhtaçtır"önermesi üzerinde yürüttüğü ilginç bir bir mantıkla sorunu çözmeye çalışır. Bu önermede, "muhtaç olma" sıfat, mümkün de mevsuftur. Fakat Cürcânî, sıfatlar arasında bir ayrım yapar; varlık sıfatları ve yokluk sıfatları. Bir şey hem varlık sıfatıyla hem de yokluk sıfatıyla sıfatlanırken bir nedene ihtiyaç duyar. Ancak, varlık sıfatının hem yokluğunun hem de varlığının bir nedeni vardır. Yokluk sıfatının varlığı olmadığı için, varlığının bir nedeni yoktur.[372] Oldukça karmaşık olan bu ifadelerin, bir örnekle daha basit hale getirilmesi mümkündür. Körlük yoklukla ilgili bir nitelemedir. "Zeyd kördür" cümlesi üzerinde düşünecek olursak, "Zeyd niçin kör olmakla sıfatlanıyor?" sorusu bu çerçevede anlamlı bir sorudur. Ancak, "körlük niçin vardır?" sorusu anlamsız bir sorudur. Çünkü körlük bir şeyin varlığına değil yokluğuna işaret eder. Yani, bir kimsenin kör olarak nitelendirilmesinin bir nedeni vardır; ancak bizatihi körlüğün varlığından söz edilemeyeceği için, bir yokluk sıfatı olan körlüğün varlığının bir nedeni yoktur. Burada üç temel olgunun olduğu ortaya çıkmaktadır: Mevsuf→sıfat→bu sıfatla sıfatlanmanın nedeni. Ayrıca iki türlü sıfat vardır: Varlık sıfatı ve yokluk sıfatı.Varlık sıfatının hem varlığının hem de yokluğunun nedeni varken, yokluk sıfatının varlığının nedeni yoktur. Cürcâni'nin bu ayrımını, "mümkün varlığında müessire muhtaçtır" önermesine uygulayacak olursak, "muhtaç olma"sıfatının bir yokluk sıfatı olarak kabul edildiğini görürüz. Mümkünün "muhtaç olma" sıfatıyla sıfatlanmasının bir nedeni vardır; ancak "muhtaç olma" sıfatının varlığının bir nedeni yoktur. Bir şeyin sübûti sıfatlardan birisiyle ittisafının nedeni, başka bir sübûtî sıfat olabileceği gibi; itibarî bir sıfatla sıfatlanmasının nedeni de başka bir itibarî bir sıfat olabilir. Her iki durumda da illetlerin sıfatı, "malulundan önce gelmek"tir.

Cürcânî, bu noktadan itibaren mesele hakkında çeşitli grupların görüşlerine değinir. Mütekaddim düşünürlere göre mümkün varlığın "muhtaç olma" sıfatına sahip oluşunun nedeni, mümkünün 'imkan'la nitelenmiş olmasıdır. Son dönem kelamcıların çoğunluğu ise bu nedenin, mümkünün, ya tek başına hudûsle ya da hudûsün yanında başka bir şeyle ittisafi olduğuna inanırlar. Cürcânî'ye göre, Fahreddin Razî'nin, ihtiyacın nedeninin hudûs

[371] Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevakıf*, I:355.
[372] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 355.

olduğunu savunanlara yönelttiği eleştiride de bir mantık hatası yoktur. Çünkü Râzî, hudûs ve ihtiyacın haricî şeyler olduğunu, ve hariçte bunların birbirlerinin illetleri olduğunu söylememiştir Râzî, itibarî şeyler olduklarından dolayı bunların varlıklarının bir illeti yoktur. Buna karşın şeyler kendi özlerinde hûdûs ve ihtiyaçla muttasıf oldukları için, kendi özleri bakımından, illetlerin malullarına tekaddüm etmesi kaçınılmazdır.

Kelamcılar, her halükarda ihtiyacın nedeni olarak gördükleri hudûsü; a) ya tek başına ihtiyacın nedeni, b) ya da nedenlerinden birisi, c) veyahut da bu nedenin şartı olarak kabul ederler. Adududdin Îcî'ye göre kelamcıların böyle bir sonuca ulaşmalarının sebebini anlamak zor değildir. İmkanın, ihtiyacın nedeni olarak düşünülmesinde hiç bir mahzur yoktur. Fakat "mümkünün muhtaç olması" yargısına ulaşmak için, 'hudûs'ün her halükarda gözönünde bulundurulması gerekmektedir. **Cürcânî**, aşağıdaki ifadelerinde, bu sözleri iki yönden eleştirmektedir:

"Eğer o bu sözüyle, "hudûs- dışarıda değil de kendi özünde ihtiyacın nedeni olmayı sürdürürken- aklın ihtiyaca hükmetmesinin de nedenidir" demek istiyorsa, netice de bir kısır döngüye ulaşırız. Şayet bu sözüyle, hudûsün "mümkünün muhtaç olduğu yargısında bulunmamızın ve bunu tasdik etmemizin" bir nedeni olduğunu kastediyorsa, bunun konumuzla bir ilgisi yoktur. Çünkü tartışılan konu, bir şeyin muhtaç olduğu yargısında bulunmamızın ve bunu tasdik etmemizin nedeninin ne olduğu değildir; ihtiyacın nedeninin ne olduğudur."[373]

Kemal Paşazâde,Cürcânî'nin meseleyi gereğinden fazla dallandırıp budaklandırdığına inanmaktadır. Îcî'nin konuyla ilgili olmayan şeyleri tartışma zeminine taşıdığı doğrudur. Buna rağmen İbn-i Kemal, Îcî'yi mazur görür. Çünkü ona göre,Mevakıf yazarının bu tavrı, **Amedî** gibi bazı kelamcılar tarafından bize yanlış aktarılan cumhurun görüşünü tashih etme gayesiyle açıklanabilir.

Fahreddin Râzî'nin yukarıda geçen eleştirisi, içeriden yöneltilen bir eleştiri olduğu için, kelamcılar üzerinde çok etkili olmuştur. Sözkonusu eleştiriye cevap verenlerden birisi de **Celaleddin Devvânî'**dir. Devvanî'ye göre eleştiriyi haklı kabul edebilmek için, "hudûs"ün bifiil ihtiyacın nedeni olması gerekir. Eğer hudûs, "*bir şey varolursa hadis olur*" gibi bir ön kabul itibariyle ihtiyacın nedeni olarak görülüyorsa, bu eleştirinin haksız olduğu ortaya çıkar. Bu ön kabul, 'vücud'tan sonra geldiği için, bir şeyin kendi nefsine takaddüm etmesi gibi bir durum ortaya çıkmaz. Devvanî'nin *hudûs*ü bu şekilde yorumlaması, mümkünün "yokluk" durumuna hiç bir açıklama getirmemekte, hatta çelişkili

---

[373] Cürcânî, *a. g. e.*, I:356; Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 135b.

bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu durumda "ma'dum olan mümkün", yokluk halinde iken hem hadis hem de mümkün olarak kabul edilmektedir. Oysa hudûs eşyanın varlık alanına çıktığı ilk anı ima eden bir kavramdır. Devvânî, müteahhır filozofların yaptığı cevher tanımından hareketle, kendi açıklamalarının köksüz ve türedi bir şey olmadığını savunur. Sonraki filozoflar "cevherin zihinde bir mevzuda olması" durumunu açıklarken; cevherin bu durumunu, "eğer dışarıda varolsaydı bir mevzuda olmayacaktı" şeklinde açıklamaktadırlar. "Mümkün, varolursa hadis olur" cümlesinde 'hadis' mümkün üzerine itlak olunmuştur ki bunda hiç bir sakınca yoktur. Çünkü bu, hadis kavramının içinde değerlendirilebilir. Hadis varlıklarda ihtiyacın nedeninin bu anlamı itibariyle hudûs olması, tüm hadisler için geçerli olan hudûs kavramının içinde bulunan bir anlamdır.[374] Kemal Paşazâde'nin ifadeleri, Devvânî'nin bu tespitlerine katıldığını göstemektedir.

II. 7. İLLET -MA'LUL İLİŞKİSİ

Allah-âlem ilişkisi, âlemin yaratılışı, İsbât-ı Vâcib ve gene bununla alakalı olarak sonsuz nedenler zincirinin (*teselsül*) ibtali gibi bir çok konu, illet-malul ilşkisinin tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Keza, tabiatta hakiki anlamda bir bir nedenselliğin olup-olmadığı tartışmaları da gene bu konuyla alakalıdır. Kelamcılar varlık dünyasında Allahtan başka hakiki bir nedenin olmadığını söylerken, filozoflar Allah-alem ilişkisini anlaşılabilir kılmak için zorunlu varlık olan Tanrı'da sona eren doğal olaylardaki nedensellik ilkesini kabul etmişlerdir. Mutasavvıfların nedensellik görüşünün kelamcılarınkine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Teorik anlamda islam tasavvuf sisteminin inşasını gerçekleştiren **Muhyiddin A'râbî** (1165-1240 /560-683) gibi bir sufînin vahdet-i vücud sisteminde nedensellik ilkesine yer vermesi beklenemezdi. Arabî'ye göre evrenin Allah tarafından yaratılmışlığı, bir bütün olarak Allah'ın doğrudan ve zorunlu olarak kendisini gerçekleştirme *(self-realization)* ya da kendisini dışavurma, (*self-manifestation*) aktivitesi anlamına gelir. Bu sistem içerisinde illet ve malul, Gerçeklik'in kendisini ezelî olarak açığa vurma sürecinin kendi içinde *hakk*, dışavurumu bakımından da *halq* olarak kabul edilen iki yönüdür. İbn-i Arabî bu bağlamda illet ve malulu iki subjektif kategori olarak kabul eder.[375] Nedensellik, içerisinde illet ve malulun aynı ilahî ve kesintisiz

---

[374] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 135b.

[375] A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabî* (Cambridge University Press, 1939), s. 25.

öze bağlı olduğu bir şeydir. Neden, bu kesintisiz özün ilâhî yönüne (*lâhût*) aitken, sonuç aynı kesintisiz özün dünyevî yönüne (*nâsût*) aittir. Fenomenel olanı kontrol eden ve onun üzerinde etkide bulunan şey olmasına rağmen, ilâhî ve fenomenel olan tek bir gerçeklikten başka bir şey değildir. İllet ve malulun bu anlamda özdeşleştirilmiş olduğunu görmek zor değildir.[376] Bu anlamda vahdet-i vücud sistemi içerisinde, -varlığın zorunlu illeti olarak kabul edilse bile- Allah'ın illet-malûl zincirinde yer alması sistemin temel yapısına aykırı bir durum arzetmiş olmaktadır. Çünkü, Allah bu durumda bu silsilenin mütemmim bir halkası olarak görülecek, bu da Allahın varlığını bir şartla birlikte değerlendirmeye yolaçacaktır.[377]

İllet terim olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. **İbn-i Sina'**ya göre, "illet, bir şeyin bilfiil varlığını kendisinden aldığı, bir başka şeyin zatıdır. Nedenin kendisi, varlığını bilfiil olan bu varlıktan almaz."[378] İbn-i Sina burada genel bir tanımlama yapmıştır. **Seyyid Şerif Cürcanî** de genel bir tanım yaptıktan sonra ayrıntılarına girmektedir: "Bir şeyin varlığının dayandığı ve o şeyin dışında ve ona etkide bulunan şeydir"[379]

Yukarıda geçen tanımların "genel bir tanım" olduğunu söylememizin sebebi, dört tür illeti kapsamakta yetersiz kalmalarıdır. Nitekim, **Fahreddin Razî** de bu açıdan tanımları yeterli görmemiş olmalı ki, dört tür illeti kapsayacak bir tanım yapar: "İllet bir şeyin hakikatında (mahiyetinde) ve varlığında muhtaç olduğu şeydir."[380] Tanımdan da anlaşılacağı üzere, bir şeyin varlığının illetleri ile mahiyetinin illetleri birbirinden farklıdır. Daha sonra bu konuda Kemal Paşazade'nin görüşleri ele alınırkan meseleye tekrar dönülecektir.

Gerek filozoflar gerekse kelamcılar Aristo'dan bu yana illeti dört kısımda ele almaktadırlar: Formel (*sûrî*) neden, maddî neden, fail neden ve final (*gâî*) neden. Fahreddin Râzî bunları şöyle tanımlamaktadır:

"*Formel neden: Bir şeyin parçası olup, o şeyin meydana gelmesi esnasında varolması vaciptir. Maddî neden: Bir şeyin parçası olup, onun meydana gelmesi sırasında değil, onun meydana gelmesinin mümkün olmasıyla birlikte varolması vacip*

---

[376] Afifi, *a. g. e.*, s. 26.

[377] Mevlana'nın "Mesnevî" adlı eserini şerheden Abdullah Efendi, İbn-i Arabî'nin bu konudaki görüşlerine yr vererek şöyle demektedir: "Oysa ki Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn-i Arabî (k.s) Futûhat-ı Mekkiyesi'nin ikici babında şöyle buyururlar: Hak Sübhanehu ve Teala bizatihi mevcud ve mutlak vücud olup mukayyed bigayrihi değildir. Ne O bir şeye illet olur ne de bir şey ondan ma'lul olur. O, bütün malullerin ve illetlerin halikıdır." bkz. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücud ve Panteizm*, ("*İbn-i Arabi'de Varlık Düşüncesi*" içinde) Hazırlayan Mustafa Kara (İstanbul 1992), s. 91-92.

[378] İbn-i Sina, *Kitabu'l-Hudûd*, (Souroush press,Tahran 1987) s. 41.

[379] Şerif Cürcanî, *Ta'rîfât*, s. 154.

[380] Fahreddin Razî, *Mebahısu'l-Meşrıkıyye*, C.I, s. 586.

olur. Fâil neden: Başka bir şeyin meydana gelmesi için sebep olan şeydir. Final neden: Şeyin, kendisi için varolduğu şey (gaye)dir."[381]

Kemal Paşazade, çeşitli risalelerinde illet malul ilşkisine değindiği gibi bu konuda ayrı bir risale yazmıştır[382] Bu bölümde, onun illet-malul ilişkisine dair görüşlerini, bu risaleye bağlı olarak tespit etmeye çalışacağız. Çünkü diğer risalelerinde, mesele başka bağlamlarda ele alınmıştır. Kemal Paşazade, illet- malul ilşkisinin içerisinde yer aldığı tarihsel tartışmalara yer yer değinmekle birlikte, meseleyi teknik açıdan incelemeye tabii tutmaktadır. Alıntıda bulunduğu kimselerin ifadelerindeki boşluklara dikkat çekerek, bu ifadelerin düzenli ve anlaşılır hale getirebilmenin yollarını göstermektedir.

O'na göre illet, "ihtiyaç duyan şeyin varlık, yokluk ve mahiyet olup olmadığına bakılmaksızın, muhtac olunan şeydir."[383] Tanım bize , bir şeyin varlığıyla birlikte yokluğunun da illeti olabileceğini; keza, bir şeyin varlığının illetleri bulunduğu gibi, mahiyetinin de illetleri bulunduğuna, bu yüzden sadece, "varlığının illeti" kaydını koymanın yanlış olduğunu söylemektedir. İbn-i Kemal, konuyu izah etmek için mahiyetin durumunu ele alır:

"Mürekkeb mahiyet, varlığı ya da yokluğu önemsenmeksizin, kendisinde bulunan parçalarına ve onu mürekkeb kılan faile muhtaç olur."[384]

Adudiddin Îcî'nin, "El-Mevakıf" adlı eserinde yaptığı illet tanımı, bu bakımdan, Kemal Paşazâde'nin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu sebeple o, **Kâtibî Gazvînî'** (Ö:1294)nin **"Hikmetü'l-Ayn"**[385] adlı eserinin şarihi **Cürcânî**'nin illete ilşkin bu kitapta yaptığı değerlendirmeyi doğru bulmaktadır. Sözkonusu şerhte Cürcânî şöyle demektedir:

"Şeyh (Gazvînî) illetleri iki kısımda ele aldı; birincisi, madde ve formdan oluşan, şeyin mahiyetinin illetleri, ikincisi de, fail, gâye ve mevzû'dan oluşan, şeyin varlığının illetleridir." [386]

Ancak bir şeyin hem varlığında hem de mahiyetinde illete muhtaç olması mümkün müdür? Çünkü bir şey, ya sadece mahiyetinde ya da sadece varlığında başka bir şeye muhtaç olur. Ancak Kemal Paşazâde, illetin tanımında bu tür kayıtlara yer verilmesine karşı çıkmaktadır. Bunlar gereksiz ilavelerden ibarettir; çünkü, "varlık" şartı koşulduğunda zihnimizin bunu kabul etmesi zordur.

---

[381] F. Razi, *a. g.e.*, 1: 586.
[382] *Tekaddüm-ü İlleti 't-Tamme ale'l-Ma'lûl*, S: K., Süleymaniye, 1049, 36a-48a.
[383] Kemal Paşazâde, "*Tekaddüm-ü İlleti 't-Tamme ale'l-Ma'lûl*", 36a.
[384] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 36a.
[385] bkz.burada "Kemal Paşazâde'nin kaynakları" bölümü.
[386] Kemal Paşazâde, *İlleti 't-Tamme* 36a. İbn-i Sina Yaptığı illet tanımında, bu tür bir ayrıma değinmemekle beraber, illetlerin kısımlarını zikrederken, "mahiyetin illetleri-varlığın illetleri" ayrımını kabul etmektedir: "Şey bazen mahiyeti ve hakikati itibariyle bazen de varlığı itibarıyla ma'lul olur..." İbn-i Sina, *İşârât*, s.353.

Dört neden arasında, nedenliğe en layık olan nedenin, fail neden olduğu genellikle kabul edilen bir olgudur. Hüseyin Atay'ın da belirttiği üzere, "asıl illet fail illettir; diğer illetler tek başına bağımsız illet olmaktan ziyade, fail nedenin şartlarıdır; bu yüzden nedenlikleri mecâzî anlamdadır."[387] Bu noktada, Kemal Paşazade, **Nasıruddin** Tûsî'nin, "Tecrîdü'l-Akaid" adlı kitabındaki bir ifadesine dikkat çeker. Tûsî, diğer illetlerde bulunmayan bir özelliğin sadece fail neden de bulunduğunu sürmektedir. Mutlak anlamda illete kaynaklık etmiş olması sebebiyle fail illet, ona göre iki kısımda ele alınmalıdır: Birincisi, şeyin kendisinden sudur etmesinde müstakil olan fail; diğeri de şeyin kendisinden sudurunda müstakil olmayan fail. Kemal Paşazâde'ye göre, böyle bir ayrımın sudurda bir etkisi yoktur; bu sebeple gereksiz olarak fail illete verilmiş olan bir özelliktir.[388]

Bir başka sınıflamaya göre illetler, ya malulun içinde ve onun bir parçası olarak vardırlar; ya da onun dışında ve ondan bağımsızdırlar. Aralarında Nasıruddin Tûsî ve Cürcânî'nin de bulunduğu bazı filozof ve kelamcılar bu ayrımın sadece nakıs illetlere ait olduğunu düşünürken, İbn-i Kemal buna karşı çıkar ve "bazı nakıs akıllılar bunun sadece nakıs illetlere ait bir ayrım olduğunu zannederler." der.[389] Îcî de, tıpkı Kemal Paşazade gibi, bu ayrımın hem tam illetlere hem de tam illete teşmil edilebileceği kanaatindedir. İbn-i Kemal'e göre fail illet, bu ayrımın içinde olmasına rağmen, bazen tek başına tam illet olabilmektedir."[390] İlletin, ma'lulun içinde onun bir parçası olarak bulunması durumunda; mal'ul, ya bu illetle bilfiil hale gelir- buna formel illet adı verilir- ya da m'alul, bu illetle bi'l-kuvve hale gelir; bu da maddî illet adını alır. Cürcani buradaki 'madde ve suret'i sadece "cevherleri olan mümkün varlıklar"a mahsus madde ve suret olarak görmektedir. Oysa Kemal Paşazâde'ye göre, "buradaki madde ve suret sadece maddî cevherlere mahsus olmayıp, a'râzların kendileriyle bilfiil ya da bilkuvve hale geldikleri a'razların cüzlerini de kapsayan genel bir adlandırmadır."[391] Dolayısıyla Cürcânî, madde ve suretin sadece cisimlere özgü olan bir illet olduğunu, bu yüzden arazlara nispetinin ancak benzetme ve mecaz yoluyla olabilecğini söylerken, madde ve suretin çeşitli anlamlarını birbirine karıştırmıştır. İbn-i Kemal, **Nasıruddin Tûsî'nin de**, İbn-i Sînâ'nın işaretine yazdığı şerhte benzer bir hata işlediğini savunmaktadır. **İbn-i Sînâ** "İşârât" adlı kitabında şöyle demektedir:

---

[387] Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 211.
[388] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 36a.
[389]. Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 36a.
[390] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 36b.
[391] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 36b.

"Bir şey bazen, mahiyeti bakımından, bazen de varlığı bakımından malul olur. Bunu üçgen örneğinde görmek mümkündür. Üçgenin mahiyeti, yüzeyine ve kenar çizgilerine bağlıdır. Kenar çizgiler ve yüzey, adeta gerçek bir üçgenin maddî ve formel illeti gibidir"[392]

Tûsî, İbn-i Sînâ'nın madde ve sureti gerçek birer illet olarak kabul etmediği için "*Kenar çizgiler ve yüzey, **adeta** gerçek bir üçgenin maddî ve formel illeti gibidir*" dediğine dikkat çekerek; üçgenin madde ve suretinin olmadığını, sadece bir nicelik olduğunu söyler. Zira madde ve suret mürekkeb cisimler için geçerlidir.[393] Ancak İbn-i Kemal, Tusî'nin bu görüşlerini isabetli bulmaz. O, tıpkı cevherler gibi, arazların parçalarının da madde ve sureti olduğunu düşünmektedir.

Tahtadan yapılmış kılıç, gerçek bir kılıç mıdır? Suret, cevherlerin ve arazların illeti olduğu gibi, ayrıca sözlük anlamı itibarıyla, "şekil ve örnek" anlamına da gelmektedir. Böylece, kılıcın sureti tahtada oluştuğu halde kılıcın kendisi bilfiil meydana gelmemektedir. Kemal Paşazâde bu durumu şöyle açıklar: "Belli bir kılıcın sureti, kendi kimliğiyle oluştuğu zaman kılıç da kesinlikle bilfiil oluşur; ancak tahtada hasıl olan bu suretin aynısı değildir; bilakis bu kılıçlık suretinin türleri içinde değerlendirilebilecek bir ferddir."[394] Öyle görülüyor ki Kemal Paşazade burada bir şeyin birden fazla suretinin olabileceğine işaret etmektedir. Aynı şekilde Fahreddin Râzî de bunu, "taş kılıç" örneğinde ele alarak şöyle der:

"Bu şeklin bir türünün husûlünün, kılıcın türünün varlığını gerektirmediğini, ancak kılıçta varolan bu şahsi suretin husûlünün bu kılıcın husûlünü gerektirdiğini; bu sureti taşıyan demirin husûlünün bu kılıcın husûlünü gerektirmediğini kabul edersek bu soruya cevap vermiş oluruz. Buradan hareketle, "suret, varlığı bir şeyin varlığı için sebep olan cüzdür" sözümüzün doğruluğu anlaşılmış olur. Ayrıca bilinmesi gerekir ki burada suretten kasıt, cevherî suretten daha genel olup, "beyaz için beyazlık"ta olduğu gibi, hakikatın bir parçası kılındıkları zaman arazları da içine alır." [395]

Kemal Paşazâde, mahiyetin madde ve suretten oluşan illetleri olduğu gibi, varlığın da illetleri olduğu kanaatindedir. Çünkü varlık neticede madde ve surete dayanmaktadır. Madde ve suretin "mahiyetin illetleri" olarak bilinmelerinin sebebi, mahiyetin değil sadece varlığın illetleri olarak bilinen diğer iki illetten (fail ve gaye neden) ayırdetmek içindir. Bir başka husus da mürekkeb malulun hem varlık itibarıyla hem de mahiyet itibarıyla fail illete ve gaye illetine dayanmış olmasıdır. Mürekkeb mahiyet, varlığını bir kenara bırakacak

---

[392] İbn-i Sîna, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 253-254.
[393] Nasıruddin Tûsî, *Şerh-i İşârât* (İstanbul 1290), s. 195.
[394] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 37a
[395] Fahreddin Razî, *Mebahısu'l-Meşrıkıyye*, I: 587.

olursak, bu terkibi oluşturan parçaları biraraya getirecek bir faile muhtaç olur; gaye illetine ihtiyacı ise fail aracılığıyladır.

Buraya kadar, mutlak anlamda illetin malulun bir parçası olarak onun içinde bulunması durumu ele alındı. İlletin malulun dışında bulunması halinde ise iki durum sözkonusudur. Birincisi, ya malulun kendisiyle varolduğu şey (*ma bihi'ş-şey*) dir ki bu, fail illettir; ya da malulun kendisi için varolduğu şey (*li-eclihi'ş-şey)* olur, bu da gaye illettir.[396] Kemal Paşazade bu noktada bir uyarıda bulunur:

"Ma'lulun, vacib ve mümkünden mürekkeb olması halini göz önünde bulundurarak, bazen fail illetin malulun bir parçası olduğunu zannetme. Çünkü, böyle bir durumda fail, (mürekkebin bütününün değil) ancak bir parçanın faili olur."[397]

Gaye illetin bu ayırımda nasıl ele alınması gerektiği konusunda da tartışmalar vardır. Malulun gaye illete dayanması, doğrudan mıdır, yoksa fail illet aracılığıyla mıdır? Kemal Paşazâde, malulun gaye illete dayanmasının doğrudan değil, malulun, fail-i muhtarın fiiline tevakkufu dolayısıyla olduğunu söyler. Eğer gaye nedenin, bizâtihi illet olduğu söylenmek isteniyorsa, o zaman böyle bir ayırımda yer almaması gerekir. Eğer gaye illetten kasıt, "başkası dolayısıyla illet" ise, o zaman da bu sınıflamaya diğer "vasıta illetler"in de dahil olması kaçınılmazdır. Kemal Paşazâde, "diğer vasıta illet"ler üzerinde belli bir ittifak bulunmadığı için, "fail dolayısıyla illet olanın" sadece gaye illetine münhasır kılınması taraftarıdır. Buna örnek olarak *"muidd illetler"* [398]in durumunu gösterir. Gerçek anlamda birer illet olmaktan ziyade, "hazırlayıcı illetler" olarak adlandırabilebileceğimiz ve başkası dolayısıyla illet olan muidd illetin parçası, kesinlikle "muidd" tanımı içine girmediği gibi, ona nispet edilemez. Çünkü muiddin parçasını, malulun içinde değerlendirmekte hiç bir sakınca yoktur.

Yukarıda geçen, "fail-i muhtar'ın *fiili*" ifadesiyle amaçlanan şey, malulun gaye illetine dayanmasıyla ilgili zihinlerde uyanabilecek bir şüpheyi de bertaraf etmektir. Çünkü malul, "ihtiyar" kaydıyla kayıtlanan bir faile değil, mutlak anlamda "fail"e muhtaç olur. Kemal Paşazâde'nin "fail-i muhtarın **fiili**" kaydını koymasının sebebi budur. Yani, malulun gaye illetine dayanması, fail-i muhtar dolayısıyla değil, fail-i muhtarın fiili dolayısıyladır. Ne

---

[396] Adudiddin Îcî, *el-Mevakıf,* 85.
[397] Kemal Paşazâde, *İlleti't-Tamme* 37a.
[398] **Muidd illetler**: Bunlar tek başına malulun varlığında müessir olmayan, ancak malulun illetten sudurunu yakınlaştırma da müessir olan illetlerdir. Bir başka deyişle malulun müessir illeteten sudur edecek hale getiren şeylerin tümüne muidd illet adı verilir. Bu yüzden bazıları muidd illetlerden her birinin nakıs illet olduğu ve genel anlamda da müessir illet olduğunu söylemiştir. Ancak muhakkık filozoflar muidd illetlerin "illet" adı altında değerlendirilemeyeceğini, bunların nakıs, ya da tam illet olmadıklarını, illeti mallun kendisinden sudur için hazır hale getiren şeyler oldukları inancındırlar. bkz. Seyyid Cafer Seccadî , *Ferheng-i Lüğât ve Istılahât-ı Felsefî,* ss. 204-205.

var ki Kemal Paşazade'nin bu açıklaması sözkonusu şüphenin ortadan kalkmasını sağlamaktan uzaktır. Diyelim malulun gaye illete dayanması fail-i muhtar dolayısıyla değil de, fail-i muhtarın fiili aracılığıyla olsun. Neticede, ihtiyar kaydı her ikisinde de yeralmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, müellif burada gaye iletin fail-i muhtarın kendisinde değil de fiilinde bulunduğuna inanmaktadır.

Gayenin zorunlu olarak fiilde bulunan bir varlık için illet olması ise, ancak teşbih yoluyla mümkün olabilir. Mürekkeb olmayan varlıklar için sözkonusu olan zorunlu fiil, bu fiilerin zorunlu bir amacının olmasına aykırı değildir. Bu sebeple, filozoflar, felek'in hareketinde zorunluluk ve amacın bir arada bulunduğu görüşündedirler. Feleklerin hareketindeki zorunluluk, onlara göre, hareket etmekten vazgeçmeye güç yetirememesidir. Bununla birlikte felekler, bu hareketleriyle, yüce prensiplere benzeme amacını gütmektedirler. İşte onlar için gaye illetle kastedilen, onların bu amaçlarıdır.[399] Ancak, fail-i muhtarın fiilinde amacın zorunlu olarak bulunması fikrini Kemal Paşazade reddetmektedir:

"Çünkü, Ehl-i sünnet'e göre, Allah'ın fiillerinde olduğu gibi, fail-i muhtar da fiilini bir amaca dayalı olarak illetlendirmediğinden, fiilinin bir gaye iletinin bulunduğu da söylenemez. Ancak bu onun fiilinin bir hikmet ve maslahatının bulunmadığı anlamına gelmez."[400]

Düşünürümüz burada, Adudiddin Îcî nin, "gaye illeti, ancak fail-i muhtar için sözkonusu olur."[401] sözünün yanlışlığını ortaya çıkarmak niyetindedir. Keza Cürcani de, ona göre, "zorunlu varlığın fiilinin, bir hikmetinin ve faydasının bulunmadığı iddia edilemezse bile, bir 'gâye illeti'nden bahsedilemeyeceğini söylediği için, yanılgıdan kurtulamamıştır. Kemal Paşazâde'ye göre, Îcî'nin mezkur eserdeki yanılgısının nedeni, "gaye" ile, "gaye illeti" arasındaki farkı görmemiş olmasıdır. Oysa Cürcânî, "Hikmetu'l-Ayn" adlı kitaba yazdığı şerhte, her ikisinin farklı olduğunu söylemektedir. Cürcânî'ye göre bu ikisi, öz olarak aynı olmalarına rağmen, itibarî olarak farklıdırlar. İllet olarak gayenin eser üzerinde bir dahli ve esere terettübü sözkonusudur; ancak, amaç ve garaz anlamına gelen gayenin böyle bir fonksiyonu yoktur; aynı şekilde eserin ikdamın da da bir rol oynamaz. İbn-i Kema bu anlamda gayenin, "gaye illeti"anlamındaki gayeden daha genel olduğunu söyler. Ayrıca tek başına gayenin eser üzerine terettübünün zorunlu olmamasının, bunun gerçekleşmesi için failin zannının bunun için yeterli olmasının, umumiliğin bir başka yönünü oluşturduğunu savunur.

---

[399] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 37b
[400] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 37b.
[401] Adudiddin Îcî, *a.g.e.*, s. 85.

İbn-i Sina'nın varlık-mahiyet ayrımında mahiyet, zihinsel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden varlık-mahiyet ayrımı da itbârî bir ayrımdır; dış dünyada sadece varlık vardır. Gaye neden, her ne kadar zihinde fail illetin nedeni olsa da, dışarıda malul olur.[402] Çünkü gaye, failin belli bir fiilde bulunmasını sağlayan şeydir. Neden oluşu bu bakımdandır. Fakat gaye nedenin bir mahiyet olduğunu hatırladığımızda, illet olması da ancak zihnî bakımdan, dolayısıyla itibarî olacaktır; varlığının nedeni ise, fail illettir. Kemal Paşazâde, buna örnek olarak "kanepe" ve "kanepe üzerine oturma"yı verir. Kanepe üzerine oturmak, kanepenin varlığı için dışarıda bir malul iken; düşünce de ve zihinde hasıl olması bakımından, kanepenin varlığının illetidir. İlk bakışta, burada bir döngü var gibi görünüyor. "Mahiyet dışarıda varolan bir şey değilse, nasıl başka bir şeyin nedeni olabilir?"[403] Fahreddin Razi'nin İbn-i Sina'ya bu konuda yönelttiği eleştirinin başlangıç sorusu budur. Fahreddin Razi, bu açıklamanın yetersiz olduğunu düşünmektedir. İbn-i Sina, fail illetle gaye illetin birbirlerinin nedeni olmalarının değişik yönden olduğunu söyleyerek bu eleştirilere cevap vermeye çalışır. Hüseyin Atay gaye nedenin, failin varlığının illeti olmadığını, bilakis onu harekete geçiren bir neden olduğunu söyleyerek problemi çözmeye çalışır.[404] Bu durumda gaye nedenin bağımsız bir neden olmaktan ziyade, fail illet içinde değerlendirilen "vasıtalı illet" illet olduğunu kabul etmek daha makul gibi görünmektedir.

Kemal Paşazâde "gaye"nin, "gayesi olan" bir şeye kıyasla, illet-malul ilişkisi çerçevesinde ele alınabileceğini, ancak gayenin harici ve zihni varlığı gözönüne alındığında, "gaye illeti" anlamında bazen dışarıda malul olabileceğini kabul eder. Fakat o, bir hatırlatmada bulunur:

"Bu anlamda, gayenin malula, gerçekte (nefs-i emr) terettübü zorunlu değildir; çünkü bazen fail zanmında hata edebilir. Zihinsel varlık, "form" için hasıl olan "gölge varlık"tır; dışarıdaki varlık ise, "asîl varlık" olup, zihinsel varlığın diğer bir türünü oluşturur."[405]

Malulun varlığı illetin varlığına bağlıdır, iletin yokolması malulun da yokluğunu beraberinde getirir. Ancak bu gaye illet için sözkonusu değildir. Çünkü gayenin formunun failin zihninden silinmesi durumunda, bu gaye için varolan varlığın yokluğunu gerektirmez. Kemal Paşazâde'ye göre, "gayenin, failin zihninde bulunması itibarıyla illet" olduğunu söylemek, meselenin gerekli açıklamasını bize sunmakta yetersiz kalmaktadır. Aslında,

---

[402] İbn-i Sîna, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 256-257.
[403] F. Razî, *Şerhu 'l-İşârât*, s. 356.
[404] Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 211.
[405] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 38a.

problemin çözümünü kolaylaştıracak ifade şekli şöyle olmalıdır: "Gaye, zihinsel varlık olması bakımından, faili varetmeye güdüleyen "tercih ettirici" *(illet-i mureccihe)* bir illettir. Malul, bir kez varolunca, artık böyle bir güdülemeye ve onun tercihte bulunmasına da gerek kalmaz. Bu yüzden, gayenin formu failin zihninden silindikten sonra da varolarak kalır"[406]

İllet çeşitleriyle ilgili üzerinde anlaşmazlık bulunan bir diğer konu da şartlar ve engellerin ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü, mümkün malulun varlık alanına çıkabilmesi için gerekli şartların oluşması *(husûlu'ş-şerait)* ve malulun varolabilmesi için engellerin ortadan kalkması *(irtifau'l-mevani')* gerekmektedir. Mesela, odunun yanabilmesı için kuru olması gerekir; burada kuruluk bir şarttır. Aynı şekilde, odunun yanabilmesi onun yaş olmamasına bağlıdır; yaşlık ise yanmanın gerçekleşmesi için ortadan kalkması gereken engeldir.[407] Şartların varlığı ve engellerin yokluğu, ayrı bir illet olmaktan çok fail illetin bir parçası olarak görülmüştür.[408] Kemal Paşazâde bu görüşe katılmaz. O, şartların varlığını ve engellerin ortadan kalkmasını failin tamamlayıcıları olarak *(tetimmeti'l-fail)* görür. Failin mutlak anlamda fail olması, ya da fiilinde müstakil olan fail olması bu bakımdan farketmez. Şu halde şartların varlığı ve engellerin yokluğu failin gerçek bir parçası değildir. Düşünürümüz, Adudiddin **Îcî**'nin "Mevakıf" adlı kitabındaki kurgulama soruları ve bu sorulara verilen cevapları, bu bakımdan tenkid eder.[409] Kemal Paşazâde'ye göre Îcî'nin hatası bununla sınırlı değildir. Engellerin ortadan kalkması konusunda da aynı hatayı tekrarlamıştır. Çünkü o, engellerin yokluğunun, gerçekte varolan, sübutî ve belirgin bir şey olmadığını bu yüzden, gerçekte varolmayan bir şeyin , başka bir şeyin prensibi olarak görülemeyeceğini söyler.[410] Kemal Paşazâde'ye göre, "engelin kalkması"nın dışarıda varolmayan bir şey olması, onun gerçekte varolmamasını gerektirmez. "Engellerin yokluğu", fail illetin tamamlayıcısı olarak varolmaları anlamına gelir.[411]

Cürcanî, Mevakıf şerhinde şöyle demektedir: "Aklımız, yokluğun varlıkta etkin olmasını caiz görmez; ancak, varlıktaki tesirin, varolan bir şeye dayanmasını caiz gördüğü

---

[406] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 38a.
[407] Sadeddin Taftazanî, *Şerhu'l-Makasıd*, thk. Dr. Abdurrahman Amîre 2/77, Kum, 1989.
[408] Fahreddin Razî, *Mebahısu'l-Meşrıkıyye*, 1:586; Adudiddin Îcî, Mevakıf, *85*.
[409] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 38b
[410] Îcî'nin ifadesi tam şu şekildedir: "maninin olmaması bazen varlık şartını ortaya çıkarır. Mesela, kapının yokluğu giriş için engel teşkil etmesi gibi. (Buna göre, kapının varlığı giriş için şarttır.)O halde, burada engelin yokluğu, fezanın varlığını ortaya çıkarıyor, onun için kendisine nüfuz edilebilmesi mümkün olan bir kıvam vardır. Aynı şekilde, tavanın düşmesi için genel bir engelin olmaması da buna örnek olarak verilebilir. Burada da maninin yokluğu, tavanın düşmek için içinde hareket edebileceği bir alanın varlığını ortaya çıkarır. Ancak, bu çoğu kez ancak yokluğun gerekliliği ile bilinir. İnsan bunun dolayısıyla müessir olduğunu düşünür." Adudiddin Îcî, *Mevakıf*, 85.
[411] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 39a.

gibi, yokolan bir şeye dayanmasını da caiz görür. Bu durumda bir şeyin başka bir şeyin varlığına müdahil olması; a) ya sadece varlığı yönünden olur. Fail, şart , madde ve suret gibi. b) Ya da sadece müdahilin yokluğu yönünden olur. Engellerin ortadan kalkması gibi. c) Ya da hem varlığı hem de yokluğuyla birlikte müdahil olur. Muidd illetler gibi. Çünkü muidd illetler, hem varlıkları hem de yokluklarıyla başka bir şeyin varlığında müdahil olurlar."[412] Kemal Paşazâde, böyle bir cevazın nefs-i emirde de olması halinde mevcut sınıflamananın eksik kalacağını, çünkü aklın kabul ettiği bir şeyin, nefs-i emirde de böyle olacağı anlamına gelmeyeceğini söyler. Eğer burada, aklın böyle bir şeye cevaz verdiği ancak bunun nefs-i emirde gerçekleşmesinin gerekmediği söylenmek isteniyorsa, bu açıklama da konuya uygun düşen bir açıklama değildir. Zira, yukarıdaki ayrım filvaki gerçekleşen şeylerle ilgilidir. Kemal Paşazade burada Cürcanî'nin yaptığı sınıflamanın çelişkiler içerdiğini söylemektedir. Ancak kendisi bunun dışında nasıl bir sınıflama yapılması gerektiğini söylemez. Daha önce dile getirdiği itirazları da hatırlayacak olursak, onun şartın varlığını ve engellerin yokluğunu bağımsız bir illet olarak değerlendirilmesine karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Cürcânî, yukarıda zikri geçen illet sınıflamasında bazı illetlerin hem varlık hem de yokluk yönünden şeyin varlığına müdahil olduğunu söylemişti: Kemal Paşazâde, burada bir çelişki olduğunu zikreder: "Çünkü, bir şeyin varlığı bakımından başka bir şeye müdahil olması, bu şeyin başka bir şeyin varlığı için olmasını gerektirir; bir şeyin, yokluğu bakımından başka bir şeye müdahil olmasını, başka şeyin varlığı için varolmasını gerektirir, burada açık bir tenakuz yok mudur?" [413] Burada tartışılan muidd illetin durumudur. Öyle görülüyor ki, Kemal Paşazâde, muiddin varlığına dayanan şeyin mümkünün varlığı değil onun hudüsü olduğuna inanmaktadır. Mümkün varlık, yokluk tarafından öncelenmemiş olsaydı, muidde de gereksinim duymayacaktı. Mümkün varlık bir kez hadis olduktan sonra artık muidde de ihtiyacı kalmayacaktır. Kemal Paşazâde, bu görüşünü, bir başka yerde, **Kutbuddin Razi**'ye nispet eder.[414] Muidd illetler, uzak muidd, yakın muidd olarak ikiye ayrılır. Eğer muidd, uzak olursa, yakın muidd varolana kadar uzak muiddin yokolması gerekir. Zaten yakın muiddin varlığı, şeyin hudüsü anlamına gelmektedir. Yakın muiddin malulla birarada bulunması, zorunlu değilse de caizdir. Muidd için zorunluluk arzeden şey, bunların yokluğunun, malulun yokluğunu gerektirmemesidir. Kemal Paşazâde'nin buradaki ifadelerinden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Bir şeyin varlığının illetleri ile,

---

[412] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 39a.
[413] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 39a.
[414] Kemal Paşazâde, *a.g.r.* 40b.

hudüsünün illetleri birbirinden farklıdır. İşte muidd bir şeyin varlığının değil hudüsünün illetleridir. Muidd illetler sadece şeyin varlık alanına çıkmasını sağlarlar; ancak varlığının devamında hiç bir etkileri yoktur. Örneğin bir bina inşaa eden mühendisin yokolması binanın da yokolmasını gerektirmez. Şayet, mühendis binanın varlığının illeti olsaydı bu kaçınılmaz olurdu. Kemal Paşazâde, Cürcanî'yi "Şerh-i Metali" adlı kitabında muidd illetleri varlığın illetleri olarak kabul ettiği için eleştirmektedir. [415]

Öte yandan Kemal Paşazâde, tam illetin sadece malulun varlığını gerektirmesi yargısına da karşı çıkar. Malulun varlığı için olan tam illete dahil olan her bir parçanın yokluğu, malulun yokluğunun tam illetidir. Çünkü, konumuzun başında da söylediğimiz gibi o, illeti tanımlarken, illete muhtac olan şeyin varlık ya da yoklukla kayıtlanmasını kabul edilemez bulur.

Bazı düşünürler, mahiyetin illetleri arasında cins ve faslı da zikrederken[416] İbni Kemal bunların dahilî illet olmadığını söyler. Cins ve fasıl aklın yaptığı bir ayrımdır. Mahiyet, varlığında bunlara muhtac değildir. Keza o, mevzunun da haricî illet arasında kabul edilmesini benimsemez.[417] **Şerif Cürcanî** , bu nedenlerden dolayı İbn-i Kemal'in eleştirilerine muhatab olur. Çünkü o da cins ve faslı, malulun hakîkî bir parçası olarak görmüştür. Cürcanî'nin yanıldığı bir başka husus da, yokluk şartını, engellerin yokluğununa dahil etmesidir. Çünkü der, İbn-i Kemal, "Yokluk şartı, kendi nefsinde ma'dum olan bir şeydir, yoksa başka bir şeyin yokluğunun şartı değildir."[418]

İllet sınıflamasında yer alan *tam illet*, "bir şeyin varlığında muhtaç olduğu şeylerin tümü"[419] ya da "malulun kendisiyle birlikte varolmasını gerektiren illet"[420] olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık *nakıs illet*, "şeyin varlığını bağımsız olarak gerektirmeyen, ve kendisinden başka şeylere de muhtaç kılan illet"[421] olarak tarif edilir. Filozoflara göre, illetin malulundan sonraya kalması (*tahallüf*), bir başka deyişle ondan ayrılması mümkün değildir. Bu imkansızlık zata nispetle değil, zamana nispetle olduğu için, illet- malul eşitliğini gerektirmez. **İbn-i Sina**'nın konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir: "Ancak bu ikisi, varlığın husûlüne kıyasla birlikte değildir; çünkü illetin varlığı maluldan hasıl olmamaktadır."[422] Görüldüğü üzere, filozoflar da zat bakımından illetin malula önceliğine

---

[415] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 40b.
[416] Sadeddin Taftazanî, *Şerhu'l-Makasıd*, II: 78.
[417] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 39b.
[418] Kemal Paşazâde,*a.g.r.*, 40a.
[419] Adududdin Îcî, *Mevakıf*, s. 85.
[420] S. Şerif Cürcanî, *Ta'rîfât*, s. 145.
[421] Seyyid Cafer Seccadî ,*Ferheng-i Lügât ve Istılahât-ı Felsefî*, 203.
[422] İbn-i Sina, *eş-Şifa, (İlahiyat)*, s. 467.

karşı çıkmamakta, ancak zamansal bakımdan illetin malulundan ayrılamayacağını savunmaktadırlar.

İster malulun bir parçası olarak kabul edilsin ister malulun dışında olsun, nakıs illetlerin, zat bakımından, malulundan önce gelmesi konusu üzerinde fazla bir tartışma yoktur. Nakıs illetlerin takaddümüyle ilgili tartışma sadece formel illetle ilgilidir. Cürcânî, zamansal tekaddümün yalnızca formel illetler için geçerli olduğu düşüncesindedir. Çünkü tam illetin son parçası olarak formel illet, maluluyla birlikte, malula en yakın olan bir konumdadır. Kemal Paşazâde, tam illetin kendisiyle tamamlandığı son parçanın malula zamansal önceliğini kabul etmekle birlikte, bunun sadece formel illete münhasır kılınmasının, bütün olarak tam illetin zamansal olarak maluldan önce gelmesini gerektireceğini, bunun da malulun tam illetin geri kalması anlamına geleceğini söyleyerek karşı çıkar. Meselenin izahını kolaylaştıracak en doğru ifade, "zamansal tekaddüm ancak tam illetin mütemmimi olan son kısımda caiz olur" şeklinde olmalıdır. Kemal Paşazâde, tam illetin mütemmimi olan son parçasının suret değil, mürekkeb mahiyet olduğunu düşünmektedir. Mürekkeb mahiyet, madde ve suretin varlığından sonra gelmektedir.[423]

Tam illetin, eksik illetlerin bütünü anlamına geldiğine yukarıda işaret etmiştik. Tam illetin parçaları tek tek nakıs illet olduğu için, tam illetin her bir parçası da bu anlamda maluldan önce gelmiş olur. Tam illet, parçalarının bütünü anlamında da maluluna tekaddüm eder mi? İşte bu konu tartışmalıdır. Zira, bütün parçaları içermesi anlamında tam illet, mahiyet olan madde ve formu da içine alacaktır. Madde ve form malulun içinde yer alan dahilî illetlerdir; bir başka deyişle mahiyetin illetleridir. Şayet, tam illeti tek başına fail illete ya da fail illetle birlikte bulunan gaye illete hasretmeyerek, tam illetin dahil olan parçaların bütünü anlamında kabul ederek malulundan önce geldiğini söylersek, mahiyetin kendisine tekaddüm ettiğini söylemiş oluruz. Bunun anlamsızlığı ortadadır. O zaman tam illet, bütün olarak malulundan önce gelemez. Burada kısır bir döngü vardır. Çünkü tam illeti tam illet yapan şey zaten bu "bütünlük"tür. Tam illet bütün olarak maluluna tekaddüm etmiyorsa, hiç bir zaman maluluna tekaddüm etmiyor demektir. Anlaşılacağı üzere problemin kaynağında tam illete yapılan tanım vardır. Kemal Paşazâde, Îcî ve Cürcanî'ye ait olduğu anlaşılan ve tam illetin bir bütün olarak maluluna tekaddüm edemeyeceğini öngören bu görüşün tutarsızlıklarla dolu olduğunu söyler:

---

[423] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 43b.

"O halde buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Malul, 'bütün olarak tam illet'e (min haysü küll) muhtaç değildir. Çünkü muhtaç olan, muhtaç olduğu şeye dayanır. Tekaddüm, tevakkufu gerektirir."[424]

Tekaddümün tevakkufu gerektirmesi; illetin maluldan önce gelmesinin, malulun illete dayanmasını zorunlu kılması anlamına gelmektedir. Tam illet bütün olarak, malula tekaddüm etmiyorsa, o zaman malulun varlığında ona dayandığını söyleyemeyiz. Malulun varlığında kendisine dayanmadığı şey, malulun varlığında muhtaç olduğu şey olamaz. Bu çıkarsamanın bizi götürdüğü nokta illetin tanımının yanlışlığıdır. İlletin tanımında bir yanlışlık olmadığına göre, yanlışlık tam illetin takaddümüyle ilgili bu izah tarzında olmalıdır. Madde ve suret malulda mürekkeb olarak bulunurlar. Mürekkeb olarak bulunmaları, suretin maddeye hulul etmesinden sonra başlar. Önce, madde ve suretin varlığı gelir, sonra da hulül gerçekleşir; hulülün gerçekleşmesiyle birlikte, mürekkeb mahiyet meydana gelir. Şu halde varlık olarak madde ve suretten sonra gelen hulül mürekkeb mahiyetin önüne geçer. Hulülün madde ve suretten sonra gelmesini, hulülün madde ve suret arasında nispet olmasına bağlayan Kemal Paşazâde mantıken, nispetin nispet edilen şeylerden sonra gelmesini gerektiğini savunmaktadır. "Sonra gelen bir şey"den sonra gelen şey, baştaki şeyden de sonra gelir. Mürekkeb bu durumda madde ve suretin varlığından sonra gelmiş olur.[425] Bu açıklamalardan sonra sorunun tümüyle çözüldüğünü söylemek mümkün değildir. Madde ve form birlikte düşünüldüğünde, mahiyetin aynısıdır. Kemal Paşazâde, madde ve suretin mürekkebten önce geldiğini açıkladı. O halde, birlikte düşünüldüğünde madde ve form, mürekkeb mahiyetten, yani kendisinden önce gelmiş olmaktadır. Yukarıda yapılan izahtan öyle anlaşılıyor ki Kemal Paşazâde, madde ve suretin mürekkeb mahiyete olan önceliğini hulül şartına bağlamaktadır. Çünkü hulülle ilgili açıklamalarından çıkan sonuç budur.

Mürekkeb mahiyete dahil olan tüm parçaların varlığı, mürekkebin varlığını gerektirmez. Çünkü mürekkebin varolması ancak, yukarıda değinildiği üzere, parçaların varlığıyla birlikte, hulül şartına da bağlıdır. Bu durumda mürekkebin adeta çift şahsiyetli bir varlığı kabul edilmiş görünmektedir. Birincisi, mürekkeb olarak varlığı, diğeri de kendisini oluşturan parçalarının bütünü olarak varlığı. Kemal Paşazâde her ikisini bir tek şey olarak kabul edenlerin *"tanburaya başka bir nağme ekledikleri"* söyleyerek eleştirir.[426]

---

[424] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 43b
[425] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 44a.
[426] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 44a

Tam illetin malulundan önce gelmesinin mümkün olmadığını düşünenler, bunun zorunlu olarak iki aşamada mürekkebin kendisine tekaddüm etmesine yolaçacağını iddia ederler: Birincisi tüm parçalarının tam illete tekaddümü- çünkü bu parçalardan her birisi onun bir parçasıdır-, ikincisi de tam illetin mürekkeb mahiyete tekaddümü. Her iki durumda da, mürekkeb kendisinden önce gelmiş olur ki aklımız bunun doğruluğunu kabul edemez. Netice itibarıyla Kemal Paşazâde, nedenin önceliğinin nedenselliğin özüne ait bir ilke olduğunu söyleyerek bu tartışmaya bir nokta koymak istiyor. Tam illet, tek tek malulundan önce gelen nedenlerin toplamından ibaret olduğu için, tam illetin illetliği, tek tek malulundan önce gelen illetlerin illetliklerinin toplamıdır. Tek illetlerin önce gelmesi , bunların toplamı olan illetlerin toplamının da önce gelmesini gerektirir. Bir şeyin kendisine, müteaddit defalar tekaddüm etmesinin hiç bir sakıncası yoktur. Aynı şekilde, madde ve surette olduğu gibi, bir şeyin kendisine müteaddit defalar illet olmasını kabul edenlerin, bunu da kabul etmeleri gerekmektedir. İbn-i Kemal'e göre asıl fesad bir şeyin kendi nefsine tek bir illiyet bağıyla illet olması, tek bir tekaddümle tekaddüm etmesindedir.[427]

Kemal Paşazâde, eserin tam neden geri kalıp kalmaması konusunda yürttüğü teknik tartışmalar çerçevesinde, kelamcıları daha tutarlı olmaya ve eserin tam nedeninden geri kalması konusunda filozoflara hesap vermeye çağırmaktadır.[428]

II. 8. Cismin Doğası ve Tafra Teorisi

Cisim konusu genel olarak, felsefe ve kelam kitaplarının tabiat (fizik) bölümlerinde ele alınmış olmasına rağmen, metafizik boyutu da bulunan bir konu olarak görülür. Cismin sonsuz ya da sonlu parçalardan oluşması, her bir parçanın sonsuz olarak bölünebilirliği/ bölünemezliği, cisimlerin formu, boşluk gibi cisimle ilgili meseleler fiziği ilgilendirken; cismin madde ve formdan oluşması ve bunlar arasındaki ilişkiler metafiziğin konuları arasında yeralır. Müslüman filozofların daha bağımsız olarak inceleme konusu yaptıkları fizik, kelamcıların gündemine ancak belli tartışmaların doğal bir uzantısı olarak girmiş; daha sonra kelam kitaplarında yaygın olarak ele alınmıştır.

Aristo'cu tabiat felsefesine göre cisim üç boyutlu , kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir nicelik olup madde ve formdan oluşur.[429] Madde ve form tek başına soyut olup, cismanî olmadığı için bölünemez ve algılanamazlar. Cisim bu ikisinin birleşmesinden meydana

---

[427] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 45a.
[428] Ahmet Arslan, *Haşiye alet'-Tehafût Tahlili*, s.67.
[429] Aristotle, *Metaphysica*, 1020a, 5-10 (The Basic Works of Aristotle içinde) ed. by Richard McKeon, (Random House, New York 1941) C. II, s. 766.

geldiği için bölümlenebilir; zira çizgi, yüzey mekan ve zamanın yanı sıra cisim de beş kesintisiz nicelikten birisidir ve kesintisizlik cismin sureti mesabesindedir.[430] Aristo'cu cisim anlayışının genel olarak müslüman filozoflar tarafından da kabul edildiğini görüyoruz. İbn-i Sina'nın "Kitabu'l-Hudûd" adlı eserinde üç tür cisim tanımına rastlamaktayız. Birincisinde cisim, "muttasıl (bitişik) sınırlı ve üç buyutu potansiyel olarak ölçülebilen şey" olarak tanımlanır. Son iki tanıma göre cisim "derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığını kendisinde farzettiğimiz sınırlı herhangi bir surete ya da heyula ve suretten oluşan her cevher"dir.[431] Cisim, filozoflar tarafından tabii ve geometrik cisim olmak üzere ikiye ayrılır. Tabii cisim, "üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kendisinde farzedilmesi mümkün olan cevher" şeklinde tanımlanır. Tabii cismin tanımında yeralan "cevher" tabiri; akıl, nefs madde, suret ve cisimden oluşan beş türü içeren yüce türlere işaret eder. Fakat, tüm cisimlerde üç boyutun bilfiil bulunması şart değildir. Mesela küre gibi geometrik şekillerde bilfiil dik açıların kesişmesi mümkün değildir. Tabii cisim de kendi içinde ikiye ayrılır. Farklı özlere sahip cisimlerden oluşan tabii cisme mürekkeb cisim denilir. Mürekkeb tabii cisimde çeşitli parçalar bilfiil ve sonlu olarak mevcuddurlar. Basit cisim ise muhtelif cisimlerden oluşmayan ancak bölünmeyi kabul eden tabii cisimdir. Kelam kitaplarında, mürekkeb cisme "canlı"; basit cisme de "su" örnek olarak verilmektedir.[432] Ta'limî cisim ise, kendisinde üç boyutun varlığı gözlenebilen bitişik mikdardır.[433] Tabii cisim ve ta'limî cisim arasındaki farklılık, mumdan yapılan çeşitli şekiller örnek verilerek açıklanmıştır. Mumdan yapılan ve sayısal olarak farklı şekiller talimî cismi; bunların mahiyeten aynı ve bir olması da tabii cismi temsil etmektedir.[434]

Cisimle ilgili tartışmalar daha çok, basit cismin parçalara ayrılıp ayrılmayacağı sorusuyla birlikte gündeme gelmiştir. Kelamcılar ile filozoflar arasında tabii cismin bölünmeyi kabul etmesi konusunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Ancak tabii cismin mümkün olan tüm parçalarının fiilen cisimde bulunup bulunmayacağı konusu ihtilaflıdır. İhtilaf edilen bir diğer husus da, tabii cismin parçalarının sonsuz ya da sonlu olmasıyla ilgilidir. Bu tartışmaların odağında bulunan atom teorisi başlangıçtan beri müslüman kelamcıların sıcak baktığı temel kabüller arasında yeralmaktadır. Tarihsel olarak ilk kez Demokritos tarafından benimsenen ve daha sonra Epicures tarafından geliştirilen atom teorisi, cisimlerin kendi parçasına indirgenemeyen parçacıklardan oluştuğunu varsayar.

---

[430] H. Bekir Karlığa, *"Cisim"*, TDVİA, (İstanbul 1993), C.VII, s. 28.
[431] İbn-i Sina, *Kitabu'l-Hudûd*, (Soroush Press, Tahran 1987) s. 22.
[432] Cürcanî, *Şerh-i Mevakıf*, II: 327.
[433] Cürcanî, *Şerh-i Mevakıf*, II: 320.
[434] H. Bekir Karlığa, *"Cisim"*, VII: 29.

Materyalist bir karekter taşıyan Grek atomculuğu, cismanî varoluşun ötesinde başka bir prensibin varlığını reddeder. Aristo atomcu yaklaşımların evrendeki oluşun ve bozuluşun yapısını açıklamaya yetmeyeceğini gördüğü için cisimlerin, en azından teorik olarak, sonsuz parçalara bölünebileceğini söylemeketedir.

Grek felsefî ekolleri arasında fazla rağbet görmeyen atomculuğun, çok azı hariç, erken dönem müslüman kelamcılarının hemen hepsi tarafından kabul edilmesi ilginçtir. Müslüman kelamcılar arasında atomculuk düşüncesini ilk kez ortaya atan ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.226/840) olmuştur. Daha sonra Eşa'rî kelamcıları tarafından benimsenip sistematik bir hale getirilen atomculuğun dini bir karekter taşımasınının nedeninin anlamak zor değildir. İlk kez Mutezile ekolüne mensup bir düşünür tarafından savunulan atomculuık fikrine ilk kez karşı koyan da gene Mutezilî bir düşünür olan Nazzamdır. Nazzam dışında atomculuk fikrini kabul etmeyen diğer iki kelamcıdan birisi Rafizî mezhebine mensup Hişam b. Hakem, diğeri de Sünni kelam alimi İbn-i Küllab'dır.[435] Müslüman düşünürler atomculukla tanıştıkları zaman, atomculuk fikrini savunanların nedenselliği reddettiklerini; cismin sonsuza kadar bölünebileceğine inanların doğada bir nedenselliğin bulunduğuna inandıklarının farkında idiler. Müslümanların atomculuğa meyletmeleri, Kur'an-ı Kerim'in ilâhî kudretle ilgili öğretilerinin, hem insanın hem de diğer varlıkların eylemlerinde Allah'ın aracı nedenleri kullanarak eylemde bulunduğuna izin vermediğine inanmalarından kaynaklanmaktaydı. Kelamcılara göre Allah yeryüzünde olup biten her şeyin doğrudan nedeni idi. Demokritos atomculuğunun aksine müslüman atomculara göre atomlar, yokiken varolurlar, yani yaratılmışlardır. Atomlar her an "kün" (ol) emriyle yaratılıp yokedilmekteydi. Evrenin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atom, sonlu ve belirli sayıda olunca, atomlardan oluşan alemin sonlu olması bunun mantıksal sonucu idi. Atomların belirli sayıda olması, Allah'ın sonsuz ilmi karşısında başka bir sonsuzun bulunmasının imkansızlığından kaynaklanıyordu. Şüphesiz tüm bu düşünceler, nedenselliğin reddi anlamına geliyordu. Nedenselliğin reddi müslüman kelamcıları atomculuğu kabul etmeye zorladı. Ancak Mutezile düşünürleri, genel olarak atomculuğun insanın eylemlerine uygulanmasını kabul etmiyorlardı.[436]

Kemal Paşazâde, cisim konusunu, daha spesifik bir mesele olan ve tarihsel bir anlama sahip olan "tafra teorisi" çerçevesinde ele almıştır. Ancak tafra teorisini eleştirirken çeşitli vesilelerle cisim konusuna değinmektedir.

---

[435] H. A. Wolfson, *The Philosopy of the Kalam*, (London 1976) s. 467.
[436] İlhan Kutluer, "*Cevher*", TDVİA, (İstanbul 1993),VII:453

Kemal Paşazâde tartışmaların ayrıntısına girmeden önce, basit tabii cismin parçalarına ayrılmasıyla ilgili olarak birbirinden farklı dört temel yaklaşımı özetler.[437] Birinci yaklaşım kelamcılara aittir. Kelamcılara göre cisim sonlu atomlardan oluşur.[438] Bu parçalardan her birinin bilfiil varolduklarını farzedebiliriz. Şayet cismin sonsuza dek bölünebilen parçalardan oluştuğunu varsayarsak bunların bilfiil cisimde bulunmaları varsayılamaz.[439] Kelamcılar bu şekilde cismin sonsuz parçalardan oluşmasını imkansız olarak görürler. İkinci yaklaşım ise ünlü Mutezile Kelamcısı **Nazzam**'a aittir. Nazzam'ın cisim hakkındaki temel görüşü, Kemal Paşazâde tarafından, "cisim bölünebilen sonsuz parçalardan oluşur" şeklinde özetlenir. Nazzam, görüldüğü üzere kelamcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul gören atom (*cüz'ün la yetecezze'*) düşüncesini kabul etmemiştir. Ona göre, cismin parçaları bilfiil ve sonsuz olarak vardırlar. Nazzam atomculuğu reddederken, cisimlerin hareket edebilme imkanına yer açabilmek için "tafra"(sıçrama)teorisini kabul etmek zorunda kaldı. Daha sonra bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından şimdilik Nazzam'ın tafra teorisiyle ilgili görüşlerine kısaca değinmekle iktifa ediyoruz. Üçüncü yaklaşım ise Şehristanî'ye aittir. Şehristanî'nin savunduğu teoride, cisim potansiyel parçalardan oluşmaktadır; bu parçalar bilfiil olarak cisimde bulunmazlar. Ancak bu parçaları sonlu bir şekilde bölünmeyi kabul eder.[440] Şehristanî, atomculuk savunmasında daha çok Meşşailiğin meşhur siması İbn-i sina'yı hedef almıştır. İbn-i Sina'ya göre, atomculuğu kabul ettiğimizde, bir nokta şeklinde tasavur edilen atomların birbirleriyle teması imkansız hale gelir. Birbirleriyle teması olmayan şeylerin yan yana dizilerek, kendilerinden daha büyük bir cismi meydana getirmeleri düşünülemez.[441] Atomları uzayda yer kaplayan (*mütehayyiz*) varlıklar olarak gören Şehristanî, İbn-i Sina'nın bu delilini tersine çevirir. Temas noktası sonsuza dek bölünemeyeceğine göre, yanyana temas eden atomlar da sonsuz bir bölünmeye uğrayamaz.[442] Cisim konusunda dördüncü yaklaşım filozoflara aittir. Filozoflara göre cisim teorik olarak sonsuz sayıda bölünebilen parçalardan oluşur.Buna rağmen cisim bilfil olarak bu parçalardan oluşmaz.

---

[437] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikati 'l-Cism*, S. K., Ayasofya 4794, 174a.
[438] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174a. Bu eserin, ulaşabildiğimiz nüshalarında bazı müstensih hataları göze çarpmaktadır. mesela burada, kelamcıların "cismin sonsuz atomlardan oluştuğuna" inandıklarından sözedilmektedir ki , tarihsel olarak bu doğru değildir.
[439] Cürcanî *Şerh-i Mevakıf*, II:327.
[440] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174a.
[441] İbn-i Sina, *en-Necat*, s. 103.
[442] Şehristânî *Nihayetü 'l-İkdâm*, tahkik ve İnglizce tercüme, A. Guillaume, (Oxford Un. Press, London 1934) ss. 505-514.

Cisim konusunda yukarıda bahsi geçen dört görüşten ilk ikisi Kemal Paşazâde'nin en çok üzerinde durduğu yaklaşımlar arasında yeralmaktadır. Bu iki görüşten birincisi daha çok Sünnî kelamcılara, ikincisi de Nazzam'a aittir. Kelamcıların Nazzam'ı ilzam eden ve onu tafra teorisini kabule zorlayan temel eleştirileri zaman-mekan kavramıyla ilgiliydi "Sonsuz bir zaman içinde sınırlı bir mesafe nasıl katedilebilir?[443] Nazzam ve taraftarları bu soruya tafra teoriyle cevap verdiler. Nazzam, cisim sonsuz olarak bölünebileceğini ileri sürdüğünde, karşıtları bu durumda mesafenin nasıl katedilebileceğini soruyorlardı. Nazzam bu sorunu meşhur tafra (sıçrama) teorisiyle çözebileceğini düşünmektedir. Mesafeyi kateden, katettiği mesafelerin parçalarının tümüne dokunmak zorunda değildir, bu parçaların bazısına dokunur temas eder, bazılarını ise sıçrayarak (*bi't-tafra*) kateder.[444] Kelamcıların, sonsuz bölünme fikrine getirdikleri bir başka eleştiri de, sonsuz parçalardan oluşan bir cismin, hacim ve miktar olarak da sonsuz olmasını gerektireceği şeklindeydi. Nazamcıların bu eleştiriyi, "sonsuz parçalar cisimde birbiri içine girmiş bir şekilde bulunur" şeklinde cevapladılar. Tabii olarak Nazzam taraftarlarının Kelamcılara yönelttiği eleştiriler vardı. Nazzam'cılar değirmen taşının durumunu örnek olarak verdiler.[445] Kemal Paşazâde'nin kısaca değinmekle yetindiği değirmen örneğini, Cürcânî'nin "Şerhu'l-Mevakıf" adlı eserinden daha ayrıntılı bir şekilde öğrenme fırsatı buluyoruz. Bunlar değirmen taşını önce iki kısımda ele alıyorlardı. Birincisi, daire şeklinde olan bu taşın merkezine en yakın olan en küçük daire; diğeri de merkeze en uzak olan en büyük daire. Katettiği mesafenin çokluğu sebebiyle, en büyük dairenin dönüşü hızlı; daha az mesafe kateden en küçük dairenin dönüşü ise yavaştır. Atomculuğu reddeden Nazzam taraftarlarına göre bu iki dairesel hareket arasında birbirlerini bağlayan bir ilişki türü vardır. En dışta bulunan daire harekete geçtiği anda, en küçük olan merkezî daire hala hareketsiz bir halde durmaktadır. Bu durumda değirmenin farklı büyüklükteki dairelere bölünmesi gerekir. Cürcânî'nin meseleyi izahını kendi ifadelerinden aktaralım:

---

[443] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174a; *Havaşf ale'l-Muhakemat beyne Şerheyi'l-İşârât*, S. K., Fatih 3027, 100a. Molla Sadra'nın "El-Esfar" adlı kitabında nakledildiğine göre, atomcularla Nazzam taraftarlarları arasında böyle bir soruyu içeren tatışma Sahib b. Abbad'ın meclisinde meydana gelmiştir. "Esfar"da geçen ifadelerin Kemal Paşazâde'ninkileriyle büyük oranda benzeşmesi, her iki düşünürün kaynağının da aynı olduğunu göstermektedir. Atomcular Nazzam taraftarlarına şunu sormuşlardı: Cisimde sonsuz parçaların bulunması belli bir mesafenin sonsuz zaman diliminde katedilmesini gerektirir. Çünkü hareketle birlikte her parça kendi mekanından çıkarak başka bir parçanın mekanına girecektir. Parçalar sonsuz olduğuna göre, mesafeyi katetme zamanı da sonsuz olmak zorundadır. Bu durumda mesafelerin katedilmesi nasıl mümkün olur? Nazzam taraftarları tafra teorisiyle bu soruya cevap verdiler. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Molla Sadra *el-Esfar*, s. I: 435.

[444] Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire 1989) s. 129.

[445] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174b.

"Bu durum, değirmenin merkezinden en dışdaki büyük daireye doğru tüm yönlerde çizdiğimiz birbirine bitişik çizgilerde daha iyi görülür. Bu çizgiler, bölünmeyen parçalardan oluşsun. Bu çizgilerin parçaları büyüklü küçüklü ve içiçe girmiş dış daireleri oluştururlar. En dışta yeralan en büyük daire bu çizgilerin uçlarından mürekkebtir. En dıştaki daire hareket ettiği zaman, onun hemen bitişiğinde bulunan daire hareket etmiyor olacaktır. Görüldüğü üzere her iki dairede birbirinden ayrılmış olur. Aynı şekilde en dıştan ikinci daire hareket ettiği zaman ona bitişik olan daire hareket etmeyecektir. En küçüğüne varıncaya kadar bu durum devam eder."[446]

Kelamcılar bu eleştiriye karşılık, küçük dairenin bir parça katettiğini daha sonra da büyük dairenin başka bir parçayı katetmesi esnasında duraksadığını, ve hızlı hareket eden dairenin hareketlerinin bazı kısımlarında yavaş hareket eden dairenin sükun halinde olduğunu söylediler. Bu da, doğal olarak onların değirmenin hareket etmesiyle birlikte dairelere ayrıldığını savunmalarını gerektirmiştir. Kemal Paşazâde, tafra teorisini tutarlı bulmadığı gibi, kelamcıların burada savunduğu dairelerin birbirinden ayrılması *(tefkîk)* teorisini de tutarlı bulmaz.[447] Kemal Paşazade'ye göre aslında Nazzam'ın kendi düşüncesini savunması için tafra teorisine sığınmasına gerek yoktu. Çünkü nasıl ki sonlu mesafe sonsuz parçalardan meydana geliyorsa, sonlu zamanın da sonsuz parçalardan meydana gelmesinde bir sakınca olmasa gerektir. Bu durumda mesafenin parçalarıyla zamanın parçaları birbirine tekabül edecek ve sorun giderilmiş olacaktır. Aynı şekilde Nazzam'ın parçaların birbiri içine geçmesinne cevaz vermesi gerekir. Çünkü parçalar birbirine girdiğinde, mesafenin katedilmesi sonsuz parçaların katedilmesine bağlı olmaz.[448]

İbn-i Kemal, cismin belli mikdarları olan cevherlerden mürekkeb olduğunun farzedilmesi halinde tafra teorisinin yanlışlığının ortaya çıkacağı kanısındadır. Nazzam'a göre cismin hakikatı, arazlardan mürekkeb olmasıdır. Araz dediğimiz şeyler kendi içinde homojen değildir; tıpkı bitişik nicelikler gibi parelelliği (muhâzât) kabul eden arazlar bulunduğu gibi, nitelikler gibi parelelliği kabul etmeyen arazlar da bulunur. Müteharrik belli bir mesafede hareket ettiği zaman, bu mesafenin parçalarından bazısı kendisi üzerinde parelel bir katetmeyi kabul etmiş olacak, bazısı da kabul etmiş olmayacaktır. Kemal Paşazâde'ye göre Nazzam'ı ilzam eden ve tafra teorisinden daha müphem olan mesele budur. Tafra teorisi, Nazzam'ın, sonsuz bölünme iddiasını ortaya atmak için kerhen kabul ettiği bir teori değildir; bilakis onun cismin gerçekliği konusundaki öğretilerinin zorunlu bir

---

[446] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, II/351.
[447] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 175a.
[448] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 174b.

sonucudur. Nazzam, "sonsuz bölünme cismin hacim olarak sonsuz miktarlara sahip olmasını gerektir" şeklindeki eleştiriye parçaların birbiri içine geçmiş halde bulunduğunu söyleyerek cevap vermişti. Kemal Paşazâde'ye göre, bu cevap Nazzam'ın cisim öğretisinin gerektirdiği zorunlu bir sonuç değildir. Tafra teorisinde cismin parçaları varlıklarını sürdürürken, parçaların içiçe girmesiyle birlikkte parçalar artık bakî kalmazlar. Düşünürümüze göre Nazzam'ın "sonsuz bölünme" öğretisindeki en zayıf nokta burasıdır. Cisim , hacim ve mikdar olarak sonlu olduğuna göre, onun parçları da hacim ve mikdar olarak sonlu olması gerekir. Sonsuz olan bir şeyin (parçaların) sonlu olan hacim ve mikdar tarafından kuşatılması muhaldir.[449]

Kelamcılara göre eğer cisim sonsuz parçalardan mürekkeb olsaydı, herhangi bir hareketin hedefine ulaşması mümkün olmazdı.Çünkü, müteharrik katettiği mesafenin sonsuz olan cüzlerinde hareket etmek zorunda kalacaktır ki bu da onun hedefine ulaşmasını engeller. Oysa durum bundan farklıdır. Hareket eden hedefine ulaşmaktadır.

Netice itibarıyla Kemal Paşazade, cismin sonlu parçalardan oluşması konusunda kelamcıların görüşünü desteklemesine rağmen, onların bunu savunurken öne sürdüğü delillerden bir kısmının tutarsızlığını söylemketen çekinmemiştir.

[449] Kemal Paşazâde, *a, g. r.*, 174b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

III. 1. İMAN

Kişinin belli bir inançlar sistemine bağlanmasını ifade etmek için kullanılan iman kavramı değişik açılardan da olsa felsefe ve teolojinin ilgi alanına girmektedir. İman-bilgi ilişkisi, iman ahlak ilişkisi, iman -amel ilişkisi, bu bağlamda tartışılan belli başlı meseler arasındadır. Tarih boyunca kurgulanan farklı iman formülleriyle, detaylı bir inanan tipi çizilmiş, böylece kimlerin mü'min sayılacağı/sayılmayacağı ortaya konulmuştur. Nesnesi açısından düşünecek olursak iman olgusu, kelam ilminin bir meselesi olması itibarıyla, temelde Allah ile alakalı bir konudur. İman edilmesi gereken, peygamberler, kitaplar, melekler, ahiret v.b. diğer şeyler, ancak Allah dolayısıyla bir değere sahiptirler. Şüphesiz bu ifademiz bir "ilişki kurma biçimi" olan imanın Allah'la başlayıp O'nunla bittiği anlamına gelmez. Bu ilişkinin diğer tarafında en az öbür taraf kadar aktif olan insan vardır. Dahası imanla ilgili sözedilebilir alanın tümü insanın bulunduğu yerdir.

İbn-i Kemal, müstakil olarak kaleme aldığı iki risalesinde iman konusunu ele almıştır.[1] Ancak her iki risale arasında içerik olarak bariz bir farklılık olmaması sebebiyle, onun bu konudaki görüşlerini, daha çok *"İman-ı Şer'î* risalesine müracaat ederek, çeşitli açılardan ele alacağız.

III. 1. a. İmanın Tanımı

İman, kelemcıların ve ahlak filozoflarının kendi anlayışlarına uygun olarak çeşitli şekillerde tanımlanabilen çok yönlü bir kavramdır. İman kavramının tanımında öne çıkan anahtar kavramlardan en önemlisi tasdiktir. Kemal Paşazâde de iman tanımında "tasdik"e yer verir. Bir eserinde imanın lüğatte mutlak tasdik anlamına geldiğini söylerken[2], başka bir eserinde "zorunlu bilgi" kavramını da buna ilave eder ve şöyle der:

"İman, mutlak anlamda tasdik değildir, bilakis Muhammed (a.s.)ın dinine ait olduğu zorunlu olarak, yani delile ihtiyaç duyulmadan bilinen belli şeyleri tasdik etmektir." [3]

Buna rağmen imanın konusuna giren tevhid, nübüvvet, yeniden dirilme, ceza gibi şeyler kendi başlarına teorik olarak delillendirilebilirler. Bunlar kendi başlarına nazarî

---

[1] Kemal Paşazâde, *İmân-ı Şer'î*, T. K., Revan 2047 61b vd; *Risale fi Tahkîki 'l-İman*, S. K., Laleli 3711, 117a. vd.
[2] Kemal Paşazade, *Fî Tahkîki 'l-İmân*, 117a.
[3] Kemal Paşazâde, *İmân-ı Şer'î*, 61b.

istidlalin konusu olabilirlerse de iman açısından önemli olan, bunların kesin olarak Muhammed (a.s.)ın dinine ait olan şeyler olduğunu zorunlu ve dililsiz olarak bilmek ve tasdik etmektir. İnsanın mü'min olması, Hazreti Muhammed'in dininden olduğu zaruri olarak bilinen şeylerin hepsini tasdik etmesine ve kalben inanmasına, bunları yalanlamamasına ve bunlarla ilgili bir şüphe taşımamasına bağlıdır. İmanın kapsamına giren şeyler icmali olarak düşünüldüğünde bunları icmalen tasdik etmek yeterlidir; tafsîlî bir şekilde ele alınınca da, bunları tafsîlî bir şekilde tasdik etmek gerekmektedir. [4] Kendisine namaz ve içki konusunda soru sorulan bir kimse, namazın farziyetini ve içkinin haram oluşunu tasdik etmezse kafir olur. Bu son durum, Hazreti Muhammedin dininden olduğu zaruri olarak bilinen şeylerin inkarı anlamına geldiği için küfrü mûcibtir.

İman tanımında yer verilen "peygamberin dininden olduğu zarûri olarak bilinen şeyler" ifadesi, imanın nesnelerini soyut ve belirsiz olmaktan çıkararak tarihsel bir süreç içerisinde oluşan şeylere indirgemek için konulmuş bir kayıttır. Çünkü salt anlamda Allah'a iman kelamcılara göre, kişiyi sınırları belirlenmiş bir iman cemaatının içinde tutmaya yetmemektir. Böyle bir iman tanımı hukûkî anlamda "Allah'a iman"ı diğer iman nesnelerinden ayrı tutmamakta; sonuçta, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmayan ile, içkinin haram olduğuna inanmayan kişilerin sınırları çizilmiş iman cemaati dışında kalmaları arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak kendi başlarına değerlendirildiklerinde, derece bakımından bir farklılıkları oldukları açıktır.

Kemal Paşazade iman tanımında, imanın sözlü bir şekilde dışa vurulmasına yer vermemektedir. Bu durumda onun imanı, "kalb ile tasdik"olarak gördüğüne hükmetmek durumundayız. **Ebu'l-Hasan el-Eşa'rî** ve **Ebu Mansur Maturîdî**, imanın tahakkuku için "kalbî tasdik"i yeterli görmektedirler. Buna rağmen Hanefî alimlerinin çoğunluğu, imanın gerçekleşmesinde sözlü ikrarı da gerekli görüyorlardı.[5] Eş'arî'nin bize intikal eden eserlerinde iman konusunda fazla ayrıntılı malumatlar bulamıyoruz. Bunun için onun bu konudaki düşünceleri daha çok ikinci elden kaynaklardan öğrenmek durumundayız. Bu konuda en güvenilir kaynaklardan birisi olan **Şehristanî**, el-Eşa'rî'nin imanı "kalb ile tasdik"ten ibaret saydığını aktarmaktadır. İmanın dil ile ikrarı ya da belli görevlerin yerine getirilmesi ona göre, yalnızca imanın dallarıdır.[6] Ebu Mansur Maturidî, "et-Tevhîd" adlı kitabında imanın "tasdik" küfrün ise "tekzib" alamına geldiğine işaret ederek, imanın "marifet"e, küfrün de "cehalet"e indirgenmesine karşı çıkıyordu.[7] Diğer yandan **Ebu**

[4] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62a.
[5] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62a.
[6] Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire 1961) ss. 138 139.
[7] Ebu Mansur Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 380.

Hanife'nin iman tanımında kalb ile tasdik yanında dil ile ikrarın da yer aldığını görüyoruz. "El Vasiyye" adlı eserinde, "iman; lisan ile ikrar, kalb ile tasdiktir" derken[8], "el-Âlim ve'l-Müteallim"adlı kitabında, imanın tasdik, marifet, yakîn ve ikrardan oluştuğunu söylemektedir.[9] Buna rağmen Hanefî alimlerin iman tanımında sözlü ikrara yer vermeleri, imanın kendi özünde varolan zorunlu bir şart değildir; dünyada kendisine taalluk eden hükümlerle alakalıdır. Yoksa kalbiyle iman etmiş olduğu halde bunu sözlü olarak ikrar etmeden ölen kimse Allah indinde mü'mindir.[10]

Kemal Paşazâde imanı "kalb ikle tasdik ve dil ile ikrar" şeklinde tanımlayanlardan bazılarının kalb ile tasdiki "kalbin ma'rifeti" olarak gördüklerini bunların da kendi aralarında iki konuda ihtilafa düştüklerine işaret eder. İbn-i Kemal bu son yaklaşımı Ebu Hanife ve Fukaha'ya isnad eder. Her ne kadar İmam Azam'ın "el-Alim" adlı eserinde imanı oluşturan şeyler arasında "marifet" kavramına da yer veriliyorsa da, imanın marifete dayandığını açık bir şekilde ifade edenler, daha çok Mürcie firkasına mensup olanlardır.[11] İmanı "kalbin marifeti" olarak tanımlayanların ihtilaf ettikleri noktalardan birincisi, kalbte yeralan marifetin niteliği ile ilgilidir. Bunlardan bir kısmı kalbteki bilgiyi, ister taklid yoluyla oluşsun isterse delillere dayanılarak oluşturulsun "kesin itikad" olarak yorumlamaktadır. Bu yorum, doğal olarak taklid yoluyla iman eden kimsenin iman dairesinin içinde değerlendirilmesini ve onun müslüman olmasını gerektirir. Diğer gruba göre ise kalbteki marifet, istidlal yoluyla elde edilen bilgidir. İkinci ihtilaf noktası ise, imanın gerçekleşmesi için muteber olan ilim hakkındadır. Bazıları bu bağlamda ilmi, Allahı ve sıfatlarını kemal üzere bilmek olduğunu söylemektedir. Bunlara göre iman kavramı içerisinde yeralan zorunlu bilgi, imanın nesneleri hakkıknda ayrıntıları da içeririr. Allah'ın sıfatları konusunda çeşitli ihtilaflar meydana gelince, her grup bu hususta kendisi gibi düşünmeyenleri küfür ile itham etti. Daha insaflı olan başka bir grup ise, bu meyanda bilgiyi genel anlamda kullanarak, imanın içinde mündemiç olan bilgiyi, "Muhammedin dininden olan şeylerin zorunlu bilgisi" olarak yorumladı.[12] Mesela bunlara göre Allah'ın "âlim" olduğunu bilmek zorunludur; buna rağmen O'nun zatıyla mı, yoksa zatından gayrı bir ilimle mi âlim olduğunu bilmek imanın içerdiği marifetin içerisinde zorunlu olarak yeralması gereken bir şey değildir. İbn-i Kemal, kullandığı ifadelere bakılacak olursa, "insaf ehli" dediği kimselerin iman tanımını daha tutarlı bulmaktadır.

---

[8] Ebu Hanife, *el Vasiyye* (İmam-ı A zam'ın Beş Eseri) içinde Çev. Mustafa Öz (İstanbul 1992) s. 60
[9] Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, Beş Eser, s. 13.
[10] Beyazîzâde, *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul 1996) s. 108.
[11] İlhami Güler, "*Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri*", İslamiyyât , C. 1, S. 1, Ocak Mart 1998. (Ankara 1998) s. 8.
[12] Kemal Paşazâde, *Îmân-ı Şer'î*, 62b.

III. 1. b. İman-Bilgi ilşkisi

İman bilgiden ibaret olmadığı gibi, bilginin işlevsiz kaldığı bir süreç de değildir. İmanın objesine yöneliminde 'irade', 'ilgi', 'zan' 'inanç' (*belief*) ve 'belli bir davranış biçimini benimseme isteği'nden başka 'bilgi'nin de bir katkısı vardır. Fakat bunlar tek başına imanı oluşturan ögeler değildir. Bunların fonksiyonellikleri, birarada bulunduklarında belirir.[13] İnanç, teorik bilişsel olarak belli bir karar verme aşamasına ulaşmış zihin halini açıklarken, iman inancı da içermekle birlikte onun dışında başka şeylerin bulunmasına da ihtiyaç gösteren dinî bir durumdur.

Kemal Paşazâde, tasdik kavramının analiz ederek iman- bilgi ilişkisini ele alır. İmanın tanımını oluşturan en temel kavramlardan birisi olan tasdik kavramının imanla ilgili kullanımı ile mantık ve felsefedeki kullanımı birbirinden farklıdır. Müslüman filozoflar, tasavvur-tasdik karşıtlığında tasavvuru, "bir şeyin formunun (yargı içermeksizin) zihinde hasıl olması" olarak görüyorlardı. Buna karşılık tasdik, hüküm anlamında kullanılıyordu. Tasavvur salt bir kavram, fikir, düşünce anlamına kullanılırken, tasdik bir şey hakkında bir iddia ya da inkar ortaya koymayı ifade eder. [14] Kemal Paşazade tasdik kavramını şöyle bir örnekle açıklar:

"Alem zamanda varolmuş (muhdes)tur diyen bir kimsenin sözünün delalet ettiği şey (medlul) "alemin hudûs ile mevsuf olması" değildir. Bilakis bu sözün anlamı 'bu sözü söyleyenin alemin zamanda varlığa geldiğine hükmetmesi'dir."[15]

İbn-i Kemal tasdikin imandaki rolüne vurgu yapmaktadır. Bir şey hakkında verilen hükümle o şeyin kendi özü itibarıyla durumu arasında fark vardır. "Alem muhdestir" şeklindeki önermemiz ya da tasdikimiz, bizim alem hakkındaki kendi yargımızdır. Alemle ilgili bu hüküm, *hudûs*ün, alemin zorunlu bir sıfatı olduğunu göstermez. Bir başka deyişle önermemiz, doğruluğunu kendi içinde taşıyan bir önerme değildir; daha çok kıyasa dayalı çıkarsamalarla ulaştığımız bir yargıdır. Zihni bir yargı olmaları hasebiyle bu tür hükümlerin ifadesi için kullanılan sözcükler, dilsel ifadeler, en fazla önermede yeralan hükme delalet ederler; ancak delalet eden şeyler medlulden daha fazla bir şeydir. Düşünürümüzün yaptığı semantik ve felsefî tahlillerle ulaşmak istediği sonuç nedir? Kanaatimce o, mantıksal önermelerdeki bilgi içeriğini analiz ederek, imandaki tasdik unsurunun ne anlama geldiğini

---

[13] Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul 1992) s. 35.
[14] Hanefi Özcan, *a. g. e*, s. 69.
[15] Kemal Paşazâde, *İmân-ı Şer'î*, 62b.

belirginleştirmeye çalışmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz "alem muhdestir" zihnî yargısı, bir bilgiye dayalı olarak ulaşılan bir sonuç değildir. Bu önerme gerçeğe teslim olma (*iz'an*) ya da gerçek hakkında ulaşılan kesin bir yargı (*cezm*) dir. İşte aynı durum imanın tanımında geçen tasdik için de geçerlidir. Tasdik eden kimsenin tasdik ettiği şeyi bilmesi zorunlu değildir; tasdik ettiği şeyin doğruluğunu, kesin bir şekilde onaylaması yeterlidir. İman nesnesinin doğruluğunun ölçütü ise, "Hazreti Muhammed'in getirdiği dine ait olması"dır.[16] Tecrübelerimiz göstermektedir ki, hiç bir şey bilmeksizin zihnî yargıda bulunan kimseler vardır. Günümüzün modern hayatında bile, özel olarak bir bilgiye sahip olmadığımız halde içtiğimiz suyun, marketten aldığımız bir gıdanın temizliğinden güvenilirliğinden şüphe etmeyiz. Veyahutta tüm komplike yapısına rağmen bindiğimiz arabanın bizi şehre götüreceğine adeta yürekten inanırız. Kısacası hayatımız bir bakıma "inanç" ile yürümektedir.[17] O halde yukarıda bahsi geçen bu zihnî hüküm, bilgiyi dışlamamakla beraber salt bilgiye dayanmaz; bilgiden başka bir şeyi de içerir. Kalb ile tasdik etmek; kalben tasdik edilen şeyin doğruluğuna hükmetmek ve dil ile bu hükmün kesinliğini (*cezm*) ikrar etmektir.[18] Kemal Paşazâde bu analizleriyle, tasdikin bilgiden öte gönüllü olarak benimsemek (*iz'an*) teslim olmak gibi anlamları da içerdiğine dikkat çekmek istemiştir.

III. 1. c. İman-Amel İlişkisi

İman olgusunda inanan "suje" olarak insan; duyan, düşünen, bilen ve iradesi olan "ben"dir. Dolayısıyla o, iman ettiği şeye, inanmanın yanında, bilme ve davranışta bulunma amacıyla da yönelecektir. Ancak, bilme (*ma'rifet*) ve davranışta bulunma (*fiil, amel*) iman ilişkisi içerisinde fiilen mi yoksa potansiyel olarak mı bulunur? Müslüman düşünürlerin ihtilafları daha çok bu iki konu üzerinde olmuştur.

Hadisçiler, Mutezile ve **Haricilerin** "amentü"sünde, kalbî tasdik ve sözlü itirafın yanında, "eylem"in de, ilk ikisinden daha az olmayan bir değeri vardır. Aslında bunlar, imanın tanımına "gereğince amel etmek"i sokarak, eylemi bir bakıma "imanın sınandığı alan"; ya da "*tasdik*'in doğruluk ölçütü" olarak görürler. Örneğin, henüz ihtida etmiş bir kimse periyodik namazlardan birisini eda edebileceği kadar yaşama fırsatı bulduğu halde eda etmeksizin ölürse, Mutezile ve Haricîlere göre ebediyyen cehennemdedir.[19] Hariciler'in aşırı tekfirci tutumlarının temelinde yatan basit teori budur. Aslında onlar, başlangıçta iman

---

[16] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63a.
[17] Olive Greene, *Convention and Faith*, (New York 1969) s. 18.
[18] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62b.
[19] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63b.

ya da küfür teorisi kurmak peşinde bile değillerdi; sadece cezalandırabilecekleri "kafir" arıyorlardı. Haricilerin bu basit mantığı daha sonra diğer mezhep mensuplarını da sirayet ederek, onları detaylı bir mü'min ve kafir tipi çizmeye zorladı. "Elfaz-ı Küfür" gibi halkın pratik yaşamında mü'min olarak kalmanın yollarını gösteren el kitapları, onların küfür teorilerinin diğer mezheplerin içine nasıl sızdığını göstermektedir.[20]

İbn-i Kemal Hadisçilerin iman anlayışını Mutezile ve Hariciler'le birlikte değerlendirdiği halde, başka bir yerde onların iman anlayışı ile Ehl-i Sünnet'in iman anlayışı arasında fark görmez.[21] Diğer yandan Ehl-i Sünnete mensup **Selef** alimleri de imanı, itikad, ikrar ve amelden oluşan bir bütün olarak görüyorlardı. Kemal Paşazâde'ye göre bu bütün içinde yeralan unsurların tümü iman için aynı derecede öneme sahip şeyler değildir. Mesela selef alimleri ameli terkedeni kafir saymıyorlar; hatta ameller arasında da bir ayrım yaparak, sadece büyük günah işleyenlerin (*mürtekib-i kebîre*) fasık olduğunu söylüyorlardı. Buna rağmen, imanın ikrarı onlar için önemliydi. Zaman bakımından imkanı varken şehadeti ya da dilsizlerin durumunda olduğu gibi şehadetin yerine geçen bir işareti terkeden kimse, selef alimlerine göre iman dairesinin dışına çıkmış olur. Onların amelleri imana dahil etmeleri, amelin mutlak anlamda imanın bir parçası olduğu anlamına gelmiyordu; daha ziyade bu, olgunlaşmış bir iman için amelleri lüzumlu görmelerinden kaynaklanıyordu. Halbuki yukarıda geçen her üç mezhebe göre de amel imanın bir parçasıydı.[22]

Haricîlerin iman anlayışında, Allah'ı bilmek -bu, Allah'ın kendi varlığına dair koyduğu aklî delillerle Kur'an ve Sünnette geçen naklî delillerin tümünü bilmeyi içeriyordu-Allah'ın emrettiklerine itaat, ister büyük olsun ister küçük olsun tüm günahlardan kaçınma aynı derecede öneme haiz olan şeylerdi. Bunların tümü de imanın aslına dahildir. Sonuçta bunlardan herhangi birisini terketmek küfür olarak telakki edilmekteydi . Kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar eden ve dini görevlerden herhangi birisini ifa etmeye zaman bulamadan ölen kimse, Haricîlere göre zahiren cennetlikti. Ancak fırsatı olduğu halde, üzerine vakit namazlarından biri farzolmuş iken bunu kılmadan, ya da ihtidasıyla ölmesi arasında geçen kısa sürede zina yapan sonra da vefat eden kimse ebedî

---

[20] Kemal Paşazâde de bu geleneğe uyarak "Elfaz-ı Küfür" adlı bir risale kaleme almıştır Eserde mesele üç bölümde ele alınmıştır. Birinci bölüm küfre mucib olan söz işaret ve davranışların uzun ve ayrıntılı bir listesini verir. İkinci bölümde, küfrü gerektirip gerektirmediği ihtilaflı sözler; üçüncü bölümde ise "küfür olmasından korkulan sözler sıralanır. Burada örnek olarak küfrü gerektiren sözlerden birkaçını aktaralım: Küfür içeren bir söz söyleyerek başkasını güldüren kimse ve ona gülenler kafir olur. Allah gökten bize bakıyor bizi görüyor demek (Allah'a mekan isnad edildiği için), "Allah beni cennete soksa sensiz oraya gitmem demek, Allah kulun fiillerini yaratmadı, kul onu kendi yarattı demek... (liste uzayıp gidiyor) küfrü gerektirir" Bu sözlerin bir kısmı doğrudan dini nasslara uygun olsa bile bir çoğu, mezhepler arasındaki ihtilaflarla alakalıdır. bkz. Kemal Paşazâde, *Elfaz-ı Küfür*, S.K., Kasidecizâde 677, 169a-173b.

[21] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64b.

[22] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63b.

olarak cehennemlikti.[23] Mutezile de bu konuda Haricîler gibi düşünüyordu. Haricîlerin delillerinden birisi, Peygamberimizin, "Zina eden mü'min olarak zina etmez" hadisidir. İbn-i Kemal'e göre bu hadis, bu fiili işleyenin imansız olduğuna değil, olgun mü'min olmadığına işaret etmektedir. Bir şeyin olgunluğu onun orijinal gerçekliğinden farklı bir şeydir.[24]

Kemal Paşazade daha sonra, iman amel ilşkisi konusunda Mutezile alimlerinin birbirinden farklı düşüncelerini özetler. Mutezile'ye göre iman, "*Âmentü bi'llahi ve bi'rasûlihi*" ifadesinde olduğu gibi "*ba*" harfi ile geçişli kılınırsa tasdik ifade eder. Bu durumda, "*Âmentü bi'llahi ve bi'rasûlihi*" diyen bir kimse, Allah'ı ve Peygamberini tasdik etmiş olur. İman, "farzların edası" olarak anlaşıldığı zaman böyle bir geçişlilik imkanı olmaz. Namaz kılan, oruç tutan bir kimse için "*amene bi'keza*" denilemez. Aksine, o kişi için "Allah'a iman etti" (*âmene bi'llahi*) denilir. "*Ba*" harfi ile geçişli kılınan iman, lüğat anlamındaki imanı ifade eder. Ne var ki mutlak anlamda, müteaddi kılınmayan iman sözkonusu olduğunda, Mutezile alimleri bu durumda imanın lüğat bakımından "tasdik" ifade eden anlamından başka bir anlama geldiğini ileri sürerler. Sözlük anlamı dışında mutlak olarak imanın tasdikten öte, koyu bir dindarlığı da içeren bir anlam taşıdığı konusunda ittifak eden Mutezile alimleri, daha sonra belli konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Çünkü ameller de kendi içinde derecelendirmişlerdi. **Vasıl b. Ata**, (ö.131/748) **Ebu'l-Huzeyl Allaf** (ö. 226/841) ve **Kadı Abdu'l-Cabbar** (ö. 41571025) gibi düşünürler, vacip olsun mendup olsun imanın, söz fiil ve itikadların da dahil olduğu "itaat içeren tüm fiillerden ibaret" olduğunu ileri sürerken; **Ebu Haşim** (ö. 321/933) ve **Ebu Ali Cübbâî** (ö. 303/915), imanın nafile ibadetler olmaksızın sadece farzları içeren bir itaattten oluştuğunu savunmaktadırlar. Mutezile düşünürleri arasında iman-amel münasebetiyle ilgili **Nazzam**'ın benimsediği üçüncü yaklaşıma göre iman, kendisiyle ilgili ilahî tehdit(*vaîd*)in gerçekleştiği tüm şeylerden kaçınmaktır. Ancak hakkında vaîd'in olmadığı büyük günahların bulunması ihtimali ortaya çıkınca, Nazzam tanımı daha da genişleterek "Allah indinde mü'min, tüm büyük günahlardan kaçınan; insanların nezdinde ise, hakkında vaîdin gerçekleştiği menhiyyattan kaçınandır" demiştir.[25]

Öncelikle kamil manada ma'rifeti imanın aslı olarak gören hadisçiler, daha sonra her bir itaati kendi başına iman olarak değerlendirdiler. İtaatin iman olarak değerlendirilmesi, imanda asıl olan marifete dayanmasına bağlıdır. Marifete dayanmayan ve

---

[23] Kemalpaşazâde, *a. g. r.*, 63b.
[24] *Buhari*, Eşribe 1; *Müslim*, İman 22,24
[25] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64a.

sözlü itirafın olmadığı bir itaat iman olarak görülemez. Hadisçilere göre, isyanın küfrü gerektirecek dereceye varması, ancak "*cühûd*" ve "kalbin inkarı"nın buna eşlik etmesi durumunda mümkün olur.[26] Netice itibarıyla Hadisçiler, iman için asıl olanın marifet; küfür için asıl olanın ise cühûd ve inkar olduğunu savundular. Aslın olmadığı yerde fer'e itibar olunmaz. Kemal Paşazâde, tüm bu görüşleri İbn-i Küllab'a nispet etmektedir. Hadisçiler arasında imanla ilgili yaygın olan diğer bir görüşe göre iman, farzları ve nafileleri içeren tüm itaatların adıdır. Buna rağmen farzları terkedenin aksine, nafileleri terkedenin imanına herhangi bir halel gelmez.[27] İbn-i Kemal hadisçilerin iman anlayışında, itaatların kendi başlarına iman olarak kabul edildikleri halde, itaatın yokluğuyla birlikte imanın ortadan kalkmasının öngörülmediğini kabul eder. Hadisçiler ve Ehli- Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği şey şudur: Hakkı tasdik eden bir asî, fasık bir mü'min olarak itaat dışına çıkması sebebiyle, isyanı kadar cehennemle cezalandırılmayı haketmiştir; ancak bu kimse daha sonra cehennemden çıkarılacaktır. İbn-i Kemal amellerin imanın aslına dahil olmadığına ilişkin Kur'an'dan çeşitli ayetleri delil olarak gösterir. Bir çok ayette salih amel iman üzerine atfedilmekle beraber, imandan ayrı olarak zikredilir. Eğer ameller imana dahil olsaydı, sadece iman zikredilerek yetinilir ayrıca amelleri zikretmeye gerek kalmazdı. Diğer yandan bir çok ayette isyan durumunda olan asîlere imanı nispet ederek hitabetmektedir. Eğer taat imana dahil olmuş olsaydı, masiyetin imana münâfî olması gerekirdi ve imanla isyanın birarada zikredilmemesi gerekirdi. Mesela Hucurât Suresinde "*mü'minlerden iki topluluğun birbirleriyle savaşa tutuşmasından*" sözedilir.[28] Bu ayette savaşa tutuşanlar "mü'minler" şeklinde vasfedilir. Halbuki mü'minlerin birbirleriyle savaşmaları haramdır ve bir ma'siyettir. Bakara suresinde ise Allah , *"Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı"*[29] buyurmaktadır. Kısas, teammüden haksız yere adam öldüren kimse için farzdır. Ayette "*ey iman edenler*" hitabı, katilin mü'min olduğuna delalet eder. Ayrıca, ayetin devamında "*kim kardeşi tarafından herhangi bir şekilde affedilirse*" -burada geçen kardeşlik iman kardeşliği olmalıdır; çünkü bir başka ayette mü'minlerin kardeş olduğunu söylemektedir[30] - ve "*..bu Rabbinizden bir Rahmet ve hafifletmedir*" buyurulmaktadır. En son ifade de geçen rahmet ve hafifletme ancak mü'minler için geçerlidir. Şu halde ameller imanın aslına tabii olan şeyler değildir.[31]

---

[26] Kemal Paşazâde, a. g. r., 64b.
[27] Kemalpaşazâde, *a. g. r.*, 64a.
[28] Hucurât 49: 9.
[29] Bakara 2: 178.
[30] Hucurât 49:10.
[31] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 66a.

Haricilere göre, büyük günah işleyen kimse kafir olurken, Mutezileye göre fasıktır. Mutezile düşünürleri bu kimsenin iman dairesinden çıktığına ancak, kafir olmadığına kaniidirler. İbn-i Kemal, Mutezilenin bu düşüncesinin, iman ve küfrü, birbirinin çelişiği iki şey (*mütenaqızâni*) olarak değil de, birbirinin zıddı iki şey (*mütezaddâni*) olarak görmelerinden kaynaklandığını belirtir. Birbirinin çelişiği olan iki şeyin özelliklerinden birisi, birisnin bulunduğu yerde diğerinin bulunmaması; bir başka deyişle her ikisinin de birlikte ortadan kalkmamasıdır. Birbirinin zıddı olan şeylerin özelliği ise her ikisinin birden ortadan kalkabilmesidir. İman ve küfür birbirinin zıddı olduğu için her ikisi de birden ortadan kalkabilir; ya da birinin bulunmadığı bir yerde diğeri de bulunmaz.[32]

III. 1. d. İmanın Dil ile İkrarı

İbn-i Kemal, dil ile ikrarın terkedilmesini her halükarda küfrü gerektiren bir durum olarak görmez. Çünkü, henüz ihtida eden bir kimse şehadet kelimesini telaffuz etmeye fırsat bulmadan ölebilir. Bu durumda onun mü'min olduğuna hükmetmek durumundayız. Düşünürümüz bu konuda bir icmadan sözeder ve Gazali'nin icma konusundaki eleştirilerini nakleder.[33] Sözkonusu icma, imanın oluşumu için, "kalb ile tasdik"in yanında "dil ile ikrarın" da bulunmasını zorunlu görür. Ancak ona göre **Gazzâlî**'nin de söylediği gibi bu konudaki icma fiilen geçersizdir. İkrarı terketmek olsa olsa bir masiyet sayılır; masiyet (günah) ise imanı ortadan kaldırmaz.[34]

Kasıtlı olarak ikrarı terkeden kimse kesinlikle küfre düşer. İbn-i Kemal buna örnek olarak Peygamberimiz'in amcası Ebu Talib'in durumunu verir. İmanı sözlü bir şekilde itiraf etmek şeri hükümlerin uygulanmasıyla alakalıdır. Buna rağmen imanda asıl olan tasdiktir. Kemal Paşazâde, imanın oluşmasında dil ile ikrarı ikinci derecede önemli kabul etmekle, Ebu Hanîfe'den farklı düşünür. Ebu Yusuf'tan gelen rivayete göre Ebu Hanife'nin ikrar konusundaki düşüncesi şudur:

"*Bir kimse Allah'ı tanır, O'nu tasdik eder ve imkanına rağmen dili ile ikrar etmeden ölürse küfür üzere ölmüş olur*"[35]

---

[32] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 64b.

[33] Kemal Paşazâde'nin burada işaret ettiği icma eleştirisi Gazzâlî'nin "Faysalu't-Tefrika" adlı eserinde yeralır. Gazzâli burada icmayı, "gerçekleşmesi oldukça zor olan bir şey" olarak gördüğü için icmaya muhalefetin küfrü gerektirmeyeceği sonucuna ulaşır. bkz. Süleyman Dünya, *İmam Gazâli ve İman- Küfür Sınırı*, (*Faysalu't-Tefrika*) çev. Ahmet Turan Arslan, (İstanbul 1992) s. 178.

[34] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 65a.

[35] Beyazızâde, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 108.

İkrarı, imanın oluşumu için zorunlu görmeyen Kemal Paşazâde, buna ilişkin Kur'an'dan çeşitli deliller zikretmeyi de ihmal etmez. Kur'an'da iman, her durumda kalbe izafe edilmektedir. Kalbin fiili, tasdikten ibarettir. Maide Suresinde Allah şöyle buyurur: "*Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "inandık" diyenler...*"[36] Diğer bir ayette de, "*Kim imanından sonra Allah'a (karşı küfre) sapıp da -kalbi imanla tatmin bulmuş olduğu halde baskı altında zorlananlar hariç-küfre göğüs açarsa...*" [37] buyurulurken, Mücadele Suresinde, "*Onlar, öyle kimselerdir ki (Allah) onların kalplerine imanı yazmıştır.*"[38] buyurulmaktadır. Kemal Paşazâde, bu ayetlerin imanın asıl merkezinin dil değil kalb olduğuna delil teşkil ettiği kanaatindedir.[39] Daha önce de söylediğimiz üzere iman, düşünürümüze göre, "Muhammedin dininden olduğu zarurî olarak bilinen şeylerin tasdiki"dir. Ameller ve imanın ikrarı, imanın bu aslî anlamı üzerinde çok az bir değişiklik (*qılletü't-tağyîr*) yaparlar. Böyle bir değişiklik, imanın ikrar ve amelerden oluşan bir bütün olarak tanımlanmasındaki değişikliğe oranla daha azdır.[40] Farklı bir söyleyişle imanın "mutlak tasdik" anlamını en çok bozan şey, onu ikrar ve amelle birlikte tanımlamaktır. Dil, ancak kalbte olup biten şeyleri tercüme eder. İman, dilin onu tercüme etmesinden önce kalbte bulunmalıdır. Kemal Paşazâde ikrarı, diğer bedensel ibadetlerde olduğu gibi, imanın olgunluğunun bir göstergesi sayar. Nasıl ki ibadetlerin terkiyle iman ortadan kalkmıyorsa, ikrarın terkiyle de ortadan kalkmış olmaz. Bu durumda ikrarı terkeden sadece günahkar olur. İkrarın bir hukuk sorunu olmaktan öte bir anlamı yoktur. Bir kimseye mü'min olmanın gerektirdiği hükümleri uygulanabilmesi için, eğer bedensel ya da başka bir engeli yoksa, ne yapıp yapıp mü'min olduğuna şehadet etmelidir. Aksi halde ona kafir muamelesi yapılır.[41] Buna rağmen "olgun bir iman derecesine" ulaşmak isteyen kimsenin, hukûkî bir zorunluluk yoksa, başkasının huzurunda imanını ikrar etmesi zorunlu değildir; kimsenin olmadığı bir yerde kendi kendisine şehadet kelimesini söyleyerek günahkar olmaktan kurtulabilir.[42]

---

[36] Maide 5: 41.
[37] Nahl 16: 106.
[38] Mücadele 58: 22.
[39] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 65b, 66a.
[40] Kemal Paşazâde, a. g. r., 66b.
[41] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 67b.
[42] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 68a.

III. 2. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları

Allahın, sadece "Zât"tan ibaret olan bir varlık olarak düşünülmesinin yolaçacağı sakıncalar gözönüne alındığında, kelamcıların sıfatlar konusundaki tartışmaları yersiz değildir. Kaba bir tenzih anlayışına sarılarak sıfatların kabul edilmemesi, Allah'ı adeta salt "kavram" olan bir varlık düzeyine indirmek anlamına gelir. Halbuki, inancımızın objesi olan "Allah", salt bir "kavram varlık" değil, bu inancın da işaret ettiği gibi, etkinliği öngören bir çok sıfatın ve fiilin kendisine nispet edildiği hakiki bir varlık(Hakk)tır. O'nun yeryüzüyle ve insanla ilşkisinin sözkonusu edildiği her durumda, Allah'ın sıfatlarının gündeme gelmesi kaçınılmazdır.

Abdu'l-Kerim Şehristânî (469-548/1076-1153)'nin "el-Milel ve'n-Nihal" adlı kitabındaki bir ifadeye dayanan bazı düşünce tarihçileri[43], sıfatlar konusundaki tartışmaların dış kaynaklı olduğunu savunmakta iseler de, erken dönemlerde tartışılan konuların, temel dinamikleri itibarıyla ele alındığında sıfatlarla ilgili olduğunu görmemek mümkün değildir. Bu durum, sözkonusu anlayışın tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, sıfatlarla ilgili daha teknik düzeyde yürütülen sonraki tartışmalarda, sıfatları reddeden mutezile alimleri, sıfatların kabul edilmesi halinde Hristiyanların teslis inancındaki hataya düşülmüş olacağını ileri sürerken[44], sıfatları kabul edenlerin Hristiyan amentüsünden birini kabul ettiklerini söylemekten ziyade, karşıt görüşe üstün gelmenin caydırıcı yollarını arıyorlardı.

Sıfat kelimesi Arapça'da, nitelemek anlamında, "w-s-f" kökünden gelen masdar bir kelimedir. Fiil olarak bu kelime Kuran-ı Kerim'de onüç kez geçmektedir. Bu kelimeden türeyen "wasf" kelimesi ise, Kur'an'da sadece bir yerde zikredilir.[45] Kur'an-ı Kerim, sıfat kelimesini hiç kullanmamıştır. Kelimenin fiil, isim ve nitelik olarak kullanıldığı yerlerde, insanların Allah hakkında söyledikleri şeylere işaret etmek için kullanıldığı dikkat çekmektedir. Ne var ki kelimenin geçtiği yerlerin hepsinde de, müşriklerin ve kafirlerin Allah'a yakıştırdıkları olumsuz nitelemeler zikredilmektedir. Buna ilişkin vereceğimiz iki örnek meselenin anlaşılması için yeterli olacaktır: *"Sizin bu*

---

[43] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London 1976), s.113.
[44] Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire 1961), C.I, s. 62.
[45] "*... Allah, onların bu tip nitelemelerinin (vasfehum) cezasını verecektir.*" En'am, 6:139.

vasfetmelerinize (tesıfûne) karşı, (kendisinden) yardım istenecek olan Allahtır."[46] *"Allah onların nitelendiregeldiklerinden (yesıfûne) yücedir."*[47]

Kur'an-ı Kerim Allahın,"Güzel İsimler" (*El-Esmaü'l-Husnâ*) dediği, isimlerle övülmesini teklif eder: *"İsimlerin en güzeli Allah'ındır; öyleyse O'na bunlarla dua edin."*[48] Muhtemelen müslüman düşünürler sıfat kelimesini, tartışmanın mantıksal zeminde yürütülebilmesi için, isim kelimesini karşılamak üzere, teknik bir terim olarak kullanmışlardır. İleride değineceğimiz gibi, Kemal Paşazâde de sıfatlarla ilgili görüşünü, Allah'ın isimlerini esas alarak açıklamaktadır.

Sıfat kelimesinin tarihsel olarak, Allah'a nispet edilerek, ilk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı belli değildir. Ancak, Mutezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Ata' (ö.748)nın, sıfatları kabul edenlere yönelttiği eleştiriyi tarihsel bakımdan doğru kabul edecek olursak, ondan önce de "sıfat" teriminin kullanıldığını söyleyebiliriz. Vasıl b. Ata, bu ifadesinde şöyle demektedir:

"Ma'na ve sıfatın ezelî olduğunu söyleyen kimse iki tanrının varlığını kabul etmiş olur."[49]

Genel olarak Eşa'rîler ve Matûrîdîler, Allah'ın zâtına zait olarak ezelî sıfatlarının olduğunu kabul etmektedirler. Allah, ilimle alim; kudretle de kadirdir. Eş'arîler, ilâhî sıfatların varlığını ispat ederlerken, insanın durumunu örnek olarak gösterirler.[50] Bu durum onların antropomorfizmle suçlanmalarına neden olmuştur. Mutezile alimlerine göre ise, Allah'ın alim, kadir olması, O'nun zâtı ile ilgilidir; neticede, Allah'ın zâtından ayrı ezelî sıfatlarının olmasını gerektirmez. Mutezile, sıfatların Allah'ın zatında tahakkuk etmeyeceğini söylerken, bu sıfatların eserlerinin O'nun zatında tahakkuk edebileceğini kabul eder. Filozofların sıfatlar konusundaki görüşleri, Mutezile'nin görüşlerine yakındır. Onlar, başka varlıklarda sıfat olarak bulunan şeylerin, Tanrının özünde bulunduğunu söylerler. Tanrı'nın tek bir özü vardır; bu öze zait olan sıfatlar yoktur. Tanrı'nın özü, insanlarda bulunan sıfatların işlevlerini yüklenir.[51] Tanrı'nın özüne zait bir sıfatın olması halinde bu sıfat, nitelediği şeye (mevsuf) ihtiyaç duyması sebebiyle mümkün; mümkün olduğu için de bir nedene ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenin Tanrı'nın özü olması halinde, her bakımdan bir olan şeyin, bu sıfatın hem kabul edicisi hem de faili olması gerekecektir.

---

[46] Yusuf 12:18.
[47] Mü'minûn 23:91.
[48] A'raf, 7:180.
[49] Şehristânî, *a. g. e.*, 1/57.
[50] Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, tercümesiyle birlikte neşreden, Richard J. Mc CARTHY (Beyrut 1953), s.10.
[51] Ebu Hamid Gazzâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, (*Hûd Âmûz-u Hikmet-i Meşşâî*), Farsça'ya tercüme eden, Dr. Muhammed Hazâilî (Tahran 1363), s. 119.

Halbuki bir şey, başka bir şeyin hem faili hem de kabul edicisi olamaz. Eğer bu nedeni Tanrı'nın özü dışında ararsak bu iddia, O'nun kendi sıfatında başkasına muhtaç olması anlamına gelir. Bunun imkansızlığı açıktır.[52] Sıfatlar konusundaki tartışmanın çerçevesi kısaca budur.

III. 2. a. Allah'ın İsimleri

Ehl-i Sünnet alimleri genel olarak Allah'ın kendisine nispet etmediği isimlerin kullanılmasına caiz görmemektedir. Buna rağmen çeşitli dillerde özel olarak Allah için kullanılan alem isimlerin kullanılması konusunda kelam ekolleri arasında bir anlaşmazlık yoktur. İhtilaf, Devvanî'nin de belirttiği üzere, sıfat ve fiilerden türetilen isimler konusunda meydana gelir. Binaenaleyh Mutezile ve Kerramiyye firkaları, herhangi bir sıfat-ı vücûdiyye ya da sıfat-ı selbiyye'nin aklen uygun görülmesi halinde, bunun tevkîfî olup olmamasına bakılmaksızın Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca olmadığını savunur.[53]

Kemal Paşazâde, çeşitli hadislere dayanarak Allah'ın doksandokuz isminin bulunduğunu ve bunları sayanların cennete gireceğini söyler. Ancak, Allah'ın isimlerini saymak, bir "zikr" olarak salt dile gelen bir ifade olması bakımından, Allahın rızasını kazanma anlamına gelen "cennete girme"yi nasıl garanti ettiği konusu üzerinde durmayarak, bu konuda naklî delillerin varlığını yeterli sayar.[54] Ona göre göre, Allah'ın doksandokuz isminin hepsi de doğrudan Allah'ın kendisine dayanan *tevkîfî* isimlerdir.[55] Allah'ın sıfatlarının anlamlarına nüfûz edilebilmesi için, "Esmaü'l-Husnâ"nın anlamlarıyla bilinmesi gerekir.[56]

Allah'ın isimleri ile ilgili Eşa'rilerle Mutezile arasındaki tartışma, bu isimlerin tevkîfî olup olmamasıyla ilgilidir. Eşariler'e göre Allah'ın isimleri tevkîfîdir. Yanî bu isimler, insanların türettiği şeyler değil, Allah'ın kendisinin belirlediği ve bizim vahiy aracılığıyla öğrendiğimiz isimlerdir. Mutezile ve Kerramî'lere göre ise, bunlar tevkîfî değil

---

[52] Ahmet Arslan, *Haşiye ale't-Tehafût Tahlili* (İstanbul 1987), s. 285.

[53] Celaleddin Devvanî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, terc. Serbestzâde Ahmet Hamdi, (Serâsî Matbaası,Trabzon 1310), s. 461.

[54] Bu konuda, Fahreddin Razi'nin açıklamaları doyurucu sayılabilir: "Üç çeşit zikr vardır: Dil ile yapılan zikr, kalb ike yapılan zikr, bedenin azalarıyla yapılan zikr." Fahreddin Razî'ye göre, Kur'an'da namazın "zikr" olarak değerlendirilmesi, "zikr"in üçüncü anlamının içeriğini açıklamaktadır. Buna göre zikr, dilimizin, kalbimizin ve fiziksel anlamda bedenimizin ortaklaşa katıldığı bir "taat"halidir. bkz. Fahredin Razi, *Levamiu'l-Beyyinât fi Şerh-ı Esmaillahi Teâla ve's-Sıfât*" (Matbaatu'ş-Şerefiyye, Mısır 1323), s. 29.

[55] Kemal Paşazâde, *Akaid-i İslam*, S.K, Çelebi Abdullah Efendi 135, 38b. Hadis için bkz. *Buhari*, Da'avât 68; *Müslim*, Zikr, 5; *Tirmizî*, Da'avât 87.

[56] Kemal Paşazade, *Ulûmu'l-Hakâik ve Hikmetu'd-Dakâik*. İÜMKAY, 3726, 22b.

*kıyasî*dirler. Bu durumda insan aklının Allah'a verilmesini uygun gördüğü bazı isimlerin, tevkîfî olup olmamasına bakılmaksızın Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca yoktur.[57] İbn-i Kemal'in de ifade ettiği gibi[58], bu konuda **Bakıllanî** (ö:403/1013) yaygın Ehl-i Sünnet anlayışından biraz farklı düşünmektedir. Bakıllânî'ye göre Allah için varolan, O'nun yüceliğine uygun olan bir anlama delalet eden bir lafzın, tevkîfi olmaksızın Allah'a nispet edilmesi caizdir. Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu savunanlara göre, bu isimlerin tevkîfî olmaması halinde, Allah'ın "âlim" kelimesiyle sıfatlanmasının caiz olduğu gibi, sözlükte "âlim" kelimesiyle eşanlamlı olan, "ârif", "fakîh", "âkıl" "fâhim", "mûkın" "tabîb" gibi sıfatlarla sıfatlanması da caizdir.[59] Ancak Bakillânî, adı geçen kelimelerin "âlim" kelimesiyle eşanlamlı olduğu iddiasını reddeder. Zira, "ârif" kelimesinin kökü olan *ma'rifet*, "gafletten sonra hasıl olan bilgi" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *fıkh* kelimesi de, "bir kimsenin konuşmasındaki amacı anlamak" anlamında, cehalettten sonra anlamayı çağrıştıran bir anlam içeriğine sahiptir. Yani, bir kimsenin konuşmasındaki amacı *fıkheden* bir kimse daha önce onu bilmemektedir. İnsanı gereksiz adım atmaktan alıkoyan bir engel anlamına gelen *akıl* kelimesi için de aynı durum sözkonusudur. Tıp bilgisi tecrübelere dayalı bir bilgi çeşidi olduğu için *tabîb*, tecrübelere dayalı olarak tıp alanında bilgi edinen kimseye verilen addır. Sonuçta Allah'ın bu tür sıfatlarala nitelendirilmesi aklen de mümkün değildir.[60] Bakıllanî, Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu reddetmemekte ancak, bu isimlerin Allah'a verilmelerinin makul bir izahının yapılabileceğini söylemektedir.

Cürcânî, "Şerh-i Mevakıf" adlı kitabında, insanın batıl bir düşünceye yönelmesi ihtimaline karşı, ihtiyat olarak Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu kabul etmek gerektiğini savunur.[61] Kemal Paşazade, "batıl bir düşünceye yönelme ihtimali"nin Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu ispat etmekte yetersiz olduğunu söyleyerek, bu konuda şer'î bir onayın bulunmasının zaruretini dile getirir. **Seyfuddin Âmidî** (551-631/1156-1233)ise, "Ebkaru'l-Efkar" adlı kitabında, Allah'ın kullanılmasına izin verdiği isimlerin Alllah'a nispetinin caiz olduğunu ancak, Allah'ın kullanılmasını yasakladığı isimlerin O'na nispetinin mümkün olmadığını söylemektedir. Diğer yandan Allah'n ne izin verdiği ne de yasakladığı isimlerin Allah'a nispet edilmesi caiz olmakla beraber, bunlardan kaçınmak daha evladır. İbn-i Kemal bu konuda tereddütlüdür. Şer'î bir onayın

---

[57] Razi, "*Levâmiu'l-Beyyinât*", s. 18.
[58] Kemal Paşazâde, *Risale fi Tahkîki enne Esmaillahi Teâlâ Tevkîfiyye*", S. K., Ayasofya 4794, 47b; Reşid Efendi 1031, 251a.
[59] Fahreddin Râzî, *a. g. e.*, s. 18.
[60] Kemal Paşzâde, *a. g. r.*, 251a.; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C.III, s.312 .
[61] Cürcânî, *a. g. e.*, C.III, s. 306.

ya da yasağın bulunmadığı isimler konusunda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Ona göre, tevkîfî olmaksızın Allah'a verilecek bir ismin, mutlaka Allah'ın yüceliğine işaret eden bir anlamı olmalıdır. [62]

Allah'ın Kur'an'da geçen isimlerinin hepsi de Arapça olduğuna göre, bu isimleri belirleyen (*vâzı'*) Allah mıdır, yoksa Araplar mıdır? Bu, verilebilecek her türlü cevabın, içinden çıkılması mümkün olmayan bir kısır döngüye yolaçacağı bir sorudur. Çünkü isimleri Allah'ın belirlediğini söylersek; Allah hiç bir zaman insanların ürettiği dilin dışında anlamı olan bir ismi kendisine uygun görmeyeceği için, bu belirleme de insanların dolaylı katkısının bulunduğunu gözardı edemeyiz. Diğer yandan, isimlerin insanlar tarafından belirlenmiş olması da, netice itibariyle,"*..ve Adem'e isimlerin hepsini öğretti*"[63] ayet-i kerîmesinin işaret ettiği anlamı gözönüne alındığında, Allah'ın tamamen dışarıda bulunduğu bir süreç değildir. Kemal Paşazâde, hiç bir yorumda bulunmaksızın, bazı kimselerin isimlerle ilgili tartışmanın lügatlerde yeralan Allah'ın özel isimleriyle (*El-Esmau'l-mevdûa*) ilgili olmadığını, bilakis sıfatlardan ve fiilllerden alınan isimlerle ilgili olduğunu söylediklerine[64] dikkat çekerek, bununla ilgili olarak, **İbn-i Hacib**'in bir görüşünü aktarır. Buna göre, İsimleri koyan (*vâzı'*) Allah'tır; Araplar arasında güvenilirliği ile bilinen kimselere göre bu yetki (*vâz'*) mutlak anlamda Allah'a aittir. O halde, Allah'ın "isim koyucu" olduğuna dair dînî bir delil getirmeye gerek yoktur. Allah'ın isimlerini koyan kimsenin, herhangi bir Arap ya da onlardan bir cemaat olduğunu söylersek o zaman, isim koyuculuk *(vâzı')* lafzının, mutlak anlamda Allah'a ait olmasının cevazına ilişkin delilimiz yetersiz kalmış olur.[65]

Kemal Paşazâde'ye göre isimler konusundaki tartışma, bir sözcüğün Allah için uygun olan bir kavrama nispet edilmesi hususunda olmayıp, bu sözcüğün Allah'ın zatına nispet edilmesi hususundadır. Kuran-ı Kerimde, Allah için "tuzak kuran" (*hadi'*)[66] ifadesinin kullanılmış olması, bu kelimenin Allah'ın zatına nispet edilmesi anlamına gelmez. Bilakis bu kelime, Allah için uygun olan mecazî bir kavrama itlak olunmaktadır. Aynı şekilde bir hadis-i şerifde, Allah için kulanılan "*refîk*" ifadesinin de, doğrudan Allah'ın zatına itlak olunmaktan ziyade, O'nun için uygun olan bir anlama itlak olunması daha doğrudur.

---

[62] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, 49a.
[63] K. Kerim, Bakara, 2/31.
[64] Kemal Paşazâde'nin burada sözünü ettiği kimse Seyyid şerif Cürcanîdir. Bkz. *Şerh-i Mevakıf*, III/313.
[65] Kemal Paşazade, a.g. r., 251b.
[66] *"Gerçek şu ki münafiklar Allah'a (sözde) tuzak kurmaktadırlar, Oysa O, onlara tuzak kurmuştur.(hadiuhum)"* (Nisa 4: 142)

III. 2. b. Allah'a Arapça Olmayan İsimler Verilebilir mi?

Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak indirilmiş olmasıyla birlikte, müslümanlar arasında Allah'ın Arapça isim ve sıfatlarla anılması yaygınlık kazanmıştır. Buna rağmen Arap olmayan müslüman topluluklar, "Allah" isminin yanında, kendi dillerinde bu kelimeyi karşılayabilecek- Türkçe'mizdeki "*Tanrı*"ve Farsça'daki"*Hodâ*" isimlerinde olduğu gibi- isimleri de kullanmayı sürdürmüşledir. Allah'ın isimlerinin *tevkîfî* olduğunu söyleyenler, bu gibi Arapça olmayan isimlerin Allah için uygun olmadığı görüşündedirler. Bazı risalelerinde geçen ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, İbn-i Kemal'in Arapça olmayan isimlerin Allah'a verilmesine bir itirazı yoktur. Mesela "çelebi" kelimesini ele aldığı bir risalesinde "çalab" kelimesinin Türk dilinde Rahman anlamına gelmek üzere Allahın isimleri arasında yeraldığını söylemektedir. Kelimeninin halk dilindeki kullanımına, "Hüdaverdi" ve "Çalabverdi" kelimelerini örnek olarak verir. "Çelebî" kelimesi ise ona göre, "din alimi", ilim ve amel bakımından kamil olan alim anlamına gelmektedir. Çünkü kelimenin sonundaki nispet "ya"sı kelimeye "Çalab'a mensup olan" anlamı katmaktadır.[67]

İbn-i Kemal, Farsça'da ki *"Hodâyi"* kelimesinin morfolojik yapısını ele alarak meseleye farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bu kelimenin, Farsça "*hod*" ve "*ây*" kelimesinden oluşan bir terkib olduğunu ileri sürerek, "*Hodâyi*" kelimesin, "kendi gelen" anlamındaki "*hod âyende*" kelimesinin muhaffefi olduğunu söyleyenlerin düşüncesi İbn-i Kemal'e göre, doğru değildir."*Hodâyi*" kelimesi, sözkonusu iddia sahiplerine göre, Arapça'da "*Vâcibu'l-Vücud lizâtihî*" (varlığı zorunlu olarak kendiliğinden olan) ifadesinin eşanlamlısıdır. Onlar, Allah kelimesinin başka dillerdeki karşılıkların da benzer anlam taşıdığını ileri sürmektedirler. Düşünürümüz, **Fahreddin Râzî**'ye nispet etttiği bu görüşün yanlış olduğu kanısındadır. Çünkü Farsça'daki *Hodâyi* kelimesi, mezkur iddia sahiplerinin söylediği gibi, "kendinde varlık" anlamına gelmez. Farsça'daki, *"kişver hodayi*" (ülke sahibi), *"sîm hodâyi*" (gümüş sahibi, zengin), "*devlet hodâyi*" (devlet sahibi, devletlü), "*kethodâyi*"(yer sahibi) gibi terkiblerde kullanılan *hodâyi* kelimesi, "sahip" anlamına gelmektedir.[68] Kemal Paşazâde, yaptığı bu analizden de anlaşılacağı gibi, Allah kelimesi ile Farsça'daki "Hodâyi" kelimesinin eşanlamlı olmadığı kanaatindedir.

---

[67] Kemal Paşazâde, *fi Tahkîk-i Lafz-ı Çelebî*, S. K, Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 259b.
[68] Kemal Paşazâde,*Esmaillahi Teâlâ Tevkîfiyye*", S. K., Ayasofya 4794, 48a.

"Vacibu'l-vücûd", "Sani'u'l-âlem" gibi kelimelerin Allah'a tesmiye yoluyla mı yoksa niteleme (vasf) yoluyla mı nispet edileceği konusunda kelamcılara arasında farklı görüşler vardır. Kemal Paşazâde, bu gibi kelimelerin Allah'a niteleme yoluyla nispet edileceğini savunan **Celaleddin Devvanî**'yi bu iki niteleme şekli arasındaki farkı bilmemekle suçlar. Çünkü bu ifadeler, -"Ya Vacibu'l-Vücûd !" da olduğu gibi- hitap ifadesiyle birlikte kullanıldığında Allah'a niteleme yoluyla değil, tesmiye yoluyla nispet edilir. [69]

III. 2. c. Allah'ın Sıfatları

Kemal Paşazâde, sıfatlar konusunda mensubu olduğu Ehl-i Sünnet ekolünden ayrılmamıştır. Ancak meseleyi ele alırken, mutasavvıfların görüşlerini çağrıştıracak ifadeler kullanır. Ona göre Allah'ın bilinmesi, sıfatlarının ve isimlerinin bilinmesine bağlıdır. Allah'ın zatının ve yüceliğinin bir sonucu olarak, Allahın sıfatlarının bulunması gerekir. Arifler, O'nun zatından başka hiç bir şeyi görmezler. İşte o zaman, tüm çeşitliliklerin ve çoklukların O'nun zatında değil, hükümlerinde ve sıfatlarında olduğunun farkına varırlar. Kemal Paşazâde, bununla ilgili olarak Mevlana'dan bir şiir aktarır:

Halk râ âb dân, sâfî zülâl / Enderân tâbân sıfat-ı zü'l-Celal;
ilmişun ve adlişun ve kahrişun / çun nücum-u çarh der âb- revan [70]

"Yaratıkları saf, arı bir su kaynağı olarak bil. Çünkü orası Allahın sıfatlarının tecelligahıdır. Onların ilimleri, adaletleri, kahırları, akıp giden sudaki çark yıldızları gibidir."

Allah'ın alemi yaratması, O'nun mutlak hakikatına ait olan nurun müteaddid olarak zuhur etmesidir.Allah, ancak sıfatlarla birlikte zuhur eder. Yeryüzünde varolan şeyler, gerçekte Allah'ın bu isim ve sıfatlarının tecellilerinin bir sonucu olarak varolurlar. Mesela İnsana nispet edilen bilme, Allah'ın ilim sıfatının tecelli etmesi ile gerçekleşir. [71] Alem ve âdem Allah'ın sıfatlarının tecellî etmesiyle vücud bulmuştur. Allah, hayat sıfatıyla tecellî edince canlı varlıklar zuhur etmiş; irade sıfatıyla tecelli edince de, varlıkların irade sahibi olmasına sebep olmuştur. Kudret sıfatının tecellisi, her mümkün varlığı Allah'ın makdûru yapmıştır.Gene O'nun Hadî ismiyle tecelli etmesi, yaratıklarının hidayete ermesini sağlamıştır.[72]

---

[69] Kemal Paşazade, *a. g. r.* 48b.
[70] Kemal Paşazâde, *fi Beyani 'l-Vücûd*, Resail, ACN, s.154.
[71] Kemal Paşazâde, "*er-Risale fi Ulûmi 'l-Hakâik ve Hikemi 'd-Dakâik*", İÜMKAY 3726, 23a.
[72] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 23a.

Allah'ın sıfatlarının en iyi zuhur ettiği yer, kendisine bir çok özellikler verilmiş olan insanın şahsiyetidir. İnsanın yüceliği bu bakımdandır. Allahı'ın sıfatlarının evrendeki varlıklarda tecellî etmesi,varlıkların bu sıfatları kabul etme derecesine paralel olarak değişir. İnsan, varlığı itibarıyla Alla'hın sıfatlarının en çok tecelliği ettiği bir mazhar olması itibarıyla, kendisine ve dışarıdaki varlıklara bakarak Allah'ın sıfatlarının neler olduğunu kendiliğinden çıkarabilir. [73]

Allah, zat olarak mürekkeb bir varlık olmadığı gibi, ulûhuyet sıfatlarında da O'nun ortağı bulunmamaktadır. Sıfatlar, Allah'ın zatının ne aynıdır ne de gayrıdır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki anlaşmazlık, itibârî sıfatlar konusunda değil, hakîkî sıfatlar konusundadır.[74] İbn-i Kemal, Allah'ın sıfatlarını üç kısımda ele alır: Selbî sıfatlar, sübûtî sıfatlar ve Kemâl sıfatları. Ancak Kemal sıfatlarına ilişkin herhangi bir açıklama da bulunmaz. Selbî sıfatlar, Allah'ın yüceliğine işaret eden celâlî sıfatlardır. Bunlar, Allah'ın şanına yakışmayan şeylerden O'nun tenzih edilmesini içerirler: Allah, cisim, cevher, araz, form olarak nitelendirilemez. Allah'ın benzeri yoktur; hiç bir şey O'nun ilmi dışında kalmaz. Kudretinin makduru olmayan hiç bir şey bulunmaz. Zaman ve mekan O'na nispet edilemez. Bilakis zaman ve mekan, Allah'ın *"kün"* emri ile meydana getirilmiştir. Sübûtî sıfatlar , Matûrûdi alimlerinin kabul ettikleri gibi, sekiz sıfattan ibarettir: İlim, hayat, kudret, irade, semi', basar, kelam ve tekvin. Bunlar, Allahı'n zatıyla kaim olan ezelî sıfatlardır.[75] Aklî ve naklî delillerle varlıkları kesin olan bu sıfatlar, mevcut ve kadîm olup, Allah'ın varlığıyla kaimdirler.

Tehafüt Tartışmalarında Filozofların sıfatlar hakkındaki görüşleri de çeşitli yönlerden kelamcılar tarafından eleştiriye tabii tutulmuştur. Yukarıda genel hatlarıyla filozofların görüşlerine değinmiştik. İbn-i Kemal filozofların bu delillerinin tam olarak kabul edilmesi halinde bunun, Tanrı'da itibârî sıfatların bulunmayacağını da ortaya koyacağını söyler. Çünkü, Tanrı'nın özünün aynı zamanda bir şeyin hem faili, hem de kabul edeni olmaması sadece hakikî sıfatlar için değil itibârî sıfatlar için de geçerlidir.[76] Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde, sıfatlar konusunda kendi görüşünü açıkça beyan etmekten ziyade, tartışmaların tekniği üzerinde durur. Her iki tarafın delillerindeki yetersizlikleri ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda **Hocazâde** (ö.893/1487), filozofların sıfatların Allahın zatına zaid olamayacağına ilişkin delillerinin yetersiz olduğunu söylemektedir. Filozofların görüşünün aksine o, sıfatların varlık nedeninin Tanrı'nın özü

---

[73] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 23b.
[74] Kemal Paşazâde, *Sûratu'l-Akaidi'l-Muhtasar*, S. K., Tırnovalı 1860, 60a.
[75] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 60b.
[76] Kemal Paşazâde, *Tehafût Haşiyesi*, terc. Ahmet Arslan (Ankara 1987), ss. 413-414.

olabileceğini savunur. Çünkü failin fiilini meydana getirmedeki zorunluluk, nasıl ki şartların oluşmasına ve engellerin ortadan kalkmasına bağlı ise, aynı durum kabul eden için de geçerlidir. O halde, kabul eden de makbulünü zorunlu kılar. Diğer yandan bu sıfatların varlık nedeninin Tanrının özünün dışında olması da mümkündür. Çünkü Tanrı, sıfatlarında değil özünde "başkasına muhtaç olmayan"dır. Oysa filozoflar, kabul edenin makbulüne nispetinin imkan nispeti olduğunu, failin mefulüne nispetinin ise zorunlu nisbet (nisbet-i îcâbî) olduğunu söylemektedirler. Keza onlara göre, bu sıfatların nedeninin özü dışında olmasının imkansız olduğunu yukarıda açıklamıştık. Kemal Paşazâde ye göre Hocazâde, birşeyin "kendisinden dolayı zorunlu olması" ile, "kendisi ile zorunlu olması"nı birbirine karıştırdığı için bu eleştirisinde isabet etmemiştir. Halbuki, failin mefulü zorunlu kılması, kendisinden dolayı zorunluluk iken, kabul edenin kabul ettiği şeyi zorunlu kılması, kendisi ile zorunluluktur. Çünkü fail tüm şartları kendisinde toplayandır, kabul eden ise, şartların kendisi ile birlikte toplandığı şeydir. İbn-i Kemal'e göre, sıfatların nedeninin Tanrı'nın özü dışında bir yerde aramak da yanlıştır. Zira bu durumda, kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olan Tanrı mükemmellik sıfatlarını başkasından almış olur ki, bunu kabul etmek mümkün değildir.[77] Her ne kadar Kemal Paşazâde, Hocazâde'yi eleştirirken filozofların görüşlerini destekler gibi görünüyorsa da, gerçekte onun amacı, sıfatçıların eleştirilerindeki boşlukları göstererek filozoflara karşı daha güçlü delillerin üretilmesini sağlamaktır.

Yeri gelmişken konuyla ilgili bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. "İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz" adı altında-ki içeriğine göre oldukça iddialı bir başlıktır- bir kitap hazırlayan Sayın Dalkıran, sıfatlarla alakalı olarak, gerçekte Hocazâde'ye ait olan bir çok görüşü Kemal Paşazâde'ye nisbet etmektedir.[78]

Düşünürümüz, alemin ezelî olması durumunda bir faile dayandırılıp dayandırılamayacağı konusunu ele aldığı başka bir eserinde sıfatlar konusunda Eşa'ri'lerin tutumunun muhtemel sonuçlarını ele alarak sıfatlar konusunda daha farklı bir tavır sergilemektedir. Allah'ın alemi yaratmasıyla kendi sıfatlarını yaratması aynı nitelikte olan bir yaratma mıdır? Düşünürümüze göre sıfatların ezeli olarak kabul edilmesi, alemi

---

[77] Kemal Paşazâde, *Tehafût Haşiyesi*, s. 416.

[78] Bu nispet doğal olarak Kemal Paşazâde'nin yanlış tanıtılmasına neden olmaktadır. Kemal Paşazâde, yazar tarafından alıntı yapılan yerlerde filozofları değil, Hocazâde'yi eleştirmektedir. Dalkıran, Doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmasının ilgili bölümünde, müellife ait olup olmadığına bakmaksızın, Sünnî görüşü destekleyen her cümleyi Kemal Paşazâde'ye nisbet ediyor. Sözkonusu eserin bir başka eksikliği ise, müellifin görüşleri tespit edilirken, Kemal Paşazâde'ye ait olduğu bilinen bir çok risaleye hiç başvurulmamasıdır. Mesela sıfatlar konusunda, Kemal Paşazâde'ye aidiyeti kesin olan, *Kelam-ı Nefsî* (S. K. Ayasofya 4794, 184-190.) adlı risalesiyle, "hal" konusunu ele aldığı, *R. fî Tahkîki kavli'l-Kâilîne bi'l-Hal* (S. K., Ayasaofya 4820, 32a-34a) adlı risalesinden hiç söz etmemesi gerçekten büyük bir eksikliktir. bkz. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, (İstanbul 1997), ss. 130-131.

yaratıp yaratmamakta özgür olan Allah'ın, kendi sıfatlarını yaratmada 'mecbûr' olarak görülmesi sonucunu doğrurur. Dolayısıyla Eşa'riler, her halükarda Allah'ın yaratmada zorunlu olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Zaten Kemal Paşazâde Allah'ın "Mucibu'n-bi'z-Zât" olmasının- hikmeti gereği yaratmayı sürdürmek durumunda olması anlamında- dinî nasslarla çelişki teşkil etmediğini savunmaktadır. Eş'ariler'in "sıfatlar zâtın ne aynısıdır ne de gayrısıdır"şeklindeki yargıları, İbn-i Kemal'e göre bu gerekliliği ortadan kaldırmaz. Çünkü bunun dil oyunundan başka bir anlamı yoktur.[79]

III. 2. d. Kelamullah ve Kur'anın Ezelî Oluşu

"Kelamullah" konusu, İslam düşünce tarihinde teorik ve felsefi buyutu yanında, siyasi boyutu olan kelamî bir tartışma konusudur. Sorun, başlangıçta Ca'd b. Dirhem'in ortaya attığı Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) konusuyla alakalı iken iken, müteakip dönemlerde yürütülen tartışmalarla konu, daha teorik bir çerçeveye çekilmiştir. Halife Harun Reşid döneminde Kur'anın yaratıldığını söyleyenlere karşı yürütülen ve yer yer şiddete varan baskıcı politikalar, oğlu Me'mun (786-833) döneminde tersine dönmüş, Kur'anın mahluk olmadığını söyleyen Hadis Ehline karşı benzer politikalar izlenmiştir. Hatta Me'mun "Kur'an mahluktur" düsturunu adeta devletin resmi görüşü haline getirerek bunu kabul etmeyenleri asi saymıştır[80] Me'mun, sefere çıktığı sırada Bağdat'ta yerine buraktığı naibine yazdığı mektupta, Kur'anın mahluk olduğunu kabul etmeyenler hakkında takibat başlatılmasını istemiştir. Me'mun, Zuhruf suresinde geçen bir ayeti kendi görüşüne mesned ediniyordu. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *"Biz onu Arapça Kur'an kıldık"*[81] Me'mun'a göre, Allah'ın "kıldığı" (*ca'l*) her şeyin mahluk olması gerekir.[82]

Halku'l-Kur'an meselesinin siyasi bir tartışmaya alet edilmesinin nedenlerini tam olarak bilemediğimiz gibi, böyle bir meselenin daha sonraki dönemlerde meydana gelen kelamî tartışmalarda merkezî bir konum üstlenmesinin nedenini de tam olarak bilemiyoruz. Halife Me'mun'un İshak b.İbrahim'e yazdığı mektup, -tam olarak belirgin olmasa da- muhaliflerine karşı ağır ithamlarda bulunmasının, Kur'an'ın mahluk olmasını tevhidin ve adaletin bir ilkesi olarak görmesine dayandığını göstermektedir. Bu yüzdendir

---

[79] Kemal Paşazâde, *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la?.*, S: K., Ayasofya, 4794, 64a.
[80] Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara 1989), ss. 192-194.
[81] Zuhruf 43:3.
[82] Talat Koçyiğit, *a. g. e.*, s. 194.

ki, mektubunda, tevhid inancı sahih olmayanın şehadetinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.[83]

Eşa'riler'e göre kelam Allah'ın zâtî bir sıfatıdır. Kelam hakiki bir sıfat olarak Allah'ın zâtıyla kaimdir ve ezelidir. Eşa'riler sıfatlar konusundaki genel anlayışlarına bağlı olarak, Allah'ın Kelamının kadîm olduğu görüşünü benimsiyorlardı.[84] Ancak ezeli olan, insanların dillerinde oluşan kelam-ı lafzî değil, bu lafzın delalet ettiği kelâm-ı nefsîdir. Mutezile'ye göre ise kelam Allah'ın bir fiili olarak hadis olup, harflere ve seslerin toplamına indirgenebilir. Bu yüzden kelamın 'zât'la kaim olması düşünülemez; Allah'ın konuşması, O'nun zâtı'nın zamanda varlığa gelen şeylere mahal olmasının imkansızlığı dolayısıyla, Levh-i Mahfuz, Cebrail ya da peygamber gibi Allah'ın zatı dışında bir yerde yaratılması demektir.[85]

Kur'an'ın mahluk olmadığını savunan Hadisçiler ve sünnî kelamcıların bu görüşleri, Kur'an-ı Kerim'in kendisini, zamanda yaratılmadan önce farklı ve ayrı bir kaynağa nispet etmesine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in, dünyadaki varoluşu öncesinde ezelî bir kaynağa dayandığını çağrıştıran üç ayeti örnek olarak verebiliriz. "*O, saklanmış-korunmuş (meknûn) bir kitapta (yazılı)dır*"[86] " *O, şerefli olan Kur'an, korunmuş tablet (levh-i mahfuz)dadır.*"[87] *"Şüphesiz o, bizim katımızda olan Ana Kitap'tadır"*[88]

İbn-i Kemal Kelam sıfatını ele aldığı risalesinin başında, Mutezile'den İskafî dışında tüm müslümanların Allah'ın 'mütekellim' olduğu, ezelde konuştuğu (*tekelleme*) ve hali hazırda ve gelecekte konuşmaya devam edeceği (*yetekellümü*) konusunda müttefik oldıklarını belirtir. İskafi'nin itirazı, *tekelleme* kelimesi ile *yetekellemü* kelimesi arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.. İbareden çıkan anlama göre, İskafî Allah'ın "*yetekellemü*" olarak ifade edilmesine karşı çıkmaktadır.[89] Kemal Paşazâde, daha sonra Kelam sıfatı konusunda, mensubu olduğu Ehli Sünnet'in görüşünü özetler. Ehl-i Sünnet'e göre Kelam sıfatı, Allah'ın zatıyla kaim olmak üzere kadim ve ezelîdir. Ancak buradaki 'ezelîlik' lafzî bir ezelîlik olmayıp, mana itibarıyla (*nefsen*)dır. Ezelî olan şey kelamın yaratılmış unsurları olan harfler ve sesler değildir. Buna rağmen mana itibarıyla kelam, kelamla ilişkili tüm şeyleri içerir. Ehl-i Sünnete mensup düşünürler, Allah'ın kelamının

---

[83] Talat Koçyiğit, *a. g. e.*, s. 195.
[84] Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, s. 279.
[85] Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî*, (Beyrut 1961) C. VII, s. 142.
[86] Vakıa 56: 78.
[87] Burûc 85: 21-22.
[88] Zuhruf 43:3.
[89] Kemal Paşzâde, *Halku'l-Kur'an*, S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 250a.

teaddüd edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn-i Kemal buna dikkat çekerek, İbn-i Küllab'ın "Allah'ın kelamının emr, nehy v.s. parçalar şeklinde teaddüd edemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir.[90] Buna karşılık Eşa'rî bunun, kelamın haricî varlıklara taalluk etmesi esnasında mümkün olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde, Allah'ın zâtına taalluk eden ezelî kelamda bir taaddüdün olması düşünülümez.

İbn-i Kemal mezheplerin görüşlerini özetledikten sonra, Kur'anın ses ve harflerinin de yaratılmış olduğunu savunan Hanbeliler'in ve Haşeviler'in yaklaşımına katılmadığını açıkça ortaya koyar. Hatta bu gruplara mensup olan bazı kimselerin, "Kur'an'nın sayfaları ve cildi de yaratılmamıştır" şeklindeki sözlerini cehaletten kaynaklanan bir anlayış olarak değerlendirir.[91] Kemal Paşazâde'nin Hanbelîler'e nispet ettiği bu görüş, **Şehristanî** ve **İbn-i Hazm** gibi önemli kaynaklarca da doğrulanmaktadır.[92] Fakat Şehristânî daha sonra selef alimlerinin "kimse bizim kendi dilimizde oluşan ve bizim sıfatımız olan sesler ve harflerin de kadim olduğuna inandığımızı zannetmesin" dediklerini nakleder.[93] Son ifadede Şehristânî, "Hanbeli" kelimesi yerine sadece "selef" demekle yetinmiş olsa da, tarihsel olarak 'selef' kavramının şümulü içerisine Hanbeliler'in de dahil olduğu bilinmektedir. Sunuçta onların kesin olarak 'harflerin ve seslerin' yaratılamamış ve ezelî olduklarına inandıklarını söylemek kolay değildir. Akla gelen bir başka ihtimal de şudur: Hanbelîler yanlış anlamalara, kendilerinin 'kelam-ı nefsî'nin hadis olduğuna inandıklarının zannedilmesine meydan vermemek için, sırf edebe riayet etmek maksadıyla 'kelâm-ı lafzî'nin yaratılmamış olduğunu söylemiş olabilirler.[94] Fikrî kargaşanın hakim olduğu Me'mun döneminde insanların birbirlerini

---

[90] Eş'arî'nin naklettiğine göre İbn-i Küllab, Kelam sıfatıyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: "Allah'ın kelamı harfler ve sesler değildir; bölünmez ve parçalara ayrılmaz, değişikliğe uğramaz. Onun Allah'taki manası birdir. Kur'an'da görülen farklı figürler (*resm*), Kur'anın okunuşuna aittir. "Kelam, Allah'tır, ya da O'nun parçasıdır ve şudur", ya da "O'ndan başka bir şeydir", veyahutta, "Allah'ın kelamı değişir" demek doğru değildir. Tıpkı, Allah'ın farklı sözcüklerle zikredilmesine rağmen zikredilenin aynı olmasında olduğu gibi, farklı okuyuşlaar rağmen Allah'ın kelamı da birdir." *Makalat*, c. II, ss. 257-258.

[91] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 251a. İbn-i Kemal bir başka risalesinde, benzer bir ifade kullanarak Hanbelî'lerin bu görüşünün cehaletten değil inattan kaynaklandığını söylemektedir. bkz. Kemal Paşazâde, *Risaletün fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*, S.K., Ayasofya 4794, 185a. Öte yandan Celaleddin Devvanî, Hanbelî'lerden bazısına nispet edilen bu görüşle adeta alay edercesine şöyle demektedir: "Ben derim ki, bunların şânı nedir ki kâtib mücellid ve sâni-i gılafın kıdemine de kail olmadılar?!" bkz. Devvânî, *Akaid-i Adûdiyye Şerhi*, s. 449.

[92] Şehristanî Selef ve Hanbelilerin şöyle dediğini aktarır: "İki kapak arasında bulunan şeyin Kelamullah olduğu konusunda ittifak hasıl olmuştur. Bizim okuduğumuz, işittiğimiz yazdığımız şey Kelamullah'ın kendisidir. O halde kelime ve harflerin de, Kelamullah olması gerekir. Kelamullah'ın mahluk olmadığı konusunda ittifak hasıl olduğuna göre, kelimelerin de yaratılmamış ve ezelî olması gerekir" (*Nihayetü'l-İkdâm*, s. 313.) İbn-i Hazm ise ayrıntıya girmeksizin Hanbeliler'in Kelamullah'ı Allah'ın ezelî bilgisi olarak kabul ettiklerini bu yüzden yaratılmamış olduğunan inandıklarını söyler.(*Kitabu'l-Fisal fi'l-Milel*, C. III, s.5).

[93] Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 314.

[94] Devvânî, *Akaid-i Adûdiyye Şerhi*, s. 449.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

doğru biçimde anlamaları kolay değildi. Belki de Hanbelîler, yaratılmış olan ses ve harflerde yaratılmayan ezelî bir şey görüyorlar ve **Wolfson**'un da belirtiği gibi yaratılmış olan Kelamullah'ın 'çift doğalı' (*inlibration*)bir sıfat olduğuna inanıyorlardı.[95]

Düşünürümüz, kelam sıfatı konusunda, Mutezile Ehl-i Sünnet arasındaki asıl anlaşmazlığın kelam-ı nefsî konusunda olduğuna kanîdir. Harflerden oluşan Kur'an-ı Kerim neticede kelam-ı nefsîdir. Ehl-i Sünnetin ezelî olduğunu söylediği kelam sıfatı bu anlama gelen bir sıfattır. İbn-i Kemal'e göre, Kur'anın duyu organlarımıza hitab eden kısmının(*kelam-ı hissî*) yaratılmışlığı konusunda Ehl-i Sünnetle Mutezile arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Asıl anlaşmazlık, kelâm-ı nefsî'nin yaratılıp yaratılmadığı meselesine taalluk eder. Bu yüzden mutlak anlamda Kelamulah'ın yaratıldığını söyleyenin kafir olacağını söylemek doğru değildir. Çünkü böyle bir ifadenin kelam-ı lafzî'ye, yani harf ve seslerden ibaret olan kelama taalluk etme ihtimali vardır. **Ebu Hanife**'nin, "Kur'an yaratılmış diyen kafir olur"[96] şeklindeki sözü, Kemal Paşazâde'ye göre, sövgü anlamı kasdeden kimselere yöneliktir. Keza Peygamberimizden nakledilen "Allah'ın kelamı mahluk değildir, onun mahluk olduğunu söyleyen kafir olur" mealindeki hadis de Kur'an'a iftira atmak niyetiyle bu sözü söyleyen kimseleri hedef almıştır. [97]

İbn-i Kemal, **Adudiddin Îcî**'nin "Akiad'i Adûdiyye" adlı eserinin Kelam-ı nefsî ile ilgili bölümüne yazdığı şerhte, kelam sıfatı konusunda tüm fırkaların ihtilaflarına kaynaklık eden iki farklı kıyas konusundaki değişik bakış açılarına değinir. Kelam kitaplarında, kelamullah konusundaki anlaşmazlıkların temelinde birbiriyle tenakuz halinde olan iki kıyasın olduğu varsayılmıştır. Eşa'rî'lerin ve Hanbelî'lerin esas aldığı birinci kıyasta, kelamullah Allah'ın diğer sıfatlarıyla karşılaştırılmaktadır:

Allah'ın tüm sıfatları kadîmdir

Kelam Allah'ın bir sıfatıdır.

O halde kelam kadîmdir.

Mutezile'nin savunduğu ikinci kıyas ise Kelamullahı, çeşitli parçalardan oluşan yaratılmış varlıklara benzetir:

Parçalardan oluşan varlıklar hadistir.

Kelamullah harfler ve sesler gibi parçalardan oluşur.

---

[95]H. A. Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, s. 252. Ali Kuşçu, *Şerhu 't-Tecrîd* adlı eserinde, Hanbelilerin "bazısının cildin ve kapağın yaratılmamış olduğuna inandıklarını" söylemektedir (s. 279) ki bu, bizim savunduğumuz görüşü teyid eder niteliktedir.

[96] Ebu Hanîfe, *el-Vasıyye, ("İmam Azam'ın Beş Eseri" içinde)* çev. Mustafa Öz (İstanbul 1992), s. 61.

[97] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 252a.

O halde Kelamullah hâdistir.[98]

Doğal olarak Mutezile alimleri, ikinci öncülün (yani Kelamın Allah'ın ezelî sıfatı olmasının) yanlışlığını ileri sürerek birinci kıyasın; Eş'ariler ve Hanbeliler de, ikinci öncülün (yani Kelamın parçalardan müteşekkil olmasının) yanlış olduğunu savunarak ikinci kıyasın sonucunu kabul etmiyorlardı. Eşa'riler, genel anlamda Kur'an'ı Allah'ın ezelî Kelamı olarak kabul etmekle birlikte, okunan yazılan ve ezberlenen (*mahfûz*) Kur'an'ın ezeli olduğunu ileri sürmezler. Onlar'ın ezelî ve yaratılmamış dedikleri şey, telaffuz edilen ya da yazılan Kur'an'ın delalet ettiği anlam(*kelâm-ı nefsî*)dır. Basît ve 'tek bir şey' olan bu anlamın (kelam) parçalardan oluştuğu söylenemeyeceğine göre, Mutezile'nin delil olarak ileri sürdüğü ikinci kıyasın ikinci öncülü de doğru olarak kabul edilemez.[99]

Kelamullah konusunda Eş'arî'lerin teorisiyle Mutezile'nin teorisi arasında bir uzlaşma zemini oluşturmak isteyenler, bu iki kıyasın birbirinin mütenâkızı olmasının zorunluluk arzetmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, birinci kıyasta yeralan ikinci öncül (*kıyası-ı suğra*), sadece kelamın Allah'ın bir sıfatı olduğundan bahsetmekte, bunun niteliğiyle ilgili ayrıntıya girmemektedir. İkinci kıyas için de aynı durum geçerlidir. İkinci kıyasta yeralan ikinci öncülde, kelamın hadis olduğu belirtilmesine rağmen, bununla kastedilenin kelâm-ı nefsî mi yoksa kelâm-ı lafzî mi olduğu konusunda bir şey söylenmemektedir. Dolayısıyla birinci kıyasta yeralan ikinci öncülün 'kelâm-ı nefsî'ye, ikinci kıyastaki ikinci öncülün de 'kelâm-ı lafzî'ye delalet ettiğini varsayarsak, her iki kıyas da doğru olmuş olur; ve sonuçta bu iki kıyas birbirini nakzetmemiş olur. Kemal Paşazâde böyle bir ihtimalin vukuunu imkansız olarak görür. Çünkü her iki grup arasındaki tartışma, "Allah'ın kendisiyle mütekellim olduğu şey 'kelam-ı nefsî midir, yoksa 'kelâm-ı lafzî midir ?" sorusuna verilen farklı cevaplardan kaynaklanmaktadır. Mutezile, hangi anlama gelirse gelsin, hiç bir şekilde Kelamullah'ın ezelî olduğuna inanmadığına göre böyle bir uzlaştırma çabası bir anlam ifade etmez. Önemli olan her iki kıyasın neticeleri arasında varolan farklılıktır.[100]

Allah'ın mütekellim olmasını, kelamı ve ona taalluk eden şeyleri yaratması şeklinde anlayan Mutezile'nin bu düşüncesi, İbn-i Kemal'e göre mantıksal çelişkilerle doludur. Çünkü, 'hareketi yaratan' değil, hareket eden anlamına gelen "müteharrik"

---

[98] Kemal Paşazâde, *Kelâm-ı Nefsî*, 184a. Ayrıca bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, c. III, s. 133; Celaleddin Devvanî, *Akaid-i Adûdiyye Şerhi*, s. 449. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, ss. 278-279.

[99] Muhammed Fevzi Edirnevî, *el-Cemalü'd-Deyyânî ale'l-Celalü'd-Devvânî*, (Matbatü'l-Âmira Mısır trs) s. 294.

[100] Kemal Paşazâde, *Kelâm-ı Nefsî*, 184b.

kelimesi gibi, mütekellim kelimesi de, "zat olarak kelamla kaim olan" anlamına gelir. Aksi takdirde Allah'ın arazlarla nitelendirilmesi gerekir.[101]

Kerrâmiyye firkası, ses ve harflerden oluşan Allah'ın kelamının hadis olması konusunda Mutezile firkası ile aynı düşünmekle beraber[102], harf ve seslerin Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu kabul etmekle onlardan ayrılmaktadırlar. Yukarıda bahsi geçen ikinci kıyası kabul eden, ancak birinci kıyasın büyük öncülünü rededen Kerrâmiyye firkasının bu görüşü, hadis olanların Allah'ın zatıyla kaim olmasını caiz görmesinden kaynaklanmaktadır.

III. 2. e. Kelâm-ı Lafzî Ve Kelâm-ı Nefsî

Kemal Paşazâde, Eş'arî'ler'in Kelamullah konusundaki düşünceleri konusunda bir hatırlatmada bulunur. Eş'arî kelamcıları Allah'ın mütekellim olmasını kabul ederken, bununla harf ve seslerden oluşan 'kelâm-ı lafzî'yi değil, 'kelâm-ı nefsî'yi kastederler. Yanî Allah'ın zatı ile kâim olan 'kelâm-ı nefsî'dir. Çünkü kelâm-ı lafzî, her zaman başka mahallerde yaratılmış olarak bulunur. Ancak onlara göre "Kelamullah", hem lafzî kelamı hem de nefsî kelamı içeren müşterek bir kavramdır.[103] Daha önce de değindiğimiz gibi Kelamullah kavramı bu yoruma göre, çift doğalı olup hem kadîm kelamı hem de hâdis kelamı içerir.

İbn-i Kemal kelam kavramını analiz ederek, kelam-ı nefsî ve kelam-ı lafzî arasındaki farklılıkların neler olduğunu belirlemeye çalışır. İçerisinde her iki anlamı da barındıran 'kelam' kavramının bazı alimlerce, lafiz olması itibarıyla içinde gizlediği anlama ancak mecazî olarak delalet ettiğinin savunulması, kelamın bu anlam için konulmuş bir mevzu olmadığı anlamına gelmez. Kelime, kendi içinde gizlediği anlam için vaz'edilmiştir. İşte 'kelam' kavramı, hem dış gerçekliği için, hem de bizzat nefsiyle kaim olan bir anlam için konulmuş bir isimdir. Mana ise dışarıda oluşan lafızlarda değil, kalpte bulunur. Düşünürümüz meseleyi şiir diliyle ifade eden şair Ahtal'dan örnek verir:

" *İnne 'l-Kelam lefi 'l-fuâd-ve innema cu 'ile 'l-lisanü ale 'l-fuâdi delîlen*" [104]

"Şüphesiz kelam kalptedir; lisan ise kalpteki kelam üzerine delil kılınmıştır."

---

[101] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 184b.

[102] Kemal Paşazâde, harf ve seslerin yaratılması konusunda Kerramiyye ile Mutezile'nin aynı düşündüğünü savunan Cürcânî'nin bu görüşünde isabet etmediği kanaatindedir. Çünkü, Kelamullah'ın hadis olmasını çağrıştıran bir görüş kesinlikle Hanbelilere nispet edilemez. bkz. Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 185a;Cürcânî'nin bu görüşü için bkz. *Şerhu 'l-Mevakıf*, C. III, s. 133.

[103] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 185a

[104] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 185b.

"Eşya zıddıyla bilinir" diyen İbn-i Kemal, kelam sözcüğünün karşıtı olan, *nisyan*, *sükût* ve *hars* gibi kelimelerin incelenmesiyle, kavramın anlamının daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacağını düşünmektedir. Kelam sözcüğünün muhtemel karşıtlarından birisi *nisyan* kelimesidir. Düşünürümüze göre nisyan, 'kelâm-ı nefsî'nin değil *zikr* (hatırlama)in karşıtıdır. Her ne kadar batınî bir anlama sahip olan *sükût* ve *hars* (dilsizlik), 'kelam-ı lafzî'nin ve 'kelâm-ı nefsî'nin karşıtı olarak düşünülebilecek bir anlam içeriğine sahip olsalar da, bu kelimelerin 'kelâm-ı nefsî'nin karşıtı olmalarındaki açıklık, 'kelâm-ı lafzî'nin karşıtı olmalarındaki açıklık kadar net değildir. Bir başka deyişle 'kelâm-ı nefsî'nin karşıtının tam olarak ne olduğu konusunda kapalılık vardır. *Sükût* kelimesi, bir kimsenin yeteneği ve gücü olmasına rağmen konuşmayı terketmesi anlamına gelir ve bu yönüyle , *samt* (dilsizlik) kelimesinden ayrılır. Zira *samt*, konuşma yeteneği olmayan kimsenin durumunu ifade eden bir kelimedir. Hars (dilsizlik) sözcüğü, dilde bulunan bir hastalık dolayısıyla insanın konuşamamasıdır.[105]

Kelam-ı nefsî bazen lafzın delalet ettiği "mana" olarak adlandırılmıştır. Düşünürümüz *mana* lafzının iki anlama geldiği kanaatindedir. Bu anlamlardan birincisi, mananın, kendi nefsiyle kaim olarak lafzın medlûlü olmasıdır. İkincisinde mana, "başkasıyla kaim olan" anlamına gelmektedir. Sonuncu anlamı itibarıyla mana kelimesi, kendi nefsiyle kaim olan "*ayn*'ın karşıtıdır. Kelam terimi her iki anlamı da içermektedir. **Eş'arî**, -kelâm-ı nefsî anlamında- "kelam" teriminden sözedince, müteahhır Eş'arî'ler onun "manâ" anlamına gelen bu terimle, tek başına 'lafzın medlûlü' anlamını kasdettiğini, ve ona göre ezelî olanın bu olduğunu düşündüler. İbareler ise, onlara göre lafzın hakîki anlamına delalet ettikleri için kelam olarak adlandırılıyordu. Bu sebepledir ki, İmamları Eş'arî'nin de böyle düşündüğünü zannederek lafızların hadis olduğu görüşünü benimsediler. Lafızların ancak mecazen Kelamullah olacağını ileri süren bir kimse, **Aduddin Îcî**'ye göre, tüm ayet ve sureleri de gerçek anlamda kelamullah saymayacağı için, iki kapak arasında yeralan mushafın kelamullah olmadığını ileri sürenin kafir sayılmayacağına hükmetmesi gerekir. Halbuki mushafin kelamulllah olması, inanılması gereken dini bilgiler arasında yeraldığı için, lafızların Kelamullah olmadığını ileri süren bir kimse kafir olur. Kemal Paşazâde bu görüşü kabul etmez. Zira bu görüş, nazm olarak kelamullahın Allah'a nispetinin reddini gerekli kılmaz. Dinde zorunlu olarak inanılması gereken şey, iki kapak arasında yazılı olan nazmın inşa ve yaratma bakımından Allah'a ait olmasını ve bunda yaratma ya da kesb olarak insanın herhangi bir katkısının olmadığın

[105] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 186a.

kabul etmektir. Ne var ki diğer sıfatlarda olduğu gibi Kelamullah da, "zâtıyla kaim olan bir sıfatı" olarak Allah'a nispet edilir. Sıfatların Allah'ın zâtıya kaim olup olmaması dinen inanılması gereken bir esas değildir[106]

İbn-i Kemal, Eş'arî'nin "kelam" kavramına yüklediği anlamın hem lafzı hem de lafzın delalet ettiği manayı içerdiğini savunur. Her ikisi de Allah'ın zatıyla kaim ve kadîmdirler. Çünkü nefsle kaim olan lafz, kendi özünde parçalardan oluşmuş değildir. O, bu noktada bir uyarıda bulunur. Lafzın kendi özünde parçalardan oluşmaması, lafzın parçaları arasında lafzın işaret ettiği anlam bakımından (*vad'î*)[107] bir terettüb ve te'lifin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü böyle bir te'lif ve terettüb olmaksızın harflerin kelimeye, kelimelerin de kelama dönüşmesi mümkün değildir. Terttübün olmadığı bir durumda, lafzın anlama delalet etmesi, retorik açısından önemli olan şeylerin vücud bulması mümkün değildir. Şu halde lafzın kendi özünde parçalardan oluşmaması - parçalardan bazısının varlığı diğerlerinin varlığının şartı olması anlamında- varlık olarak (*fi'l-vücûd*) lafzın parçaları arasında bir terettüb ve telifin olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Dilimizin yetersizliği sebebiyle, lafzı birbirini takib eden parçalar (harfler, kelimeler) olarak okumak zorunda kalıyoruz. Parçalardan birini okumadan diğer parçaya geçmemiz mümkün değildir. Çünkü dil yapımız, lafzı oluşturan harflerin bir çırpıda okunmasına ya da harflerin gerisinde gizlenen anlamın okunmasına müsait değildir. [108] Ancak bu okumanın gerektirdiği bir zorunluktan öte bir anlam taşımaz. Lafzın Allah'ın zatındaki varlığı, parçalardan müretteb ve müellef olması itibarıyla değil, kendi özünde basit ve tek bir şey olması itibarıyladır. Bu bakımdan O'nun zâtıyla kaim olan ve O'nun varlığının devamlılığına paralel olarak varlığını devam ettiren lafzın hadis olması gerekmez. Böyle bir terettübün olmaması halinde, *l-m-'a* fiili ile ile *m-l-'a* fiili arasında bir hiç bir farkın kalmayacağını söyleyen kimse, yukarıda açıklanan gerekçelerden dolayı, eleştirisinde isabetli değildir. Düşünürümüz Kur'an hafızının zihninde bulunan lafızların durumunun da, bir ölçüde, aynı olguya delalet ettiğini düşünür. Okunması esnasında mürekkeb ve müellef şeylere dönüşecek olan lafızlar hafızın zihninde birbirlerinin şartı olan parçalar olarak bulunmazlar. Bilakis tek bir anlam olarak bulunurlar. Her iki duruş zemini arasındaki fark, Allah'ın zâtında bulunan lafızların kendi gerçek varlıkları ile

---

[106] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 186b.

[107] "*Vad*", bir manaya karşılık üretilen lafızdır. Terim olarak vad', bir şeye ıtlak olunduğunda ondan ikinci bir şeyin anlaşılmasıdır. Bir başka deyişle, bir lafzı kullanarak ondan bir mana murad etmektir." Cürcani, *Tarifât*, ss. 252-253.

[108] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 187a.

bulunmasına karşın, hafızın zihninde buluna lafızların gölge ve hayalî varlıklar olarak bulunmasıdır.[109]

Kelamın 'müellef' ve 'müretteb' parçalarını da kadim olduğunu ileri süren Hanbelîler'den ve buna yönelik eleştirilerden daha önce sözetmiştik. Kemal Paşazâde'nin Hanbeliler'in bu anlayışlarını farklı bir şekilde yorumladığını görüyoruz. O, Hanbeliler'in terettüb ile haricî varlıktaki terettübü değil, *vad'*daki(yanî kelâm-ı nefsîdeki) terettübü kastettiklerini; bu yüzden onlara göre ezeli olan lafzın insanın teleaffuz ettiği lafizlar değil, kendi özünde tek bir şey olan lafiz olduğunu savunur. Zihinde hasıl olan lafizda harflerin, varlık olmaları bakımından birbirlerine nispetle öncelikleri yoktur. Öncelik ve sonralık *vad'* (manaya delalet eden lafizların kullanılması) bakımındandır. Bunun keyfiyetinin bilinemeyeceği söylenebilir; ancak hafiz örneğinde[110] olduğu gibi, insanın nefsinde gayr-ı müretteb olarak bulunan bir şeyin Allah'ın zâtında bulunmasında bir sakınca yoktur.[111] İki parçadan oluşan bir kelimeyi telaffuz ederken, dilimizin yetersiz olmasından kaynaklanan bir zorunluluk sebebiyle, parçalardan birisini diğerinden sonra telaffuz ederiz. İşte lafizda ortaya çıkan terettüb ve te'lif bizzat lafzın özüne ait olmayıp, lafzın telaffuzuna ya da okunmasına esnasında ortaya çıkan bir şeydir.[112]

Kur'an'ın dillerle okunan (*makru'ün bi'l-lisan*) bir şey olarak tavsif edilmesi, Arapça'da okuma (*k-r-e*) kelimesinin anlamını gündeme getirmektedir. Düşünürümüz, sözcüğün Araplara arsında yagın olarak toplamak (*cem'*) anlamına geldiğini söyler. "Kur'an okudum" (*kara'tü'l-Kur'an*) cümlesi ise, "Kur'nın lafizlarını birarada teleaffuz ettim" anlamına gelir. Okuma (*kırae*), okunan şeyin (*makru'*) aynısı değildir. Çünkü okunan şey (anlam) kadîm iken, okumanın kendisi hadistir. Kur'anın kalplerde mahfuz olması (*mahfûzun fi's-sudûr*), Kur'anın bilgi olarak kalplerde yeraldığı anlamına gelir. Ehl-i Sünnete göre bilginin mahalli, filozofların zannettiği gibi dimağ değil kalptir.[113]

Allah'ın kadim bir sıfatı olan Kelamullah'ın işitilmesi Ebu'l-Hasan Eş'arî'ye göre caiz iken İsferâyinî ve Maturidî'ye göre mümkün değildir. İbn-i Kemal her iki kelamcının delillerini ele alır. Bu iki kelamcı Kur'an'ı Kerim'in Tevbe suresinde yeralan *"...ta ki Allah'ın kelamını işitmiş olsun."*[114] ayetinde geçen ifadenin kelamullah'ın kendisi değil,

---

[109] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 187b.
[110] İbn-i Kemal burada "hafız örneği" ile Kur'an hafızının hafızasındaki ayet ve surelerin biribini takibeden harfler ve kelimeler olarak, (müellef ve müretteb) bulunmamasını kasteder. Buna göre hafızın zihninde bulunan lafızlar kendi özlerinde bir tek şeydirler. Parçalara ayrılmazlar. Bunları parçalı olarak gösteren şey o lafızların dil aracılığıyla dışavurulmasıdır.
[111] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 187b.
[112] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 188a.
[113] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 187b.
[114] Tevbe 9: 6.

ona delalet eden bir şey anlamına geldiği kanaatini taşırlar. Musa (as)ın işittiği şey de Allah'ın kelamına delalet eden mahluk bir sözden başkası değildir. Ancak bu işitme şekliyle ilgilidir; neticede işitilen şey, Allah'ın kelamıdır.[115]

III. 2. f. Hal Kavramı

İslam felsefesinin ve kelamının bir çok sorunlu ve tartışmalı meselesiyle ilgili risaleleler yazan Kemal Paşazâde, gene müstakil bir risalesinde hal kavramını ele alarak incelemektedir. [116] Ancak, kelam kitaplarında geniş bir şekilde ele alınan bu konu, sözkonusu risalede tüm boyutlarıyla ele alınmaktan ziyade, belli bir teknik meseleye bağlı olarak incelenmiştir. Bu sebeple, her ne kadar risalenin başlığı "hal" kavramıyla ilgili olsa da, daha çok hal-vasıta ilişkisi tartışılmaktadır. Mutezile mezhebine mensup olan **Ebu Haşim** (ö.321/933) ve farklı biçimlerde de olsa Eş'arî mezhebine mensup olan **Bakıllanî** (ö.403/1013) ve **Cüveynî** (419-478/1028-1085) tarafından savunulan hal teorisini, sıfatlarla yakından ilgili olduğu için bu bölümde ele almayı uygun bulduk.

Ebu Haşim, hem sıfatçılara karşı hem de kendisi ile aynı mezhebe mensup olan, **Muammer b. Abbas** (280/835) ın *ma'na* teorisine[117] karşı geliştirdiği *haller* teorisini, başlangıçta bir mantık problemi olan, "genel yüklemler teorisi" şeklinde ele alırken, daha sonra bunu, Allah'ın sıfatlarının açıklanmasında kullanarak yeni bir senteze ulaşmıştır. Ebu Haşim'in amacı, bir önermede konuya yüklem yapılan şeyin mevcud ya da ma'dum olmadığını, bunların sözcüklerin ötesinde anlamları bulunan şeyler (ahval) olduğunu ispat etmekti.[118] Biz "X biliyor" dediğimizde, X'in bilgisi kendisinde bulunan bir neden dolayısıyla mıdır? Yoksa dışarıda bulunan bir nedene mi dayanmaktadır? Ebu Haşim'e göre bir kimseye ait olan bilgi, onun içinde bulunduğu hal (*mode, state)* dolayısla ona aittir. Daha teknik bir ifadeyle bir konu yüklemini, kendinden kaynaklanan içsel bir

---

[115] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 188b.

[116] Kemal Paşazade, *Risaletün fi Tahkîki Kavli 'l-Kâilîne bi 'l-Hâl*, S. K., Ayasofya, 4820, 32a-34a.

[117] Ma'na teorisi, dünyada olup biten şeylerin, kendilerinde bulunan bir ma'na sebebiyle olup bitmesi ve bu ma'naların sonsuz sayıda bulunmasını öngörür. Ma'na torisi, Tanrı'nın dışındaki diğer varlıkların sıfatlarını açıklamak üzere geliştirilmiş ve Allah'ın yarattığı eşyanın hareketinin kendi iç dinamikleriyle meydana geldiğini ileri süren ve temelde atomculuk anlayışının bir uzantısı olan bir teoridir. Ebu Haşim gibi bu teoriye karşı çıkan kimselerin dayandıkları en önemli naklî delil Kur'an-ı Kerim'in, *" Allah her şeyi sayı olarak sayıp tesbit etmiştir"* (Cin, 72/28) ayeti ile, *"O'nun katında her şey bir miktar iledir."* (Ra'd, 13/8) ayetidir. Daha geniş bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırâk*, terc. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara 1991) s.111, H. A Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, ss. 147-166.

[118] Abdulkerim Şehristânî, *Nihayetu 'l-İkdam fi İmi 'l-Kelam"*, tahk. ve İng. terc. Alfred Guillaume, (London 1934), s. 145.

zorunluluk ya da bir *ma'na* sebebiyle değil, konu (özne)nun içinde bulunduğu *hal* dolayısıyle hakeder.[119]

Genel olarak Mutezile alimlerinin sıfatlar konusundaki görüşlerini ifade edebilen cümle, Ebu Haşim'in babası olan **Ebu Ali el- Cubbâî** (Ö:303/915)'ye aittir:

"Allah, zâtıyla Âlim, zâtıyla Kâdir, zâtıyla Hayy'dır."[120]

Şehristânî'ye göre burada geçen "*zatıyla....*" ifadesi, Allah'ın âlim olmasının, ilmin bir hali ya da "hal"olan ve Allah'ın âlim olmasını gerektiren bir sıfatı zorunlu kılmaması anlamına gelir.[121] Ebu Haşim ise babasının bu görüşüne karşı çıkarak İslam düşünce tarihinde ilk kez yeni bir teori olan haller teorisinin temellerini attı. Ona göre, "*Zatıyla âlim'dir.*" ifadesi, Allah'ın mevcud bir zat olmasının ötesinde, "malum bir sıfat olan" *hal* sahibi olması anlamına gelir.[122]

Halller teorisini kabul edenlere göre hal, ne "var" (*mevcud*) ne de "yok" (*ma'dûm*) tur. Hiç bir sıfatla sıfatlanamazlar. Ebu Haşim, hallerin münferiden hayal edilerek değil, zatla beraber bilindiğine kânîdir.[123] Bu yaklaşım, hem sıfatların Allah'ın zatında varolan şeyler olduklarını savunan sıfatçıların, hem de sıfatların göreceli olduğunu ve birer isimden öte bir anlamlarının olmadığını söyleyen Mutezile'nin çoğunluğunun görüşlerine uymayan farklı bir anlayıştır. Mutezile mezhebine mensup olan Ebu Haşim ve Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olan **Bakıllânî ve Cuveynî** haller teorisiyle, her iki mezhebin sıfatlar anlayışına yöneltilen eleştirilere bu şekilde cevap vermek ve makul bir çözüme ulaşmak istiyorlardı. Ancak tıpkı sıfatçılar gibi, halller teorisini savunanlar da bir çok kelmacı tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir.

Tartışmaya temel teşkil eden nokta, Kemal Paşazâde'nin de belirttiği gibi, ma'dumun şey olup olmamasıyla ilgilidir: "Ma'dûm'un dışarıda *şey* olduğunu söyleyen Mutezile alimleri, "var"(*mevcud*) ile "yok" *(ma'dum*) arasında bir *vasıta*nın olduğunu ileri sürerler"[124] Yok'un şey olduğunu söyleyen Mutezile alimleri, bildiğimiz kavramlara farklı anlamlar yükleyerek, *var* ve *yok* arasındaki kesintisiz bir geçişin olmadığını, bunlar arasında ara bir kavram olan *vasıta*nın bulunduğunu söylerler. Buna göre, *mevcud* ile *sabit*, *ma'dum* ile *menfî* kavramları birbirinden farklıdır. Bu ayrımın gereği olarak, "her mevcud olan şey sabit iken, her sabit olan şey mevcud değildir." Mevcud ile ma'dum arasında bir vasıta vardır, ancak sabit ile menfi arasında bir vasıta yoktur.

---

[119] Wolfson, *a. g. e.*, 170.
[120] Abdulkerim Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire, 1321). C.I, s.101.
[121] *a. g. e.*, I :101.
[122] *a. g. e.*, I: 101.
[123] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C. I, s. 279.
[124] Kemal Paşazâde, *Risaletu'l-Hal*, 32a.

mevcud→vasıta→ma'dum

sabit ↔ menfi

Bu ayırıma göre, Mutezile alimleri, "mümteni ma'dumdur" demek yerine, "mümteni menfidir" derler.[125]

Kemal Paşazâde- *vasıta*yı mutlak anlamda düşünecek olursak- *hal* kavramı ile, mevcud ve ma'dum arasındaki *vasıta* kavramının birbirinden farklı olduğunu savunur. Çünkü hal, bu anlamdaki *vasıta*dan daha özel bir anlam taşımaktadır. Hal için "mevcud ile kaim olma" şartı sözkonusu iken, mutlak anlamda vasıtada böyle bir şart yotur. Öte yandan, Mutezilenin çoğunluğu vasıta fikrini kabul ederken, haller teorisini sadece Ebu Haşim ve taraftarları kabul etmektedir.[126] İbn-i Kemal bu görüşünü **Nasıruddin Tûsî**'den yaptığı iktibaslarla desteklemeye çalışır. Tûsî gerçekliği olan şeyin sabit, gerçekliği olmayan şeyin ise menfi olduğunu söylemektedir. Bu ayrım, Mutezile'nin karşı çıktığı bir ayrım değildir. Mutezile'ye göre, sübut (*latency*) ile *nefy* arasında (bir başka deyişle sabit ve menfi arasında) bir vasıta yoktur. Bir şey, ya sabit ya da menfidir. Ancak onlara göre vucud, sübuttan daha özel bir anlama sahiptir.[127] Görüldüğü üzere '*hal*'de varlıkla birlikte varolma şartı aranırken, mutlak anlamda *vasıta* daha genel bir anlam taşımaktadır. Mevcud dediğimiz şey neticede, varlıkla nitelenen bir özün adıdır. Ma'dum ise, varlıkla nitelenmeyen bir özün adıdır. İşte her ikisi arasında bulunan ve zatı olmayan vasıta dediğimiz sıfat ise ne mevcud ne de ma'dumdur. Mu'tezileyi vasıta fikrine götüren düşünce zincirinin kısa özeti budur.

Kemal Paşazâde'nin risalesinde ispat etmeye çalıştığı şey, Mu'tezile'ye göre, meevcud ile ma'dum arasındaki mutlak anlamdaki *vasıta* ile *hal*'in birbirinden farklı olmasıdır. Bununla ilgili olarak, **Nasıruddin Tûsî**'den sık sık görüşünü destekleyecek ifadeleri iktibas eder. Tûsî, Mutezile litaretüründe mevcud ve ma'dumun birbirinin çelişiği olan (mütenakız) iki kavram olmadıklarını dile getirir. Çünkü birbirinin çelişiği olan iki şeyin taraflarının muhtelif ihtimallere ayrılmaları gerekir. Onlara göre mümteni, ne mevcuddur ne de ma'dumdur; aynı şekilde hal de ne mevcudur ne de ma'dumdur.[128] Kemal Paşazâde Tûsî'nin ifadesinde yer alan mümteni kavramının, hal ile vasıtanın farklılığını ortaya koyduğunu söyler. Ne var ki bunun ne anlama geldiğini anlamak gerçekten zordur. Öyle anlaşılıyor ki o, Tûsî'nin "mümteni ne mevcuddur ne de ma'dumdur"ifadesiyle, "hal, ne mevcud, ne de ma'dumdur" ifadesini karşılaştırmakta ve

---

[125] Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 34.
[126] Kemal Paşazâde, *a.g. r.*, 32a.
[127] Kemal Paşazâde, *a.g. r.*, 32b; Tûsî, *a. g. e.*, s.39.
[128] Kemal Paşazâde, *a.g. r.*, 32b; Tûsî, *a. g. e.*, s.39.

her iki ifadenin tekabul ettiği mananın birbirinden farklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çünkü mümteni onlara göre, ma'dum değil menfidir; hal ise, genel anlamda vasıta olarak kabul edilebilmesine rağmen, mevcud ile kaim olduğu için vasıtadan daha özeldir.

Üzerinde çalıştığımız risalelerin çoğunda müşahede ettiğimiz gibi, burada da Kemal Paşazâde'nin, belli bir yanlışlığı düzeltmek üzere belli önermelerin doğruluğunu daha baştan ispat etmeye koyulduğunu görmekteyiz. İbn-i Kemal, **Adudiddin Îcî'**nin "Mevakıf" adlı kitabında, hal ile vasıta arasındaki farkı anlayamadığı için, Mutezile'nin bu konudaki görüşlerini doğru bir şekilde aktarmadığı kanaatindedir. Îcî, adı geçen kitabında ma'dum ve sabit arasındaki ilişki ile ilgili olarak şöyle demektedir:

"Ma'dum, ya sabittir ya da sabit değildir. Bu iki duruma göre; a) ya mevcud ile ma'dum arasında bir vasıta vardır ki bu da haldir; b) ya da bu ikisi arasında bir vasıta yoktur."[129]

Îcî'nin bu ifadesine göre, ma'dumun sübutunu kabul etmek, ma'dum ve mevcud arasında bir vasıtanın subutunu kabul etmeyi gerektirmez. Gene bu ifadeden çıkan sonuca göre, vasıta ile hal aynı şeydir.[130] Halbuki Kemal Paşazâde, vasıta ve halin birbirinden farklı olduğuna inanmaktadır. Daha sonra Îci, ma'dumla mevcuda arasında bir vasıta bulunup bulunmadığına dair çeşitli mezheplerin görüşlerini zikreder. Îcî'nin Mutezile'nin çoğunluğuna nispet ettiği bir görüşe göre, "madum sabittir ve vasıta yoktur"[131] Ancak Îcî, ma'dum ve mevcud arasında bir vasıta bulunması düşüncesinin zorunlu olarak batıl olduğu kanaatindedir. Mevcud bir gerçekliği (tahakkuk) bulunan şey iken, ma'dumun bir tahakkukundan sözedilemez. "Olumlu" (*isbat*) kavramı ile "olumsuz"(*nefy*) kavramı arasında ara bir kavram (*vasıta*) yoktur. Her ikisi arasında bir vasıta olduğunu söyleyerek, bu düşünceyi reddetmek, sofistlerin savunduğu bir düşüncedir. Ma'dum ile mevcud kavramlarına bilinen anlamı dışında başka bir anlam vermek ise, tartışmanın lafzî bir zemine kaymasına yolaçar.[132] Tartışmanın lafzî bir zemine kayması Kemal Paşazâde'ye göre, mevcud ve ma'dum arasında bir vasıta olduğu fikrinin batıl olarak kabul edilmesi için yeterli bir sebep değildir.[133] Ancak Kemal Paşazâde, burada ayrıntıya girmemektedir. Bize göre o'nun söylemek istediği şey, her iki kavrama da farklı bir anlam verilerek

---

[129] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 213-214.
[130] Kemal Paşazâde, a.g. r., 32b.
[131] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 215.
[132] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 280.
[133] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 32b.

mevcud ve ma'dum arasında vasıta fikrinin pekala isbatlanabilir olmasıdır. Bu sebeple, Îcî'nin salt bu yüzden Mutezile'nin düşüncesini reddetmesi yeterli değildir.

İbn-i Kemal'in tartışmaya açtığı bir başka konu da, hal teorisini kabul edenlerin bu görüşlerini, vücud ve mevcud kavramları arasındaki farklılığa dayanarak ispat edip etmedikleriyle ilgilidir. Gene Îcî, adı geçen kitabında, hal teorisini kabul edenlerin şöyle dediklerini aktarmaktadır:

"*Vücud, mevcud değildir; aksi takdirde mevcudun varlığının, zatına zaid olması gerekir. Çünkü mevcud, "mevcud" olmakta diğer varlıklarla ortaktır. Onun diğer varlıklardan farkı ise, kendine özgü olan özelliğidir ki bu da onun zatıdır. Bu durumda onun varlığı mahiyetine zaid olur ve bir varlık diğerine dayanmak suretiyle sonsuza dek süren bir teselül meydana gelmiş olur. Keza vücud, ma'dum da değildir. Aksi takdirde, bir şey çelişiği (nakîz) ile nitelenmiş olur.*"[134]

Kemal Paşazâde'ye göre, haller teorisini kabul edenlere nispet edilen bu görüş gerçekte onlara ait olmayıp, sadece son dönem kelamcıların vehmidir. Ayrıca, mevcud ve ma'dum arasında bir vasıtanın olduğunu kabul edenlerin, "filozofların "ikinci dereceden anlamlar" (*ma'kûlât-ı sâniye*) dedikleri göreceli kavramların, ne mevcud ne de ma'dum olmadıklarını söyledikleri" iddiası[135] da gerçeği yansıtan bir iddia değildir. Hatta o, Îcî'nin bu ifadesini, aşağıdaki cümlesinde boş yere böbürlenme (*tasalluf*) olarak nitelendirir:

"*Bu ifadeler, onun (vasıta düşüncesini kabul edenlerin) temel prensiplerini ve görüşlerini bilmediğini göstermektedir. Çünkü, Tûsî'nin kitabından yaptığımız iktibastan da anlaşılacağı üzere, onlara göre, ister "ikinci dereceden anlamlar" olsun ister olmasın, zatı olmayan her sıfat mevcud ve ma'dum arasında bir vasıtadır. Onlar, adı geçen delillendirmenin iki çelişik arasında bir vasıtanın olmasını gerektireceğinden habersizler. Zira, "vücud, ma'dum değildir, aksi takdirde bir şeyin çelişiği (nakîz) ile nitelenmesi gerekir" sözü, aralarında bir vasıta olduğuna inadıkları vucud ve ma'dumun iki çelişik taraf olmadığını göstermektedir.*"[136]

Bu ifadeden anlaşıldığına göre, *vasıta* fikrini savunanlar, Îcî'nin dediklerinin aksine, mevcud ve ma'dumun iki çelişik taraf olduğunu kabul etmezler. Yani birisinin

---

[134] Cürcânî, *a. g. e.*, I : 280.

[135] Cürcânî, *a. g. e.*, I: 280. Îcî, burada, "vasıta" düşüncesini kabul edenlerin, ikili kavramlar anlayışıyla bu düşüncelerini ispat etmeye çalıştıklarını ileri sürer: Birincisi, oluş (vucud) kendilerine urûz ettiği düşünülen kavramlardır. Bunların tahakkuk etmesine varlık, ortadan kalkmasına ise yokluk adı verilir. İkincisi ise, metinde açıklandığı gibi, oluşun kendilerine urûz etmediği ve filozofların "ikinci dereceden anlamlar" (*ma'kûlât-ı sânî)* adını verdikleri göreceli kavramlardır. Bu ikincileri ne mevcud ne de ma'dumdurlar. Îcî, "bizimle onlar arasında ki tartışma lafzî bir tartışmadır, bu yüzden gerçekten bir anlaşmazlık yoktur." derken bu yargısını, "bize göre, yokluk, varlıktaki zorunluluğun kaldırılması iken, onlara göre varlıkta varolma melekesinin olmamasıdır" düşüncesine dayandırır.

[136] Kemal Paşazâde, *a.g. r.*, 33a.

varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez. Kemal Paşazâde, gene **Tûsî**'nin, **Fahreddin Râzî**'ye ait olan, Muhassal adlı kitaba yazdığı "Telhîsu'l-Muhassal" adlı şerhine başvurarak, bu düşüncesini ispatlamaya çalışır. Tûsî, burada Kemal Paşazâde'nin **Îcî**'ye yönelttiği itirazın bir benzerini Fahreddin Razî'ye yöneltir. Razî'ye göre, mevcud ve ma'dum arasında bir vasıtanın olduğunu kabul edenler, vucud kavramının farklılığını ortaya koyarak haklılıklarını ispat etmeye çalışmışlardır. Buna göre vücud, varlıklar (mevcûdât) arasında ortak bir niteliktir. Varlıklar mahiyetleri itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Birbirleriyle ortak oldukları hususlar, ayrı oldukları hususlardan farklıdır. Şeylerin varlığı, mahiyetlerinden ayrıdır. Şimdi buradaki vücud, a) ya ma'dum ya da mevcuddur; b) veyahutta, ne mevcud ne de ma'dumdur. Birinci ihtimal imkansızdır; çünkü mevcud olmak (*mevcûdiyye*), ma'dum olmanın çelişiği (*nakîz*) dir. Bir şey çelişiğinin aynısı olamaz. Aynı şekilde ikinci ihtimalde imkansızdır. Çünkü, vucudun *mevcud* olarak kabul edilmesi halinde vucud, varolmak (*vücûdiyye*)ta, mevcud olan mahiyetlerle müsavî kabul edilmiş olacaktır. Halbuki vücud, mutlaka bir yönden mahiyetlerden ayrıdır. Ortaklaşa sahip oldukları şey, ayrıldıkları şeyden farklıdır. Mevcud mahiyetler ile vucud arasındaki ortak bir varolma noktası, varlığın kendisi ile ayrıştırıldığı "varlığın mahiyetinin özelliği"ne aykırıdır. Yoksa varlığın başka bir varlığı olmuş olur ve böylece de teselsül gerekir ki bu kabul edilemez. Bu şekilde vücud'un ne mevcud ne de ma'dum olduğu iddiası, ispatlanmıya çalışılmaktadır.[137]

Nasıruddin Tûsi, Râzî'nin vasıta fikrini benimseyenlerin aleyhine kullanmak istediği bu delilin, gerçekte onların görüşlerinin doğruluğu için kullanılabilen bir delil olduğu görüşündedir. Bunun nedeni, onlara göre mevcud ve ma'dumun birbirinin çelişiği (*nakîz*) olan iki kavram olmamasıdır. Birbirinin çelişiği olan iki kavramın çeşitli ihtimallere bölünmesi gerekir. Vasıta fikrini benimseyen kimseler, "mümteni' ne mevcud ne de ma'dumdur; aynı şekilde hal, ne mevcud ne de ma'dumdur" demektedirler. Buradan hareketle Tûsî, Fahreddin Râzî'nin "mevcud olmak (*mevcûdiyye*), ma'dum olmanın çelişiğidir; bir şey, çelişiğinin aynısı olamaz" yargısının yanlışlığına işaret etmektedir. Çünkü bu ifade gerçekte onların temel prensipleriyle çelişmektedir. Tûsî, bu ifade yerine, daha doğru bulduğu şu ifadeyi önerir:

---

[137]Fahreddin Râzî, *el-Muhassal.*, s. 39; Ayrıca Muhassal'ın terc. için bkz., *Kelama Giriş, (El-Muhassal)* terc. Hüseyin Atay (Ankara 1978), ss. 56-57.

"Mevcud ile ma'dum bir arada bulunmaz. Zira, vücud ile mevsuf olan zatın, vücud ile mevsuf olmaması mümkün değildir. Zatı olmayan bir sıfat, vücud ile mevsuf olamayacağı için vucud, "mevcud" değildir."[138]

Kemal Paşazâde, Tûsî'nin bu eleştirisini hiç bir ilave yapmadan aktararak, Râzî'nin düştüğü yanlışlığa Adudiddin Îcî'ninde düştüğünü söyler. Ancak, Tûsî'nin bu ifadesi bir başka yanlış anlamayı daha ortaya çıkarmaktadır. İbn-i Kemal isim vermeden Nasıruddin Tusî'nin, "Tecrid" adlı kitabında geçen, "vücud kısımlara ayrılmaz" sözünün, onlara karşı kullanılan bir delil olmaktan ziyade, onları destekleyen bir delil olduğunu düşünen kimsenin[139] hata içinde olduğunu söylediğinden bahseder. Kemal Paşazâde'ye göre, Tûsî'nin vasıta düşüncesinde olanların bu düşüncelerini kabul etmesi sözkonusu değildir. Ancak Tûsî delilin, Razî tarafından sunuluş biçimini eleştirerek, doğru şeklinin ne olduğunu gösterme çabası içindedir.[140]

Kemal Paşazâde, mevcud ve ma'dum arasında bir vasıtanın olduğuna inanların buna ilişkin huccetlerinin doğru şeklini yeniden ele alarak şöyle ifade eder:

"Mevcud ve ma'dum iki çelişik taraf değildir. Bilakis aralarında vasıta vardır. Şayet bu ikisini çelişik iki taraf olarak kabul eder, aralarında bir vasıta olmadığını söylersek, varsayılan durumun aksine bir tutum benimsemiş oluruz ki, bu durumda ortaya çıkan sonuç batıl olur."[141]

Ma'dum ve mevcudun iki çelişik taraf olarak kabul edilmesiyle birlikte ortaya çıkan ve vücud-mevcud ayrımına dayanan sonuçtan daha önce bahsetmiştik. Hal teorisine ve vasıta düşüncesine karşı çıkanların bu delile iki şekilde cevap verdiklerini görüyoruz. Kemal Paşazâde'nin teknik bakımdan eleştirisine maruz kalan her iki cevap da, **Adudiddin Îcî**'ye aittir. Birinci cevap, vücud-mevcud özdeşliğine dayanmaktadır. Vucud kavramı, mevcud kavramıyla aynı anlama gelir; *mevcud*un vucudu, kendisidir (*nefsuhu*). Vucuda mugayır olan her kavram, vucuda ilave edilen bir şeyle mevcud olur. Vucud'a gelince o da, üzerine zaid olan başka bir şeyle değil, kendisiyle mevcuddur. Vucud'un kendisi dışındaki şeylerden başkalığı ancak olumsuz bir kayıtla, yani, "onun vucudu, üzerine zaid olan bir şey değildir" demek suretiyle, ortaya çıkar. Bu sebeple bir teselsülün varlığından sözedilemez.[142] Kemal Paşazâde, bu cevabın teknik bakımdan önemli

---

[138] Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 39; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 33b.
[139] Kemal Paşazâde her ne kadar burada isim zikretmiyorsa da, risalenin bir başka nüshasının kenarına düşülen nottan, bu kimsenin *Tecrid* şarihlerinden, Ali Kuşçu olduğu anlaşılmaktadır. (*Risaletu'l-Hal*, Topkapı Revan, 2023, 124a.)
[140] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 33a.
[141] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 33a
[142] Cürcânî, *a. g. e.*, 1: 280.

eksiklikleri bulunduğu kanaatindedir. Bir defa cevapta geçen mevcud kelimesi, herkesin bildiği anlamda, "vücudun kendisiyle kaim olduğu şey" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu, delilin çürütülmesinde fonksiyonel değildir. Diğer yandan mevcud kavramı burada, "dışarıdaki mevcud" anlamına gelmektedir. Vucud'un, "dışarıdaki mevcud" olarak kabul edilmesi halinde, zorunluluk ifade eden "mahiyetle kaim olma" durumu, doğru olmamış olur. Mevcud olan sıfatın kaim olması, mevsufunun varlığı için bir şarttır.[143]

Haller teorisini benimseyenler ve mevcud ile ma'dum arasında bir vasıtanın bulunduğunu ileri süren kimselerin delili, daha önce zikrettiğimiz gibi, vucudun mevcud ve ma'dumdan farklı olması temeline dayanmaktadır. Buna karşılık verilen ikinci cevapta, vücudun aynı zamanda ma'dum için de kullanılabileceği ileri sürülmektedir. Bir şeyin çelişiği ile, "bu, şudur" şeklinde bir ifade kullanılarak nitelenmesi elbette kabul edilebilir bir şey değildir. Mesela, "varlık(vucud), yokluk(adem)tur" ya da, "var (mevcud), yok(ma'dum)tur" şeklinde bir niteleme yapamayız. Ne var ki bir şeyin, iştikak ve nispet yoluluyla, çelişiği ile nitelendirilmesine engel olan bir husus yoktur. Bir şeyle kaim olan her sıfat, aynı zamanda çelişiğine mensup olan ferdlerden bir ferddir. Örnek olarak cisimle kaim olan "siyah"ı verebiliriz. "Siyah tahta" dediğimde; buradaki "siyah", "cismin kendisiyle nitelendiği şey" olmasına rağmen, cisim değildir. Şu halde cisim, cisim olmayan siyahla nitelenmiş olmaktadır. Bir bakıma "cisim, "cisim olmayan"ı da içinde barındırır." (*el-cismu zû la cismun*) diyebiliriz. Varlığı da buna kıyaslayarak, "varlık, "varlık olmayanı"barındırır." (*el-vucud zû la vucûdun*) diyebiliriz.[144]

Kemal Paşazâde biraz daha toleranslı davranarak, bu ikinci cevabın temelde doğru olduğunu ancak sunuluş tarzının yanlış olduğu söyler. Ona göre yüklem, gerçekten ya da hükmen müştak olduğu zaman, çelişiği de olsa, asıl konusundan başkası için de geçerli olabilir. Mesela tümel kavramı, kendisinin çelişiği olan tikel kavramı için de geçerlidir. Yüklem, gerçekten ya da hükmen müştak olmadığı zaman asıl konusundan başkası (çelişiği) için geçerli olmaz - "hareket"in, "varlık" için geçerli olmaması gibi.[145] Buradaki geçerlilik, (*sıdk*)"birebir uygunluk"(*muvata'a*) yoluyla olup, "bu, şudur"diyerek birini diğerine yüklem yapmak suretiyle meydana gelir. Bunun geçerli sayılması, yüklemin gerçekten ya da hükmen müştak sayılmasından dolayıdır. Her iki konudan birisinin

---

[143] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 33a.
[144] Cürcânî, *a. g. e.*, 1: 281.
[145] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, T.K, Revan 2012, 293a. Metindeki örnekte geçen "hareket" kelimesi, Süleymaniye nüshasında, yeralmamaktadır. Topkapı nüshasındaki ifadenin daha doğru olduğu kanaatinde olduğumuz için, örneği bu nüshadaki haliyle almayı tercih ettik.

diğerinin çelişiği olmasının bunda bir etkisi yoktur. İştikak yoluyla meydana gelen geçerlilik ise, Kemal Paşazâde'ye göre, bunun tersidir. Burada yüklemin, gerçekten ya da hükmen müştak olmaması gerekir. İmdi Îcî'nin yaptığı gibi, "cisim olan, cisim olmayanı barındır." önermesine kıyasla "varlık, "varlık olmayan"ı barındırır" sonucuna ulaşmak, her ikisi arasındaki fark dolayısıyla, anlamsızdır. Birncisinin anlamı, "cisim, cisim olmayan bir şeye sahiptir" iken, ikincisinin anlamı, "varlık, yok olan bir şeye sahiptir." değildir. Cisim, kendisi için "cisim değildir" yargısında bulunduğumuz "siyah" ile nitelenir. Fakat bu durum, cismin "siyahın nitelendiği şey"le, ve "onun için geçerli olan şey"le nitelendirilmesini gerektirmez. Bir başka deyişle, siyahı niteleyen ve onun için geçerli olan, "cisim değildir" nitelemesini, aynen cisim için de kullanamayız.[146]

Cisim için geçerli olan bu durum varlık hakkında geçerli değildir. Varlık, "yokluk"un kendisiyle nitelenirken, bu niteleme, yokluğun ma'dum olarak kabul edilmesi dolayısıyladır. Yoksa varlık, yokluğun nitelendiği ve onun için geçerli olan bir hükümle nitelenmiş değildir. Cisimle ilgili olarak, "cisim, "siyaha"a sahiptir" dediğimiz gibi, varlıkla ilgili olarak da,"varlık, "yokluk"a sahiptir"diyoruz. Ancak, varlıkla ilgili bu önermemiz, "cisim, "cisim olmayan bir şey"e sahiptir" yargısına kıyaslanarak ortaya konulan, "varlık öyle bir şeye sahiptir ki bu şey hakkında "yokluk" yargısında bulunmak uygun olur" cümlesinde içerilen anlamı taşımaz. Nasıl ki, "cisim, "siyah"a sahiptir" cümlesi, cismin siyahla nitelenmesini gerktiriyorsa, burada da varlığın yoklukla nitelenmesi kaçınılmazdır.

Görüldüğü üzere Kemal paşazâde, Îcî'nin cevabının temelde doğru olarak kabul etmesine rağmen, üzerinde bir takım düzeltmelerde bulunur. O'na göre imkansız olan, bir şeyin "birbiriyle çelişkili olan iki şey" ile nitelendirilmesidir. Ancak bir birbiriyle çelişkili olan bu iki şeyin birbirleriyle nitelendirilmesi imkansız değildir.

Daha önce **Nasıruddin Tûsî**'nin "Tecrid" adlı kitabında kullandığı, "varlık kısımlara ayrılmaz" ifadesiyle ilgili olarak yapılan tartışmalara kısaca değinmiştik. Kemal Paşazâde, risalenin son kısmında bu tartışmaya yeniden döner. Hal teorisini ve vasıta düşüncesini benimseyenlerin ileri sürdükleri delillere karşı verilen cevaplardaki yetersizliklere "varlık kısımlara ayrılmaz" sözüyle işaret eden Tûsî sözkonusu cevapların, somut karşılıkları bulunmayan içi boş kavramlar olduğunu söylemektedir. Tûsi birinci olarak, hal karşıtlarının cevabında yeralan, "vücud, mevcuddur" sözünü irdeler. Bu ifade, "bir şeyin kendisiyle varolması (*sübutu*)" anlamını içerdiği için, doğruluğunu kabul etmek

[146] Kemal Paşazâde, a. g. r., 33b.

mümkün değildir. Çünkü bir şeyin sübutu, ancak iki farklı şey aarsında düşünülebilen bir nispettir. Bir şeyle, kendisi (*nefsuhu*) arasında bir ayrılık, başkalık olmadığına göre , aralarında bir nispetin olduğundan da sözedilemez. Tûsî'nin ikinci eleştirisi ise, cevapta yeralan, "vucud ma'dumdur"ifadesiyle ilgilidir. Bu ifade, "vucudun anlamının kendisinden çıkarılıp alınması(*selb*)" anlamına gelir. Çünkü, bir şeyin kendisi için subutu düşünülemeyeceğine göre, böyle bir selbin ona dahil olması da zorunlu olarak imkansız hale gelir. Selb, olumluluk (*îcâb*) düşüncesinin bir parçasıdır. Diğer bir deyişle selb, düşünülen olumlu bir nispetin ortadan kalkması anlamına gelir. Böyle bir nispet düşünülmediğinde, bir îcâbın ya da selbin varlığından da bahsedilemez. Üçüncü eleştiri ise, "vucud, ne mevcud ne de ma'dumdur" ifadesine yöneliktir. Tûsî'ye göre bu ifade, vucuddan vucudunun selbini ve gene "vücudun selbinin selbini" ispat etmeyi amaçlamaktadır. Bir şeyin kendisinden selbedilemeyeceği daha önceki eleştiride zikredilmişti. Bu durumda, onun selbedilmesinin ve "selbin selbedilmesinin" de düşünülemeyeceği açıktır. Kemal Paşazâde, Nasıruddin Tûsî'nin bu eleştirilerine katılarak varlığın bu şekilde ele alınmasının, ma'kul bir önermenin dışında olduğunu söylemektedir.[147]

Son olarak düşünürümüzün, haller terisini kabul etmenin, hem Eşariler hem de Mutezile düşünürleri açısından ne gibi muhtemel sonuçlara yolaçacığına ilşkin görüşlerine değinmek istiyoruz. Eşarilerden hal teorisini kabul edenler, Allah'ın "âlimliği"ni (*âlimiyye*), O'nun ilmine dayandırarak her ikisinin de kadim olduğuna inanırlar. Aynı şekilde Mutezile'den haller teorisini savunanlara göre, âlim'lik, kâdir'lik, hayy'lık ve mevcûdiyet'lik, Allah'ın dört 'hal'idir. Bu hallerin hepsi de, beşinci bir hal olan "ulûhiyyet'lik"in malûlü olup kadimdirler. İbn-i Kemal'e göre, her ne kadar 'vücud' ve 'sübût' arasında yaptıkları ayrım sonucu, Mutezile düşünürleri, kadim lafzını "hal" üzerine atfetmekten kaçınsalar da, onların bu tutumu, "mümkün kadim"in faile istinâdını caiz görmelerini gerektirir . Şu halde haller teorisine inananların, ezelî bir mümkünü ve buna bağlı olarak da "kadim"in faile istinâdını caiz görmeleri gerekir.[148]

---

[147] Kemal Paşazâde, a. g. r., 34a.

[148] Kemal Paşazâde, *Hel Yecûzu en Yestenide'l-Kadim'l-Mümkün ile'l-Müessir, em la.*, S. K., Ayasofya, 4794, 64a.

III. 3. CİSMÂNÎ HAŞR

İslam Dinî'nin en temel prensiplerinden birisi olan ahiret inancı, kelamcıların eserlereinde yer verdikleri belli başlı konulardan birisidir. **Gazzali**'nin ahiret hayatının niteliği hakkındaki görüşleri sebebiyle filozofları tekfir etmesi ve **İbn-i Rüşd**'ün de Gazzalî'nin bu suçlamasına cevap vermesi, düşünce tarihimizde canlılığını günümüze dek koruyan derin izler bırakmış, meselenin müslüman düşünürler arasında önemli tartışma konularından birisi haline gelmesine sebeb olmuştur. Kelamcılar genellikle, ahiret hayatının, aynen bu dünyadaki gibi fizikî olarak gerçekleşeceğine inanırlar. Filozoflara göre ise, cennet, cehennem; ruhların bedenlere dönmesi, diriliş gibi ahirete taalluk eden şeyler bir nevî semboldürler; insanın karşılacağı cezayı ya da mükaafaatı anlamasını kolaylaştırmak için kurgulanmış şeylerdir.[149] Ahiret hayatı ruhen yaşanacaktır. Ölüm sonrasında, dünya hayatındaki amellerine göre mutluluğu ya da mutsuzluğu tadacak olan ruhtur. Filozoflar, ruhların mutluluğu tadmalarının "ma'kûlâtı idrak etmek", mutsuzluklarının ise, "ma'kûlâtı gereği gibi idrak edememek" şeklinde gerçekleşeceğini düşünürler. Ahiret hayatı, ruhların dünyada iken şeyleri gerçek durumuyla bilmelerinden ve iyi amel işlemelerinden dolayı mutlu olmaları ya da bunun tersi bir hayat yaşadıklarından dolayı elem duymalarından ibarettir.[150] Çünkü, Allah'a yakınlaşmanın yolu budur. Mead'in hem rûhanî hem de cismânî olacağına inanan Gazzali, filozofların bu görüşlerini cismânî haşrın inkarı olarak yorumladı. Konuyla alakalı olarak tartışılan hususlardan birisi de, "ma'dûmun iâdesi"nin mümkün olup olmadığıdır. Kelamcılar bedenin ikinci kez yaratılmasının mümkün olduğunu kabul ederken, filozoflar buna karşı çıkmışlardır.

Cismanî mead, genel anlamda alemin yeniden oluşumu anlamında, bir metafizk problemi olarak ele alınabileceği gibi, salt insana ait bir mesele olarak da ele alınabilir. Birincisinin, yani yokolan bir şeyin yeniden varolmasının (*iâdetü 'l-ma'dûm)*) doğru kabul edilmesi, ikincisinin de doğruluğunu gerektirir.[151] İşte meselenin "ma'dumun iâdesi" gibi metafizik bir problem olarak ele alınmasının sebebi budur. Çünkü insanın meadi, birincisine nispeten daha özel bir durum arzeder. İnsana mahsus bir mesele olarak ele alırsak, meadla ilgili iki temel unsurun varolduğunu görürürz. Birincisi, insanın fizikî haşri; ikincisi de, ruhânî haşri. Haşrin ruhanî olacağını kabul edenler, insan nefsinin ebedî olduğunu da kabul

---

[149] İmtiyaz Yusuf, "*Discussion Between Al-Ghazzali and İbn-i Rushd About the Nature of Resurrection*" İslamic Studies", (1986/1406) S. 25. Nu. 2, Summer- Appril-June, s. 182.
[150] Alaaddin Ali Tûsî, *Tehafütü 'l-Felasife* (*Kitabu 'z-Zuhr*), Çev. Recep Duran (İstanbul, 1990), s. 240.
[151] Hasan Hanefi, *Mine 'l-Akîde ile 's-Sevre*, birinci baskı (Beyrut 1988), C. IV, s. 431.

etmek durumundadırlar. Meadla ilgili tartışmalarda gözönünde tutulması gereken üç temel husus vardır. Birincisi, ilk yaratılıştır. Bu, eşyanın ilk kez yaratışının keyfiyetiyle ilgilidir. Çünkü cismanî meadi kabul edenler, *iâde* düşüncesini ilk yaratmaya bağlı olarak açıklamaktadırlar. Başlangıçta yaratılması mümkün olan bir şeyin tekrar yaratılması da imkan dahilindedir. Çünkü "imkan", mümkün varlıkların özünden ayrılmayan bir bir vasıftır. İkincisi, eşyanın bu ilk yaratılıştan sonra bozulmaya uğrayarak yokolmasıdır. Yokolma, ya tamamaen ortadan kalkma şeklinde, ya da parçalara ayrılarak eşyanın kendi özgün yapısını kaybetmesi; veyahutta başka bir şekle dönüşmesi olarak gerçekleşecektir. Üçüncüsü ise, iâdenin niteliğidir. Tekrar varetme, tamamen yokolan bir şeyin varedilmesi şeklinde mi olacaktır, yoksa parçalarına ayrılan bir şeyin biraraya getirilmesi şeklinde mi olacaktır?[152] Üçüncüsüyle ilgili ihtilafin temelinde yatan soru budur.

Tehafüt tartışmalarına yazdığı bir haşiye ile katılan İbn-i Kemal cismânî haşr konusunu bu mezkur eserinde doğrudan ele almamış olmasına rağmen, "*Meâdi'l-Cismânî*" adlı risalesinde bu meseleyle ilgili kendi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.[153] Cismanî mead konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarından farklı düşünmeyen Kemal Paşazâde, tüm eserlerinde olduğu gibi, bu risalesinde de mead-i cismanî'yi savunan kelamcıların eserlerindeki tutarsızlıklara, mantık hatalarına dikkat çekmektedir

Cismanî haşrın vukuu bulacağına inanan Mutezile düşünürleri, bunun aklen vacib olduğuna inanırlar. Onların bu tavrı, Allah'a itaat edenlere mükafaatın, O'na isyan edenlere de ceza vermenin zorunlu olduğuna ilişkin görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Dinen mükellef olanların yeniden yaratılmaları (*iâde*), onlara göre ahlakî bakımdan vaciptir. Diğer yandan Eşa'rilere göre, cismanî mead aklen değil dînen vacibtir. Kemal Paşazâde, bu konuda Eşa'rilerin görüşlerinin daha doğru olduğunu savunur. Zira nasslarda bulunan deliller zaten cismanî meadin aklen de vacib olduğunu göstermektedir.[154] Buna rağmen düşünürümüz, meadin cismânî olacağına ilişkin dinî nassların ne tür aklî deliller içerdiğine dair doyurucu açıklamalar getirmemektedir. Bizce, cismanî meadin aklen vacib oluşununn reddedilmesi, mezheb taassubundan öte bir anlam taşımamaktadır. Çünkü beşerî tecrübe göstermektedir ki, insan tamamen yokolup gitmeyi bir türlü kabullenememekte, öldükten sonra da bir şekilde varlığının sürmesini istemektedir. Diğer yandan, itaat edenin mükafaatı, günah işleyenin de cezayı haketmesi, bunun başka bir alemde tam anlamıyla gerçekleşmesi, (*kanûnu'l-istihkâk*), meâdin aklen vacib olduğunu göstermektedir. Fakat Kemal Paşazâde

---

[152] Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, (Matbaatu'l-Huseyniyye Mısır trz), s. 163.
[153] Kemal Paşazâde, *fi Beyân-ı Meâdı'l-Cismânî*, S. K., Reşid Efendi 1005, 23a-27a.
[154] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 23a.

iddiasında ısrarlıdır; bu konuda **İbn-i Sina**'nın da kendisi gibi düşündüğünü söyler.[155] Gerçekten de, İbn-i Sina'nın bazı ifadelerinde cismani meadin şer'i deliller dışında ispat edilmesinin mümkün olmadığını savunduğunu görüyoruz. Bu sebeple Gazzalî'nin, bu meseleden dolayı İbn-i Sina'ya saldırmasını ve onu küfürle itham etmesini haksız bulanlar olmuştur. Öyle görünüyor ki İbn-i Sina, mead konusunda din ile felsefenin bir çatışma içinde imiş gibi görünmesinden rahatsızlık duymuş, ebedî olanın sadece ruh olduğunu söylemesine rağmen, bunun kesin bir şekilde ispat edilmesinin mümkün olmadığını farketmiştir. O, "En-Necât" adlı kitabında şöyle demektedir:

"Bilmek gerekir ki mead, şeriatçe makbul sayılandır; şeriat yolunun ve peygamberin bildirdiği, "bedenle dirilme" dışındaki bir görüşü ispat etmeye imkan yoktur. Efendimiz Muhammed'in (s) bize getirdiği, hak şeriata göre mutluluk ve bedbahtlık bedenle ilgilidir; akıl ve burhana dayalı kıyasla kavranamaz." [156]

Düşünürümüz dünyayı zahir; ahireti de batın olarak görmektedir. Fenomenel dünyanın görünüşüne takılarak onda içkin bir şekilde varolan rûhâniyeti görmeyenler, doğal olarak ahiret endişesi taşımazlar. Çünkü fenomenel dünyanın fizikî varlığında ruh görünmez bir halde ya da çok az olarak bulunmaktadır. Ahiret hayatında ise, bunun tam tersi gerçekleşecek; orada cesed ruha mündemiç bir halde bulunacaktır.[157] İlk bakışta Kemal Paşazâde'nin burada rûhânî haşri savunduğu şeklinde bir kanaat oluşabilir. Hatta başka yerlerde, daha çok tasavvufî çağrışımlar içeren bir bakış açısıyla , Kur'an-ı Kerim'de ahiret azabıyla ilgili "*...ahiret azabı daha şiddetlidir*"[158] buyurulmasını örnek göstererek, "haşr rûhanîdir; ahirette elem ve lezzet rûhânîdir" gibi ifadeler kullandığını da belirtmek gerekir. Rûhânî bir azab, cismanî azabdan daha şiddetli olacağı için ahirette azab rûhânî olmalıdır. Ne var ki düşünürümüze göre, mutasavvıfların ahiret azabının rûhânî olduğunu ileri sürmeleri, cismanî haşrin inkarı anlamına gelmez. Ruhun, ehl-i irfan tarafından *latif bir cisim* olarak tanımlanmasını hatırlarsak rûhânî azab, aynı zamanda cismanî azabı da içerir.[159] Bu durumda rûhânî olan azab, ruhun cisim olarak görülmesiyle birlikte aynı zamanda cismanî olmuş olur.

İbn-i Kemal'in gündeme getirdiği konulardan birisi de, cismanî meadin Hazreti Muhammed'den önce gelen peygamberlere gelen kitaplarda yeralıp almadığı hususudur. **Fahreddin Razî**, tüm peygamberlerin cismanî meadi savunduğunu ileri sürerken,

---

[155] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 25a.
[156] İbn-i Sina, "*en-Necât*", ikinci Baskı, (Neşriyyetü'l-Murtazavî, Tahran, 1364), s. 291; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 25a.
[157] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Feraid* , Resail ACN, s. 270.
[158] Taha 20:127
[159] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Feraid* s. 272.

Nasıruddin Tûsî bunu reddeder. Tûsî'ye göre Hazreti Musa, cismânî mead ile ilgili bir şey söylemediği gibi, Tevrat'ta buna dair bir şey yoktur. Fakat bu Yahûdilerin cismanî meadi kabul etmedikleri şeklinde yorumlanamaz. Çünkü Hezekiel ve Yoşia gibi Hazreti Musa'dan sonra gelen peygamberler haşrin cismanî olacağını söylemişlerdir. Tûsî, İncilde geçen ahiret hayatıyla ilgili ifadelerin, ruhanî haşre işaret ettiklerini söyleyerek Fahreddin Razî'nin kanaatine katılmaz. Ruhani haşre ilişkin ayetleri de içermesine rağmen, Kur'an-ı Kerim genelde cismânî haşri kabul eder.[160] Kendi düşüncesinin ne olduğunu belirgin bir şekilde açıklamadığı için, Kemal Paşazâde'nin cismani haşrin tüm peygamberlerce kabul edilip edilmediği konusunda ne düşündüğünü bilemiyoruz. Fakat, risalesinde Tûsî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirilere yer vermesi ve daha sonra Gazzâlî'yi de aynı nedenden dolayı eleştirmesi[161], en azından onun Razî gibi düşünmediğini göstermektedir.

Kemal Paşazâde'nin cismanî haşr ile ilgili olarak görüşlerine yer verdiği düşünürlerden birisi de **Gazzalî**'dir. Gazzâlî, "el-Madnûn bihi ala gayr-ı Ehlihi"[162] adlı eserinde ruh ile bedenin birbirlerinden ayrıldıktan sonra tekrar biraraya gelmesinde şaşılacak bir şey olmadığını, insanı hayrete düşüren şeyin ilk yaratmada nefsin bedenle olan irtibatının nasıl sağlandığı konusunda olması gerektiğini söylemektedir. Nefsin beden üzerinde etkili olduğu ve onu idare ettiğini söyleyen Gazzâlî, bunun tedricen gerçekleştiğine inanmaktadır. İlk defa yaratıldığında tedricen olan bir şeyin, ikinci kez yaratıldığında bir defada yaratılması da mümkündür. Gazzalî birinci yaratılıştaki bu tedriciliğe "*tevâlüd*" ikinci kez yaratılmaya da "*tevellüd*" demektedir. Tevalüd bir şeyin, uygun unsurların çeşitli aşamalardan geçerek biraraya gelmesi (döllenme) neticesinde yaratılmasıdır. Halbuki tevellüd (doğum)de hudûs def'aten olup biten bir şeydir. Gazzalî tevâlüde, erkek ve dişinin birleşmesi, hamilelik, doğum gibi aşamalar sonucunda meydana gelen fareleri; tevellüde ise, toprak ve tezekten hasıl olan fareleri örnek olarak vermektedir.[163] Verilen örnek yaratmanın her iki şekilde de mümkün olacağını

---

[160] Nasıruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 170; Kemal Paşazâde, *fi Beyân-ı Meâdı'l-Cismânî*, 23a.
[161] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 24a.
[162] Kemal Paşazâde'nin Gazzali'ye nispet ettiği bu eserin ona ait olup olmadığı şüphelidir. Gazzali'nin kısaca "el-Madnûn" adıyla bilinen iki eseri vardır. Birisi burada Kemal Paşazade'nin iktibasda bulunduğu eserdir ki, "el-Madnûn el- Kebîr" olarak bilinir. İkincisi ise,"el-Madnûn es-Sağîr" olarak bilinen, "el-Madnûn bihi ala Ehlihi"dir. İbnu's-Salah, sözkonusu eserde Gazzâlî'nin temel görüşleriyle çelişen ifadelerin yeraldığını söyleyerek, bu kitabın onun aleyhine uydurulduğunu zikretmektedir. Süleyman Dünya ise, kitabın alemin kadîm oluşu, cüzi'lere taalluk eden kadîm ilmin ve sıfatların inkarı gibi şeyleri ihtiva ettiğini söyleyerek İbnü's-Salah'ın fikirlerine katılır. bkz. İmam Gazzalî, *İki Madnûn*, terc. D. sabit Ünal, (İzmir 1988) Avni İlhan'ın takdim yazısı; Süleyman Dünya, *İmam Gazzali ve İman-Küfür Sınırı*, terc. A. Turan Arslan, (İstanbul 1992) s. 60;
[163] Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 60.

göstermektedir. Bu sebeple asıl önemli olan birinci yaratmadır. Birinci yaratma mümkün olunca, tekrar yaratma (*iâde*) haydi haydi mümkündür.

Gazzalî, eşyanın birinci neş'etteki özekliklerinin ikinci neşe'tte de tümüyle muhafaza edilebileceğinin mümkün olduğunu söyleyerek, ruhun aynen bedene avdet ederek onu kendi etkisi ve tasarrufu altına alabileceğine işaret eder. Buna örnek olarak, denizde batan ve parçaları birbirinden ayrılan gemiyi verir. Kaptan, yüzmek suretiyle yakın bir adaya çıkmıştır. Sonra gemi onarılmış, dağılan parçaları aynıyla yerine konmuştur. Gemi bir bakıma tekrar eski haline getirilmiştir. Kaptan yeniden gemiye dönerek onu sevk ve idare etmeye başlamıştır. İnsan öldükten sonra ruhun bedene intikali ve onu tekrar kontrol etmeye başlaması da bunun gibidir. Haşr, bedene başka bir ruhun dönmesini gerekli kılmaz. Çünkü bir mizacın hudûsu, ona ait olan ruhun da hudûsünü gerekli kılar. Aynı şekilde, mizacın eski haline dönmesi, ruhun da eski haline dönmesinden başka bir şey değildir.[164]

Cismanî mead teorisini kabul etmeyenlerin dayandıkları delillerden birisi, evrenin sınırlı insan ruhlarının ise sınırsız olması dolayısıyla, evrendeki sınırlı unsurların sonsuz sayıdaki insan ruhuna ait bedenlerin yeniden oluşması için gerekli malzemeyi sağlamada yetersiz kalacağı esasına dayanır. Zira insanın dünyada bulunan çeşitli unsurları taşıdığı kabul edilen bir olgudur. Gazzalî, böyle bir düşüncenin kuru vehimden öte bir anlam taşımadığı kanaatindedir. Çünkü, dünyadaki unsurlar tümüyle ölçülüp tartılmadığı ve hesaba katılmadığı için; ayrıca dünyadaki atomlar insandaki atomlarla karşılaştırılamadağı için, dünyanın sınırlı insanın ise sınırsız olduğu yargısında bulunmak sadece bir zandan ibarettir.

Tıpkı Fahreddin Razi gibi Gazzalî'de, Tevratın ve İncilin cismanî mead inancına yer verdiğini ileri sürer. Nasıruddin Tûsî'nin ifadelerine göndermede bulunarak Gazzalî'yi eleştirmesi Kemal Paşazâde'nin, cismanî mead inancının Tevrat ve İncilde de yeraldığı fikrini benimsemediğini göstermektedir. Ona göre Gazzalînin cismanî meadi reddedenlerin görüşlerine karşı yaptığı savunma, münazara tekniği bakımından yanlıştır. Çünkü Gazzalî' delillerini, "bedenlerin gayr-i mütenâhî olmasının yanlışlığı"üzerine kursaydı daha anlamlı olacaktı.[165]

Ehl-i Sünnet alimlerinin cismanî haşr konusunda ittifak etmelerine rağmen, cismanî haşrin niteliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. **Seyfeddin Âmidî** (ö.631/1233) "Ebkaru'l-Efkar" adlı eserinde bu konuya değinir. Bazı Ehl-i Sünnet alimleri cismanî haşrin,

---

[164] Gazzâlî, *a. g. e.*, s. 61; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 23b.
[165] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 24a.

"yokluktan sonra îcâd" şeklinde olacağını söylerken, diğer bazıları bunun, "ayrıldıktan sonra tekrar biraraya getirme (*te'lif*)" şeklinde gerçekleşeceğine inanmaktadır. Dinî nasslarda bununla ilgili kesin bir ifade bulunmadığı için, bunlardan birisini kesin inanç olarak savunmak anlamsızdır. Bu yüzden her iki şekilde de iâde mümkündür. Buna rağmen Fahreddin Râzî cismanî haşrin, "dağılan parçaların toplanması" şeklinde olacağını ileri sürer. Razî'nin bu düşüncesini savunurken tutunduğu dayanaklardan birisi, "*Her şey yokolacaktır O'nun vechi hariç*"[166] ayetinde geçen "*halik*"(yokolan) kelimesinin yorumuyla ilgilidir. Bu kelime, "tamamen ortadan kalkmak" anlamına gelmez; bilakis, "kullanımdan kalkmak", dağılma ve parçalanmadan sonra şeyin aslî hüviyetini devam ettirememesi anlamına gelir.[167] Ayette geçen "halik" kelimesini, *tefrîk* (ayrılma parçalanma) şeklinde yorumlayanlardan birisi de Addudin Îcî'dir. O bir şeyin helak olmasını, "kendisine özgü sıfatlardan soyutlanması" şeklinde anlamıştır. Bu sebeple halik kelimesinin "yokolma" anlamına gelmesi zayıf bir ihtimaldir.[168] İbn-i Kemal mümkün kavramını tahlil ederek, helak kelimesinin ne anlama geldiğini izah etmeye çalışır. Varlığı başkasından olan "mümkün", kendi özünde varlıktan arîdir. Yanî mümkün, kendi zatında "var" olarak nitelenemez. Bu sebeple "helak", (şimdiye kadar verilen yorumlar çerçevesinde tercüme edecek olursak, "parçalanma" "bozulma"), mümkünün zatının bir lazımıdır. Hem varlık durumunda hem de yokluk durumunda ondan ayrılmaz. Ayette, *"yehlükü"* (yokolur) şeklinde şimdiki /gelecek zaman kipinin değil de; "*halikun*" şeklinde sıfat/ism-i fail kipinin kullanılması düşünürümüze göre, bunun doğruluğunu göstermektedir.[169] Kelamcıların-özellikle de insan için-kesin yokoluşu reddetmeleri, bunu metafizik bir zorunluluk olarak görmelerinden dolayı olmayıp; ahlakî nedenlere dayanmaktadır. İnsanın ölümle birlikte aslî hüviyetini kaybedecek şekilde yokolması, ahiretin, ceza ve mükafaatın reddedilmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden, farklı biçimlerde ortaya koymuş olsalar bile, hem felsefeciler hem de kelamcılar insanın mutlak anlamda helak olmasını kabul etmemişlerdir.

Haşrin biraraya getirme (*te'lif*) şeklinde olacağına inananlar arasında, bu telifin dünyadaki gibi mi , yoksa farklı bir şekilde mi olacağı hususunda iki değişik görüşün olduğunu görüyoruz. Mutezile alimleri, bu telifin farklı olmasına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü, birbirlerine benzeyen şahısların cevherleri, ancak kendilerin özgü telifleri ve taayyünleriyle birbirilerinden ayrılabilirler. Eğer varlığı iade edilen şahsın ilk yaratılıştaki bu

---

[166] K. Kerim, Rahman 55:26-27.
[167] M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ*, haz. Nuri Çolak, (İstanbul 1994) s. 300.
[168] Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C. III, ss. 475-476.
[169] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 24b.

özel birleşimi korunmazsa, varedilen kişi orijinalinden farklı bir kimlikle ortaya çıkacaktır. Mutezili kelamcılara göre dinî nasslarda öngörülen mead bu olamaz. Aksi halde, "cezalandırılması gereken kişi" ile "cezalandırılan kişi" birbirinden farklı olacaktır. Âmidî'ye göre, her iki telif türününün kabul edilmesinde şer'an bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü dini nasslarda bunlardan sadece birinin gerçekleşeceğine dair açık bir işaret yoktur. Şahısların değişik bir oluşla ya da arazla iâde edilmeleri, teliflerinin bu şekilde gerçekleşmesi aklen caizdir. [170] Kemal Paşazâde'ye göre de, Ehl-i hakkın üzerinde ittifak ettiği şey, mutlak anlamda cismanî meaddir. İâdenin *te'lif* şeklinde mi, yoksa *îcâd* şeklinde mi olacağı tartışmalıdır. Bu sebeple bunlardan birisini kesin inanç haline getirmek gerekmez.[171]

İâdenin aynen olmasıyla ilgili zihinlerde birtakım şüpheler belirmektedir. Gören bir kimse ahirette de görüyor olarak haşredilmezse, iade aynen gerçekleşmemiş olur. Halbuki Kur'an-ı Kerim, ahiret gününde azab gören bir kimsenin halini kendi dilinden şöyle ifade etmektedir:"*O da şöyle dedi: Ben görmekte olan biriyken, beni niye kör olarak haşrettin Rabbim?*"[172] Ayet, dünyada normal bir şekilde gören bir insanın, Allah'ı anmaktan vazgeçmesinin bir cezası olarak "kör" olarak haşredileceğine işaret etmektedir. Bu ayetin varlığına rağmen, "aynen iade" fikri nasıl savunulabilir? İbn-i Kemal'e göre, ayetin zahiri anlamı budur. Ancak ayet gerçekte, göz körlüğünden ziyade kalb körlüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple, ayette "aynen iâde"ye karşı olumsuz bir tavrın alınması sözkonusu olamaz.[173]

Düşünürümüz, Cürcânî'nin zikrettiği beş değişik görüşe, iki görüş daha ekleyerek, mead konusunda toplam yedi temel görüş olduğu sonucuna ulaşır. Cürcânî'nin sözünü ettiği beş temel görüş şunlardır: Birincisi, sadece cismanî meadi kabul ederek nefs-i natıkanın varlığını reddeden kelamcıların görüşü. İkincisi, sadece rûhanî meadi kabul eden ilahıyatçı felsefecilerin görüşü. Üçüncüsü, her ikisinin de gerçekleşmesini öngörmektedir. Gazzalî, Ragıb el-İsfehanî, Huleymî, Ebu Zeyd ed-Debûsî, İlk Mutezile alimlerinden Muammer, İmamiyyenin sonradan gelenleri ile mutasavvıfların çoğunluğu bu görüştedir. Bunlara göre insan gerçekte, mükellef olan, itaatkar veya isyankar olabilen, cezaya ve mükaafata maruz kalan nefs-i natıkadan ibarettir. Beden ancak bir alettir. Beden fena bulduktan sonra da nefsin varlığı devam etmektedir. Allah insanların haşrini istediğinde, ruhlardan her birine dünyada olduğu gibi, üzerinde otorite kuracağı ve tasarrufta

---

[170] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 24b.
[171] Kemalpaşazâde, *a. g. r.*, 24b.
[172] Tâhâ 20:25.
[173] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Feraid*, s. 271.

bulunacağı bir beden yaratır. Dördüncüsü, hem cismanî hem de rûhânî haşri inkar eden kadîm tabiat filozoflarının görüşü. Beşincisi, her ikisini de şüpheli bulan Câlînûs (Galen) (ö. 200?)in görüşüdür. O, bu konuda şöyle diyordu: "Nefsin, ölümle birlikte yokolan ve iadesi mümkün olmayan bir mizac mı; yoksa, bedenin bozulmasından sonra varlığını devam ettiren bir cevher mi olduğunu tam olarak bilemiyorum. Dolayısıyla meadin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini de bilmiyorum."[174] İbn-i Kemal'in bunlara ilave ettiği iki görüş ise şunlardır: Altıncısı, ruhani meadi kabul etmelerine rağmen, cismanî mead konusunda şüphe izhar edenlerin görüşü. Yedincisi , cismanî meadi kabul etmelerine rağmen, ruhanî mead konusunda şüpheli davrananların görüşüdür.[175] Fakat Kemal Paşazâde, bu son iki görüşü kimlerin savunduğuna, belirgin bir şekilde işaret etmemekte, sadece bu görüşleri savunanların bulunmasının ihtimal dahilinde olduğunu ileri sürmektedir. Ebu Muzaffer İsferayinî' (ö:471../1078)nin söylediklerine bakılırsa Calinûs, "*ma'dûmun iâdesi*"ni imkansız gördüğü için cismanî meadi kesinlikle kabul etmiyordu; rûhânî meadin gerçekleşip gerçekleşmeyeeği konusunda ise şüpheliydi.[176] İsferayinî'nin bu açıklaması, yukarıda geçen yedi görüşe, sekizincisini de ekleme imkanı vermektedir ki bu; birini kesinlikle inkar ettiği halde diğerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda tereddütlü olanların görüşüdür.

Cismanî meadi kabul edenler arasında tartışılan hususlardan birisi de, dünyaya gelen herkesin mi, yoksa sadece mükellef olanların mı yeniden diriltileceği meselesidir. İbn-i Kemal'e göre dinin inanılmasını zorunlu bulduğu şey, mükelleflerin bedenlerinin iadesidir. İster mükellef olsun ister olmasın, herkesin haşredilmesi, amentü esaslarına dahil değildir. Zira, buna ilişkin bize ulaşan hadisler tevatür derecesine ulaşmamış; tüm insanların haşrolunacağına dair icma vukua gelmemiştir. Kemal Paşazâde, **Nasıruddin Tûsî** ve **Amidî**'nin görüşlerini naklederek, iâdenin sadece mükelllefler için gerçekleşmesinin de caiz olabileceğini ispat etmeye çalışır. Onun burada hedefi, insan ferdlerinin sonsuz, cisimlerin ise sonlu olması dolayısıyla cismanî meadin gerçekleşmesini imkansız görenlerin bu görüşlerin tutarsızlığını ortaya koymaktır. İnsan ferdlerinin sonsuz olduğunu farzetsek bile bu varsayım, cismanî meadin imkansızlığını gerektirmez. Çünkü, öbür dünyada varlıkları iade edilecek olanların sadece mükellefler olduğunu söyleyerek bu delile cevap vermek mümkündür. Dünyada mükelleflerin sayısı sonsuz değildir.[177] Kemal Paşazâde'nin bu açıklamalarının tatmin edici olduğu söylenemez. Zira muarız bu cevaba karşılık şöyle bir

---

[174] Cürcanî, *a. g. e.*, III : 479.
[175] Kemal Paşazâde, *fi Beyân-ı Meâdı 'l-Cismânî*", 25a.
[176] Hasan Hanefî, *Mine 'l-Akîde ile 's-Sevre*, C. IV, s. 431.
[177] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 25a.

soru sorabilir: İnsan ferdleri sonsuz olabiliyorsa, mükellefler de sonsuz olabilir. Sonsuz sayıda mükellef olmamasının önündeki engel nedir? Kemal Paşazâde bizce önemli olan böyle bir soruyu gündeme getirmiyor.

İbn-i Kemal, Kur'an'da *yeralan "görmüyorlar mı; gökleri ve yeri yaratan Allah, onların benzerini yaratmaya gücü yeter"*[178] ayetini örnek vererek, cismanî meadde gerekli olanın, bedenin "ilk varlığı" değil "varlığı" olduğunu vurgular. Birincisi iadenin aynen olmasını gerektirir; buna karşılık ikincisi, dünyadakine benzer bir bedenin iade edilmesini tecviz eder.[179]

Ma'dumun "şey" olduğuna inanan Mutezile alimleri, mevcudun yokolmasıyla birlikte ona ait zatın varlığını sürdürdüğünü, bu sebeple iade olan şeyin zat için mümkün olduğunu kabul ederler. Ehl-i sünnet alimlerine göre ise, hem zat hem de mevcudun kendisi bütünüyle yokolacak, daha sonra da varlık tekrar iade olunacaktır.[180] Kemal Paşazâde, bu konuda Ehl-i sünnet alimlerinin görüşlerini benimser. Bir şeyin zatının ya da zatının gerektirdiği şeylerin iade olunması imkansız değildir. Aksi takdirde o şey başlangıçta da varolmayacak ve varlığı imkansız olanlar (*mümteniât*) arasında yeralacaktı. Bir şeyin zatının ve zata bağlı olan şeylerin bağlı olduğu temel prensipler evrensel olup, zamana göre değişmemektedir. Tekrar varolmanın (*avd*), mutlak "vücud" ile aynı anlama geldiğini varsayarsak, sünnî iâde anlayışının tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, yokluktan sonra gerçekleşen iadenin, mutlak 'vücud'dan daha özel bir şey olduğunu varsaymamız halinde; genel anlamda vücud'un iade olunmasının imkanı daha özel bir anlamdaki vücudun imkanını gerektirmediğini kabul etmemiz gerekir. Yani mutlak anlamdaki vücud için lazım olan imkan, daha özel anlamdaki bir vücud için geçerli olmayabilir; veyahutta, özel anlamdaki 'vücud' un "imkansız" sıfatıyla nitelenmesi, genel anlamdaki vücudun da aynı sıfatla nitelenmesini gerektirmez. Aksi halde mutlak anlamda 'vücud'un imkansızlık sıfatıyla sıfatlanmasına hükmetmemiz gerekir. Sünni iâde teorisine böyle bir eleştirinin getirilebileceğinin farkında olan düşünürümüz, 'vücud'un kendi zatında tek bir gerçeklik olduğunu, bu gerçekliğin, o şeyin kendi hakikati ve zâtı hasebiyle, ibtida ya da iade halinde değişmeyeceğini söyleyerek eleştirinin tutarsızlığına dikkat çeker. Şayet bir değişimden bahsetmek gerekiyorsa bu, o şeyin mahiyeti haricinde bulunan zamana olan farklı izafetleri dolayısıyla ortaya çıkan değişimdir. Aynı şey *îcad* için de geçerlidir. Kemal Paşazâde, kelamcıların ve felsefecilerin kabul ettiği temel bir perensibi hatırlatarak, iâde

---

[178] İsra 17: 99.
[179] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 25b.
[180] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 26a.; Cürcânî, *Şerh-i Mevakıf*, I: 468.

karşıtlarını ilzam etmeye çalışır. Sözkonusu temel prensip, bir şeyin kendisine özgü hakikatinin asla değişmeyeceğini öngörmektedir. Eğer bir şey mümkün ise onda bulunan imkan hali hiç bir zaman onu terketmez. Başlangıçta mümkün olan bir şeyin daha sonra imkansız olması (*inkılab*) muhaldir.[181] Fakat yukarıda açıklandığı üzere, Kemal Paşazâde'nin, bir şeyin benzerinin iadesini de mümkün görmesi; daha sonra da, iadenin varlığın orijinal haliyle yeniden varolması şeklinde gerçekleşeceğini söylemesi, zahiren bir çelişki olarak yorumlanabilir. Bizce İbn-i Kemal'in amacı, cismanî meadi ispatlayarak muarızların delillerinin çürüklüğünü ortaya koymaktır. Ona göre ayrıntıları, nasslarda açıkça delalet etmediği şeyleri inanç esası haline getirmek, cismanî mead karşıtlarının işlerini kolaylaştırmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. İnanılması gereken şey, cismanî meadddir. Bunun ötesindeki şeyler her zaman tartışmaya açıktır.

Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde genel olarak, cismanî mead konusunda Ehl-i sünnetten farklı bir görüşe sahip değildir. Buna rağmen, İbn-i Sina, gibi mead konusunda farklı görüşlere sahip olan filozflardan iktibaslarda bulunması, onun bu konuda tutucu olmadığını, farklı görüşlere açık olduğunu göstermektedir.

Kemal Paşazâde bir başka eserinde haşri, bilinen ıstılahi anlamının dışında kullanarak üçe ayırır. Birincisi bizim bildiğimiz cesedlerin kabirlerden kalkarak mahşer yerine gitmeleridir ki Kemal Paşazâde buna "*haşr-i âmm*" adını verir. Uhrevi ruhların henüz hayatta iken seyru sülûkun bir neticesi olarak cisimlerinden çıkarak rûhâni aleme gitmelerine de özel anlamda haşr *(haşr-ı hâss)* denir. Çünkü bu tür nefisler, tabii yoldan gayrı iradî olarak ölmezden önce kendi iradeleriyle hayvanî niteliklerini öldürebilirler. Diğer bir haşr ise *haşr ehass* (en özel) haşrdır. Bu da insanın ruhanî egosunun kabrinden çıkarak Rabbânî hüviyyete kavuşmasıdır. Sonuncusu Hazret-i Muhammedin ulaştığı makamdır. Nitekim Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "*Allah ile aramızda öyle bir belirlenmiş vakit var ki ne cebrail'in ne de başka bir peygamberin buna ulşması mümkün değildir*"[182]. Kanaatimce Kemal Paşazade'nin burada kabul ettiği haşr, bilinen ıstilahi anlamın dışında tasavvufî anlamlar çağrıştıran manevi anlamda haşrdir. Son açıklanan husus konusunda Kemal Paşazâde'nin eserleri arasında bir çelişkinin bulunduğunu görüyoruz. Kendisi r haşre dair tasavvufî bir yorum getirmesine rağmen bir fetvasında, kıyamete dair getirilen tasavvufî bir yorumu küfür nedeni saymaktadır.[183]

---

[181] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 26a.
[182] Kemal Paşazâde, *Fî Şahsı 'l-İnsânî*, Resail, ACN, s. 99.
[183] "Zeyd bir şeyhe, 'kıyamet nicedir nice kopar?' dise, şeyh dahî 'her zamanın bir kıyameti olur' dise şer'an ne lazım olur? El-Cevab: İstiğfar gerekir, kıyamet-i kübrâyı inkar ederse kafirdir." Kemal Paşazâde, *Fetevây-ı İbn-i Kemal*, N. K. 1566, 77a.

III. 4. KAZA VE KADER

İnsanların pratik hayatlarında en çok ilgilendiği felsefi-kelâmi meselelerden birisi de kaza ve kader konusudur. İnsanın merakı ve kendisinin evren içinde farklı bir görünüme sahip olması, onu eylemlerinin yapısı ve niteliği hakkında düşünmeye itmiştir. Kader kanusuyla ilgili zihinlerde oluşan soru şudur: İnsanın fiilleri kendi makduru mudur, yoksa dışarıdan ona empoze edilen şeyler midir? Allah'ın mutlak ilmi ve kudreti karşısında, vahiyle sorumluluğu vurgulanmış olan insanın kendi eylemleri üzerinde bir etkisi var mıdır? Kader problemi, filozoflar tarafından insanın özgürlüğü çerçevesinde ele alınırken, kelamcılar , daha çok "insanın fiilleri" noktasında konuyla ilgilenmişler; bu bağlamda insanın fiilllerinin kendi ihtiyarı ve kudretiyle mi yoksa, Allah'ın önceden takdiri ve belirlemesisiyle mi oluştuğunu tartışmışlardır. İnsanın yaşamına bir anlam kazandırmak, ahlaki sorumluluğuna bier temel oluşturmak için; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Allah inancı ile, insanın tarihsel bilgisi ve pratik yaşam tecrübesinin işaret ettiği şeyler arasında bir uzlaştırma yapılması kaçınılmazdır. Tarihsel olarak, insanlara gönderilen peygamberler, vahyin doğrularını refarans göstererek insanın yaşadığı hayatta sorumlu olduğunu hatırlatmış ve onları belli eylemlerle yükümlü tutmuştur. Şüphesiz bu, insanda bir kudretin ve özgürlüğün bulunmasını da gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde, insanın iyi ya da kötü eylemleri kendisine izafe edilemeyecektir. Pratik hayatta insan, kendisine verilen bir gücün varlığına şahit olmakta, eylemlerini kendi iradesiyle yaptığını görmektedir. Diğer yandan her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve yaratan bir Allah inancı, insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir Kendilerine has özellikleri dolayısıyla sosyal bilimler somut, herkesi tatmin edecek bir çözüm sunmadığı için, kader probleminde de somut bir çözüme ulaşıldığı söylenemez.

İslam düşüncesi tarihinde, kaza ve kader meselesinde üç temel yaklaşımın varlığı göze çarpmaktadır. Üç yaklaşımdan ikisi, iki uç noktayı temsil ederken, üçüncü yaklaşım eklektik denilebilecek uzlaştırmacı bir çözüm tarzını benimser. İki uç noktadan birincisi, insanın özgürlüğüne ve kendi eylemlerinin varedicisi olduğunu kabul eden ve genel olarak Mutezilenin ve bazı islam filozoflarının yaklaşımıdır. İnsan merkezli Mutezile teolojisi, yaratmayı farklı bir anlamda kullansa bile, insanı "kendi fiilllerinin yaratıcısı"olarak

görür.[184] Mutezile insanın özgürlüğünü öngeren bu görüşünü, tümüyle Alllah'ın adaletine dayandırmaktadır. Adil bir Allah inancı, O'nun sorumluluk yüklediği kimseyi, bu sorumluluğunu yerine getirecek bir kudretle yaratmasını ve ona kendi özgürlüğünü bahşetmesini gerektirir. Mutezile öğretisinde insanın özgürlüğü başlangıç noktası değil; tevhidi ve Allah'ın adaletini esas alan bir bakış açısının ortaya çıkardığı sonuçlardan birisidir. İkinci uç noktada ise, Cebriyye'nin benimsediği yaklaşım yeralır. Cebriyye, insanın tamamıyla kendisine dışarıdan takdir edilmiş bir hayat yaşadığını savunur. Evrende bulunan tüm diğer varlıklar gibi, insan da eylemlerinde Allah'ın mutlak gözetimi ve hükümranlığı altındadır. Üçüncü yaklaşım ise, Cebriyye görüşüne daha yakın olan Eşa'riler ile, Mutezilî görüşe daha yakın olan Maturîdîler tarafından temsil edilen uzlaştırmacı sünnî yaklaşımdır. Eşa'rîler, sorumluluğa temel teşkil etmesi için insana fiillerini yapabilecek bir kudret atfetmekle birlikte, bu kudretin kula değil Allah'a ait olduğuna inanırlar. İnsanda bulunan irade ve seçme gücü de Allah'ın yartmasıyla insanda meydana gelen şeylerdir. Bu sebeple Eşa'rîler, insana mecazi anlamda bir kudret ve özgürlük nispet etmelerine rağmen , insanın fiillerinde mecbur olduğunu düşünürler.[185] Akıl, tecrübe ve vahyin insanın fiilerinin gerçek sahibi olduğunu gösterdiğini söyleyen Ebu Mansur **Maturidî,** insanın "fiilen" işlevsiz kaldığı bir durumda mükellef kılınmasının bir anlamı olmayacağına inanır. Aksi takdirde, hem emreden hem de emredilen şeyi yapan Allah olduğuna göre, Allah adeta kendi kendisine emretmiş olacaktır.[186]

Kader konusundaki yaklaşımları kısaca özetledikten sonra, Kemal Paşaâde'nin kader ve ona taaluuk eden diğer meseleler hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Burada temel alacağımız eser, o'nun, "er-Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader" adlı risalesidir. Şüphesiz, farklı bir yaklaşımın sergilendiğini görmemiz halinde, konuyla dolaylı alakası olan diğer risalelelerine de müracaat edeceğiz. Diğer yandan, ecel, rızık, levh-i mahfuz, hayır ve şer gibi, kader konusıyla alakalı diğer meseleri de bu bölümde irdelemeye çalışacağız.

III. 4. a. Kader ve Allah'ın İlmi

Allah kavramının zorunlu olarak gerektirdiği önermelerden birisi de "O her şeyi bilen"dir. "Her şeyi bilen" bir Allah'ın geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyi bildiği ve

---

[184] "Mutezile'ye göre insan kendi fiillerinin halikidir. Ancak bu, "ibtida ve ihtira' anlamında bir yaratma olmayıp; hudus, yani varlığın teceddüdü anlamına gelen bir yaratmadır." bkz. Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kudur fi Fikri'l-Mu'tezile*, (Beyrut 1992) s. 12.
[185] Şeyhu'l-İslam Mustafa sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, terc. İsa Doğan (İstanbul 1989), s. 79.
[186] M. Said Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsanın Hürriyeti Kavramı* (Ankara 1989), s. 28.

bilceği gene bu önermenin kendi içinde zorunlu kıldığı bir gerçekliktir. İnsan yaşamının anlamlı kılınması ve inasanın sorumluluk sahibi bir varlık olarak kabul edilebilmesi için bu önermenin bir başka ifade ile uyumlu hale getirilmesi gerekir. Bu da "insan bazı fiillerinde özgürdür" önermesidir. Aslında her iki ifade de birbirlerinden bağımsız düşünülmesi durumunda doğrudur. Ancak, "Allah'ın her şeyi bilmesi, insanın bazı eylemlerinde hür olmasını engeller mi?" şeklindeki bir soru bu iki ifadenin birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Allah yaratmaya başladığı zaman karşısında farklı seçenekler bulmaktadır. Bunlar imkan halindeki yaratılmayı bekleyen varlıklardır. İbn-i Kemal'e göre, Allah bunlardan birisini tercih ettiği zaman, o şeyle ilgili farklı tercih imkanları ortadan kalkmamakla beraber, Allah'ın ilmi ve takdiri fiilî ve *hükmî* bir durum ortaya koyarak, eşyaya değişimin "olmayacağı"- olamayacağı değil- yeni bir varlık alanı yaratmaktadır. Aslında yaratmanın kendisi de, mümkün mahiyetlerin belli bir şekle sokularak varolmaları anlamına gelir. O zaman sorun şudur: Allah'ın yaratmadaki müdahelesi nereye kadardır? Yaratılan bir şeyin, varoluş tarihinin tümünde ve her türlü varlık durumlarında yaratıcısının kontrolünde olması mümkün müdür, değil midir?

Kemal Paşazade'ye göre Allah'ın ezelî ilminin eşyaya olan nispeti zaman dışıdır. O her şeyi geçmiş ve gelecek arasınada yer alan "şimdi" olarak bilir. Öncelik ve sonralık, göreceli zaman kategorileridir.[187] Haşiye ale't -Tehafüt adlı eserinde Kemal Paşazâde, **Kutbu'd-Din er-Razî**'den aktardığı bir pasajda, Allah'ın zamandışılığını, O'nun mekandışı olmasına kıyasla açıklamaktadır. Allah'a göre tüm mekanlar, uzaklık ve yakınlık açısından birdir; yani bazı mekanlar Allah'a daha yakın, bazı mekanlar O'na daha uzak değildir. Aynı şekilde Allah'ın zamana, geçmiş gelecek şimdi gibi üç ayrı nispeti bulunmması da imkansızdır.[188] Daha sonra da üzerinde duracağımız üzere, Allah'ın ilminin zamandışılığı, Kemal Paşazâde tarafından 'takdirin zorlayıcılığı' anlamında kullanılmaz. Zamandışılık, bir nevi idealar alemindeki eşyanın zaman içindeki değişimlerini kapsayacak nitelikte olan genel bilgilerin karekteri olarak anlaşılır. Bir başka deyişle zamandışılık, "Levh-i Mahfuz"daki bilgilerin temel niteliğidir.[189] Aslında buradan Allah'ın bilgisinin bir tümeller bilgisi olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat İbn-i Kemal bunu açıkça ifade etmemektedir.

---

[187] Kemal Paşazâde, "*fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*" (İbrahim Ef. Matbaası İstanbul 1182), s. 35.
[188] Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, terc. Ahmet Arslan (Ankara 1987), s. 522.
[189] Abdulvahid Halepota, "*The Holy Qur'an as the Book "Ummu 'l-Kitab*", İslamic Studies, Vol..XXXII, Summer 2, (İslamabad 1983) s. 2.

Zamandışılık formülüne karşı bazı eleştrilere burada kısaca değinmek istiyorum. Allah'ın ilminin zamandışı olduğunu kabul etmemiz halinde, bunun ortaya çıkardığı zorluklara da cevap bulmak zorundayız. Bilginin zamandışılığı "gelecek" bilgisinin yolaçtığı problemlerden kurtulmak için geliştirilmiş bir formüldür. Ancak "şimdi" bilgisi geçmişin geleceğin ve anın birarada bulunmasını gerektirmektedir.[190] Bu durumda şu anda olan bir olay ve Fatih'in geçmişte İstanbulu fethetmiş olması, ya da gelecekte olacak olan bir şey yan yana dizilmiş anakronik olaylar dizisi halinde bulunmuş olur. Ayrıca zamandışılık, hadis olan şeylerin bilgisinin Alllah'a nispet edilemeyeceği anlamına da gelebilir. Çünü hadis olan şeye zorunlu olarak bir başlangıç tarihi belirlemek zorundayız. Başlangıç tarihi 'geçmiş', 'şimdi' ve 'gelecek' olabilir.

Kemal Paşazâde'nin Allah'ın ilminin zamandışılığını "takdirin zorlayıcılığı" anlamında kullanmadığını ifade etmiştik. Allah'ın takdiri ise, ilmine ve tercih eden iradesine uygun olarak gerçekleşir. İradesinin kendisine yönelerek tercih ettiği şey, mümkün mahiyetler arasında yeralır.[191] Allah, eşya için belli bir düzen koymuştur. Bu düzen *hükmî* bir düzendir. "Hükmî düzen" terimi, Allah'ın koyduğu bu düzende, eşyanın zatı itibarıyla farklı imkanlara sahip olabileceği anlamına gelir. Ne var ki Allah'ın ilminde ve takdirinde bir değişme olmadığı için, hükmî düzen de de bir değişme olmaz. Eşyadaki farklı varoluş imkanı devam etmesine rağmen, *takdir* adeta fiili bir durum yaratarak eşyada bulunan bu imkanların *vukuunu*- bizatihi imkanın kendisini değil- askıya almıştır. Fakat imkanların vukunun askıya alınması, Allah'ın bunu değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Allah'ın ilmi ve takdirinin mümkün varlıklar üzerinde faaliyet gösterdiğini gözönüne alırsak; Allah'ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirememesi, mümkün bazı şeylerin O'nun kudreti dışına çıkarılması demektir. Kemal Paşazâde bu durumu daha iyi anlatabilmek için, İslam tarihinden zihinlerde canlılığını koruyan bir örnek verir. Ebu Cehil için iman etme *imkanı* var mıydı? Kemal Paşazâde meseleyi önce felsefî platformda tartışmayı uygun bularak, olayı *imkan* açısından ele alır. O'nun küfrüne ilişkin Allah'ın bilgisinin bulunması ve O'nda imanın yokluğunun takdir edilmesi, Ebu Cehl'in iman etmesini imkan dairesinin dışına itmez. Zira özünde mümkün olan bir şey(*mümkün bizatihi*)in, özünde imkansız olan bir şey (*mümteni' bizatihi*)e dönüşmesi muhaldir.[192] Allah, onun küfrünü bilip takdir ettikten sonra, Ebu Cehl'in imanı mümkün olarak görülmezse, böyle bir mahzurdan kurtulmak zordur. Ebu Cehl'in küfrüne ilişkin Allah'ın ilmi cehalete dönüşmeyeceğine

---

[190] Anthony Kenny, "*Tanrı'nın "Önceden -Bilme"si ve İnsan Hürriyeti*", terc. Hanifi Özcan, DÜİFD, (İzmir 1989), S. VI, s. 632.
[191] Kemal Paşazade, "*fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*, s. 35.
[192] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 36.

göre, Ebu Cehl'in imanı nasıl mümkün olabilir? Kemal Paşazâde, "bir şeyin özünde mümkün olması, onun fiilen vukua geleceği anlamına gelmez" diyerek, Allah'ın ilminin ve takdirinin bir şeyin imkanını değil, "*vukuu*"nu ortadan kaldırdığını söyleyerek bu açmazdan kurtulmayı dener. Zaten daha önce geçtiği üzere İbn-i Kemal, Allah'ın eşyaya verdiği düzenin eşyanın zâtî durumunu nihaî olarak belirlemediğini; bilakis, kendi özündeki imkanların aynen korunmasıyla birlikte, ilim ve takdirin ona *hükmî* bir düzen verdiğini savunmuştu. Çünkü buradaki imkansızlığın gerektirdiği şey, Allah'ın meydana gelmeyeceğini söylediği şeyin meydana gelmemesidir. Yoksa onun vukuunun zât olarak imkansız olması değildir. Anlaşılan o ki düşünürümüz, bir şeyin öz olarak imkansızlığı ile, Allah'ın o şeyin vukuunu hükmen imkansız hale getirmesi arasında fark olduğuna inanmaktadır. Aynı şey mümkün için de sözkonusudur. Her iki hal de de sözkonusu mahzurun gerektirdiği şey, imkan değil vukuudur. İşte bu yüzden iki şey arasındaki vukuu ilişkisi, onlar arasında imkan ya da imkansızlık ilişkisinin olmasını gerektirmez. Bu noktada Kemal Paşazâde filozofların bir görüşünü, delil olarak kullanır. Filozoflara göre 'Zorunlu Varlık'ın yokluğu ,'*zâten*' imkansız; İlk Akl'ın yokluğu ise, '*zâten*' mümkündür. Buna rağmen, İlk Akıl'la Allah arasında varolan vukuu ilişkisi gereği, birisinin yokluğu diğerinin yokluğuna bağlıdır.[193] Kemal Paşazade'nin filozoflardan delil getirerek görüşünü güçlendirmesi enteresandır. Ancak bu delil onun işine yaramakta mıdır? Kemal Paşazâde bu delili Allah'ın hükmünün gerektirdiği şeyin zaten değil, Allah dolayısıyla zorunlu olduğunu ispat etmek için zikrettiği anlaşılmaktadır. Mesela, Ebu Cehl'in durumunu hatırlayacak olursak; eğer onun iman etmesi imkansız ise bunun nedeni, Ebu Cehil olarak *zâten* iman etmesinin imkansız olması değildir. Bilakis Allah'ın verdiği hüküm dolayısıyla imkansızdır. Bu açıklama, bir başka sonucun daha ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İbn-i Kemal'e göre iki tür imkansızlık vardır. Birincisi zatî imkansızlık, ikincisi ise dışarıdan kaynaklanan imkansızlık. *Zât*'en herkes gibi Ebu Cehl'in de iman etmesi mümkündür. Ancak Allah'ın bilgisi bunu imkansız kılabilmektedir. Ne var ki, dışarıdan kaynaklanan bir imkansızlık sözkonusu olduğu için, Ebu Cehl'in iman etmesinin bizatihi imkansız olduğu söylenemez..[194] Fakat hiç bir zaman "*vukua gelmeyecek*" bir *imkan* eşya için ne anlam ifade eder? Asıl sorun zaten budur. Bu problem, Kemal Paşazâde'nin getirdiği açıklamalar sonucunda çözüme kavuşmuş olmamaktadır. Ebu Cehl, ezelî bilgi gereği iman etme imkanından mahrum bırakılmışsa, zatî bir imkanla iman etme *imkan*na sahip olmasının onun için faydası ne olabilir? Diğer yandan Ebu Cehl'in küfrünü takdir eden Allah, Hazret-

[193] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 36.
[194] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 37.

i Ömer'in imanını da takdir etmiş midir? İbn-i Kemal'in bu açıklamalarından çıkan sonuca göre adeta insanın normal şartlar altında güç yetirebileceği şey, Allah'ın müdahelesi ve takdiriyle imkansız hale getirilmiş olmaktadır.

İbn-i Kemal bu noktada "vacib"(zorunlu) kavramının tanımına müraacaat eder. Vacib'in anlamlarından birisi de, "geçmişte oluşan bir zorunluluk" olmasıdır. Bu zorunluluk, varlık ya da yokluk taraflarından birisinin imkansızlığını gerektirmektedir. Ebu Cehl, hakkındaki takdir onun küfrünün varlığını, imanının ise yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin, meydana gelmemesi, Allah'ın ilminin ve takdirinin empoze ettiği bir şey değildir. Çünkü takdir ilme; ilim de maluma tabiidir. Tâbii olan şeyin özelliği, metbuu üzerinde bir etkide bulunmamasıdır. Kemal Paşazâde,bununla ilgili olarak Hayyam'ın bir rübaisine, Nasıruddin Tûsî'nin verdiği cevabı nakleder: Ömer Hayyam, şöyle demektedir:

Men mey horem ve her ki çû men ehl bûd,
mey horden-i o nezd-i hıred sehl bûd
Mey horden-i men Hak râ ezel mîdânîst
ger mey nehorem ılm-i Hodâ cehl bûd.

"Ben şarab içerim Benim gibi ehliyetli olan her bir kimsenin şarab içmesinin mantık nezdinde o kadar bir ehemmiyeti olamaz (ya da masiyet sayılmaz); benim şarab içeceğimi Allah ezelde bilirdi; eğer şimdi şarab içmeyecek olursam, Allah'ın ilmi cehl olmuş olur."[195]

Tusî, Hayyam'a şöyle cevap verir:

An kes ki güneh benezd- o sehl bûd
în nukte begûyed er ki o ehl bûd
İlm -i ezelî illet-i isyân kerden
nezdîk hıred z'gâyet cehl bûd

"Kendisine günah işlemek kolay gelen bir kimse gerçekten işin ehli olan kimse ise onun şöyle söylemesi gerekir: Ezelî olan ilâhi ilmi, günah işlemenin sebebi olarak görmek akıllı kimselerin indinde düpedüz cahilliktir."[196]

İbn-i Kemal'e göre, Tûsî'nin bu cümlesi, esas olan malum olmak üzere, ilim ile malum arasında bir tetabukun olduğunu ortaya koymaktadır. Allah, kulun kendi iradesi ile öyle yapacağını bilmektedir. Bir şeyin vukuunun önceden bilinmesi, o şeye ilişkin kudret

---

[195] Hüseyin Daniş, *Rübâiyyât-ı Ömer Hayyam*, İkinci baskı (Amedî Matbaası İstanbul 1927/1346), s. 270.
[196] Kemalpaşazâde, *a. g. r.*, s. 38. Hüseyin Daniş her iki Rübaî'nin de Hayyam'a nispet edildiğini, aralarındaki açık çelişki dolayısıyla, bazı İranlı'ların bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için bu ikincisinin Nasıruddin Tûsî'nin birinciyi Rübâî'ye verdiği cevap olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Bkz. Hüseyin Daniş, *a. g. e.*, ss. 55-56.

ve iradenin ortadan kalkmasına neden olmaz. Aksi takdirde, fail-i muhtar olan Allah'ın ilminin, O'nun kudret ve iradesinde özgür olmasını ortadan kaldırmış olur.

Kemal Paşazade bir şeyin vukua gelmesini, Allah'ın ilminden çok iradesine bağlanmasını daha anlamlı bulur. Yani eşyayı varkılan Allah'ın ilmi değil iradesidir. Çünkü, ilmin aksine irade, meydana gelen olayın kendisine tabii olduğu şey (*metbuu*)dir. Evrendeki olaylar (*kainat*) Allah'ın meşietine tabiidir.[197] Buna rağmen Kemal Paşazâde, evrende meydana gelen olayların, Allah'ın iradesine tallukunu anlaşılmaz bir sır olarak görür. Oysa bunların Allah'ın ilmine nasıl taalluk ettikleri açıktır. Bununla ilgili bazı kavramlar kullanarak açıklama yapmaya çalışmak anlamsızdır. Zira Allah'ın meşieti, mümkünlerden bazısına taalluk ederken bazısına etmemektedir. Allah'ın ilmi ise, tüm mümkün ve imkansızlara taalluk eder. Fakat yukarıda zikri geçen farktan dolayı, onlar üzerinde herhangi bir tesiri yoktur.[198] İbn-i Kemal'in, eşyayı hariçte varlık kazanmasını Allah'ın iradesine bağlaması doğru bir tutumdur. Ne var ki onun, bu taalluku bir sır olarak görmesi mantıksal çıkarım sürecinin sonuçta çözümsüz bir noktaya ulaştığını göstermektedir. Çünkü her şeyin önceden bilindiği, takdir edildiği bir yaratım sürecinde iradenin rolü "sır" olarak kalmaya mahkumdur. Allah'ın ezelî bilgisinin eşyanın mahiyetine ait olduğunu ve bu bilginin sonsuz potansiyel özelliklere sahip olan eşyanın farklı organizasyonlarına izin verecek bir yapıda olduğunu kabul etmek daha tutarlı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Düşünürümüz her ne kadar "ilim maluma tâbiidir" ilkesiyle sorunu çözmeye çalışıyorsa da, hala ortada cevap bekleyen sorular vardır. İnsanın bilgisine nispetle bu ilke doğru olsa bile, Allah'ın bilgisinin farklılığı gözönüne alınacak olursa, bu kuralın her bilgi türü için geçerli olduğu söylenebilir mi? İbn-i Rüşd'ün dediği gibi, "bizim bilgimiz eşyanın varoluşuna dayanır."[199] Eşyanın varoluşu bizim bilgimizin nedenidir. "İlmin ma'luma tâbii olması" bizim bilgimiz için geçerli olabilir. Halbuki Allah'ın ilmi, eşyanın varoluşunun illetidir. Allah'ın bilgisi, objesini varkılan bilgidir.[200] Şayet eşyanın varoluşu Allah'ın ilminde bir fazlalık meydana getirirse, O'nun ilmi de bizimkisine benzemiş olur. Bir başka sorun da şudur: Maluma tâbii olan bir ilim, malumun değişmesiyle değişmeyecek midir? Eğer Allah'ın ilminde bulunan şeyler, gerçek varlıklara dönüştükten sonra, Allah'ın ilminden farklı bir şekilde ortaya çıkıyorlarsa, Allah'ın ilminde değişme olmayacağını ya da, en azından Allah'ın ilmine bir ilave yapıldığını söyleyebilir miyiz? Allah'ın ilmindeki şeyler ile, kainatta olup biten şeylerin birbirinden farksız olduğunu varsaymamız durumundada,

---

[197] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 39.
[198] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 39.
[199] İbn-i Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul, 1992) s. 82.
[200] Ahmet Akbulut, "*Allah'ın Takdiri- Kulun Tedbiri*", AÜİFD, (Ankara 1992) S. XXXIII, s. 46.

mevcud ile *ma'dum* arasında fark ortadan kalkmış olur. Varoluş öncesi eşya ile varoluş sonrası eşya birbirinin aynısı ise, varlık ile yokluk arasında hiç bir farklılık bulunmaz.[201] **Gazzâlî**, bu zorluğu sezmiş olacak ki, ilmin maluma tâbîî olması kuralını kabul etmemekte, Allah'ın ilminin objesini kendi içinde barındırdığını söylemektedir.[202]

Kemal Paşazâde Allah'ın bilgisinin zamandışı olduğunu delillendirirken, filozofların "Allahın bilgisinin *huzûrî bilgi* olduğunu" söylemelerini örnek gösterir.[203] Bazı filozofların savunduğu ve husûlî bilginin karşıtı olan huzûrî bilgi, bir bakıma mahiyetlere ilşkin bilgi olduğundan, zaman unsurunu dışlayan bir bilgidir. İnsanın kendisini bilmesinde olduğu gibi, huzûrî bilgide, bilinen şeyin kendisinin (sureti değil) bilen şeyde bulunması esasdır. Bu tür bilgide bilinen şey, nesne, sureti, intibaı ya da tasavvuru ile değil, bizatihi bulunur. Bilen objenin kendisi hakkındaki bilgisi huzûrî bilgidir. Kısacası, özümüze ait olan şeylere ilişkin bilgiler huzûrî bilgi iken, dışımızdaki nesnelere ilşkin bilgimiz *husûlî* bilgidir İbn-i Kemal'in kaderle ilgili eserinde kullandığı ifadeler, onun Allah'ın bilgisinin huzûrî bilgi olduğuna inandığını göstermekte ise de, bu konuda daha fazla ayrıntılara girmeye lüzum görmez. Çünkü burada onun amacı Allah'ın bilgisinin niteliğini tartışmaktan ziyade, Allah'ın eşyaya ilişkin bilgisinin zamandışılığını ortaya koymaktır. Konuyla ilgili başka bir cümle, onun "Tehafüt Haşiyesi"adlı eserinde yeralır:

"Tanrı'nın şeylerin (suretleri) hakkındaki bilgisi "huzûrî bilgi" olsa dahi, şeylerin kendileri hakkındaki bilgisi ne huzûrî bir bilgidir (çünkü şeylerin hakikatleri onda hazır değildir), ne de husûlî bir bilgidir. Çünkü husulî bir bilgide bilinenin suretinin bilende meydana gelmesi gerekir."[204]

Görüldüğü üzere onun bu cümlesi, Allah'ın bigisinin bu iki tür bilgiden farklı olduğuna işaret eder gibidir. Bize göre Kemal Paşazâde'nin Allah'ın ilmi konusundaki kendi görüşü, Kader Risalesinde yeralan ifadelerinde savunduklarıdır. Bunun nedeni, Tehafüt Haşiyesi'inde onun bir tartışma ortamında muhataba cevab verme gayreti içerisine girmesidir. Cedelci bir tavrın sergilendiği tartışmalarda esas olan, muhatabın susturulmasıdır.

---

[201] Şamil Öçal, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi y.y. t.(Ankara 1993), s. 47.
[202] Gazzalî, *El-İktisad fi'l-İtikad*, (Beyrut 1983) s. 64.
[203] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 39.
[204] Kemal Paşazâde, *Haşiye ale't-Tehafût*, s. 336.

III. 4. b. Gayb'ın Bilgisi

Allah'ın bilgisi meselesi doğal olarak "gayb" konusuna içermektedir. Kemal Paşazâde gayb hususunda, "*De ki göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başkası bilmez*"[205] ayetinin yorumuyla başlayan, "Mugayyebatu'l-Hamse" adında bir risale kaleme almıştır.[206] Bu eserde gayb meselesi çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kendisine mahsus kıldığı[207] beş tür gaybın bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Bunun dışındaki şeyler gayb olmasına rağmen, her zaman gayb sınırları içinde kalmayabilirler. Allah'ın izin verdiği kimseler de, bu beş gayb dışında kalan gayb bilgilerine ulaşabilirler.[208] Peygamberlerin gayba ilişkin bilgileri Allah'ın iznine tabii olup, her tür gayb bilgisini kapsamayacak tarzda sınırlıdır. Kemal Paşazâde bu yüzden, nikahta şahid bulundurmayıp "Şahidim Allah ve Peygamberdir" diyen kimsenin kafir olacağına karar verir. Çünkü bu kimse Peygamberin gaybı bildiğini iddia etmiştir. İnsanlardan ya da cinlerin bilmeleri mümkün olan şeylerin bilgisine ulaşmak "gaybtan" haber verme olarak yorumlanamaz. Mesela, sadece kendisinin ve Allah'ın bildiği bir şeyi sihirbaza soran bir kimsenin bu gaybının sihirbaz tarafından bilinmesi mümkündür. Artık bu bilgiler, gayb olmaktan çıkarak insanın imkan sınırı dahiline girmiştir. Buna rağmen sadece "Allah'ın bidiği bir şeyin" başkası tarafından bilinmesi imkansızdır.[209] Allah'ın gayb hakkındaki bilgisi "kesin ilim" iken insanların bilgisi, zan ve tahayyül gibi anlamları da bulunan "dirayet bilgisi"dir. Dolayısıyla yağmurun ne zaman yağacağını haber veren kimsenin bilgisi tahminî bilgidir. Aynı şekilde, anne karnındaki çocuğun cinsiyetine ilişkin söylenilen şeyler de tahminden ibarettir. Kemal Paşazâde, sözlerinin tahmînî olduğunu kabul etmeleri halinde bu tür şeyler söyleyenlerin tekfir edilmeyecekleri kanaatindedir. Buna rağmen o, gelecekteki hayatıyla ilgili "kesin belirli" şeyler söyleyenleri tekfir etmekte bir beis görmez.[210]

Yasin suresinde yeralan, "*Biz ay için bir takım uğrak yerleri takdir ettik.*"[211] ayeti, bazı alimlere göre ayın hareketlerinin hesaplanabileceği anlamına gelir. Bu yüzden İbn-i Kemal, ay ve güneş tutulmasını önceden haber veren kimse'nin tekfir edilemeyeceğini

---

[205] Neml 27:65.
[206] Kemal Paşazâde, *Mukayyebatü'l-Hamse (fi İstisnaillahi Teala "Men fi's-Semavat ve'l-Arz")* S. K. , K. Ali Paşa 1028, 284a-290a.
[207] Lokman 31:34.
[208] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* , 284b.
[209] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 285a.
[210] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 285b.
[211] Yasin 36: 39.

söyler. Onun bu görüşü ilk bakışta, bilimsel faaliyetleri onayladığı için cezbedici görünse bile, bu cümlesinin hemen ardından söylediği şu sözler onun asıl tavrının ne olduğu konusunda daha net bilgiler vermektedir:

"Fakat bunlar, bildiklerini kendilerine saklamayı kabul edinceye değin cezalandırılırlar. Gerçekten bilseler bile, bildiklerini söylememeleri gerekir. Zira bu gibi kimseler halkı şüpheye düşürür. Halk bu tür bilgiyle diğer gayb bilgileri arasındaki farkı anlamadığı için hepsini aynı şey zanneder." [212]

Kahinlik mesleğini yorumlayan Kemal Paşazâde bu konuda oldukça ilginç açıklamalarda bulunur. Kahinler, gökten çaldıkları bilgiden hatıralarında kalan yalan yanlış bilgi kırıntılarını kendilerine aktaran şeytanların yardımıyla iş görürler. Onlar, bu bilgilere bin türlü yalanı da ilave ederek insanlara aktarırlar. Eskiden şeytanlar göklerde insanlarla ilgili geçen konuşmalara şahid oluyorlar, sonra da bu bilgilerden bir kısmını yalan yanlış insanlara aktarıyorlardı. Fakat peygamberimizle birlikte bu süreç sona ermiştir. Artık şeytanlardan hiç birisi gökten "sesi" çalma gibi bir kudrete sahip değildir.[213] İbn-i Kemal'e göre, bilgi için göklerin kapısını çalan iki türlü varlık vardır. Bunlardan birisi peygamberler, diğeri de şeytanlardır. Peygamberin, Kur'anın kendisine inzal olması anlamında, gaybten haber vermesi, onun mucizelerinden birisidir. Peygamberler gaybın bilgisine hiç bir ilavede ve çıkarmada bulunamazlar; sadece gerekli kadarını insanlara açıklarlar. Şeytanlar ise, gökten çaldıkları bilgileri biribirine karıştırarak kahinlere anlatırlar.[214]

III. 4. c. Allah'ın Takdiri

Ebu Mansur **Maturîdî**, "kader" kelimesinin, terim olarak iki anlama geldiğine işaret eder. Birinci anlamı itibarıyla kader, ilâhî bir düzen (*el-hadd*)dir.[215] İyi- kötü, güzel - çirkin, hikmet-cehalet gibi değerler bu düzene uygun olarak varlık alanına çıkmışlardır. Her şey, kendisi için uygun olan bir düzen içerisinde "hikmetle" yaratılmıştır. Kader teriminin ikinci anlamı, bir tür manifesto (*beyan*)dur. Bu ikinci anlamı, Maturîdî'nin kendi ifadelerinden okuyalım:

"İkinci anlamı itibarıyla kader her şeyin, zaman-mekan, hak-batıl, ceza-mükafaata göre üzerinde bulunduğu durumun beyanıdır."[216]

---

[212] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 286b.
[213] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* , s. 287a.
[214] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* , s. 288a.
[215] Maturîdi, *Kitabu't-Tevhid*, tahk. Dr. Fethullah Huleyf (Beyrut 1970) s. 307.
[216] Maturîdi, *a. g. e.*, s. 307.

Her iki anlamda da, kaderin sacayağını oluşturan unsurlar, farklı gerçekliklere işaret etmektedir. Varolacak şeye, kaderin birinci anlamı itibarıyla, a)iyi-kötü; b) güzel-çirkin; c) hikmet-cehalet, gibi değerler biçilmiştir. İkinci anlamı itibarıyla, a) zaman-mekan; b) hak-batıl; c) ceza-mükafaat gibi değerler belirlenmişir. İkinci anlamda kader düzen değil, manifesto anlamına gelir. **J. Meric Pessagno**, birinci sacayağını "içkin açıklamalar" olarak görür. Burada içkinlik iki bakımdandır: Birincisi ilahî iradedeye içkinlik; ikinicisi de, yaratılan şeyin kendi doğasına içkinlik. Allah'ın iradesine içkin olarak varolan birşey, şeyin yaratılmasıyla birlikte onun doğasına sızacak ve ona içkin olacaktır. Doğal olarak Pessagno, ikinci sacayağını, "dışarlıklı açıklamalar" (*extrinic clarification*) olarak görmektedir. Dışarlıklı açıklamaların referans çerçevesi, herhangi bir fiiliin dışarıda zaman ve mekana bağlı oluşması, akılda doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesi ve son olarak fiilin ortaya çıkardığı sonuçlar(ceza-mükafaat)dır.[217]

Kur'an-ı Kerim, "Allah'ın her gün bir işte" olduğundan sözetmektedir.[218] Diğer yandan Peygamberimizden, "kalem'e kıyamete kadar "olacak olanlar"ı yazmasının emredildiğinde,. kalemin yazdıklarının kuruyarak hükümlerin kesinleştiğine dair bir hadis rivayet edilmektedir.[219] Kemal Paşazâde bu ayetle ilgili olarak yaptığı yorumda, tam anlamıyla kaderci bir yorumu benimser. Ona göre Allah'ın "her gün bir işte" olması, O'nun, takdir ettiği şeyleri yaratmakla ve bunları açığa çıkarmakla meşgul olması anlamına gelir.[220] Yoruma göre, ortada yeni bir yaratma yoktur; sadece takdir edilen şeyler yaratılmaktadır. Allah açısından, zamansal bir yenilik yoktur. Yenilik, zaman kaydıyla kayıtlı olan eşyaya nispetledir. Allah, yaratırken adeta kendi ilminde bulunan şeyleri tekrar etmekten öte bir şey yapmamaktadır. Kemal Paşazâde'nin kader görüşünü desteklemek için Kur'an'dan seçtiği ikinci örnek, Tevbe Suresinde cehennemin tasviriyle ilgilidir. *"Cehennem kafirleri çepeçevre kuşatmıştır"*[221] Bu ifade cehennemin, başlangıçta Allah'ın takdirinde yeralan planıyla ilgilidir. Rahman suresinde geçen "*şe'n*" (iş) terimini kullanarak

---

[217] J. Meric Pessagno, *"The Uses of Evil in Maturidian Thought,* Stavdica İslamica, LX, (Paris 1984) s. 71.
[218] Rahman,55/29
[219] Kaynaklarda bu hadis, Kemal Paşazade'nin zikrettiğinden daha farklı bir şekilde geçmektedir. İbn-i Mace'de geçen metin şöyledir: Şureka b. Cu'şum'dan rivayet edilmiştir: Ben Resulullah'a dedim ki, Ya Resulullah! Amel hangi konudadır? Kalemlerin yazıpta (yazılanların) kuruduğu, kaderlerin kesinleştiği şeylerde midir? yoksa istikbale ait şeylerde midir? dedim. Resulullah şöyle buyurdu: Hayır bilakis kalemlerin kuruduğu, kaderlerin cereyan ettiği husustadır. Herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılır." (bkz.İbn-i Mace, *Sunen*, tahk. M. Fuad Abdulbakî, (1395/1975) Mukaddime10, 1/35) . Kemal Paşazâde, bir başka eserinde, "*emr*" alemine ait, ilk yaratılan şeyler (*Evveliyyati 'l-Azâim*)den sözederken, bu beş şey arasında "*Kalem*"i de zikreder. Bunları özelliklerinden birisi de "*min la şey*" ("şey"den yaratılmamış) olmaları, yani Allah'ın bunları, hiç bir malzeme kullanmaksızın doğrudan yaratmş olmasıdır. bkz. Kemal Paşazâde, *Risaletü 'l-Feraid*, Resail , ACN, s. 272.
[220] Kemal Paşazade, *fi 'l-Cebr*.. s. 41.
[221] Tevbe 9:49

ifade edecek olursak, burada sözkonusu olan Allah'ın başlangıçdaki "işi" (*şe'nü'l-İbtida*)dir. Cehennem ezelî takdirde, "kafirleri çepeçevre kuşatıcı" bir şekilde tasarlanmıştır. Enfal Suresinde cehenneme ilişkin "" *küfredenler, sonunda cehenneme sürülüp toplanacaklardır.*" nitelemesi ise, ortaya çıkarma, kaderde yeralan şeyin tahakkuku ve yaratılması (*şe'nu'l-ibda'*) dır.[222]

Allah'ın takdiri İbn-i Kemal'e göre, oluş ve bozuluşun carî olduğu bu evrenin sınırlarıyla sınırlıdır. Gayb alemi Allah'ın kaza ve kaderinin sınırları dışındadır. K. Kerim'de yer alan "*Bizim, göğü, kitabın sahifelerini katlar gibi katlayacağımız gün...*"[223] ayeti, kaza ve kader hükmünün, hükümlerin sona erdiği o vakitte ortadan kadırılacağına işaret etmektedir. Bu yüzden gayb alemiyle ilgili şeylerde takdirin hükmü yokolur. Levh-i Mahfuz Kıyamet günü geldiğinde ortadan kaldırılacaktır.[224] Kur'an'daki kader kavramının muhtelif kullanımlarını gözönüne aldığımızda Kemal Paşazâde'nin, kaderin hükümlerini sadece bu dünya için geçerli saymasını tutarlı bulmak mümkün değildir. Aslında, onun daha çok Eş'arî çizgisine yakın olan kader anlayışı, böyle bir yoruma müsade etmez. Ahirette, Kur'anın meydana geleceğini haber verdiği olaylar, kaderde belirlenen şeyler değil midir? Ehl-i Sünnet anlayışına bağlı bir kimsenin buna olumsuz cevap vermesi düşünülemez.

Ezelde takdir edilmiş bir şeyin değişmesi mümkün olmasa bile -insanın Allah'tan azabtan kurtulması için Allah'a dua etmesinde olduğu gibi- ibadet kategorisinde değerlendirilebilecek dualar caiz iken; - ecel'in artırılması için yapılan dualarda olduğu gibi- ibadet olarak nitelendirilmeyen dualar caiz değildir. Peygamberimiz böyle bir dua yaptığı için, eşi Ümmi Habîbe'yi uyarmıştır.[225]

Düşünürümüz, temelde kaderci bir çizgide olmasına rağmen, insanın sorumluluğuna temel teşkil edecek çözümler aramayı ihmal etmez . İnsan, Allah'ın ilmi ve takdiri dolayısıyla, kesbettiği fiillerinde ve yaptığı amellerde Cebriye'nin ve düşünmeden onlara tabii olan **İmam Beydavi** gibi kimselerin zannettiği gibi mecbur değildir.[226] Bize göre, diyor Kemal Paşazâde, "Allah'ın ilmi ve takdiri kulu zorunluluk dairesi içerisine sokmaz, ondaki ihtiyar gücünü ondan çekip almaz"[227]. İbn-i Kemal İslam tarihinden, Cebriyye türü bir kader anlayışının aleyhinde çeşitli örnekler zikreder. Bunlardan birisi hazreti Ömerle ilgilidir. Hazeeti Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilir. Hz. Ömer ona "*seni çalmaya iten şey nedir?*" diye sorar. Adam, "*Allah'ın kazası ve kaderi*" diye cevap verince,

---

[222] Enfal 8:36; Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 41.
[223] Enbiya, 21: 104.
[224] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 41.
[225] *Muslim*, 46 Kader 7 (IV/2 051).
[226] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 44.
[227] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 44.

adamın elini keserek sopa attırır. Sonra Hz Ömer ona şöyle der: "*Elini hırsızlıktan dolayı kestim; sopayı ise Allah'a yalan isnat ettiğinden dolayı attırdım*" İkinci örnek, Mutezile alimlerinin belli başlı başvuru kaynaklarından birisi olan Hazreti Ali'ye aittir. Sıffîn savaşında Hazreti Ali ile bir ihtiyar arasında geçen bu konuşmada, Şam'da savaş için bulunmanın kader olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Hazret-i Ali, İhtiyarın ilk sorusuna, "*her dağa çıkışımız, her vadiye inişimiz, tohumu ve nefesi yaratan Allah'ın kaza ve kaderiyle olmuştur.*" şeklinde cevap verir. Ne var ki adam, henüz kendi mantığına uygun bir cevap bulamadığı için sorusunu belli bir düzen içinde sormaya devam etmiştir. Hazreti Ali, son aşamada, ona şöyle diyerek konuyu bağlamıştır:

"Yazıklar olsun sana ey Şam'lı kardeş. Belki de sen, kaza ve kaderin insanı zorlayan kesin bir çizgi olduğunu zannediyorsun. Eğer böyle olmuş olsaydı ceza ve sevabın bir anlamı kalmaz, va'd ve vaîd, Allah'ın emri ve nehyi sakıt olurdu. Muhsin bir kimse ihsanıyla kötüden daha evla olduğu ya da kötünün kötülüğüyle muhsinden daha kötü olması sözkonusu olmazdı. Bu sözler puta tapanların, şeytanın dostlarının, Allah'ın düşmanlarının, yalancı şahitlik yapanların, ümmetin kaderiyyesi ve mecûsilerinin sözüdür. Allah teala kulunu muhayyer bırakmak suretiyle bazı şeyleri emretmiş bazılarını da, onu uyarmak suretiyle yasaklamıştır. İnsanı zor şeylerle değil kolay şeylerle mükellef kılmıştır. Peygamberleri oyun olsun diye, Kitabı boş yere göndermemiştir." [228]

Kemal Paşazâde, kader inancının insanda bulunan kudreti ve iradeyi ortadan kaldırıcı bir özellikte olmadığına ilişkin başka rivayetler ve olaylar da nakleder. İbn-i Abbastan gelen bir rivayette peygamberimiz, "*Firavn, La ilahe illallah dediği zaman Cebrail gelerek, Allah'ın rahmetine (kaderine) müdrik olmaktan korktuğu için Firavn'ın ağzına toprak attı.*" buyurmuştur. Bu hadis zahirde, imanın ya da küfrün ezelde tekdir edilmiş bir şey olduğuna delalet etmektedir. Fakat İbn-i Kemal farklı bir yorum getirerek, bu hadisenin insana verilen imkanlara, Allah'ın insanın kalbini sürekli değiştirebileceğine delalet ettiğini savunur.[229] **Ömer b. Abdulaziz**, kendisine kaderle ilgili soru soran bir kimseye şöyle cevap vermiştir: "*Allah, insandan kaza ve kaderle belirlediği şeyleri talep etmez, emrettiği ve nehyettiği şeyleri talep eder*".[230] İbn-i Kemal'in, meseleyi emir ve nehiy açısından ele alması, **Maturîdî**'nin, "Kitabu't-Tevhîd" adlı eserinde yaptığı bir çözümlemeye dayanır. İmam Maturîdi Allah'ın emretmesini ve nehyetmesini, insanın

---

[228] İbnu's-Sîd el-Batelyevsî, *"Kader Üzerine"* çev. Bekir Topalaoğlu, Diyanet Dergisi S. 114-115(Ankara 1972) s.405; Kemal Paşazâde, a. g. r., 45.

[229] Kemal Paşazâde, a. g. r., 47-48. İbn-i Kemal, bu görüşünü " Kalpler Rahman'ın iki parmağı arasındadır, onları dilediği şekilde çevirir." hadisine dayandırır. hadisin kaynağı için bkz. İbn-i Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Musannef,* (Bombay 1402/1981) İman XI/ 36.

[230] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 46.

fiilinin kendisine ait olduğunun bir göstergesi sayar. Çünkü insanın hiç bir rolü olmaksızın fiilin yaratıcısının Allah olduğunu söylediğimizde, Allah'ın kendi kendisine emretttiğini, ya da kendisine birtakım yasaklamalar koyduğunu kabul etmememiz gerekir.[231] Ancak aşağıdaki cümleler, Kemal Paşazade'nin nasıl bir kader yaklaşımına sahip olduğu konusunda önemli ipuçları vermektedir.

"Takdirin, mukadderi belli hayır ve şerden değişmeyen kesin bir çizgide tutmada etkisi olmuş olsaydı, kendisine zarar yada faydanın takdir kılındığı kimsede bunların hasıl olması, istese de istemese de kişinin bunlara düçar olması gerekirdi." [232]

Hazreti Ali bir hutbesinde kaderle ilgili olarak, Kemal Paşazade'nin "imkan" terimiyle anlatmak istediği şeyleri çağrıştıracak ifadeler kullanmaktadır. Zaten, düşünürümüzün Hazreti Ali'nin bu sözünü iktibas etmesinin nedeni, kendi kader anlayışına, geleneksel rivayetlerden destek bulmaktır. Hazreti Ali'nin sözleri şöyledir:*"Kader yer ve gök arasında derin bir deniz gibidir; genişliği doğudan batıya dek uzanır."* Bu söz kaderin, insan duyularının sınırlarına paralel olarak genişleyen ve şehadet alemini enine boyuna kaplayan bir boyutta olduğunu göstermektedir.[233] İbn-i Kemal'in bu yorumu, onun kaderi, geniş anlamda insana verilen potansiyel güçler olarak algıladığının açık bir delilidir. Onun yukarıdan beri aktardığımız ve birbirleriyle çelişkili gibi görünen bir yandan kader konusunun kendine mahsus zorluğundan; diğer yandan da İbn-i Kemal'in insanın sorumluluğu için bir çıkış yolu arama gayretinden kaynaklanmkatadır.

Kemal Paşazâde insanın fiillerinin kendisine nispet edilmesiyle ilgili Kur'an'dan çeşitli deliller getirir. Aşağıdaki ayet ona göre, takdirin insanı mecbur bırakıcı bir özellikte olmadığının açık bir işaretidir. *"Eğer gaybı bilebilseydim muhakkak hayırdan yaptıklarımı artırırdım ve bana bir kötülük dokunmazdı."* [234] Hayır ve şerden nasibi olan herkesin bu durumu, eksiltme ve çoğaltma imkanı olmaksızın bir "takdir" olarak algılanacak olsaydı, ayette "gaybı bilmenin iyilikleri artırmaya vesile olacağı" zikredilmezdi.

Kader'in tedbir almayı engellemediğine inanan Kemal Paşazâde'nin bu konudaki en önemli delili, yıkılmakta olan bir duvarın yanından hızlı adımlarla uzaklaşan peygamberimizin , *"Allah'ın kazasından mı kaçıyorsunuz?"* sorusuna, "Allah'ın kazasına kaçıyorum" şeklinde cevap vermesidir. Ancak o, tedbiri gerekli görmesine rağmen, takdir-tedbir ilişkisi konusunda sünnî itikadın temel görüşlerine olan bağlılığını vurgulamaktan

---

[231] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, ss., 225-226
[232] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*,46.
[233] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62.
[234] A'raf, 7/188.

geri durmaz ve tedbirin kaderi engelleyemeyeceğini itiraf eder. [235] Ahzab suresin onaltıncı ayetinde savaştan kaçmanın, ölüm, ya da öldürülme açısından faydasızlığı dile getirilmiştir.[236] Bazıları bu ayete dayanarak, ölümcül tehlikeler karşısında tedbir almanın gereksizliğini ileri sürerken Kemal Paşazâde, bu anlayışı yanlış bularak buradaki faydasızlığın genel anlamda kullanıldığını; aksi takdirde "kaçmanın", ayetin sonundada işaret edildiği üzere, belli bir fayda sağlayacağını düşünmektedir. Bu fayda, kaçan kimsenin normal eceliyle ölünceye kadar geçen süredir.[237]

Her ne kadar kaderin tek başına işaret ettiği anlam üzerinde nisbî bir açıklık ve uzlaşım varsa da, kaza ve kader şeklinde görülen ikili bir kullanım içinde kaza ve kaderin ne anlam geldiği tartışmalı bir konudur. Bazıları kesin belirlenimi kazaya atfederken, bazıları da kadere atfetmektedirler. Hazreti Ömer'in taun hastalığının başgösterdiği Şam'dan kaçarken kendisine, *"Allah'ın kazasından mı kaçıyorsunuz?"* sorusuna karşılık *"Allah'ın kazasından Alllah'ın kaderine kaçıyorum"* şeklinde cevap vermesi, İbn-i Kemal'in kaza ve kader arasında yaptığı ayrımda esas aldığı bir olaydır.[238] Hazreti Ömer'in cevabı, kaderin kaza haline gelmeyen ve hala defedilmesi mümkün olan şey anlamına geldiğini göstermektedir. Bu durumda kaza, baştan savulma imkanı olmayan bir olgu olarak karşımızda durur. Bir başka risalesinde Kemal Paşazâde, değişen şeyin kader değil kaza olduğunu söylemketedir. Buna göre, sürekli olarak yaratılan kaza, kulun eylemlerine göre biteviye değişmektedir. Mesela dua ile kazayı değiştirmek mümkündür. Fakat bu değişiklik gerçekte kulun elinde olan bir değiştirme değildir. Çünkü kazada hangi sebepten dolayı bir değişmenin olacağı daha önce kaderle belirlenmiş durumdadır.[239] Kaza-kader ayrımı konusunda İbn-i Kemal'in Rağıp el-İsfahanî'den naklettiği diğrer bir görüşe göre kader, ölçü için gerekli techizata(*muiddât*) benzetilirken; kaza, ölçme olayının kendisi mesabesindedir.[240] Ayrıca Meryem Suresinde geçen iki ayet 'kaza"nın kesinliğini göstermektedir:

"İş olup bitmişti" (ve kane emren maqzıyya)[241]*; "...Bu, Rabbi'nin kesin olarak deruhte ettiği bir karardır (kane ala Rabbike hatmen maqzıyya).*[242]

---

[235] Kemal Paşazâde, *R. fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*, 48.
[236] *"De ki eğer ölümden ya da öldürülmekten kaçıyorsanız, kaçış kesin olarak bir yarar sağlamaz. Böyle olsa bile pek az (zaman) dışında metalandırılıp yararlandırılmazsınız"* Ahzab 33:16.
[237] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 62.
[238] Rivayetin daha farklı bir metni için bkz. İbn-i Hacer el-Askalâni, *Fethul'-Barî fi Şerh-i Sahîh-i Buharî*, (Suudî Arabistan trsz) 10/179.
[239] Kemal Paşazâde, *Fî Beyan-ı Evsafi 'l-Kitab ve Levh-i Mahfuz ve Levh-i Ma'nevî*, S. K., Nafiz paşa 445, s.6
[240] Rağıb el- İsfahânî, *Müfredât-ü Elfazı 'l-Kur'an*, tahk. Safvan Adnan Davûdi, birinci baskı (Beyrut 1993) ss. 670-676; Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 60.
[241] Meryem 19: 21

Mutlak anlamda cebr inancı, İbn-i Kemal'e göre, ibâhiliğe ve zındıklığa yolaçacağı gibi; mutlak anlamda hürrüyet düşüncesi de mecûsiliğe ve seneviliğe(iki tanrının varlığını kabul etmeye) yolaçar. Şu halde kader konusunda, orta bir yol benimsenmelidir. Çünkü kul iyilik ve kötülük işlemede muhtardır. Kesbetmiş olduğu sebebe ihtiyarını taalluk ettirdikten hemen sonra, kulun fiilini yaratmak Allah'ın *âdeti*dir.[243] Diğer yandan Kemal Paşazâde, fiillerin mutlak anlamda kullara izafe edilmesini (*tefvîz)* de kabul etmez. O'nun, bununla ilgili olarak, "*devâi*"(sebepler) terimine dayalı delillendirmesi aşağıdaki ifadelerinde açık bir şekilde ortaya konmuş bulunmaktadır:

"*Çünkü kulun seçiminin kaynağı, kalbde konuşan bir "daiyye" nin varlığıdır.Kalbde bulunan daiyyeler (devâî') Allah'ın meşietine tabidirler. Bunda, kulun ya da başka bir yaratığın dahli yoktur.*" [244]

Düşünürümüzün, "başka bir yaratık" sözüyle işaret etmek istediği varlıklar meleklerdir. "*Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır*" hadisi, bu gerçeğe işaret etmektedir. Kalpte geçen sırlara meleklerin aşina olmaması ve kalbte geçenlerin kaydedici melekler tarafından hemen kaydedilmemesi için, Allah kalbteki hareketliliği kendi üzerine almıştır. Hadiste Allah'ın "Rahman" isminin kullanılmasının sebebi budur. "Rahman'ın iki parmağı"ifadesinde geçen parmaklardan birisi Allah'ın cemal sıfatlarına, diğeri de celal sıfatlarına işaret eder.[245]

Kader hakkında konuşmayı yasaklayan rivayetler, İbn-i Kemal'e göre mutlak anlamda bir yasaklama değildir. Nehyedilen şey, kaderin sırlarına aşırı bir şekilde dalmaktır. Kaderin konusunda nasslara uygun bir şekilde konuşmak müstehap, hatta selahiyetli kimselerin kaderin gerçekliğini ortaya çıkarmaları vaciptir.[246]

III. 4. d. Levh-i Mahfuz

Ezelde yazılan kaderin niteliği ve yazılan şeyin ne olduğu konusunda, İbn-i Kemal ilginç metafizik yorumlarda bulunur. Hazreti Ademle Hazreti Musa arasında insanın dünyadaki konumu üzerinde yapılan bir tartışma, düşünürümüzün ilgisini çekmiştir. Bu iki peygamber manevî alamde birbirleriyle tartışmaya girerler. Musa, "*Ey Adem, sen bizim babamızsın, bizi hayal kırıklığına uğrattın, ve cennetten çıkarttın*" deyince, Adem, "*Sen*

---

[242] Meryem 19:71.
[243] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 63.
[244] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 63.
[245] Kemal Paşazâde, *Levh-i Mahfuz* s.5.
[246] Kemal Paşazâde, *R. fi 'l-Cebr ve 'l- Kader*, 63.

Allah'ın kelamıyla seni seçtiği ve eliyle sana yazdığı Musa'sın; yaratılmadan kırk sene önce Allahın hakkımda takdir etmiş olduğu şeyle beni ayıplıyor musun?" dedi ve Musa'yı susturdu."[247] Kemal Paşazâde, Hazreti Adem'in verdiği cevabını muhtemel anlamlarını ele alırken, "*levh-i mahfûz*" kavramını gündeme getirir. Hazret-i Adem bu cevabında adeta, giriş ve mukaddime türünde ve hazırlık niteliğinde olan bir yazgıya dikkat çekmiştir. Oluş (kevn) aleminde varolan her şeyin, zamana nispet edilmeyen ezeli kazaya uygun olarak, levh-i mahfuzda toplu ideları vardır. İçerisinde ideaların icmâlî olarak bulunduğu "Levh-i Mahfuz"a Kur'an-ı Kerim, "*Ümmü'l-Kitâb*" adını verir.[248] Ayette geçen "*indehu*" (Onun yanında) ifadesi ise, burada yeralan ideaların zamandışılığını vurgulamak içindir. Burada yazılanlara ilişkin, melekler dahil hiç kimsenin bilgisi yoktur. Ümmü'l-Kitab'ta yazılanlar hiç bir değişime uğramazlar. Kemal Paşazâde, müstakil olarak Levh-i Mahfuz konusunu ele aldığı bir başka risalesinde bu levhaya *"Levh-i Ma'nevî"* adını verir.[249] Onun "Ümmü'l-Kitab"la ilgili bu yorumu, ünlü müfessir ve sözlükçü Rağıp el-İsfahanî (ö.502H) tarafından da desteklenmektedir. Isfahanî, sözkonusu terimin, "tüm bilgi kategorilerinin kendisine nispet edildiği "levh-i mahfuz" anlamına geldiğini" açıklar.[250] Kemal Paşazâde'nin "*Kaza levhası*"olarak da isimlendirdiği Levh-i Mahfuz'dan başka, Kur'an'ın "*Semaü'd-dünya*" (dünya gökü) dediği[251] bir yerde bulunan *"Levh-i mahv ve'l-isbat"* vardır. İkinci levha, düşünürümüz tarafından "*rıza levhası*" olarak anılır. Levh-i Mahfuz'da icmâli olarak bulunan idealar, ikincisinde tafsîli bir şekilde kaydedilmiş olarak bulunur.[252]

Levh-i Mahfuzda zamana ya da şahsa "özel hükümler", şahsın varlığınına ve zamanın devamına bağlı olarak hükmî niteliklerini sürdürürler. İnsanın canlı oluşu gibi, şahsa ya da zamana bağlı olmayan dehrî hükümler ise, daimi olup dehrin sonuna kadar geçerlilikleri devam eder.[253]

"Levh-i mahv ve'l-isbat" adı verilen rıza levhası, zorunluluk arzeden bir levha değildir. Buradaki hükümler kulun değişen durumuna paralel olarak değişebilir. Melekler burada yazılan şeyleri bilirler. Bu sebeple kişinin ameline uygun olarak, "Levh-i mahv ve'l-

---

[247] Tirmîzî, *el-Camiu's-Sahîh* 33 Kader 2 (IV/444).
[248] "Allah dilediğini ortadan kaldırır ve bırakır. Kitabın anası (Ümmü'l-Kitab) O'nun katındadır" , Ra'd 13/39.
[249] Kemal Paşazâde, *Fî Beyan-ı Evsafi'l-Kitab ve Levh-i Mahfuz ve Levh-i Ma'nevî*, S. K., Nafiz paşa 445, s.3. Nihal Atsız, elde yazma nüshasının bulunmaması dolayısıyla bu risalenin Kemal Paşazâde'ye aidiyetini şüpheli bulmaktadır (bkz. *Atsız, Kemal paşa-oğlu'nun Eserleri*, s. 81) Ancak biz, eserin içeriği itibarıyla, müellifin diğer risalelerinde geçen görüşlerini ihtiva ettiği için, adı geçen risalenin Kemal Paşazâde'ye ait olmasının daha muhtemel oluğu kanaatindeyiz.
[250] Rağıb el-Isfahanî, *Müfredât*, s. 85.
[251] Saffat 37: 6.
[252] Kemal Paşazâde, *R. fi'l-Çebr ve'l- Kader*, 54.
[253] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 56.

isbat"ta yazılan şeyler değişebilir; burada "saîd" olarak yazılan daha sonra "şaki" olabildiği gibi, bunun tersi de olabilir.[254] Nitekim, Hazreti Ömer, "*Allah'ım eğer benim adımı şakîler defterine yazdınsa, onu şakîler defterinden silerek, saîdler defterine yaz!*" şeklinde dua etmiştir. Keza Kur'an-ı Kerim'de yeralan, "tedbirinizi alın"[255] ve "kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"[256] gibi ayetler, yazılanın gene yazan tarafından bozulabileceğini göstermektedir. Bilindiği üzere, kahinlerin kendi saltanatının bir erkek çocuk tarafından sona erdirileceğini haber vermesi, Firavn'ın kendi toplumunda bulunan tüm erkek çocuklarını öldürtmeye kalkışmasına sebep olmuştu. Zemahşerî, Firavn'ın bu tutumunu aptallık olarak görür. Çünkü eğer Firavn gerçekten kahinlerin söylediklerini inanıyor idiyse, çocukları öldürmenin buna engel olmayacağını da bilmiş olması gerekirdi. Şayet İnanmıyor idiyse, niye böyle bir tavır sergiledi? Kemal Paşazâde, Zemahşerî'nin bu yorumuna katılmaz ve Firavun'un bu hareketinde bilinçli davrandığına inanır. Zira, kahinlerin haber verdiği şey "Levh-i Mahfuz"da değil, "Levh-i Mahv ve'l-İspat" levhasında yazılı olan bir hükümdü. Bu yüzden o, kendisiyle ilgili verilen bu hükmün değişmez olmadığını çok iyi biliyordu. Erkek çocuklarının öldürülmesini emretmesi, rıza levhasında kendisiyle ilgili sabit olan bir hükmü ortadan kaldırmak (*mahv*) için sebepler arama olarak yorumlanmalıdır. Yukarıda örnekte görüldüğü üzere, Hazret-i Adem'in cevabı, kendisiyle ilgili verilen hükmün rıza levhasındaki hükümdür. Hazreti Ademin isyanı, insanlığın gelişimini tamamlamasının kaynağı, insan nefsinde potansiyel olarak varolan özelliklerin ortaya çıkmasının sebebidir. Kemal Paşazâde, konuya bir de Adem (a)e emredilen şeyin yapısını inceleyerek yaklaşır. Buna göre iki türlü emir vardır. Teklîfi emir, irşadî emir. Hazreti Adem'e emredilen şey ebedî yurtta (*dârü'l-huld*) kalması için"yönlendirme" anlamında irşâdî emirdi. Çünkü ebedî yurtta taklîfî emirlere yer yoktur.[257] Allah Teala'nın Kur'an'da "*Ben sizi bu ağaçtan menetmemiş miydim ve şeytanın da sizin apaçık düşmanınız olduğunu söylememiş miydim?*"[258] ayetiyle Hazreti Ademi kınaması, neticede taltif ve te'dib için yapılan bir kınamadır. Ayrıca Hazreti Adem'in ve eşinin, "Oradan tümünüz yere inin" emriyle yeryüzüne indirilmeleri, insanlığın olgunlaştırılmasına yönelik bir emir olup, sürgün (*teb'îd*) kasdından çok, *takrîb* (yakınlaştırma) kasdı güdülmüştür.Hazreti Adem'in yeryüzüne indirilişine ait bu farklı yorum, Kemal Paşazâde'nin nassların anlaşılmasında mutasavvıfların katkılarını önemli bulduğunu

---

[254] Kemal Paşazâde, *Levh-i Mahfuz*, s. 4.
[255] Nisa, 4: 71.
[256] Bakara,2/195
[257] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 58.
[258] A'raf 7: 22.

göstermektedir. Nitekim Gazzâlî'nin çağdaşı olan mutasavıf şair **Ahmed Sem'anî** (ö.534/1140), Adem'in düşüşü konusunda Kemal Paşazâde'ninkine büyük oranda benzeyen yorumlar yapmaktadır. Sem'anî'nin, mesele hakkındaki uzun şiirinden seçtiğimiz tek bir pasaj, onun Adem'in *hubûtu* hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya yetecektir.

"Allah, şüphesiz, Adem'in itatatsızlığına ortak idi! Çünkü O, onu aşktan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan halifelik için yaratmıştı. Ve aşkın özü de, özlem ve kalp ağrısıdır. Yusufu çirkin bir davranışta bulunmaktan alıkoyma gücüne sahip olan, Ademin ağaçtan tatmasını da pekala engelleyebilirdi. Ama dünyanın keder ve kargaşa ile dolması gerekiyorduysa, ne yapılabilirdi ki?"[259]

III. 4. e. Ecel

Kemal Paşazâde, Allah'ın insana süresi tayin edilmiş bir ömür biçtiğini kabul eder. Fakat peygamberimizden rivayet edilen bazı hadislerde bu görüşle çelişen ifadeleri nasıl anlamak gerekir? Mesela peygamberimiz, "*sadaka ve sılay-ı rahim ömrü artırır*" buyurmuştur.[260] Sılay-ı rahim ya da sadaka insan ömrünü artırdığına göre, tayin ve takdir edilen ömür nedir? Kemal Paşazâde, kendi kader anlayışına uygun olarak, gerçekte ömürde artan bir şeyin olmadığına inanmaktadır. Sonuçta bu hadis, "Allah'ın sadaka ya da sılay-ı rahim yapacağını bildiği bir kişiye takdir edilen ömür"den bahsetmektedir; Yoksa bu, ecelin kendi vaktinden geciktirilmesiyle ömrün artacağına delalet etmez.[261] Bu açıklama tarzı esasında, Kemal Paşazâde'nin mensubu olduğu Maturîdi mezhebinin kurucusu İmam **Maturidî**ye aittir.[262] Sözkonusu hadisle ilgili bu yorum, fiilî bir ömür artışını reddetmiş olmaktadır. Gerçekleştiği söylenen ömür artışı, bizimle ilgili hesaplar yapan Mutlak İrade'nin zihninde olup biten bir şeydir. Ecelin sadaka ya da sılay-ı rahimle geciktirilmesi, gene Allah'ın ezelde bizim için belirlediği bir durumdur. Sağlıklı yaşamın takdiriyle artan bir ömürle, sadaka ve sılay-ı rahimin takdiriyle artan bir ömür arasında hiç bir fark görülmemektedir.

İki türlü ecel vardır; birincisi tayin edilmiş (*mübrem, müsemma*) ecel, ikincisi de muallak ve muvakkat ecel.. İbn-i Kemal, Mutezile'ninkisiyle benzer görüşü savunmaktan

---

[259] William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, terc. Turan Koç, (İstanbul 1997) s. 94

[260] "*Kim ki rızkının bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse sıla-i rahim etsin*" Buhari, *Muhtasarı Tecrid-i Sarih trc.* hadis no: 965. (Ankara trs) cVIII, s. 364.

[261] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 42.

[262] Maturidî, *"Te'vilatu'l-Kur'an"* adlı tefsirinde bu hadisi yorumlarken, "Allah o kimsenin sıla-i rahim yapacağını ezelde biliyordu" diyerek bu artırmanın gerçek bir artırma olmadığına işaret etmektedir. bkz. Maturîdî,*Te'vilatu'l-Kur'an*, Üsküdar Selimağa ktb.40 vr.,59a,b. (nakl: M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* ve *İmam Maturîdî*, (İstanbul 1984) s. 323.

çekinerek tek bir ecel olduğunu ileri sürenlerin[263] bu tutumunu yanlış bulur, ve kendi savunduğu ikili ecel anlayışının mutezilenin ecel anlayışından farklı olduğunu düşünür.[264] Aslında genel anlamda Mutezile düşünürleri de, önceden tesbit edilmiş bir ecelin varlığını kabul etmektedirler. Buna rağmen Mutezile, meseleyi ahlak bağlamında yeniden gündeme getirerek, adam öldüren katilin bu belirlenen eceli öne aldığını ileri sürerler. Mutezile'nin ecel hakkındaki bu yaklaşımı çelişkilidir. Ecel, önceden belirlenmiş bir süre anlamına geliyorsa, bu süre, bir katil tarafından nasıl öne alınabilir? Allah'ın tepit etttiği süre değiştirilebilir mi? Değiştirilirse, önceden tespit edilen bir ecelden söz edilebilir mi? İşte Mutezile alimlerinin ecel konusunda cevapsız bıraktığı bu gibi sorular, onların bu konudaki düşüncelerinin kendi içinde önemli tutarsızlıklar taşıdığını göstermektedir. Şüphesiz ecel konusunda Ehl-i Sünnet'in tavrı kendi içerisinde daha tutarlı gibi görünmektedir.. Kemal Paşazâde, iki türlü ecelin varlığını kabul ederken, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımından çok uzak olmayan bir tutum içerisindedir. Onun sözlüğünde "kesinleşmemiş ecel" anlamına geldiği anlaşılan "Muallak ecel"kavramı, "Allah'ın kudreti ve yarattığı sebeplerle artıp, eksilen ecel"dir.[265] Artma ve eksilmenin Alah'ın kudretine ve sebepler yaratmasına bağlanması bir tarafa; kulun, sadaka dua v. b. şeylerle ecelini artıran amellerde bulunması da, ezelî belirlenime tabii olan bir olgudur. Şu halde, muallak olan ecel bizatihi muallak olmaktan ziyade, Allah'ın mübrem ecelden bağımsız olarak belirlediği, fakat sonuçta asıl toplam ömür süresini etkilemeyen bir eceldir. "Kendisini denize atarak intihar eden kimse, muallak ecelle ölmüştür; eğer denize kendisini atmasaydı ölmeyecekti."[266] diyen Kemal Paşazâde'nin bu ifadesini dikkatli bir şekilde okuduğumuzda onun aslında şöyle demek istediğini anlamakta gecikmeyiz: Allah ezelde bu adama belli bir ecel takdir etmişti. Ne var ki adamın kendi iradesiyle denize atlayacağını da biliyordu. İşte, muallak olan ecel, daha önce de zikredildiği üzere, şeyin zatında bulunan imkan halidir. Mübrem ecelle kırk yıl yaşayacağı belirlenen bir kimsenin kırk yıl yaşaması zorunlu değildir. Çünkü bu takdirde bir açıklık bırakılmıştır. Şayet bu kimse, sılay-ı rahim, ya da başka türlü bir iyilik yaparsa ömrünün belli bir müddet artacağı da gene burada yazılmıştır. Bir kimse, sılay-ı rahim yaparak, ölümüne üç gün kala otuz yıl daha yaşamayı garanti altına alabilir. Diğer yandan otuz yıl yaşama imkanı olan bir kimse, sılay-ı rahm-i terkettiği için bundan mahrum kalır.[267] Eğer bir kimse yukarıda geçen iyiliklerle ömrünü artırmak istiyorsa, ölüm anını

---

[263] Mesela İmam Maturîdî, "iki ecel anlayışı"nı reddetmektedir. bkz. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s. 323.
[264] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Ecel*, (İbrahim Ef. Matbaası İstanbul 1182) s. 71.
[265] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 71.
[266] Kemal Paşazâde, a. g. r., s. 72.
[267] Kemal Paşazâde, *Levh-i Mahfuz*, s. 8.

beklememelidir. Çünkü, ölüm gelip çattığı bir sırada sılay-ı rahim yapmaya kalkışmasının hiç bir faydası yoktur.[268] Yukarıdda da değindiğimiz üzere, bu ifadeler mutlak anlamda insanın ömrünü artırabileceği anlamına gelmez. Kazanın bir üst mertebesi olan kaderde her şey yazıldığı gibi, muallak ecelin bir üst mertebesi olan mübrem ecelde de, insan ömrünün toplam süresi ayrıntılı bir hesapla belirlenmiştir.

İbn-i Kemal, ecelle ilgili birbirinden farklı riavayetlere ve hikayelere müracaat ederek kendi görüşüne destek aramaktadır. Azrail, Hazreti Sülaymanla birlikte iken, orada oturmakta olan bir adam dikkatlice bakar. Adam Cebrail'in bu anlamlı bakışından karıncalanır ve Hazreti Süleyman'a onun kim olduğunu sorar. Süleyman (as) Azrail olduğunu söylediğinde adam dehşetle sarsılır ve Hazret-i Süleyman'dan rüzgara emrederek kendisini Hindistana götürmesini taleb eder. Adamın isteği yerine getirilir. Fakat değişmeyen ecel kendisini orada da bulacaktır. Sonuçta adam kendi eceliyle Hindistan'da ölür. Adam canının orada alan Azrail, Hazreti Süleymena gelerek "Hindistanda canı alınacak olan birisinin burada bulunmasına şaşırdım; bakışmın sebebi buydu" der.[269] Gene Hazret-i Ömer, "*"Ömür sürene ömür verilmesi onun ömründen kısaltılması da mutlaka bir kitap ta yazılıdır."*[270] ayetini hatırlatarak, duasında ömrünün uzamasını istediği için kendisini uyaran kimsenin kafasında oluşan şüpheyi gidermeye çalışmıştır. Ayetin açıklamasına gelince, ayette yeralan *"veme yuammeru min muammerin"* ifadesi kendisine öncelenen şeyi tesmiye etmek için zikredilmiştir. Yani "bundan önce ömür sürmüş bir kimse yoktur ki" anlamına gelir.[271] Ömürde herhangi bir eksilme olması imkansızdır. Ancak, işitenin anlayışının güvenilirliğine bağlı olarak, buna ibadette hoşgörüyle bakılabilir. Kısacası bir kimse muhatabın durumunu gözönüne alarak, ibadet olarak Allah'tan ömrünün uzun olmasını duasında isteyebilir. Buna rağmen, takdirde bir değişme olmaz. Kemal Paşazâde, "belirlenmiş ecel" düşüncesiyle ilgili nispeten daha anlamlı bir açıklama getirmektedir. İnsana takdir edilen seneler ya da günler olmayıp, nefeslerdir. Nefeslere bağlı olarak takdir edilen günlerin sağlık-hastalık, yorgunluk- dinçlik durumuna göre azalıp eksileceği gizli bir şey değildir. İşte bazı kimselerin nefeslerini tutmayı tercih etmelerinin sırrı burada gizlidir.[272]

---

[268] Kemal Paaşzâdei, *a. g. r.*, s. 10.
[269] Kemal Paşazâde, *Kader,* s. 49.
[270] Fatır, 35/11
[271] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s 43.
[272] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s 43.

En'am Suresinin ikinci ayetinde Allah iki türlü ecelden bahsetmektedir.[273] Kemal Paşazâde, burada geçen birinci ecelin, zamansal arazların nazar-ı dikkate alınmaksızın, insanın özel mizacına ve muayyen terkibine göre düşünülmesi gereken *"tabii ecel"* olduğunu söylemektedir. Ayette "*ecel-i müsemma*" olarak belirtilen ikinci ecel ise, zaman olarak belirlenmiş mukadder bir ecele işaret etmektedir. Bu ecel'in tahakkuku, "*nefs-i felekiyye"*kitabında öngörülen şartların ortaya çıkması ve engellerin kalkmasına bağlıdır.[274]

İnsanın kendi eceliyle ölmesini ya da başkası tarafından öldürülmesini, "o kişinin üzerinden kazanın geçmiş olması"na bağlamayan Şeyhulislam İbn-i Kemal, kazanın hakkında kaza hükmünün geçtiği şey'e ya da kimseye(*maqzî*) bağlı olduğuna inanır. Bu, onun daha önceki bölümlerde ele aldığımız ,"ilim ma'luma tabîdir" düşüncesinin mantıksal sonuçlarından birisidir. Bu konuda kendi ifadesi şöyledir:

"*Çünkü şahsın ölümüne sebep olan kaza değildir. Kaza iradeye, irade de ilme tabiidir. İlim maluma tabii olduğuna göre, Kaza dolaylı olarak makzî ye tabii olur"* [275].

III. 5. Kötülük (Şer) Problemi

Felsefe tarihinin ilk devrelerinden bu yana tartışılan problemlerden birisi de, kötülük problemidir. Batı felsefesi geleneği içerisinde "değerlerin statüsü" bağlamında bir ahlak sorunu olarak görülen kötülük konusu, çeşitli felsefî ekoller tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. **Eflatun,** evrendeki kötülüklerin varlığından kötü ruhları sorumlu tutarken, **Plotinus** kötülüğün, henüz varolmayan maddeden kaynaklandığını söylüyordu. Ortaçağda yaşayan ünlü Hristiyan düşünür **Augustine,** Plotinus'un bu görüşünün Hristiyan felsefesi içerisinde bir çözüm olarak kabul edilemeyeceğinin farkındaydı. Bu yüzden, Tanrı'nın yarattığı her şeyin "iyi" olduğu sonucuna ulaştı. Augustine, kötülüğün varlığını reddetmiyordu; ancak onun negatif ve arızî bir karektere sahip olduğunu söyleyerek, kötülüğün üstesinden gelinebileceğine işaret ediyordu. Augustine'e göre, Tanrı'nın yarattığı her şey "iyi"idi. Ancak bu "iyiler"in hepsi de, aynı anlamda ve derecede iyi değillerdi. "Daha iyi"nin olduğu bir yerde, "daha az" iyinin bulunması kaçınılmazdı. Şu halde, Augustine'nin sözlüğünde kötü, "daha az iyi" anlamına gelmektedir.[276] Kötülük problemine ciddi bir biçimde eğilen, ve dünyanın "olanaklı en iyi dünya" olduğunu

---

[273] "*Sizi çamurdan yaratan, sonra da bir ecel belirleyen O'dur. Adı konulmuş ecel (ecel-in müsemma) O'nun katındadır.*"
[274]Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 55.
[275] Kemal Paşazâde, *a. g. r,*. s. 62.
[276] Etienne Gılson, *The Spirit of Mediavel Philosophy*, İngl. terc. A. H. C. DOWNES (London 1950), ss.112-113.

düşünen **Leibniz**, üç türlü kötülüğün varlığından sözediyordu: Metafiziksel kötülük, fiziksel kötülük ve ahlaksal kötülük. Metafiziksel kötülük, sonlu varlıklarda bulunan eksiklikten kaynaklanır. Yaratılan varlık, sonlu olduğu için zorunlu olarak eksiktir. Eksiklik ise yanılgı ve kötülük olanağının köküdür. Ancak gene de varolmak varolmamaktan daha iyidir. Fiziksel kötülük, dünyada varolan kötülüklerdir. Ancak dünyada, fiziksel kötülükten çok, fiziksel iyiliğin varolduğu gerçeğini unutmamak gerekir. Leibniz'e göre ahlaksal kötülüğün nedeni, insanın metafiziksel konumuyla ilgili olan, günahtır. Metafizik olarak eksik olan insan, tabiatıyla günah işlemekten uzak kalamaz.[277]

İslam düşüncesi tarihinde Eş'ari ekolü subjektif bir tavır takınarak, değerleri belirleyenin Allah olduğunu savunmaktadır. Örneğin insanın eylemleri onlara göre, iyi olarak nitelenmelerini sağlayan içsel bir karaktere haiz olmaksızın, sadece Tanrı'nın öyle yapılmasını emrettiği için "iyi"dir. Eşa'arilerin bu teistik subjektivizmi, daha sonra yagınlaşarak İslam düşüncesinde hakim görüş haline geldi. Diğer yandan, daha marijinal bir görünüm arzeden Mutezile ekolünün değerler konusundaki objektif tavrı, şeylerdeki iyiliği ya da kötülüğü, Allah'a değil, bu şeyin kendi iç karekteristik yapısına bağlıyordu. İyi ve kötü, adalet ya da zulüm, Mutezile'ye göre, Allah'ın belirlemesinden bağımsız olarak varolan değerlerdir. Keza İbn-i Rüşd, değelerin objektifliğini delillendirken, Kur'an'ın bunu onayladığını varsaymamız halinde bile, şirkin bizatihi zulüm olduğunu dile getirmekten çekinmemiştir.[278]

Kemal Paşazâde'nin, şer problemiyle ilgili iki müstakil risalesi vardır. Bunlardan birincisi, şer problemini onun Allah'a nispet edilip-edileyeceği bakımından ele almaktadır.[279] İkincisi ise, **Hafız Şirâzî**'nin bu konudaki bir gazelinin tasavvufî tarzda yorumundan ibarettir.[280]

İnsana ait tüm fiil ve sözlerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiğimizde, kötülüğün bundan hariç tutulması imkansızdır. İbn-i Kemal'e göre, kötülük Allah'tandır. Buna rağmen kötülüğün O'na nispet edilmesi uygun değildir. Allah Teâla Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: " *Hayır senin elindedir. Gerçekten Sen her şeye kadirsin*"[281] Ayette, bir yandan Allah'ın her şeye kadir olduğu vurgulanırken, diğer yandan

---

[277] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*: *Kıta Ussalcılığı*, terc. Aziz Yardımlı, (İstanbul 1991) ss. 239242.
[278] George. F. Hourani, " *Averroes on Good and Evil*", Stavdica İslamica ,XVI (Paris MCMLXII(1994)) s. 18.
[279] Kemal Paşazâde, *fi Beyan'l-Hikme li-Adem-i Nispeti'ş-Şerr ilallahi Teala*, Resail, ACN, İstanbul 1316.
[280] Kemal Paşazâde, *Zeşt-o Hûb*, S. K., Fatih 3950, 547-548. Ayrıca bu Risale Hafız-ı Şirâzî'nin "Pîr-i ma Goft" beytiyle başlayan gazelini felsefî açıdan yorumladığından, *Şerh-i Yek Beyt-i Hafiz* olarak da bilinmektedir. Mesela S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, 326-329'da bu adla anılmaktadır.
[281] Al-i İmran 3: 26.

O'na sadece "hayır" nispet edilmektedir.[282] Cin suresinde geçen başka bir ayette, hayrın iradesini açıkça kendisine nispet eden Allah, şerrin iradesini kendisine nispet etmekten kaçınmak için, meçhul siygası kullanmıştır:

"*Doğrusu bilmiyoruz; yeryüzünde olanlara bir kötülük mü istendi (e şerrün ürîde), yoksa Rableri kendileri için bir hayır mı diledi (em erade bihim Rabbuhüm Reşeda)*"[283]

Kemal Paşazâde, ister iyi olsun ister kötü olsun herhangi bir fiile nispet edilmeksizin Allah'ın insanı fail kılmasını, "kendinde iyi" bir şey olarak görür. Kötü bir işin faili Allah değil, kuldur. Allah'ın buradaki fonksiyonu "kulu fail kılmak"tan ibarettir. Kulun fail kılınması, Allah için bir adalet, hikmet ve güzelliktir. Yapılan şey (mef'ul) ise, şerdir ve çirkindir. Her ne kadar kuldan vukua gelen şey, ayıplı, noksan ve "şer" olsa da, Alllah, insanı fail kılmak suretiyle, eşyayı kendisine uygun bir yere koymuş, böylece adaletin ve hikmetin gereğini yerine getirmiştir."[284]

Kemal Paşazâde, görüşlerini daha anlaşılır kılmak için, insanın eylemlerini örnek gösterir. Mesela sarığını başına takan, ayakkabısını ayağına giyen, sürmeyi gözüne çeken, çöpünü çöplüğe atan kimse, şeyleri kendilerine en uygun yere koymak suretiyle, onlara adaletli davranmıştır. Çünkü her bir şeyin gerçek mahalli konulduğu yerdir. İman dışı kalan kimse kötü olsa bile, kafirin yaratılması kötü değildir. Kemal Paşazâde, bu konuda ressam örneğinden yararlanır. Ressamın sanatsal başarısındaki ölçüt, sadece güzel şeyler çizebilmesi değildir. Bilakis evrendeki kötü bir olguyu, görünümü güzel çizmek de ressamın maharetinde esas alınacak ölçütler arasında yeralır.[285]

Yaratmadaki mükemmelliği, her şeyin kendisi için uygun yere konulmasını "hikmet" olarak gören düşünürümüz, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bir ayeti buna örnek olarak verir:

"*Dağları görürsün de onları donmuş sanırsın; oysa onlar bulutların sürüklenmesi gibi sürüklenirler. (Bu) her şeyi her şeyi yerli yerinde yapan Allah'ın sanatı (yapması)dır.*"[286]

Kemal Paşazâde'ye göre, insanın fiillerinde beliren hata, hikmete ve genel maslahata uygun davranmamaktan kaynaklanır. Mahlukatta güzellik ve çirkinlik açısından bir farklılık olabilir; ancak yaratma bizatihi güzel ve mükemmeldir. Mülk suresinde geçen, *"Rahman'ın yaratmasında hiç bir çelişki, uygunsuzluk göremezsin"*[287] ayeti, buna işaret

---

[282] Kemal Paşazâde, *Şerr*, 126.
[283] Cin 72:10.
[284] Kemal Paşazâde, *Şerr*, 126.
[285] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 127.
[286] Neml 27: 88.
[287] Mülk 67:3.

etmektedir. Yaratılan şeylerdeki kusurlar yaratana atfedilemez. Zira, sözkonusu kusurlar bazen yaratıcının mükemmelliğinin delili olarak da algılanabilir. Şüphesiz düşünürümüzün bu yorumunda tasavvufun etkisini sezmemek imkansızdır. İbn-i Kemal'in de beyan ettiği üzere bu anlayış, teorik tasavvufun kurucusu olan **İbn-i Arabi**'ye aittir. Arabi, "O'nun yaratma sitili içinde batılın da olduğunu inkar etmeyiniz. Zira batılın yaratılmsı bile Allah'ın mükemmelliklerinden bazısına dahildir."[288]

Cehennemi, "varlık mertebelerinden bir mertebe olarak gören Kemal Paşazâde, bu mertebenin ta'til edilerek yokluk sırrı içerisinde kalmasını hikmetle bağdaştırmaz. Cehennem, Allah'ın "*gazâbu'l-kerîm*"inin gizemi ortaya çıksın diye yaratıldı.[289] Allah'ın cömertliği gibi bir kaynaktan beslenen varlık feyzi, isti'dât ve kabul edicilik durumlarına uygun olarak mümkün mahiyetlerin tümüne şamildir. Bir kimsenin her iki yaratılışta (ilk yaratılış ve tekrar diriliş) da, nimet verilmiş olması ya da azab görenler arasında yeralması mümkün olduğu gibi, bu yaratılışlardan birisinde, "nimet verilmiş" (*müna'm*), diğerinde de azab görecekler (*muazzeb*) arasında yer alması da mümkündür.[290]

Kötülük problemini optimist bir yaklaşımla ele alan İbn-i Kemal, meseleye sıfatlar açısından bakmayı da ihmal etmez. Buna göre Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının oluş aleminde tezahür etmesi gerekir. Nasıl ki O'nun cemal isimlerinin gizli kalmaması, eşyada tezahür etmesi gerekiyorsa, celal sıfatlarının da gizli kalmayarak varlık aleminde görülmesi gerekir. Bu yüzden kötü olarak bildiğimiz şeyleri, Allah'ın celal sıfatlarının tezahürü olarak görmek gerekir.

Kemal Paşazâde'nin "hikmet" kavramını esas alarak kötülük hakkıknda yaptığı yorumlar bize, Ebu Mansur **Maturîdî**'nin "hikmet" terimine yüklediği anlamı çağrıştırmaktadır. Maturîdî'ye göre

"hikmet terimini için en isabetli tanım; 'her şeyi kendisi için en uygun yere koymak'[291] *; (ya da), 'her şeyin hakikatına ulaşmak'tır; 'adalet' (adl)in anlamı da (zaten) budur"*[292]

Şu halde, Maturîdî düşüncesinde "hikmet" kavramı, hem kozmolojik anlamda, hem de ahlâki anlamda "şeylerin yerli yerine yerleşmesi" anlamını kapsamaktadır.

---

[288] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 127. Kemal Paşazâde'nin bir başka risalesinde İbn-i Arabi'nin bu ifadesi şu şekilde verilir: "Allah'ın yaratıklarından birisi olan batılı inkar etmeyiniz. Çünkü batıl O'nun tezahürlerinden birisidir." bkz. Kemal Paşazade, *Hûb-u Zeşt*, S. K., Fatih 3950, s. 547b

[289] Kemal Paşazâde, *Hûb-u Zeşt*, 547b

[290] Kemal Paşazâde, *Şerr*, 128.

[291] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 306.

[292] Maturîdî, *a. g. e.*, s. 97.

Kemal Paşazâde, bazı durumlarda kötülüğün göreceli olabileceğine değinir. Konuyla ilgili olarak zikrettiği Farsça bir şiirde şöyle denilmektedir:

Hîç zeştî nîst ki o râ hûbî hemrâh nîst;

zeng-i şebreng râ dendân çû dürr-i ezherest.[293]

"Kendisinde bir tür güzelliğin bulunmadığı hiç bir çirkinlik yoktur; gece gibi simsiyah olan zencinin ağzında inci gibi bembeyaz dişler vardır."

Ünlü İranlı şair Hafiz Şirazî, Kemalpaşazade'nin "Hûb-u zeşt" adlı Farsça risalesinde yorumunu yaptığı bir bir gazelinde şöyle demektedir:

Pîr-i mâ goft hata ber kalem-i sun' nereft;

âferîn ber nazar-ı pâk hata pûşeş bâd[294]

"Pirimiz dedi ki, takdir kaleminde hata olmaz; hataları örten temiz bakışlara aferin!"

Gazelin birinci beytinde Hafiz, Allah'ın yaratıklarında hata bulunabileceğini kabul etmezken ikinci beyit, böyle bir hatanın varolabileceğini çağrıştıran ifadeleri içermektedir. Zira, *"hataları ötten temiz bakışlara aferin!"* ifadesi bu anlama gelmektedir. Fakat Kemal Paşazade, gazeli daha farklı bir tarzda okur ve kendi kötülük anlayışına uygun olarak onu yeniden yorumlar. Ona göre Hafiz, yaratmanın mutlak anlamda iyi olduğunu düşünmektedir. Birinci beyit buna açıkça işaret etmektedir. İkinci beyitte ise, evrende insanların hata olarak gördüğü şeylerin aslında hata olmadığına dikkat çekilmek istenmiştir. Hafızın övdüğü temiz bakışlar, İbn-i Kemal'in mezkur risalesinde geçen kötülük yorumu açısından değerlendirirsek, tek tek şeylere takılıp kalmayan ve şeylere evrensel açıdan bakan ve böylece her şeyi iyi olarak gören kimselerin bakışıdır. Bunun dışındaki bakışlar "hastalıklı" bakışlardır.[295]

Allah'ın, Kur'an'da bahsettiği körlük, sağırlık gibi olumsuzluklar, idrak etme yeteneğinin yokluğu anlamına gelir. Bazılarında bulunan, bazılarında bulunmayan yeteneği bir zulüm olarak yorumlayacak olursak; şeylerin bizatihi varlığına konulmuş olmayan bu zulüm, eşyayı kategorize etme yanılgısından kaynaklanır. Çünkü, her bir varlık kendisine özgü bir isti'datla yaratılmıştır. İsti'dat yokluğu, o şey için bir zulüm olarak görülemez. Eşekliğin mahiyeti, idrak isti'dadının olmayışı anlamına gelir. Eşekten, kendisinin üzerine yaratıldığı şeyin ötesinde bir şey taleb edilemez. Bu yüzden "eşek olmaklık" eşek için bir zulüm ya da kötülük değildir. Göreceli olarak beliren zulüm, doğru olmayan bir şekilde,

---

[293] Kemal Paşazade, *Hûb-u Zeşt*, 547b.
[294] Hafız, *Divan-ı Hâfız*, (Tahran 1366) s. 125. 5. beyt.
[295] Kemal Paşazade, *Hûb-u Zeşt*, 548a.

eşeğin daha başka bir varlık mertebesine sahip olan bir şeyle karşılaştırılmasından ileri gelir.[296] Normal durumda sevimsiz olan eşeğin sesi, onu kaybeden sahibinin kulağına adeta bir çalgıdan çıkan güzel nağmeler gibi gelir.[297]

Kötülük problemine metafiziksel açıdan baktığımızda, mümkün varlıklardan oluşması sebebiyle evrenin ontolojik olarak eksik olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü, der Kemal Paşazâde, "yaratılmış varlıklar mükemmel süsüsnü giymeye elverişli değildir. Allah'ın failliğinde bir kusur yoktur. Buna rağmen evrenin ontolojik statüsü mükemmelliği kabul etmeye eleverişli değildirler. Mesela a'raz varlıklar asla mükemmelliğe erişemeyecek bir tarzda yaratılmışlardır" demektedir. [298] Ancak bu açıklama ile birlikte başka bir sorun gündeme gelmektedir. Allah faillik bakımından mükemmel olduğuna göre, evreni mükemmelliği kabul edecek bir tarzda da yaratabilirdi. Çünkü, kabul edici olmayan bir şeyi kabul edici hale getirmek, failin mükemmelliğine dahil olan unsurlar arasında yeralır. **Mevlana** bu konuda şöyle demektedir:

Dad-o Hâk-râ kâbiyyet şart nîst;
bel ki şart-ı kâbiliyyet dâd-ı Ost.[299]

"Allah'ın verdiği şeylerde, kâbiliyyetli olmak şart değildir; bel ki de kâbiliyyette şart olan Allah'ın vermiş olmasıdır"

Bu durumda, Allah'ın yaratmasında kâbiliyyet şartı aramak anlamsız değil midir? Kemal Paşazâde, kâbiliyyeti ikiye ayırarak bu soruya cevap verir. Birncisi eşyadaki zatî imkandır. Eşya varlık hiyararşisi içerisinde imkan sınırıyla sınırlı olduğu için mükemmelliği kabul etmeye elverişli değildir. Allah'ın fiilinin mefulündeki kabiliyyete tevakkuf etmesi bu anlamdadır. İbn-i Kemal'in burada muhtemelen dikkat çekmek istediği şey şudur. Üçlü varlık sınıflamasında yeralan mümkün varlık, "Zorunlu Varlık"la kıyas edildiğinde, mümkün olduğu için, "eksiktir". O'nun eksiksizliği ya da mükemmelliği kabul edecek tarzda yaratılması, kendisiyle Zorunlu Varlık arasındaki sınırların ortadan kalkmasına yolaçacaktır. Hiç bir fail kendi varlık alanına tecavüz eden bir kâbiliyyetin ortaya çıkmasına izin vermeyeceğine göre, Allâh'ın mümkün varlıklarda mükemmelliği kabul edecek bir tarzda yaratması sözkonusu olamaz Yukarıda Mevlana'nın şiirinde geçen kaabiliyyet ise, isti'dadat anlamına gelen kâbiliyyettir. Ve bu anlamda arızî kâbiliyyet hakiki bir şart değil sıradan bir şarttır. İsti'idât anlamında "kâbiliyyet" yaratmada şart değildir. Mevlana'nın da dediği gibi, isti'dât Allah tarafından yaratılmıştır. Allah'ta noktalanmayan bir yaratma

---

[296]Kemal Paşazâde, *Şerr*, 129.
[297] Kemal Paşazade, *Hûb-u Zeşt*, 547b.
[298] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a.
[299] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a.

zinciri, başlangıç itibarıyla sona ermeyecektir. Sonuçta eşyadaki isti'dât Allah tarafından yaratılmıştır. Evrende her bir şeye farklı isti'dâtlar, liyakatlar verilmiştir. Varlıklardan bir kısmına verilemyen liyakatlar, genel evrensel düzen içinde değerlendirildiğinde "iyi"dir.[300] Ünlü Şair Sa'dî'nin bir şiiri bunu çok güzel ifade etmektedir:

Ân ki heft iklîm âlem râ nihâd
her yekî ra ân çe lâyık bûd dâd
Gorbe-i miskin eğer per dâştî
tohm-i gonceşk ez cihân ber dâştî[301]

"Dünyada yedi iklimi yaratan(Allah), her bir varlığı layık olduğu yere koymuştur. Miskin bir kedinin eğer kanatları olsaydı, alemde kuş yumurtası namına bir şey burakmazdı."

Mümkün varlıklardaki eksiklik, evrenin Allah karşısında eksikliğidir. Evreni kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde, evrenin genel yapısında hakim olan unsur ve asıl olan şey kötülük değil iyiliktir. Şerrin evrendeki varlığı arızîdir. Allah'tan sadır olan şeylerin hepsi de mutlak anlamda iyidir. Şer ise, O'ndan 'araz' olarak sadır olur. İyiliğin kötülüğe nispeti, cevherin 'araza nispeti gibidir.[302] İyiliklerin çok olduğu yerde, az da olsa kötülük bulunabilir. Araplar bu durumu "bol yağmur felakettten halî değildir. (*el-gays la yehlû ani'l-ays*)" deyişiyle açıklarlar. Genel olarak değerlendirildiğinde yeryüzü için yağmur faydalıdır; buna rağmen bazı bölgelerde de felakete yolaçabilir.[303] Hûb-u Zeşt (güzel-çirkin) adlı, Farsça kaleme aldığı ve tasavvufî yorumların ağır bastığı risalesinde Kemal Paşazâde, bir adım daha atarak her şeyin "iyi" olduğunu söyler. Zira yaratmanın kendisi bizatihi iyidir. Farsça bir şiirde şöyle denilmektedir:

"Eğer ki hatâyî, hûbest, eğer ki zeng-i zeşt;
eğer ki ehl-i abid-i mescid, eger ki ehl-i koneşt"

"Kişinin kapkara zencî olması, Müslüman ya da Yahûdî olması eğer hata ise, bu iyi (bir hata)dir."[304]

Allah'ın yarattığı şeylerin hepsi de, varlık nokta-ı nazarından bakıldığında faydadan hali değildir. Fakat bu , "her şeyin herkes için faydalı olması" anlamına gelmez. İlk bakışta hata olarak telakki edilen şey, evrensel boyutta düşünüldüğünde, mümkün varlıkların düzeni sözkonusu olduğunda faydasız değildir.[305] Örneğin, kral için yapılan büyük,

---

[300] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a
[301] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a
[302] Kemal Paşazade, *a. g. r.* 547b
[303] Kemal Paşazâde, *Şerr*, 130.
[304] Kemal Paşazade, *Hûb-u Zeşt*, 547b.
[305] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a.

ihtişamlı saraylarda tuvalete de yer verilir. Tuvalet kendi başına değerlendirildiğine belki insanı tiksindirebilir. Ama sarayın bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, tuvaletin saray projelerinde yeralması, en az diğer unsurlar kadar iyidir.[306]

Kemal Paşazâde "şer" konusunda Mutezile'nin görüşünü eleştirirken, yaratma (*halk*) ve emretme (*emr)* fiili arasında bir ayrıma gider. Allah'ın şerri yarattığı doğrudur, ancak bu durum O'nun şerri emrettiği anlamına gelmez. Allah şer olan şeyi yapmayı emretmemiştir.[307]

III. 6. MUCİZE VE MU'CİZENİN PEYGAMBERLİĞE DELALETİ

Mucize konusu, kelam kitaplarında genellikle nübüvvet meselesiyle birlikte ele alınır. Bunun sebebi, mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasının doğruluğunu ispat eden bir gösterge olarak kabul edilmesidir. Buna rağmen genellikle mucize'nin gerçek failinin Allah olduğu kabul edilir. Peygambere nispeti ise mecazî anlamdadır. Mucize, Allah'ın sonsuz kudreti karşısında, insanın güçsüzlüğüne işaret eder. Geleneksel kelam kitaplarında, mucizenin alışılagelmiş doğa olaylarına aykırı bir biçimde gerçekleşmesi ve peygamberin peygamber olduğunu kabul etmeyen muarızlara karşı bir meydan okumayı (*tehaddî*) içermesi şart koşulmaktadır. Zahiren, mucize ile sihir arasında bir fark yokmuş gibi görünse de, sihrin ilahî bir kaynaktan gelmemesi, tabii bir şey olması, hatta kendi özünde bir gerçekliğinin bulunmaması gözönüne alındığında, her ikisi arasındaki fark kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

III. 6. a. Mucize Kavramı

Kemal Paşazâde, mucize konusunu müstakil bir eserinde ele alarak, meseleyi çeşitli yönlerden tahlil eder. Eserde mucize konusu; kelime ve istilahî anlamı, rükunleri, şartları ve kendisinin peygamber olduğunu ileri süren kimsenin doğruluğuna delaleti gibi ana başlıklar altında incelenmiştir. Bunun dışında, "İ'cazu'l-Kur'an"[308] ve "Kıdemi'l-Kur'an" adlı diğer iki risalesinde de, Kur'a'nın mucize olmasının ne anlama geldiği konusundaki düşüncelerini açıklar. Klasik kelam kitaplarında mucize konusu, şartları ve nübüvvete

---

[306] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 548a.
[307] Kemal Paşazade, *R. fi 'l-Cebri ve 'l- Kader*, 68.
[308] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikati 'l-Mu 'cize*, Resail , ACN, s. 137 vd. ; *İ'câzu 'l-ur 'an*, S. K. Yazma Bağışlar, 1398, 35a v. d.; " *Kıdemi 'l-Kur 'an Kelam 'llahi Teâlâ*" (Resail ,A. Cevdet Neşri içinde, İstanbul 1316), s. 131 v. d.

delaleti itibarıyla ele alınmışken, Kemal Paşazâde farklı bir yaklaşımla mucizenin rukünlerinden bahsetmektedir. Buna rağmen Kemal Paşazâde, öz itibarıyla mucize konusunda Ehl-i sünnetin görüşünden farklı şeyler söylememektedir.

Mucize kelimesi, Arapça *acz* kelimesinden gelen bir isimdir. Acz kelimesi ise, sözlükte, gücün karşıtı olan zayıflık anlamında kullanılır. *İ'caz*, (aciz bırakma) "meydan okuma"(*tehaddî*)nın bir vasfidır. Bir şeyin sebebine isnad edilmesinde olduğu gibi, kendisiyle meydan okuyana mecazî olarak isnad edilir.[309] Kemal Paşazâde'nin bu ifadesi, mucizenin gerçek sebebinin Allah olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Zira **Bağdadî'**nin bahsettiği gibi, "tıpkı, başkasında bulunan kudretin faili olması sebebiyle Allah'a mukdir dendiği gibi, başkasında bulunan aczin faili olması sebebiyle de O'na "mu'ciz" denilir".[310]

Mu'cize kelimesinde "*istiare*" anlamı olmadığı gibi, "gücün yokluğunda güçsüzlüğün kullanımı" gibi bir anlam da yoktur. Mucize ıstılahta, "elinde zuhur eden kişinin peygamberliğine delalet eden ve davasına fiili bir tasdik olan şey" olarak tanımlanmaktadır. Kemal Paşazâde, mucizenin alışılmış şeylere aykırı olmasının gerekmediği kanaatindedir.[311] Bir başka eserinde, belki de kelimenin sınırlarını kerameti de içine alacak şekilde genişletmek için mucizeye, bir kimsenin belli bir eğitim sürecini takib etmeksizin, tüm dini ve dünyevî ilimleri tahsil etmesini örnek olarak verir. Harikulade olan alametlerden birisinin, peygamberin elinden zuhur ederek onun nübüvvetine delalet etmesi halinde buna mucize ya da ayet denir. Velî'den zahir olursa buna da keramet adı verilir. Şâkî bir kimseden sadır olan harükülade şeyler ise *istidrac* adını almaktadır. İstidrac şakî kimsenin öbür dünyada göreceği azabı daha da şiddetlendirmekten öte bir işe yaramaz.[312]

Filozoflar ise mucize'yi peygamberin kendi fiili olarak kabul etmişlerdir. Allah'ın farklı insanlara, kendi doğalarına uygun olarak bir takım özellikler, kaabiliyyetler vermesi doğaldır. Peygamberler bu özellikleriyle, varlıklara tasarruf etme yetkisine sahiptirler.[313] Mucizenin vukuu, muhatab kavmin talebine bağlı değildir. Bu sebeple, filozoflar mucizenin peygamberliğe delaletini kabul etmezler. Mucize, nebiden kendiliğinden sadır olur.[314]

---

[309] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikati 'l-Mu'cize*, s. 137. Rağıb el -Isfahanî ise "acz" kelimesinin "bir şeyden geri kalmak (*teahhur*), bir işegüç yetirememek (*acz*)" anlamına geldiğini söyler. *Mülfredât*, (Beyrut, 1413) s. 547.
[310] Abdulkahir el-Bağdadî, *"Usûlu'd-Dîn"*, üçüncü baskı (Beyrut 1981), s. 170.
[311] Kemal Paşazâde, *"fi Kıdemi 'l-Kur'an"*, s. 131.
[312] Kemal Paşazâde, *Risaletün Münîretün*, S. K, Kılıç Ali Paşa 1028, 323a.
[313] İbn-i Sina, *İşarat ve Tenbîhât* (Farsça) terc. Dr. hasan Melikşâhî, (Tahran 1363) s. 489.
[314] Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul trs) s. 176.

III. 6. b. Mucize'nin Rukünleri

İbn-i Kemal'e göre mucize'nin iki temel rüknü vardır. Birincisi, mucizenin bir "fiil" olması hasebiyle, nübüvvet iddiasında bulunan kimseyi inkar edenlerin acze düşürülmesi; ikincisi de, mucizenin bir menetme olması sebebiyle, başkasının mucizeye konu olan şeyi yapmaktan alıkonmasıdır. Burada fiil olarak tavsif edilen mucize, fiilen doğa olaylarına aykırı bir biçimde gerçekleşen ve peygamberden *sadır olan*, ya da *ondan zahir olan* şeydir. Menetme anlamı itibarıyla mucize, müddeinin mutad olan bir şeyi gerçekleştirdikten sonra, başkasının aynı fiili yapmasını istemesi ve muhatabın böyle bir şeyi yapmaktan alıkonmasıdır. Alıkoyma anlamına gelen mu'cizede (*men'î mu'cize*) peygamberden sadır olan ya da zahir olan hiç bir şey yoktur. Kelam kitaplarında bu ikincisi için verilen örneği zikretmek meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimse, meydan okuyucu bir tavırla "ben elimi başımın üzerine koyuyorum, fakat siz buna güç yetiremezsiniz" dedikten sonra bu eylemi gerçekleştirir; muhatabları ise bunu yapmaktan aciz kalırlar. Kemal Paşazâde, görüldüğü üzere, *"fiili mucize"* ile, *'alıkoyma'* anlamına gelen mucize arasında bir ayrım yapar. Öte yandan fiili mucizede iki türlüdür. Peygamberden *sadır olan* fiili mucize; diğeri de ondan *zahir olan* fiili mucize. Kendisinden fiili mucize *sadır olan* peygamberin, bunda bir dahli ve iradesi olmadığı söylenemez. Ayın yarılmasında, peygamberin, "yaratılanı kesbetme" ve irade etme yoluyla bir dahli vardır. Ancak bu durum her mucize için geçerli değildir. Mesela peygamberden *zahir olan* Kur'an-ı Kerim mucizesinde peygamberin bir dahli, kesbi ya da iradesi yoktur. Birincisi, *kesb* yoluyla peygamberden *sâdır* olurken, ikincisi peygamberden sadece *zâhir* olmaktadır. Kemal Paşazâde, "alıkoyma" anlamına gelen mucizeyle ilgili olarak *sadır olma* terimini kullanmaktan kaçınır ve bunun, "kudretin yaratılmaması" (*adem-i halkı'lkudre*)ile ilgili olduğunu söyler. Zira, burada peygamberden *sadır olan* bir şey yoktur. Peygamber harikulade bir şeyi değil, mutad olan bir şeyi yapmaktadır. Ne var ki Allah, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin muhatabında, sözkonusu şeyi yapabilecek kudret halketmemektedir. Bu yüzden peygamberden *sadır olan*, ya da *zahir olan* bir şey yoktur.[315] Kemal Paşazâde bu yüzden **Taftazânî**'nin mucize tanımını eleştirir. Taftazanî mu'cizeyi,

[315] Kemal Paşazâde, *Fî Hakikatı'l-Mucize*, s. 138.

"İnkarcıların benzerlerini getirmekten aciz kalacakları şekilde, peygamberlik iddiasında bulunan zattan bir meydan okumayla birlikte zuhur eden harikulade ve fevkalede bir iştir."

şeklinde tanımlamaktadır. [316] Kemal Paşazâde, kendi mucize anlayışına uygun olarak, Taftazânî'nin bu tanımını çeşitli yönlerden eleştirir. Tanımda *zuhur* terimi geçmektedir. Oysa, "alıkoyma" anlamına gelen mucizede (*men'î mu'cize*) *zuhur* yeralmaz. Ayrıca men'î mucizede, esas olan münkirin aynısını yapmakta acze düşürülmesi değil, menedilmesidir. Men'î mucizeler harikulade değildirler; bilakis mutad olan şeylerdir. Anılan nedenlerden dolayı mezkur tanım, olası mucize türlerinin tümünü kapsamadığı için kusurludur.[317]

Taftazânî'ye göre, mucize bir *fiil* olarak görülebileceği gibi *fiilin yokluğu* olararak da görülebilir. Buna mukabil bazıları, mucizenin sadece fiil olarak gerçekleştiğine inanırlar. Hazreti İbrahimin ateşe atıldığı sırada, ateşin güllük gülistanlık bir bahçeye dönüşmesi veya onun bedeninin yanmayarak olduğu hal üzere baki kalması, bunlara göre mucizenin sadece fiil olduğunu gösterir. İbn-i Kemal'e göre ise, anılan örnekte geçen mucizede bir *fiil* yoktur. Bilakis buradaki mucize men'î mucizedir. Ateşte yakma kudretinin yaratılmaması(*adem-i halkı'l-kudre*) sözkonusudur.[318] Bir şeyin terk edilmesine *vücûdî* bir anlam vererek onu *fiil* kategorisinde değerlendirmek doğru değildir. Bazıları Kur'an-ı Kerim'in i'cazından hareketle, mucizenin *sarfe* şeklinde de gerçekleşebilceğine inanmaktadır. Sarfe, kudretin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Kemal Paşazâde'nin sarfe ile ilgili değerlendirmelerini, "Kur'an'ın mucize oluşu" bölümünde daha ayrıntılı biçimde ele alacağız.

III. 6. c. Mucize'nin Şartları

Kelamcılara göre mucizenin gerçekleşmesi için bazı şartların bulunması gerekir. Kemal Paşazâde, farklı bir şekilde bu şartları ikiye ayırır. Birincisi, mucizenin rüknünün tahakkuku için gereken şartlar; ikincisi de, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasının doğruluğuna delalet etmesi için gereken şartlar. Birincisi, bizatihi mucize kavramıyla ilgilidir. Kemal Paşazâde kavram olarak "i'caz"da, doğa olaylarına aykırılığı şart koşar. Çünkü doğa olaylarıyla mutabık olan şeylerde herhangi bir i'caz yoktur. Buna

---

[316] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, tercüme ve notlar Süleyman Uludağ, üçüncü baskı (İstanbul 1991), s. 295.
[317] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 138.
[318] Kemal Paşazâde, *a. g. r. s.* 139.

rağmen, ister doğa olaylarına uygun olsun isterse onlara aykırı olsun, Allah'tan sudur eden bir şeyin mucize olarak görülmesi gerekir. **Adududdin Îcî** ve **Cürcâni**, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamberliğini kabul etmeyen muarızın zor durumda bırakılmasını mucizenin şartları arasında saymaktadır.[319] Kemal Paşazâde'ye göre, bunu mucizenin şartları arasında saymaya gerek yoktur. Zira "i'caz" kelimesi zaten bu anlamı içermektedir.[320] Mucizenin rüknünün tahakkuku için sadece doğa olaylarına aykırılığı şart koşan Kemal Paşazâde daha sonra, mucizenin ikinci türden şartlarını sayar. Bunlardan birincisi, mucizenin peygamberin davetine, sözlerine uygun olması gerekir. Bir kimse "benim mucizem ölüleri diriltmektir" dedikten sonra, dağın konuşturulması gibi, başka harikulade bir mucize gösterirse bu durum asla onun nübüvvetine delalet etmez. Çünkü mucize, Allahın peygamberin doğruluğunu fiilen tasdik etmesi anlamına gelir; değer olarak sözlü tasdik yerine geçer. İkincisi, gösterdiği ve açıkladığı mucizenin kendisini yalanlamaması gerekir. Mesela, bir kimse peygamber olduğunu ileri sürerek, "mucizem, şu gördüğünüz kertenkeleyi konuşturmaktır" dedikten sonra kertenkele dile gelerek" bu adam yalancıdır" derse, bu durum onun nübüvvetine değil yalancılığına delalet eder.[321] Üçüncüsü, kendisini tasdik ettiğini bilmesi için mucizenin açıkça nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin tasarrufuyla gerçekleşmesi gerekir. Düşünürümüz, bu üçüncü şartla ilgili önemli bir noktaya dikkat çeker. Mucize, peygamberin tasarrufuyla gerçekleşir. Çünkü mucize gösterme kudretinde olanlar sadece peygamberlerdir. Ancak bu durum, onun mucizeyi bizatihi kendisin yarattığı anlamına gelmez. Burada sözkonusu olan şey, "yaratma" bakımından değil, "kesbetme" bakımından peygamberin makduru olan mucizedir.[322] Dördüncüsü, mucizenin peygamberlik iddiasında bulunmadan önce vukuu bulmaması gerekir. Bir kimsenin peygamberlik iddiasında bulunmadan önce tasdik edilmesi makul değildir. "Daha önce mucize gösterdim" gibi bir gerekçeyle nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin bu sözü onun doğruluğuna delalet etmez. Kendisinden sözünü ettiği mucizeyi, ya da başka bir mucizeyi ortaya koyması istenir. Bunu yapamazsa yalancı olduğu ortaya çıkar. Peygamberlik iddiasından sonra gösterilen mucizenin bu kimsenin doğru

---

[319] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C. III, s. 343.
[320] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 140.
[321] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 141. Bu tür harikulade olayların tarihsel olarak vukua gelip gelmediğini bilmiyoruz. Ancak bunların Kelam kitaplarında uzun uzadıya tartışılması ilginçtir. Mesela Cürcanî, Şerhu'l-Mevakıf'ta aynı durumu başka bir örnekle tartışmaya açar. "Mucizem şu gördüğünüz ölüyü diriltmektir" diyen bir kimse, işin aslına bakılırsa, ölünün dirilmesiyle kendi iddiasının doğruluğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Ne var ki, dirilen kimse onun "sahte peygamber" olduğunu söylerse işin içinden nasıl çıkılacaktır? Çünkü , ölünün dirilmesi, olayın bir mucize olduğunu doğrulamasına rağmen, canlanan kimsenin sözleri şahsın peygamberliğini tartışılır hale getirmektadir. Bu örnekler, mucizelerin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gerçek peygamber oluşunu ancak belli bir yere kadar doğrulayabildiğini göstermektedir. Tartışmalar için bkz. S. şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C. III, s. 344.

söylediğine delalet etmesinde bir sakınca yoktur. Mucize, iddiadan önce yaratılmış, daha sonra da vukuu bulmuş olabilir. İnsanların boş olarak bildikleri bir sandığın içinde "şunlar sunlar var" diyen bir kimsenin bu sözü doğru çıkarsa mucize fiilen gerçekelşmiş olur. Çünkü, gerçekte boş olan bu sandığın içindeki şeyler, meydan okumadan hemen önce yaratılmış olabilir. **Cürcanî**'ye göre bu, mucizenin iddiadan hemen önce gerçekleşmesinin mümkün olmayışı dolayısıyla, "*gayb'den haber verme*" şeklinde gerçekleşen bir mucizedir. Kemal Paşazâde bunun, açığa çıkmaması şartıyla caiz olduğuna inanır.[323] Gaybden haber vermenin mucize olabilmesi için "gayb" olan ber şeyin hem insanlara hem de, cin ve melek gibi manevî varlıklara da *gayb* olması gerekir. Aksi takdirde bir kimse, cinlerden aldığı bilgilerle gaybden haber verebilir.[324]

Yukarıda anılan dördüncü şart, aralarında hazreti Muhammedin de bulunduğu bazı peygamberlerin çocukluklarında mucizeler gösterdiğini nakleden tarihsel rivayetlerle uyuşmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, birtakım iddialara ve eleştirilere cevap vermek için konulan bu şart, dinî metinler ve tarihi rivayetler gözardı edilerek konulmuştur. Daha sonra bu rivayetlerin öngördüğü şeye uygun olarak yeni kavramlar geliştirilerek, peygamberlikten önce vukuu bulan şeylere, "*kerameî*" ya da "*irhas*" adı verilmiştir.[325] Kemal Paşazâde, Hazreti İsa'nın henüz küçük bir çocuk iken konuşarak "Allah beni peygamber kıldı" demesinin[326] onun peygamberliğinin çocuklukta fiilen vukuu bulduğunu göstermeyeceğini; bilakis Allah'ın kendisni peygamber olmaya ehil kimse kıldığı anlamına geldiğini düşünür. Hazreti İsa'nın bu sözü, Peygamberimizin "Adem su ve çamur arasında iken ben peygamberdim" hadisiyle benzer bir anlama sahiptir. Peygamberimizin bu ifadesi ise, Hazreti Adem yaratılmazdan önce kendisinin rûhen peygamber olma istidadında olduğu anlamına gelir. Çünkü onun şerefli ruhu latîf bedeninden önce yaratılmıştır.[327] Ebu'l-Mûin en-**Nesefî**'nin mucizeyle ilgili zikrettiği bir başka şart daha vardır. Ona göre mucizenin, *daru't-teklîf* dediği dünyada meydana gelmesi gerekir; aksi halde ahirette dünya adetlerine aykırı bir şekilde meydana gelen şeyler mucize kategorisinde değerlendirilemez.[328] Bu dört şart dışında kelamcılar başka şartlardan da bahsetmişlerse de, İbn-i kemal bunları mucizenin şartları değil rükunleri olarak kabul ettiğinden, eserinde bu kadarıyla iktifa eder.

---

[322] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 141-142.
[323] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 142.
[324] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 142.
[325] **İrhas:** Peygamberlik görevi verilmeden önce, peygamberde görülen fevkalade ve hazırlık niteliğinde haller olup, daha sonra o kişinin peygamber olacağına delildir. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya 1991) s. 339.
[326] Meryem 19: 30.
[327] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 143.
[328] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıretü'l-Edille*, tahk. Claude Salmé (Dımeşk 1990)c.I, s. 469; Abdu'l-Kahir el-Bağdâdî, *a. g. e.* s. 170.

Mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delaleti, mucizenin ortaya çıkmasının ardından, Allah'ın onun doğruluğuna ilişkin bilgi yaratmasıyla *adet* olarak gerçekleşen bir şeydir. Her ne kadar yalancı bir kimsenin mucize izhar etmesi aklen mümkün olsa bile, *adet* olarak bugüne kadar böyle bir şeyin gerçekleştiği görülmemiştir. İnsan aklı böyle bir şeyin *zuhurunu* tecviz etmekle birlikte, *vukuunu* tecviz etmez.[329] Peygamberlik idiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delalet etmesi, kelamcılara göre mucizenin gayesidir. **Maturîdi**, mucizelerin Allah'ın varlığına delalet etmesi dolayısıyla nübüvvete delalet ettiği görüşünü benimser. Peygamberin ortaya koyduğu mucizeler, zorunlu olarak Allah tarafından yaratılan fiillerdir. Böylece mucize, hem Allah'ın varlığına, hem de nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delalet eder.[330] Müslüman düşünürler genel olarak mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet edeceğini kabul etmekle birlikte, bazıları bunu kabul etmezler. Çünkü peygamber olmayan sihirbaz, kahin v. b. kimseler de mucizeye benzeyen harikulade haller gösterebilirler. Bu durumda, onların peygamber olmadığını ya da mucize gösterenin peygamber olduğunu nasıl ayırdedebileceğiz? Bu eleştirilere karşı kelamcılar, "Allah, peygamber olmayıp da peygamberlik davası güdenlerin, mucize türü olağanüstü haller göndermesini engeller" diyerek[331] şüpheleri izale etmeye çalışıyorlarsa da, bunun tatmin edici bir cevap olduğunu söylemek güçtür. **İbn-i Rüşd,** mucizeye karşı çıkmamakla birlikte, mucizenin nübüvvete delaleti konusunda bazı şüpheler izhar eder ve şu temel soruyu sorar: Allah, hangi tür harikulade olayların, bunları gösterenin kendi peygamberi olduğuna dair bir açıklama yapmadığına göre, bazılarının elinde zuhur eden mucizenin peygamberlik alemetleri olduğunu nereden anlayacağız? Şeriatla mı, yoksa akılla mı? Birincisi henüz ortada olmayan şeydir. peygamberliğe delalet eden mucizenin temel karekterlerini akılla da anlamak mümkün değildir.[332] İbn-i Rüşd, mucizenin, nübüvvete delaleti bakımından, yeterli bir delil olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Mucizeler, vukuu bulan şeyler olmakla birlikte, nübüvvetin temel hedefi değildir. Kemal Paşazâde, daha önce ifade ettiğimiz gibi, mucizelerin şeriatle sabit olmasının mümkün olduğunu ileri sürerek, İbn-i Rüşd'den farklı düşünür.[333] Aslında o, bu düşüncesinde yalnız sayılmaz. Ebu Bekir **İbnu'l-Arabî** de, "mucizenin ortaya konulduğu anda, şeriatın sabit olması sebebiyle, şeriatın nübüvvete delaleti mümkündür" demektedir.[334]

---

[329] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 144.
[330] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, tahk. Fethullah Huleyf, (Beyrut 1970), ss. 176-177.
[331] Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 180.
[332] İbn-i Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille, fi Akaidi'l-Mille*, (Beyrut 1978), ss. 109-111.
[333] Kemal Paşazâde, "*fi Kıdemi'l-Kur'an*", s. 131.
[334] Ebu Bekir İbnu'l-Arabî, *El-Avasım mine'l-Kavasım*, (Cezayir. trs.) c.II, ss. 215-216.

Vahyin son aşamasının ve en olgun evresini temsil eden Kuran-ı Kerim, bir çok ayetinde mu'cize isteklerine genelde olumsuz cevap verir. İslam vahyi, doğruluğunu kendi içinde barındırmakta, Allah'a aidiyetinin ispatı için haricî bir delile ihtiyaç duymamaktadır. Müslüman alimlerin Kur'an'ın kendisini en büyük mucize olarak görmelerinin sebebi budur. Buna karşın, vahyin daha önce gelen peygamberler tarafından temsil edilen aşamalarında, mucize vakalarına daha sık rastlanmaktadır. Çünkü, insanlık tarihinin ilk dönemleri, tabiatın ve despotik yönetimlerin insanın hayatı üzerinde mutlak egemenliği sözkonusuydu. Allah harikulade bir karekter taşıyan mucizelerle, beşerî bilinci doğanın ve mutlak otorite sahibi yöneticilerin tasallutundan kurtararak özgürlüğüne kavuşturmak, yegane güç ve otorite sahibin kendisi olduğunu göstermek istiyordu. Hazret-i Muhammed'le birlikte, ön planda tutulan, mucizeden çok i'cazdır.[335] Bu da, metin olarak Kur'an-ı Kerimin ifadelerinde temsil edilen anlamlardır. Buna rağmen, bugün birer metin olarak okuduğumuz mucizelerin bize telkin ettiği şeyler ne olabilir? **Şeyhul'İslam Mustafa Sabri Efendi**, mucizenin adet dışılığının "akıl dışı"olması anlamına gelmeyeceğini; bilakis eşyanın bugüne dek alışkanlık eseri bildiğimiz özelliklerinin, eşyanın zatına ait özellikler olmadığı anlamına geleceğini söylemektedir.[336] Bu yorum gerçekten ilginç ve son dönem bilim anlayışına uygundur. Mucize, adeta bize eşyadaki farklı potansiyel özelliklerin bulunabileceğini, ya da eşyadaki bilinen mevcud özelliklerin onun nihai özelllikleri olamayacağını ilham eder gibidir; ve bakışlarımızı, eşyanın görünen yüzünden görünmeyen yüzüne çevirmeyi öngörmektedir.

III. 6. d. Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu

Kur'an'ın indiği dönemde, Arap dili altın çağını yaşıyordu. Fesahat ve belağat açısından Arap dilini çok iyi kullanan kimselerin bulunduğu bir dönemde Hazreti Muhammedin en büyük mucizesinin Kur'an olması tabii idi. Şüphesiz Kur'an'ın i'cazı, sadece dil bakımından değildi. Te'lif keyfiyeti, içerdiği bilgiler, davet üslubu, gaybî haberleri ihtiva etmesi, içerisinde peygamberi tazir eden ayetlerin bulunuşu, peygamberin bile ona benzer bir kitab meydana getirmekten aciz oluşu gibi bir çok husuta i'cazın tahakkuk ettiği kabul edilen bir gerçektir.[337]

---

[335] Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevre*, (Mektebet-i Medbûnî, Kahire, trs.) C. I, s. 96.
[336] M. Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, terc. Dr. İsa Doğan, (İstanbul 1989) s.4.
[337] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, sekizinci baskı (Ankara 1991) s. 163.

Daha önce de değindiğimiz gibi İbn-i Kemal, Peygamberin gösterdiği mucizeleri ikiye ayırmaktadır. Peygamberden *sadır olan* mucize ve peygamberden *zahir olan* mucize. Gaybden haber verme gibi Peygamberden sadır olan mucizede onun kesb ve irade itibarıyla bir dahli vardır. Ancak peygamberden *zahir olan* mucizede onun hiç bir dahli yoktur. Bu tür mucize, sadece peygamberin elinde zuhur etmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim, peygamberden zahir olan bir mucizedir.[338] Kur'an'ın i'cazı, şeriatın doğruluğuna delildir; şeriatın doğruluğu da Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna delalet eder.[339] Kur'an'ın mucizeliği, sadece "ümmî bir peygamberin onun mislini meydana getirmekten aciz olması" anlamında bir mucize değildir. Çünkü ümmî bir peygamberin, onun bir misilini meydana getirmekten aciz oluşu, diğerlerinin buna güç yetirebileceği anlamını içermez. [340]

Kur'an, dil ve üslüp yönünden, hazret-i Peygamberin kendisiyle meydan okuduğu ve kimsenin karşı çıkamadığı bir mucizedir. İbn-i Kemal, bu konuda, "*İnsanlar ve cinler, onun benzerini mydana getirmek üzere biraraya gelseler, bazıları bazılarına yardımcı olsalar bile, benzerini getiremezler*"[341]ayetini delil göstererek, meleklerin bu muarazaya dahil olmadıklarını ileri süren Beydavî'nin görüşlerini isabetli bulmaz. Melekler de Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten acizdirler. Ayette meleklere yer verilmemesi, onların masumiyetinden kaynaklanır. Onlar zaten yaratılış olarak böyle bir şeye teşebbüs etmezler.[342] Tur Sûresi, 33. ve 34. ayetlerde Allah teala Kur'anın bütünüyle meydan okuyarak şöyle demektedir:

"*Yoksa onu kendisi uydurup- söyledi mi diyorlar? Hayır; onlar iman etmiyorlar. Şu halde, eğer doğru sözlüler iseler, onun benzeri bir söz getirsinler.*"

Müşrikler böyle bir şeyden aciz kaldıklarında, onlara on sure meydana getirmerini isteyerek meydan okudu.[343] İnsanların on sure getirmektek aciz oldukları anlaşılınca, Allah onlara, en son aşamada tek bir sure ile meydan okuyarak[344], Kur'an-ı Kerim'in metninin peygambere değil, Allah'a ait olduğunu ortaya koymuş oldu. Zira ümmî olan, hayatında kitap okumamış olan bir peygamberin böyle bir şeyi yapması imkansızdır.[345] Kemal Paşazâde, Kur'anın lafzen i'cazı konusuna da değinerek,**Taftazânî**'nin şu görüşlerini aktarır: Kur'an-ı Kerim'in, meydan okumalarına karşı hiç bir ciddi muaraza meydana

---

[338] Kemâlpaşazâde, *İ'câzu 'l-Kur'an*, S. K. Yazma Bağışlar, 1398, 35a.
[339] Kemal Paşazâde, *fi Kıdemi 'l-Kur'an*, s. 132.
[340] Kemal Paşazâde, *Risaletü 'l-Feraid* , Resail, ACN, s. 269.
[340] Hud 11: 13.
[341] İsra 17: 88.
[342] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 133; Kemal Paşazâde, *Risaletü 'l-Feraid*, s. 264.
[343] Hud 11: 13.
[344] Yunus 10/38.
[345] Kemal Paşazâde, *fi Kıdemi 'l-Kur'an*, 35a.

gelmemiştir. Şayet böyle bir şey olsaydı, bu durum insanlar arasında yayılarak bize kadar intikal ederdi. Halbuki, bu dönemde Hicaz kültür ortamı, fesahat ve belağat üstadlarının bol olduğu münbit bir yerdi. Buna rağmen Araplar İslam vahyine yazı ya da fikirle değil kılıçla karşı çıkmayı tercih etmişlerdir. Her ne kadar ufak tefek muaraza teşebbüsleri olmuşsa da, bunlar kendi aczlerini ortaya koymaktan başka bir şey yapmamışlardır.[346]

Kur'an-ı Kerim dil ve üslup yönünden olduğu kadar manen de eşsiz bir mucizedir. Gaybden haber vermesi, hiç bir ayetinin diğerini nakzetmemesi, ayetlerin çelişki ihtiva etmemesi, Kur'an-ı Kerim'in manen i'cazını ortaya koymaktadır. İbn-i Kemal'e göre gaybdan haber vermenin mucize olabilmesi için, gaybin istikbale ait olması gerekir. Aksi takdirde, geçmişteki bir olay, cinlerin ihbar etmesiyle mümkün olabilmektedir.[347]

Kemal Paşazâde'nin eserinde yer verdiği mucize çeşitlerinden birisi de *sarfe*dir. Sarfe, Araplarda daha önce bulunan "Kur'an'ın mislini meydana getirme" gücünün, Kur'an-ı Kerim'in nüzuluyla ve tehaddîsiyle birlikte ortadan kalkmasıdır.[348] Bakıllanî'den iktibaslarda bulunarak, Nazzam'ın "Allah'ın onları muarazadan uzaklaştırmaları" anlamında sarfeyi kabul ettiğini söyleyen İbn-i Kemal, şii alim Şerif el-Murtaza'nın da, sarfe'yi "muaraza için gerekli ilmin onlaradan uzaklaştırılması" olarak gördüğünü söyler.[349] Sarfe'nin bir mucize olarak görülmesinde bir sakınca görmeyen İbn-i Kemal buna rağmen, Şerif el-Murtaza'nın anladığı şekliyle sarfe kavramına karşı çıkar. Öte yandan, Seyyid Şerif Cürcanî, sarfe düşüncesine ciddi eleştiriler getirmektedir. Cürcanî'ye göre, şayet Araplara böyle hal arız olmuş olsaydı bunu mutlaka hisseder ve çeşitli vesilelerle izhar ederlerdi. Ne var ki bize bu konuda herhangi bir bilgi ulaşmamaştır.[350] Kemal Paşazâde'nin ifadeleri, sarfe türü bir mucizeye onun da cevaz verdiğini göstermektedir.

---

[346] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 35b.
[347] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36a.
[348] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36a.
[349] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36b. Nazzam'ın sarfeyi kabul ettiğine dair bkz. Bakıllani, *İ'cazu'l-Kur'an*, (Matbaatu Daru'l-Mearif, Kahire trz) s. 99.
[350] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 36b.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN ÇEŞİTLİ HETERODOKS MEZHEP VE SUFÎ GRUPLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

VI 1. İBN-İ KEMAL'İN MEZHEPLER VE SÛFÎ GRUPLARA KARŞI GENEL TAVRI

Kemal Paşazâde, mezhepler konusunda çeşitli risaleleri kaleme almıştır. Bunlardan birisinde, Peygamberimizden rivayet olunan "Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacaktır, onlardan yetmişikisi cehenneme, biri de cennete girecektir."[1] hadisini esas alarak sapık fırkaların ismini sayar ve ismi zikredilen fırkaların altında bu fırkanın en belirgin görüşü kısa bir cümle ile verilir.[2] Fırkaların yanında çeşitli din ve felsefî akımlara yer verdiği diğer bir risalesinde ise, fırkaların görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde işlenir ve fırkaların müntesipleri konusunda İslam hukukumda yeralan hükümlere değinilir.[3] Bunun dışında, Hanefî Mezhebinin üstünlükleri, Eş'arî'lerle Maturîdîlerin görüşlerinin karşılaştırılması, Rafizîler ve heterodoks sûfî gruplarla ilgili risalaleri, ve muhtelif vesilelerle verdiği fetvaları bulunmaktadır.

İslamî nassların farklı yorumundan hareketle ortaya çıkan ekoller, siyasî-itikâdî ya da fikhî ekoller olmasına bakılmaksızın dilimizde *"mezheb"* adıyla anılırlar. Ancak İslam düşüncesi tarihinde, fikhî-hukûkî ekoller daha çok "mezheb" adıyla anılırken, siyâsî ve itikâdî ekoller *"fırka"* (çoğulu: firâk) veyahutta *"nıhle"* (çoğulu: nihal) olarak adlandırılır. Mezhepler tarihinin klasik eserleri arasında yeralan, Bağdâdî'nin **"el-Fark beyne'l-Fırak"**ı, Eş'arî'nin **"Makâlâtu'l-İslâmiyyîn"**i ve Şehristânî'nin **"El-Milel ve'n-Nihal"**ı siyâsî ve itikadî mezhepler tarihiyle alakalı eserlerdir. Bunun dışında ilk dönemlerde, Ehl-i Sünnet mensupları dışında kalan kimselerin kendi görüş ve inançlarını açıklamak için yazdıkları küçük çaplı eserlere "makâlât" adı verilmekteydi. Bu tarz eserlerin çoğu günümüze kadar ulaşamamıştır.[4] Ehl-i Sünnet alimlerinin sapık fırkalarla ilgili eser kaleme almalarının sebebi, İslamın doğru yorumu olarak kabul ettikleri Ehl-i Sünnet akîdesine ters düşen grupların sapık inançlarını açıklayarak halkı bunlara karşı uyarmaktı. İlk dönemde yazılan bu tür eserlerde, bu grupların sapıklıklarını aklî ve nakli delillerle

---

[1] Klasik Mezhepler tarihi kaynakları eserlerinin başına bu hadisi koymayı bir gelenek haline getirmişlerdir. (Mesela bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, (Ankara 1991) s. 5.)Belli başlı hadis kaynaklarında geçen bu hadisin yorumu ve birbirini nakzeden farklı metinleri için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, (İkinci Baskı, Ankara 1983) ss. 15-16.

[2] Kemal Paşazâde, *Risale fi Tasnîf-i Fırak-ı Dâlle*, S. K. Laleli 3711, 114b- 116a.

[3] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K. , Kılıç Ali Paşa 1028, 297a-298b.

[4] Ethem Ruhî Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Abdu'l-Kahir el-Bağdâdî) önsöz, s. XIII.

açıklanmışken iken daha sonra yazılan eserler, sadece önceki alimlerin sapık kabul ettikleri grupları aynen zikretmekten öte köklü bir eleştiride bulunmamışlardır. Hatta, taraftarları kalmamış olan gruplar bile sonraki eserlerde anılmaya devam etmiştir.

"Fırak-ı Dâlle" adlı risalesinin başında, peygamberimizden rivayet edilen, *"Kim İslam'da yeni bir şey icad ederse helak olmuştur; kim de bir bid'at îcâd ederse sapıklığa düşmüş olur"* hadisini zikreden İbn-i Kemal, bu şekilde Ehl-i Sünnet çizgisi dışında kalan mezhepleri bidatçi olarak müteala etmektedir. Sapık firkaları altı ana başlıkta ele alır. Bunlar, Haricîler, Râfiziler, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie'dir. Daha sonra her bir firkanın oniki alt grubunun adlarını zikreder ki bunların toplamı Hadis de haber verildiği üzere yetmişiki etmektedir. Bunlar, "firka-ı nâciye" olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet Mezhebinin dışında kalan firkalar olduğu için cehennemliktirler.[5] Fakat İbn-i Kemal'in her iki risalesinde sapık firkaların alt grupları hakkında verdiği bilgiler birbirlerinden farklıdır. İleride bu farklılıklara değineceğiniz. İbn-i Kemal'in Mezhepler tarihiyle ilgili risalelerinde öne çıkan bir husus da şudur. Sapık firkalardan bazılarının hangi noktalarda Ehl-i Sünnet akîdesiyle çelişen görüşler ileri sürdüklerine değinirken; Mürcie, Cebriyye ve Cehmiyye firkalarının sadece isimlerini vermekle yetinirek bunların görüşlerinden nadiren bahseder.

Kemal Paşazade'nin Mezhepleri alt gruplara ayırırken takip ettiği usül, klasik mezhepler tarihi eserlerinde takip edilen usülden farklıdır. Mesela Bağdâdî Haricîler'in yirmi alt grubunun adını sayarken, İbn-i Kemal bunu oniki ile sınırlamaktadır. Ayrıca İbn-i Kemal'in adlarını saydığı gruplardan bazısı sözkonusu kaynaklarda geçmemektedir. İsmi verilen bazı firkaların mezheplere nispeti de bilinenlerden farklıdır.[6] İbn-i Kemal'in bu risalesinde yenilik olarak görülen unsur , kendi döneminde ortaya çıkan yeni grupları gözönüne alarak Rafizîler'in , Hazreti Ali'nin Peygamber olduğunu ileri süren "Aleviyye" adlı bir firkasını diğerlerine eklemesidir.[7]

---

[5] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K., Laleli 3711, 114b; Sapık mezheplerle ilgili diğer eserinde İbn-i Kemal, yukarıda zikredilen bidatçi firkalara, Müşebbihe, Neccariyye ve Mücessime'yi de ekler. Bkz. *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297b.

[6] Mesela, Kemal Paşazâde'nin,"Şeytaniyye"yi Kaderiyye'ye bağlı bir ekol saymaasına karşılık, Bağdâdî Rafizîler'in bir fırkası olarak göstermektedir. Bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 52.

[7] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K., Laleli 3711, 114b. Bu ibare, risale'nin Laleli nüshasında "alviyye" olarak geçmesine karşılık, Antalya Tekeli nüshasında (872, 196a) "aleviyye" olarak geçmektedir.

IV. 1. a. Haricîler

Haricîler: Ezrakıyye, Necedâtıyye, İbâhıyye, Salebiyye, Halkıyye, Kurretiyye (Mukremiyye?), Kenziyye, Meymûniyye, Muhakkiyye, (Muhakkime?), Ahnesiyye, Gurratıyye ve Semûhıyye.[8] "fî Beyan-ı Fırak-ı Dall" adlı eserinde, buna Yezîdiyye firkasını da dahil eder.[9]

Düşünürümüze göre Haricîler, Hz.Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali (ra) ye lanet ederler ve onları tekfir ederler. Bu yüzden Haricîler'in hepsi de kafirdir. Hz. Ebubekir ve Hz. Osmanın hilafetinin meşru olduğunu söylerken, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetini meşru olmadığını ileri sürerler. Sıffîn vakasında, Ebu Musa Eş'arî'nin hakemliğini reddederler.[10] Haricî'lerden olan Ezrakıyye, müslümanların çocukları kafir saymaktadır.[11] Necdîlerin imamı Necde b. Âmir, içki cazasını iskât etmiş ve erkeklere "kazf" (iftira) cezasının uygulanmayacağını savunmuştur. Yezîdiyye grubu, Hazret-i Muhammed'in getirdiği şeriatın, Saibî dinine mensup bir peygamber tarafından lağvedileceğini iddia etmiştir.[12]

IV. 1. b. Rafızîler

Rafizî'ler: Aleviyye, Bedâiyye, Şia, İshakıyye[13], Zeydiyye, Abbasiyye, İsmailiye, İmamiyye, Mütenasıha, Laıniyye, Rac'iyye, Mürasiyye.[14] Kemal Paşazâde, diğer risalesinde Rafizîler'e şu firkaları da ekler: Sebeiyye, Hattabiyye, Cenahıyye, Mugîriyye, Mansûriyye, Kamiliyye, Hişamiyye, Gurâbiyye.[15] Kalenderîlik (Işık)[16] ve Kızılbaşlık.[17]

---

[8] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, 114b.
[9] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 298a.
[10] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K., Laleli 3711, 114b; *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K. , Kılıç Ali Paşa 1028, 298a.
[11] Haricîler'den Nafî b. Ezrak (İbnu'l-Ezrâk), kendileri gibi hurûc hareketine katılmayan herkesi ilahî bir emri çiğnedikleri için kafir ilan etmiştir. O bununla da yetinmeyerek "kafirlerin aileleri de kafirdir" diyerek Ezrakî olmayan müslümanların karıları ve çocuklarını da kafir saymıştır. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhî Fığlalı, ss., 26-27
[12] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 298a.
[13] Bağdâdî, İshakıyye'yi Kerramiyyenin bir alt şubesi olarak gösterir. Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 21.
[14] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S.K., Laleli 371,1 114a-b.
[15] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297b-2988a.

"Rafizî" terimi tek başına kullanıldığı zaman genel olarak Şia ekolünü çağrıştırmasına rağmen, Osmanlılar döneminde, "Kızılbaş" "Kalenderî" gibi heretik grupları da çağıştıran bir anlam çokluğuna sahipti.[18] İbn-i Kemal'in yaşadığı yüzyılda "Rafizî" daha çok, eskiden beri heterodoks inançlarıyla ve kurulu sosyopolitik düzene karşı olan tavırlarıyla bilinen Kızılbaşlara ve Kalenderîlere işaret etmekteydi. Bunlar, Safavi'lerin etkisiyle 'Şia'laşıp", siyasi düzene başkaldırı hareketi haline geldikleri zaman, "Rafizî" olarak anılmaya başladılar. Zaten devletin bunları ciddi bir tehdit olarak görmesi de bu dönemde başlamaktadır.Osmanlı Rafizî'lerinin Safavîleri kendilerine daha yakın bulmalarının dinî ve psiko-sosyolojikl nedenleri vardır. Safavîlerle Rafizîlerin şiilik gibi ortak bir inanca sahip olmaları ve her ikisinde de heterodoks inançların varolması bu yakınlaşmanın dinî nedeni iken, her ikisinindek kabîlevî bir yaşam tarzını benimseyen toplumsal kökene ait olmaları psko-sosyolojik nedenididir.[19] Meseleye Safavîler açısından bakacak olursak, Doğu Anadolu onlar için ekonomik ve siyasi açısından mutlaka kontrol altında tutulması gereken stratejik öneme haiz bir bölge idi. Bu bölgede çıkaraılacak bir kargaşa onların çok işine yarayacaktı. Zaten Osmanlı Devleti ile Safevîlerin çıkarlarının çatıştığı alan da burasıydı. Safevîlerin, Rafizî'lere karşı yürüttüğü propağanda faaliyeti Osmanlılar açısından, İmparatorluğun birliğini parçalayacak bir tehdit olarak algılanıyordu. Bu algılama aslında belli dinî inanca karşı alınan bir tavır olmayıp, devletin birliğine kasteden siyasi bir harekete karşı alınan bir tavırdı. Mesela Birinci Selim zamanında çıkan isyanda öldürülen Rafiziler, Ahmet Refik'in söylediklerine bakılacak olursa, "Şah İsmail'i kendi siyasî ve dinî öndeleri olarak kabul ettikleri için öldürülmüşlerdi."[20] Osmanlı Devleti bu isyan hareketlerine karşı verdiği mücadeleyi meşru bir zeminde yürütebilmek ve Rafizilere ve Safavîlere karşı kamu oyu

---

[16] İbn-i Kemal'in mezhepler tarihiyle ilgili eserlerinde ve fetvalarında terim olarak "*Kalenderî*" kelimesine rastlayamadık. Ancak, bir fetvasında geçen *"Işık"* kelimesi Kalenderîlikle eşanlamlı olarak kullanılmıştır. (Kemal Paşazâde, *Fetevâ*, İÜMKTY 6253, 47b) Kalenderî zümresi eski Osmanlı tarihçileri tarafından, "taife-i abdalânn, cevalike, ışık, turlak, şeyyad, haydarî, edhemî, câmî, şemsî" gibi muhtelif isimlerle anılmaktadır.bkz. F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* (İstanbul 1996)s. 50.

[17] Kızılbaş kelimesi İbn-i Kemal'in fetvalarında, Rafizî'nnin eşanlamlısı olarak kulanılmıyor. Öyle anlaşılıyor ki Kızılbaşlar arasında Rafizî olmayanlar da vardır. Mesela bir fetvasında "kızılbaş birine sövene ne lazım gelir?" sorusuna verdiği cevapta şöyle demektedir: "Eğer o kimsenin mezhebi sapık (melahide)bir mezheb ise bir şey lazım gelmez" Bkz. Kemal Paşazâde, *Fetavây-ı İbn- Kemal Paşa*, İÜMKTY 6253, 46a.

[18] Ahmet Yaşar Ocak, *"Türk Heteredoks Tarihinde "Zındık"-"Haricî"-Rafizî"-Mulhid" ve "Ehl-i Bidat" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler"*, İÜEFTED (İstanbul 1981/82), S.12, s. 514.

[19] Ertuğrul Ökten, *Ottoman Society and State in the Ligt of the Fatwas of İbn Kamal*, Bilken Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Bilimler Enstitüsü., y. y. t. (Ankara 1996). s. 21.

[20] Ahmet Refik, *Onaltıncı Asırda rafizîlik ve Bektaşîlik*, (İstanbul 1932) s. 12.

oluşturabilmek için İmparaturlukta hakim mezhep olan sünnîliğin takviye edilmesinin gereğine inanıyordu. Bu yüzden devlet kendisini sünniliğin hamisi olarak görmeye başladı. Böyle bir politika devletin biriliğini koruyabilirdi. Bu sebepledir ki Osmanlı Devletinde hem halk hem de yöneticiler nezdinde saygınlığı olan alimler Rafizîler'in İslam dışı gruplar olduğunu açıklayan risaleler kaleme alıyorlardı. Bu risaleler arasında en fazla meşhur olan iki risaleden birisi Nureddin Sarı Gürez'e,[21] diğeri de İbn-i Kemal'e aittir. Her iki risale de, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran savaşını meşrulaştırmak için kaleme alınmıştır.

Şeyhulislam İbn-i Kemal'in sapık firkalar arasında en çok tenkid ve tezyif ettiği firkanın Rafizîler olduğunu görüyoruz. Eserlerinde ve fetvalarında Rafizî'lerin sünnî yoruma ters düşen görüşlerini sergileyerek, devletin bu mücadelesine psikolojik bir zemin oluşturmaya çalışıyordu. "İkfar-ş-Şia" adlı risalesinin başında İbn-i Kemal, müslüman memleketlerinde Şia denilen bir grubun zuhur ederek, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e lanet ettiklerine ve onların hilafetini geçersiz saydıklarına dair haberlerin yayıldığını söylemektedir. Bu grubun karekterisitik özellikleri risalede şöyle özetlenir:

"*Bunlar aynı zamanda şeriatı ve şeriat ehlini tahkir etmekte müctehid imamlara sebbetmektedirler. Güya bunların iddasına göre Ehl-i Sünnetten olan müctehidlerin mezhebi meşakkatli imiş ve Şah İsmail denilen kendi önderlerinin mezhebi daha kolaymış ve son derece faydalı imiş ! Bunlar Şah İsmail'in helal dediği şeyi helal, haram dediği şeye de haram derler. ! Güya Şah İsmail onlara içkiyi helal kılmış*!"[22].

Kemal Paşazâde diğer risalelerinde Rafizî ekollerin sapık bulduğu inançlarını ayrı ayrı ele almaktadır. Rafizi'ler arasında bazı gruplar vardır ki Hz. Ali'nin ilah olduğunu savunurlar. Gene Rafiziler'in "**Sebeiyye**" adlı firkası şöyle der:

"*Ali bulutları mekan edinmiştir; şimşek onun sesidir; yıldırım kamçısıdır. Şimşeğin sesini duyduklarında bunlar, 'sana selam olsun ey mü'minlerin emiri!' derler. Gene onlara göre Tanrı'nın ruhu, Ali'nin cismine girmiş, oradan da evlatlarına ulaşmıştır. En son olarak da Ali evladından Nebban b. Sema'nın ruhuna hulûl etmiş, böylece o da tanrı olmuştur!*"[23]

---

[21] Şehabeddin Tekindağ, *Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi*, İÜEFTD. (İstanbul 1968) sayı, 22, s. 56.
[22] Kemal Paşazâde, *İkfâr'ş-Şia*, T. K., Revan 2022, 311a.
[23] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 297b.

Hattabiyye, önce Ca'fer Sadık'ın daha sonra da İbnü'l-Hattab'ın tanrı olduğunu iddia etmiştir. Görüşleri itibarıyla Müşebbihe'yi andıran Mugîriyye firkası da, alfabedeki harflerin Allah'ın suretinde olduğunu savunmuşlardır. Mansûriyye, müslümanları haksız öldürülmelerine ve kardeşlerin evlenmesine, içki içmeye cevaz verirler. Kamiliyye, Hazreti Ali'ye biat etmedikleri için peygamberimizin ashabını tekfir ederler. Hatta daha da ileri giderek, onlarla savaşmadığı için Hazreti Ali'yi de tekfir etmekten kaçınmazlar. İmamiyye firkası, Hz. Ebubekir, Ömer, Osman Talha, Zübeyr ve Hz, Aişe'yi tekzib ederler. Ayrıca bunlardan Gurabiyye firkası Kur'anın değiştirildiğini, Allah tarafından Hz. Ali'ye gönderilen Cebrail'in yanılarak Hz. Muhammed'e gittiğini ileri sürerler. Bu sebeple Cebrail'e lanet ederler. Üç talakla boşanmış kadınla evlenmeyi mübah sayarlar.[24] Rafizîler arasında yeralan Hişâmiyye firkasının önderi konumundaki **Hişam b. Salim el-Cevâlikî** Allah'ı, insan suretinde siyah saçlı olduğunu söyleyerek diğer cisimlere benzetmiş, O'nun bir başlangıcı ve sonu olduğun ve kendi karışıyla yedi karış ebadında olduğunu (!) iddia ederek teşbihe kaymıştır.[25]

IV. 1. c. Kaderiyye-Mutezile

Kaderiyye: Hamrıyye, Seneviyye, Kubbâniyye, Şeytaniyye, Şerîkiyye, Ruveydiyye, Nâkışıyye, Müberriyye, Basıtıyye, Nazzamiyye, Muteziliyye Vehmiyye.[26] İbn-i Kemal, sapık firkalarla ilgili diğer eserinde, Nasrıyye, Muammeriyye, Huzeliyye ve Horasan Büyükleri (*Füheymet-ü Horasan*)ni de bunlara ilave eder.[27]

Bilindiği gibi, daha sonraları Mutezile içinde kendilerine yer edinen kimselerin ekolü, başlangıçta "Kaderiyye" olarak isimlendiriliyordu. Kemal Paşazâde kader ile ilgili bir risalesinde bu ismin tekabül ettiği anlama işaret eder. "Kaderiyye" ismi, kaderi kabul ettiklerinden dolayı değil; "kaderi reddetme sapıklığına düştükleri" için bunlara verilmiştir. Her ne kadar bu ismin "kaderi kabul edenler" anlamında, övülmeyi hakeden bir anlamı olsa da, tarihsel olarak Kaderiyye'nin durumu gözönüne alındığında, "kaderiyye" adı daha çok

---

[24] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 297b-298a.
[25] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 298a; Bağdadî benzer bir görüşü Hişam b. Hakem'e nispet etmektedir.bkz. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 49.
[26] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S.K., Laleli 371,1 15a.
[27] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 298a.

ayıplamayı hakeden bir isim olarak bilinir.[28] Çünkü, Allah'a ait olan bir şeyin, kula ait olduğunu ileri süren kimse, gerçeklerden uzaklaşmış ve yergiyi haketmiştir[29] Ancak bu yergi, karşıtlarının onları akli delillerle susturmuş olmasından dolayı olmayıp, nasslarda öngörülen temel doğruların onların görüşlerini reddediyor olması dolayısıyladır.

Kemal Paşazade, peygamberimize nispet edilen bir hadiste, Mutezile'nin Mecusilere benzetilmesinin sebepleri üzerinde de durur. Mutezile mensupları, her ne kadar Allah'ın bir bütün olark kainat üzerinde bir kudretinin olduğunu kabul ediyorsa da; kulun güç yetirdiği alanlarda, Allah'ın kudretini dışlamaları, "iyi" olanı Allah'a, "kötü" olanı da başkalarına nipet etmeleri, Peygamberimizden nakledilen, "*kaderiyye bu ümmetin mecûsileridir*"[30] hadisinde, onların mecûsilere benzetilmesine neden olmuştur. Çünkü Mecûsiler, birincisi iyiliğin ikincisi de kötülüğün tanrısı olmak üzere, Yezdan ve Ehrimen adlı iki tanrının varlığına inanıyorlardı. Mutezile, sırf yukarıda anılan yaklaşımı nedeniyle, Mecusilere benzetilmiştir. Diğer yandan Mutezile'nin "adil bir Allah" iddiaları da, düşünürümüze göre anlamsızdır. Çünkü Mutezile'nin ileri sürdüğü "adaletli Allah" anlayışı, bir çok tanrı'nın varlığını gerekli kıldığından, onların kendileri için uygun gördüğü, "ehl'ü-adl ve't-Tevhîd" adında yeralan "tevhid" unsurunu yoketmektedir. Keza Mutezilenin sıfatları reddetmesi, sonuçta fiilleri reddetmeyi beraberinde getirdiğinden, kabul ettikleri tevhid görüşü, "adaleti" ortadan kaldırmaktadır. Sonuçta ortada ne tevhid ne de adalet kalmaktadır.[31]

İbn-i Kemal'e göre Kaderiyye firkasının sapık görüşlerinden en önemlisi Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu inkar etmeleri, insanların ve hayvanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ileri sürmeleridir. Diğer yandan Kaderiyye, bizim ahirette Allah'ı göremeyeceğimizi, Allah'ın da kendi kendisini görmesinin mümkün olmadığını savunur. Allah'ın ezelî kudretini nefyederler. Allah'ın kelamının bizim kelamımızdan farklı olmadığını, insanların Allah'ın kelamından daha fasih kelam üretebileceğini söylerler. Bu

---

[28] Nallino "kaderiyye" adının ilk dönemlerde, kader konusunda belli bir bilgi birikimine dayalı olmaksızın tartışan kimselere verildiğini göstermeye çalışır. İsimdeki olumsuzluk, daha çok Kur'an üzerine yoğunlaşan ilk dönem tartışmalarının dışına çıkılmış olmasından kaynaklanıyordu. M. Watt ise terimin, tarafların tartışmalarda birbirlerini suçlamak için kullandıkları bir "lakap" olduğunu; ancak tarihsel olarak "hür düşünceyi savunanlara daha çok uyduğunu söylemektedir. Kemal Paşazade, ismin hem övülmeyi hem de yerilmeyi" çağrıştırdığını söylerken bu duruma işaret ediyor gibi görülmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. M. Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 65.

[29] Kemal Paşazade, *R. fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*, Resail, ACN, s. 67.

[30] Hadisin geçtiği kaynaklar için bkz. Ebu Davud, *es-Sunen*, (İstanbul,trsz) Sunne 34, Kader 17(IV/222); İbn-i Mace, *es-Sunen*, Mukaddime10 (I/35) hadis, hem Eşa'rî, hem de Maturîdî tarafından, Kaderiyye aleyhinde naklî delil olarak kullanılmaktadır. Maturîdî, *Kitabu 't-Tevhîd*, s. 314; Eşa'rî, *el-İbâne*, s. 39, 140.

[31] Kemal Paşazade, a. g. r. s. 69.

konuda Cehmiyye ve Neccâriyye firkası onlarla aynı görüşü paylaşırlar. Cehmiyye, Allah'ın ilminin hadis olduğunu görüşüyle; Neccariyye de, Mushafta yazılı olan kelamın araz olduğu, bağımsız olarak yazılan bir "lâm" harfinin bile Allah'ın kelamı sayılacağı şeklindeki görüşleriyle Kaderiyye'den ayrılırlar. Kaderiyye firkasına bağlı olan Nasrıyye, Allah'ın kulun fiilleri üzerinde etkisinin imkansız olduğu görüşünü savunurlar. Huzeyliyye firkasınımn önderi Ebu'l-Huzeyl Allaf'a göre, takdir ettiği şeyler (*makdûrât*)in yokolup sona ermesinden sonra artık Allah'ın gücü hiç bir şeye yetmeyecektir. Muammeriyye firksına mensup olan kaderîler,"Allah sadece cisimleri yaratmış; tad, koku, renk, hayat, ölüm ve hastalık gibi arazlardan hiç birisini yaratmamıştır; bunları insanın kendisi yaratmıştır " derler. Kaderiyye'den Horasan Büyükleri, Allah'ın tek bir haddi olmayan cisim olduğunu, yaratılmışların mahalli olduğunu dolayısıyla bir şeyin ihdasına güç yetiremediği görüşünü savunurlar. Horasan Büyükleri'nin görüşüne göre iman, insanların yaratılmadan önce "kâlû belâ" diyerek ikrar ettikleri mücerred bir sözden ibarettir.[32]

IV. 1. d. Cebriyye

Cebriyye: Maktarıyye, Efaliyye, Muiniyye, Merkuiyye, Nahhariyye, Mesabiyye, Kisaiyye Sabekiyye, Hubeybiyye, Havkıyye, Husniyye, Fikriyye.[33] Kemal Paşazade, Cebriyye firkalarının sapık inançlarıyla ilgil fazla ayrıntıya girmez; sadece birkaç yerde onlarla ilgili genel görüşlerini söylemekle yetinir. Buna göre Cebriyye firkası, kulların fiillerinde kendilerine ait hiç bir istitaat ve kudret olmadığını, insanların fiillerinde mecbur olduklarını iddia etmektedir.[34] Bir başka yerde İbn-i Kemal, "Mütecebbire'yi "dinsizler"olarak nitelendirdiğini görüyoruz.[35]

IV. 1. e. Cehmiyye

Cehmiyye: Muattaliyye, Zenâdıkıyye, Lafzıyye, Vakıfiyye, Mersiyye, Kabriyye, Mültezifiyye, Varıdiyye, Harnafiyye, Mahlûkiyye, Gayriyye ve Faniyye.[36] Kur'anın

---

[32] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 298a.
[33] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K., Laleli 371,1 15a.
[34] Kemal Paşazâde, a. g. r., 1 16a.
[35] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297a
[36] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K. , Laleli 371,1 16a.

yaratılmış olduğunu savunan Cehmiyye fırkası aynı zamanda Allah'ın sıfatları olduğunu da kabul etmemektedir.[37] Gene onlar Kaderiyye ile birlikte hareket ederek, insanların Kur'an'ın metnine benzer bir metin meydana getirebileceğini ileri sürerken, Allah'ın ilminin hadis olduğunu kabul etmekle Kaderiyye'den ayrılırlar.[38] Lafzıyye fırkası, Kur'an'ın lafızlarıyla, lafızların işaret ettiği anlamın aynı olduğunu savunurlar. Vakıfiyye ise, Kur'anın mahluk olmadığının bilenemeyeceği görüşündedir. Mültezifiyye fırkasına göre, mekan tümüyle Allah'tır. Varidiyye, cehenneme girenin bir daha oradan çıkamayacağını ileri sürer. Mahlûkiyye'ye göre iman yaratılmıştır. Gayriyye Fırkası ise, ölülerin kabirde gördükleri azabım sesinin işitilebileceğini ileri sürer.[39]

IV. 1. f. Mürcie

Mürcie: Tarikiyye, Sâibiyye, Raciiyye, Şâkkiyye, Beliyye, İlmiyye, Makbûziyye, Meseniyye, Eseriyye, Bid'iyye, Müşebbihe ve Haşeviyye.[40] İbn-i Kemal'e göre Mürcie fırkaları genel olarak, amele fazla değer vermezler. Şâkkiyye fırkası, imanı ilim olarak kabul eder. Buna rağmen, Ameliyye grubu, itaatla birlikte imanın artacağını, isyanla birlikte eksileceği görüşündedir. Meseniyye fırkasına göre, herhangi bir mahallin Allah'a ait bir mahal olup olmadığı bilinemez. Bid'iyye, her halükarda imama itaat etmenin zorunlu olduğunu iddia ederek, zina etmeyi emreden imama bile itaatın farz olduğunu söylerler. Teşbihçi bir yaklaşımı savunan Müşebbihe'ye göre Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır. Farz sünnet ve nafile gibi dini emirlerin aynı değerde olduğunu savunan Mürcie fırkası ise Haşeviyye'dir.[41]

Kemal Paşazâde, kaza ve kader konusunu ele aldığı başka bir eserinde, kader konusunda ifrat ve tefrite varan farklı mezheplerin durumunu ele alırken, Cebriyye ekolüne bazen "Mürcie" adını verir.[42] Her ne kadar, bir çok şahıs ve mezhep Mürcie fikrine sahip olmakla suçlanmışsa da, Cebriyye mezhebine, "mürcie" adının verilmesi, en

---

[37] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 116a.
[38] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 298a.
[39] Kemal Paşazâde, *Fırak-ı Dâlle*, 1 16a.
[40] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 116a.
[41] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 116a. Müellif başka bir eserinde, Sufdî'nin "*Şerhu Lamiyyeti 'l-Acem*" adlı eserini kaynak göstererek Hanbelî'lerin itikadda Cebriyye'nin Haşeviyye koluna mnesup olduğunu söylemektedir. Gene ilgili esere göre, Haşeviyye füru'da Hanbelilere tabiidirler. Şafilerin çoğu Eş'arî. Hanefîlerin çoğu Mutezilî (Maturîdî?), Malikîlerin çoğu ise Kaderîdir. bkz. *Risaletün fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li 'l Allame Adudi 'l-Mille ve 'd-Din*, S.K., Ayasofya 4794, 185a.
[42] Kemal Paşazâde, *R. fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*, s. 65.

azından günümüzde- yaygın bir kullanış değildir. Zaten, o da bunun farkında olmalı ki, Cebriyye mezhebine "şeri lüğatte "Mürcie" denildiğini" ve "Mürcie adının ilk dönem Kaderiyye mensupları tarafından kendi karşıtları için kullanıldığını" hatırlatma gereği duymaktadır.[43] Hatta bazıları tüm selef alimlerine Mürcie deme cesaretini göstermişlerdir. Hem Cebriyye'nin hem de Mürcie'nin Sünnî mezhebi otoritelerince meşru sayılmadığı tarihsel bir hakikattir. Cebriyye'nin Sünnî otoritelerce dışlanmasının sebebi, insanın fiillerinde tamamen Allah'a bağımlı olduğu konusundaki tavizsiz tutumudur. Fakat Mürcie mezhebinin bize kadar aktarılan belli başlı görüşlerinin sünnî akîdenin amentüsüne çok aykırı şeyler olduğu söylenemez. Anlaşılan o ki Mürcie mezhebinin dışlanmasının sebebi, büyük günah ya da halifelerin fazilet sırası konusundaki görüşlerinden ziyade, kendilerine nispet edilen Cebriyyeci tutumlarıdır.[44] Kemal Paşazade'nin yukarıdaki ifadeleri, bu görüşümüzü teyid eder niteliktedir. Kemal Paşazâde'nin Mürcie'ye nispet ettiği görüşlerin tümü, Cebriye'nin görüşleridir.[45] Cebriyye, insanın fiillerinin faili olmadığını ileri sürer. Herhangi bir fiilin insana nispeti ile, cansız varlıklara nispeti arasında fark yoktur. Mesela nehir cansız bir varlık olduğu halde, nehire bir fiil izafe ederek "nehir akıyor"; ya da taş için "düştü" deriz. Cebriyye bu iki izafet arasında herhangi bir fark görmez. Kemal Paşazade'ye göre kaderiyye'nin görüşü nasıl ifrat ise, bunlar da kader konusunda tefrittedirler.[46]

Şeyhu'l-İslam İbn-i Kemal, mezhepler tarihiyle ilgili bir diğer rislaesinde, İslam kültür coğrafyasında görülen daha çok dış kaynaklı din ve firkaları ele almaktadır. Bu eserinde görüşerini kısaca açıkladığı firka ve ekoller şunlardır: Sofistler, Dehrîler,

---

[43] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* 66.

[44] Maturîdî Kemal Paşazâde gibi, Mürcie adını Cebriye mezhebi mensupları için de kullanır: "Mürcie, fiilleri Allah'a irca eder ve bunları kula nispet etmez." bkz. *Kitabu't-Tevhid*, s. 229.

[45] Eşa'rî, "Makâlat"ında, hemen her firkanın bir "mürciesi" olduğunu dile getirerek şöyle der: "Mürcie dört sınıftır: Haricilerin mürciesi, Kaderiyye'nin mürciesi, Cebriyye'nin mürciesi ve halis mürcie" İmam Eşa'rî'nin, Cehmiyye'yi Mürcie'nin bir alt grubu olarak görmesi, Cehm b. Safvan'ın cebri çağrıştıran ifadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde, klasik kaynakların bu iki ekol arasında bir akrabalık görmeleri makul karşılanabilir. Fakat, tarihsel olarak her iki adın, hem temsilcileri, hem de görüşleri bakımından bir tek gerçekliğe işaret ettiklerini söyleyemeyiz. Bkz. Eşa'rî, *Makalatı 'l-İslamiyyin*, tahk Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut 1990/1411)c.I, s. 214; M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc. E. Ruhi Fığlalı, (Ankara 1981) s. 29, 150, 157-158; M. Watt, *Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin(İstanbul 1997) s. 55, 125; Büyük günah işleyen kimse hakkındaki hükmü Allah'a havale ederek onun kaderini Allah'ın tayin edeceğine inanan ve hicretin birinci asrında ortaya çıkan kimseler, genel olarak mürcienin ilk temsilcileri olarak bilinmelerine rağmen, bazı kaynaklarda bunlara "İlk Mutezile" denilmektedir. Fazlurrahman'a göre, "İlk Mutezile" denilen bu Mürcie hareketi daha sonra, Emeviler döneminde "Cebriyye" adını almıştır. bkz. Fazlurrahman, *İslam*, terc. Mehmet Dağ, M. Aydın, (İstanbul 1981) ss. 107-108; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader Ve Kaza*, (İstanbul 1997) s.28.

[46] Kemal Paşazâde, a. g. r. 65.

Ashabu'l-Heyûlâ, Filozoflar, Tabiatçılar, Müneccime, Seneviyye, Hurremiyye, Berâhime, Sâibî'ler, Hulûliyye Ehl-i Tenasuh, Yahûdîler, Hristiyanlar, Samirîler, Mütecebbire ve Batınıyye. Burada dikkat çeken husus düşünürümüzün filozofları sapık ekoller arasında değerlendirerek, onların hesap gününü inkar ettiklerini ve Allah'ın azabından korkmadıklarını söylemesidir. Buna rağmen o, İslam hukukununda fırkaların durumunu ele alırken filozoflarla ilgili bir şey söylememektedir.[47] Bu durum düşünürümüzün eleştiri sınırları içinde kalarak onların yanlış bulduğu düşüncelerini söylemek maksadıyla onları diğer sapık fırkalar arsında değerlendirdiğini göstermektedir. Bilindiği üzere filozoflara nispet edilen bu görüş, Gazzalî'nin filozofları tekfir etmesine yolaçan üç görüşten birisidir.

IV. 1. g. Din Ve Fırkaların İslam Hukukuna Göre Durumları

Yukarıda adı geçen fırkaların İslam hukukundaki durumlarını ele alan Kemal Paşazâde cizyeye tabii olan fırkalarla "ehl-i cizye" olmayanlar arasında bir ayırıma gider. Sofistler, Dehrîler, Ashabu'l-Heyûlâ, Tabiatçılar, Müneccime, Seneviyye, Hurremiyye ve Cehmiyye "ehl-i cizye"den sayılmazlar. Bunlar ya müslüman olurlar, ya da öldürülürler. Yahudi, Hırıstıyan, Samirî ve Sâibî'ler'den cizye alınır; bunlara eman verilmiştir.[48] Buna karşılık, Sâibî'ler'in "Dehriyye"den sayılacağına ilişkin görüşler vardır. Bazı alimler, puta tapanların (*abedetü'l-evsan*) Yahûdiler ve Hırıstiyanlar gibi kabul edileceğini ileri sürmüşlerdir ki Kemal Paşazâde'nin bunu kabul etmediği anlaşılmaktadır. Yahudî, Hristıyan ve Samiriler'in boğazladıkları hayvanlar yenilir ve kadınlarıyla nikahlanmak caizdir. Mecûsîler ise, "cizye ehli" sayılmalarına rağmen, kadınlarıyla evlenmek caiz değildir.[49]

Zımmîlerden alınacak diyet konusunda İmam Ebu Hanife ve İmam Şafi'nin görüşleri birbirlerinden farklıdır. Ebu Hanîfe, zımmîlerin ödemesi gereken diyetle, müslümanların ödemesi gereken diyet arasında bir fark gözetmez. Buna karşılık İmam

---

[47] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297a.

[48] Sabri Hizmetli düşünürümüzün, adı anılan bu gruplardan "ya cizye alınacağını, ya da müslüman olacaklarını veyahutta öldürüleceklerini" söylediğini savunmaktadır. Bize göre bu yanlış anlama ya da okumadan kaynaklanmıştır. Aksi takdirde müellifin ibaresi böyle bir tercümeye imkan vermemektedir. Bkz. Sabri Hizmetli, "*Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri*", Şeyhu'l-İslam İbn-i Kemal Sempozyumu, (Ankara 1986), s. 127.

[49] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297a.

Şafiî, Yahûdî ve Hristiyanlar'ın diyetinin, müslümanların ödemesi gereken diyetin üçte biri kadar; Mecûsîlerin diyetinin ise, Yahûdi ve Hristiyanların diyetinin beşte biri kadar olduğu görüşünü savunur.[50]

İbn-i Kemal mürtede uygulanacak hükümler konusunda oldukça serttir. İrtidat eden bir kimse, irtidat ettikten sonra Yahûdi ve Hristiyan olsa bile kesinlikle cizye ehlinden sayılamaz. Mürted konusundaki hükümler, onun darü'l-islam ya da darü'l-küfr'de irtidat etmesine göre farklılık arzetmez. Mürtedin boğazladığı yenilmez; kendileriyle ya da kızlarıyla evlenilemez. Mürted birisini öldürene kısas ya da diyet gerekmez. [51]

İslam tarihinde ortaya çıkan sapık mezheplerin hepsini de bidatçi ve küfre düşmüş kimseler olarak kabul eden düşünürümüz, yöneticinin bunları tevbeye çağırması gerektiğini tevbe etmemeleri halinde öldürüleceklerini beyan etmektedir. Bida't ehlinden olan alimlerin verdikleri fetvalar geçersizdir. Hattabiyye dışındaki bida'tçi firkaların mahkemelerdeki şahitlikleri İmam Ebu Hanîfe ve İmam Şafii'ye göre geçerlidir. İbn-i Kemal, İmam Şafiî'nin Ebû Hanîfe'den farklı olarak Mutezile mezhebine mensup bir kimsenin şahitliğini de geçersiz saydığına dikkat çeker. Bunların kestikleri yenilmez; kadınlarıyla evlenilmez. Öldüklerinde müslüman mezarlığına defnedilmezler. Fakat bid'atlerini gizlemeleri halinde bunların mescidlerde ibadet etmeleri engellenemez.[52] Ancak Rafizî'ler'in aşırı gruplarıyla ve herhangi bir sapık mezhebe tabii olmayan firkalar konusunda daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Batınıyye, Bâbekiyye ve Hulûliyye, Hurremiyye, Abedetü'r-Rüûs, Herat'taki İsterekiyye gibi aşırı gruplar mürted muamelesi görürler.[53] İbn-i Kemal her şeye rağmen onlar için de bir açık kapı bırakarak bu firkalara mensup olan kimselerin yakalanmadan veyahuıt yöneticilerin bidatlerinden haberdar olmadan önce tevbe etme hakları olduğunu kabul eder.[54] İbn-i Kemal sapık

---

[50] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 297b; Gayrı müslimlerin ödeyecekleri diyet miktarı konusunda, İslam hukukçuları arasında iki temel görüş bulunmaktadır. Kemal Paşazade'nin de açıkladığı üzere, İmam Şafii, Hanbelî ve Malikî, zımmîlerin diyetinin müslümanlardan daha az olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Şafiî, Yahûdi ve Hristıyanların ödemesi gereken diyet miktarını, hür bir erkeğin ödemesi gereken diyetin üçte biri olarak belirler. Mecûsîler ve diğer din mensupları, ona göre, diyet olarak 800 dirhem gümüş ödeyeceklerdir. Buna karşılık Hanefî hukukçular, kısas meselesinde olduğu gibi, diyet konusunda da "İslam ülkesi vatandaşlığı" esasına dayanarak zımmîlerin diyetiyle, müslümanların diyeti arasında bir fark gözetmemişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "*Diyet*", TDVİA, (İstanbul 1994), s. 476.

[51] Kemal Paşazâde, a. g. r., 297b.

[52] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 298a.

[53] Kemal Paşazâde, a. g. r., 297b; 298a.

[54] Kemal Paşazâde, a. g. r., 298b.

firkalar arasında Rafizîlere karşı en sert tavrını gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bunun siyasi ve toplumsal nedenleri vardır. İkfar'ş-Şia adlı risalesinde Rafizî'ler hakkındaki nihaî kararını şu cümlelerle özetler:

"Biz bunların irtidat ederek küfre düştükleri konusunda asla şüphe içinde değiliz. Bunların ülkesi darü'l-harbdir. Bunların kadınlarıyla ve erkekleriyle evlenmek batıldır. Bunlarla evlenen kimseden doğacak çocuklar veled-i zina olur Bunların kestikleri leş hükmündedir. Hiç bir zorunluluk yokken bunların giydiği kırmızı giysiyi (kalansuva) giyen kimsenin küfre düşmesinden korkulur. Çünkü bu küfür ve ilhad alemetlerindendir. Onlar mürtedd hükmündedirler. Herhangi bir memlekette çoğunluğu teşkil etmeleri halinde burası darü'l-harb sayılır. Müslümanlar için bunların malları kadınları ve çocukları helaldir. Erkekleri ise, müslüman olmaları durumu hariç, öldürlür. Bunlardan birisi İslam diyarını terkederek batıl bir din seçerse, kadı onun öldüğüne hükmederek mirasını varisleri arasında paylaştırır. Karısını başka bir erkekle evlendirir. Bunlara karşı cihad etmek tüm müslümanlar üzerine farz-ı ayndır"[55]

Bir fetvasında, Muaviye'ye küfredenin "*tazir-i beliğ* cezasıyla cezalandırılacağı yönünde fetva veren İbn-i Kemal[56], tipik bir Şii/Rafizî söylemi olarak kabul edilen "üç halifeye sebbedene" ta'zirin yanında ağır bir ceza daha verileceğine hükmeder: Bu, dinî nasslara açık bir şekilde dayanmayan "*siyaseten katl*" cezasıdır.[57] Öyle görünüyor ki "üç halifeye sebbetmek", İbn-i Kemal tarafından Şah İsmaili'in taraftarı olmanın alamet-i fârikası olarak kabul edilmektedir. Ancak bunlar için "siyaseten katl" cezasının gerektiği yönünde bir fetva vermesi, Kemal Paşazâde'nin dinî hukuk alanını terkederek seküler hukuk alanına girdiğini göstermektedir. Çünkü siyaseten katl cezasının, yönetcinin kendi otoritesi dışında, dinî hiç bir refarans noktası görünmemektedir.

İsmail Safa Üstün, İbn-i Kemal'in Şia'nın tümünü değil, sadece Şah İsmail'in taraftarların mahkum ettiğini varsaymaktadır.[58] Ancak müellifin tek bir eserine bağlı kalarak varılan bu yargının doğru olmadığını düşünüyorum. Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşlacağı üzere, esasen İbn-i Kemal tüm sapık firkaları aynı kategoride değerlendirmekte ve mürted saymaktadır. Aralarında bazı derece farklarının olması bizim

---

[55] Kemal Paşazâde, *İkfaru'ş-Şia*, 311a-b.
[56] Kemal Paşazâde, *Fetevay-ı İbn- Kemal* N. K., 1566,27a-28b.
[57] *Fetevâ*, İÜMKTY 6253, 24a.
[58] İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniversitesi,(y. d. t.), (Manchester 1991) s. 50.

bu yargımız değiştirecek ölçüde önemli bir unsur olarak görülemez. İbn-i Kemal'in fetvalarında "Ehl-i Beyt'e karşı sevgisini izhar eden kimselere karşı şer'an bir şey lazım gelmeyeceğini" söylemesi[59], onun Rafizîler konusundaki kanaatinin farklı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu fetvalar genel olarak bir mezheb hakkında verilen hükümler değildir. Birtakım sözlerin dindeki yerini açıklayan özel cevaplardır. Fetvalarda öne çıkan şey, mensubu bulunduğu mezheb ya da firka değil, kişinin özel durumu ve sarfedilen sözlerin kendine özgü konjönktürel anlamlarıdır. Fetvalar belli bir ideoloji ya da bir hareket hakkında verilmiş soyut hükümler olup hukûkî bir sonuç doğurmazlar; neticede uygulanıp uygulanmayacağı müsteftînin vicdanına bırakılmıştır. Şüphesiz Fetvalar her ne kadar kadıların ihtiyaç halinde mahkemelerde kullandıkları ictihadlar, bir başka deyişle pozitif hukukun pratik kaynakları olsa da, kadıyı bağlayıcı nitelikte kesin hükümler değildir.[60] Kadı olayın anlatılan şekilde vukuu bulup bulmadığını tetkit etmek zorundadır. Haddı zatında yukarıda geçen sözler tasavvufa eğilimli olan sünnî bir kimse tarafından da sarfedilmiş olabilir. Bunun güzel bir örneğini İbn-i Kemal'in Yezid'i lanetleyen bir kimseyle ilgili verdiği fetvada müşahede etmek mümkündür. Şeyhulislam, Yezid'i Peygamberin torununu öldürdüğü için lanetleyenin bu tutumunu doğru bulmazken, içkiyi öven bir şiir yazmış olmasından dolayı onun lanetlenebileceğini söyler.[61]

IV. 2. ZINDIK VE MÜRTEDİN İSLAM'A GÖRE DURUMU

Osmanlı Devleti'nde başgösteren ve gittikçe isyana dönüşen bir takım siyasi ve sosyal olayların aktörleri kendilerini müslüman olarak tanıttıkları için devleti zor durumda bırakıyorlardı. Çünkü devletin bunlara karşı harekete geçebilmesi için şer'î delillere ve bu delilleri ortaya çıkaracak ulemanın desteğine ihtiyacı vardı. İşte Oğlan Şeyh diye bilinen Melâmî şeyhi İsmail Maşukî ve 12 müridi, bir Osmanlı Şeyhu'l-İslam'ı olan İbn-i Kemal'in, "zındık ve mülhid" olduklarına dair fetva vermesine müteakiben yargılanarak 25 Ağustos

[59] Mesela İbn-i Kemal, fetvalarında aşağıdaki sözleri söyleyenlere hiç bir şey lazım gelmeyeceğini söylemektedir: "Peygamberin arkadaşlarının hepsini severim, fakat özellikle de Ali'yi severim" (*Fetevay-ı İbn- Kemal* N. K., 1566,3a-4b.) "biz Muhamed ve Ali'nin tebasıyız" (*Fetevâ*, İÜMKTY 6253, 46a) "Ya Alllah!, Ya Muhammed! Ya Ali!" bkz. Kemal Paşazade, *Fetevâ*, İÜMKTY 6253, 46a.
[60] Fahrettin Atar, "*Fetva*", TDVİA, (İstanbul 1995) c. XII, s. 488.
[61] Kemal Paşazâde, *Fetevâ*, İÜMKTY 6253, 49a-b.

1529 tarihinde başları kesilmek suretiyle idam edilirler.[62] Bu tarihî olay Kemal Paşazâde'nin zındıklığa dair bir risale yazmasının nedenlerini açıklamaktadır.

Kemal Paşazâde,"fîma Yet'allaku bi'lafzı'z-Zındık" adlı risalesinde 'zındık" kelimesinin sözlük ve terim anlamını analiz eder. Daha sonra zındık olan bir kimsenin islamdaki hükmü konusundaki alimlerin görüşlerini nakleder ve bunları kritiğe tabî tutar. Biz bu bölümde daha çok zındık olan kimsenin dindeki yeri ile ilgili Kemal Paşazâde'nin görüşlerini ele alacağız.

Zındık kelimesi aslen Farsça *'zende'* kelimesinden Arapçalaşmış bir isimdir. İran Padişahlarından Kubad zamanında Mazdek tarafından yazılan "Zend" adlı kitaba nispetle, Mazdek'in görüşlerine uyan kimselere *Zenâdıka* ya da *Mazdekiyye* adı verilmiştir.[63] Bu yönüyle zındıklık tarihsel olarak, alemin ezelî olduğunu ileri süren Dehrîlik'ten farklıdır. Ancak düşünürümüz daha sonra, Semavî dinlerin ortaklaşa kabul ettikleri esaslardan birisini reddetmeleri bakımından Dehrî'lerin de "zanâdıka" arasında sayılacağını söyler. Mazdekiyye, aynı zamanda Hükümdar Erdeşir zamanında zuhur eden Maniheizm'den de farklıdır. Mecûsilik, Seneviyye, Mazdekiyye, Maniheizm teferruatta farklı dini anlayışlara sahip olmalarına rağmen, semavî ve monoteist dinlerin dışında olmaları ve Allah'a şirk koşmaları bakımından *Zenâdıka* adı altında anılırlar. [64] Araplar Zanadıka dininin, semavî dinlerden birine benzemediğini; kitaplarında kadınların, yiyeceklerin ve malların ortak kullanıma açık olduğuna hükmedildiğini gördükleri zaman, semavî dinler arasında ortak olan inançlardan herhangi birisini kabul etmeyenlere ***zındık*** adını vermişlerdir.[65] Alemin ezelî olduğunu söyleyen Dehrî'ler de, bu ayrıma göre zındık sayılır. Kemal Paşazâde, Cürcânî, ve Taftazânî gibi alimlerin, İbn-i Ravendî'nin durumunu örnek göstererek, "zındık, alemin yaratıcısının Hakîm olduğunu inkar eden ve bu konuda küfrünü gizleyen kimsedir" şeklindeki değerlendirmelerine katılmaz. Çünkü bir kimsenin zındık olması için küfrünü gizlemesi şart değildir. İbn-i Ravendî açık bir şekilde alemin Hakîm bir yaratıcısı olduğunu inkar etmek suretiyle Dehrî, dolayısıyla zındık olmuştur.[66]

---

[62] Ahmet Yaşar Ocak, *"Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyhi İsmail Maşukî"*, Osmanlı Araştırmaları, (İstanbul 1990) S. 10, ss. 51-52.

[63] Kemal Paşazâde, *fîma Yetallaku bi'lafzı'z-Zındîk*, Resail, ACN, s. 240.

[64] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 241. İbn-i Kemal, "İnne'l- Akle Ma Huve?" adlı risalesinde Zerdüşt'ün Mecûsîlik dinine nispet edilmesini yanlış bulduğunu görüyoruz. Ona göre Zerdüşt, tevhid dinine mensup kamil bir nebîdir. Bu sebeple Zerdüşt dinine mensup olanlar Ehl-i Kitab sayılır; ancakl Mecûsiler sayılmazlar. bkz. *İnne'l-Akle Ma Huve*, S. K., Tırnovalı 1864, 98b-99a.

[65] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 242.

[66] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 242.

Daha sonraki dönemlerde zındık, Allah'ın varlığını kabul etmeyen ve O'na ortak koşan kimse için kullanılan bir isim olmuştur. Zındık ve mürted arasındaki farka gelince, mürted İslam dinine mensup bir kimsenin daha sonra müslümanlığı terketmesi anlamına gelir. Dolayısıyla hiç bir zaman müslüman olmayan zındık bir kimseye mürted denilemez. Çünkü bu kimse irtidat ederek zındık olmamıştır. Aynı şekilde "mürted" olan kimse de, semâvî dinlerden birisine girdiği zaman zındık sayılmayabilir. Mürted kelimesi, küfrü ve zındıklığı kapsayan umûmî bir anlama sahip iken zındıklık, daha özel bir anlama sahiptir. Buna rağmen müslüman bir kimse irtidat ederek zınık olursa "mürted zındık" olmuş olur. Zındık ile mürted arasındaki farklardan birisi de, zındık bir kimsenin peygamberimizin nübüvvetini inkar etmesinin zorunlu olmamasıdır.[67] **Taftazâni**, "Şerhu'l-Makasıd"adlı kitabında bu meseleye işaret ederek, zahiren Peygamberin varlığına ve diğer İslamî esaslara inanmakla birlikte kendi İslam dışı özel inançlarını gizleyen kimseye "zındık" denildiğinden sözeder.

İbn-i Kemal, mutlak anlamda zındık ile, "İslam Zındığı" arasında fark olduğuna dikkat çekerek; mutlak anlamda zındığın müşrik ya da zimmet ehlinden olabileceğini savunur. Din alimleri zındık kelimesini, "İslam Zındığı" anlamında kullanılırlar. Müslüman alimler bazı irtidat çeşitleri üzerinde ihtilaf etmişken, kendi özel inancını gizleyen müslüman görünen zındığın durumu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat burada açıklanması gereken bir husus vardır. Her ikisi de küfrünü gizlediğine göre, münafik ve zındık arasındaki fark nedir? Düşünürümüze göre zındık peygamberimizin nübüvvetini kabul eder; buna karşılık münafik için aynı şey söylenemez. Dehrî ile Zındık arasındaki fark, ikincisinin alemin San-i Muhtar'a dayanmasını kabul etmesine karşılık, birincisinin bunu inkar etmesidir. Keza mülhid olan bir kimse Hazret-i Muhammed'in nübüvvetini kabul etmez ve bu yönüyle zındıktan ayrılır. Mülhid küfrünü gizlemediği için münafiktan, daha önce kendisni İslama nispet etmesi muteber sayılmadığı için de mürtedden ayrılır. Mülhid doğru yoldan ve güçlü şer'î geleneklerden saparak, herhangi bir cihetle küfre ya da dalalete düşmüş kimsedir. [68] Düşünürümüz, "*Âyetlerimiz hakkında doğruluktan sapanlar (yülhıdûne)...*"[69] ayetinde geçen *ilhad* kelimesini, "mutlak anlamda doğru yoldan sapma" şeklinde yorumlayan

[67] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 243.
[68] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 245.
[69] Fussilet 41: 40.

Zemahşerî'ye katılmaz. Eğer öyle olmuş olsaydı, "âyetlerimiz" ifadesinin kullanılmasına gerek kalmazdı. O halde burada ilhad "ayetlerin yalanlanması"dır.[70]

Kemal Paşazâde, Zanâdıka hakkında kaleme aldığı risalesinde üç çeşit zındıktan bahseder. Birincisi, ömrünü şirk üzere geçiren zındık; ikincisi, önce müslüman iken daha sonra zındık olan; üçüncüsü de zımmî iken zındık olan. İslam hukukunda her üç zındığa uygulanacak hükümler birbirinden farklıdır. Ömrünü şirk üzere geçiren bir zındık, şayet Acem'den ise, aslen kafir olduğu için şirk üzere terkedilir. Aksi halde, Arap müşriklerinin böyle bir şansı yoktur. Onlar ya müslüman olacaklar ya da kılıcın verdiği hükme razı olacaklardır. Kemal Paşazâde'nin '*şayet Acem'den ise*" ifadesiyle koyduğu kayıt, Zanâdıka'nın tarihsel olarak Mecûsiliğe nispet edilmesinden dolayıdır. Mecusiler, bazı hukukçular tarafından ehl-i kitab olarak kabul edilmişlerdir. Kemal Paşazade'nin yukarıda geçen ifadesi bu duruma işaret etmiş olabilir. Zındık olan bir müslüman, (*Zındîk-ı İslâmî*) mürted hükmündedir. Hüküm bakımından aralarında herhangi bir fark yoktur. Buna rağmen zındık, mürtedin aksine, şayet kendi sapık düşüncelerinin propogandasını yapmıyorsa ve dini ifsad etmeye çalışan biri değilse, yakalanmadan önce tevbe etme ve fikirlerinden dönme şansı vardır. Oysa mürtedin böyle bir şansı yoktur. Kendisine müslüman olması teklif edilir, kabul etmezse öldürülür. Zımmî iken zındık olan bir kimse, küfür tek bir millet olduğu için kendi haline terkedilir.

Zındık olanın tevbesi **İmam Şâfî** ve **Ebû Hanife**'ye göre kabul edilirken, İmam Malik'e göre kabul edilmez. İmam Malik ölen bir zındığın malının tamamen hazine'ye kalacağını söylerken, İmam Şâfii ve Ebu Hanîfe Zındığın mirasının ganimet sayılacağı görüşünü benimserler. Kemal Paşazâde, zındığın tevbesinin kabul edilip edilmeyeceğine dair mezheplerin farklı yaklaşımlarını aktardıktan sonra, İmam **Gazzâlî**'nin, mutasavvıflar arasında bulunan ibâhîye eğilimli zındıklarla ilgili değerlendirmesini aktarır. İmam Gazzâli'ye göre, üzerlerinden namaz farzının sakıt olduğunu, içki içmenin devlet malı yemenin kendileri için helal olduğunu söyleyenlerin (cehennemde ebedî kalıp kalmayacakları konusunda ihtilaf varsa da) öldürülmeleri gerektiği konusunda alimler arasında hiç bir şüphe yoktur. Dine verdiği zararın daha büyük olması sebebiyle, böyle bir kimseyi öldürmek yüz kafiri öldürmekten daha faziletlidir.[71]

---

[70] Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 246.
[71] Gazzâlî, *Faysalü 't-Tefrika Beyne 'l-İslam ve 'z-Zanâdıka*, çev. Ahmet Turan Arslan, ss. 175-176.

Zındığın, hakkı batıl göstermesi ve halkın temiz inançlarını ifsad etmesi onun küfrünü gizlediğine delalet eder. İbn-i Kemal burada daha farklı bir değerlendirmede bulunur. Zındık hakkında ilk planda yapılması gereken şey, hemen onun öldürülmesi değildir; manevi tedaviye tabii tutularak islah edilmesi gerekir. Bunun fayda vermediği anda diğer yollar denenir. Her şeye rağmen kendi sapıklığında direnmeye devam eden, halkın inançlarını bozan zındığın katli vaciptir Kemal Paşazâde'ye göre, tüm deliller aleyhine iken zındık hakkında ölüm kararı vermeyen hakim kınanmaya müstehaktır. Böyle kimselerin çeşitli mazeretler ileri sürmeleri, fetva vermede zorlandıklarını söylemeleri özür olarak kabul edilemez. [72]

IV. 3. KEMAL PAŞAZÂDE VE EHL-İ SÜNNET

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet mezhebi, Osmanlı Devletininde hakim ve resmî mezhep konumunda idi. İlmî otorotisenin yanında, şeyhulislamlık ve kazaskerlik gibi önemli görevler ifa eden İbn-i Kemal'in Osmanlı Devlet'inde bir kanun adamı olarak da etkili bir kişi olduğunu görüyoruz. Böyle bir konumda olan bir kimsenin devletin resmî din anlayışınını savunan eserler kaleme alması tabii idi. Şeyhulislam İbn-i Kemal daha çok halk için yazdığı eserlerde, ya da resmi görevi icâbı kaleme aldığı mektuplarında, fetvalarında kuvvetli bir Ehl-i Sünnet müdâfii olarak olarak belirmektedir. Daha önce bunun nedenlerine değinmiştik. Ancak asırlar boyunca müslüman düşünürler tarafından tartışılagelmiş felsefî- kelamî içerikli meselelerle ilgili yazdığı eserlerinde daha müsamahalı bir tavır takınmış; hatta yer yer filozofların görüşlerini Eşa'rî mezhebine mensup kelamcıların görüşüne tercih etmiştir. Diğer yandan filozoflarla mutasavvıfların aynı yaklaşımı sergilediği hususlarda, kelamcılara karşı mutasavvıfların, dolayısıyla filozofların yanında yeralmıştır. Şüphesiz böyle bir tavır, onun Ehl-i Sünnet anlayışınının sınırlarından tamamaen uzaklaştığı anlamına gelmez. Kanaatimce düşünürümüz bu şekilde sünnî kelamın sınırlarını, sufilerin ve filozofların bazı yorumlarını da kapsayacak şekilde genişletmek istiyordu. Mesela Allah'ın "Mûcibun bi'z-Zât"olması ve sıfatlar konusundaki sergidiği yaklaşımda böyle bir çabayı açıkça görmek mümkündür. Bu olguya çalışmamızın ilgili bölümlerinde işaret ettik. Bu bölümde, düşünürümüzün yukarıda

[72]Kemal Paşazâde, *a. g. r.* s. 249.

zikretiğimiz halk için yazılan risalelerine dayalı olarak Ehl-i Sünnet mezhebi hakkındaki görüşlerini ele alacağız..

Kemal Paşazâde'ye göre Ehl-i Sünnet, Allah'ın birliğine ve O'nun ezelî sıfatlarının bulunduğuna, Muhammedî şeriatın kıyamete dek geçerli olduğuna, Allah'ın kıyamette mü'minler taarfindan görüleceğine inanların; cennet, cehennem havz, sırat, mizan ve kabir azabının ve namazda yöneldiğimiz kıblenin hak olduğunu kabul edenlerin, Allah konusunda teşbihe sapmayanların tâbi olduğu bir mezhebtir. Bunların tümüne birden inanan kimse sünnî sayılır. Bunların birini kabul etmeyen kimse bid'atçidir. Çeşitli sünni mezhepler arasındaki ihtilaf, bu mezhebin itikaddaki birliğine zarar verir nitelikte değildir. Bu ihtilaflar dinin aslî unsurlarıyla alakalı değildir; fürûâta ait meseler üzerindedir. İbn-i Kemal, bida'tçilerin verdiği fetvayı batıl sayarak, sadece Ehl-i sünnet fakıhlerinin ve kelamcılarının fetvalarına itibar edilebileceğini savunur. [73]

Eş'arilik ve Maturî'dik Ehl-i Sünnet'in kelam alanında iki büyük ekolüdür. Buna rağmen Eş'arî'lik gerek eser sayısı gerekse tabiilerini sayısı bakımından İslam dünyasında daha yaygın bir hale gelmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan kelam kitapları bile genellikle Eş'arî kelamcılarının yazdığı eserlerden oluşmaktadır. İbn-i Kemal eserlerinde kendisini Maturîdi mezhebine nispet etmesine rağmen[74] bazı konularda Eş'arî'lerin görüşlerini daha doğru bulur.

Genelllikle bu iki mezhebin temel inanç esaslarında aynı görüşü paylaştıkları varsayılır. Buna rağmen teferruat olarak kabul edilen bazı meselelerde ihtilaf ettikleri bilinmektedir. Günümüze kadar her iki mezheb arasındaki ihtilaflı meselelerle ilgili birçak eser kaleme alınmıştır.[75] Sözkonusu çalışmalarda, ihtilaflı meselelerle ilgili verilen sayılar birbirinden farklıdır. Bu yaygın geleneğe uyanlar arasına onbeşinci onaltıncı yüzyılda yaşayan Osmanlı düşünürü Kemal Paşazâde'de katılmış ve "Risale fi İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye" adı altında bir risale kaleme almıştır.[76] Düşünürümüz adı

---

[73] Kemal Paşazâde, *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dâlle*, 298b.

[74] Mesela "*Risale fi İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye*" adlı eserinde Maturîdî'liğin görüşünü açıklarken sürekli olarak "*ındena*" ifadesini kullandığı görülmektedir.

[75] İhtilaflı meseleri ele alan kitaplardan bazıları şunlardır: Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, (İstanbul 1288/1871); Ebu Uzbe, *er-Ravzu'l-Behiyye fima beyne'l-Eş'ariyye Ve'l- Maturîdiyye*, (Haydarabad 1322/1904); Beyazî *İşaretü'l-Meram* (Mısır 1949)Tacuddin Subkî, *Kaside fi'l-Hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Matuidyye* . Bu konuda daha geniş bilgi için bakz. Süleyman Uludağ, *Tafatazanî'nin Şerhu'l-Akaid tercümesi*, (üçüncü baskı, İstanbul 1991), Giriş, s. 40.

[76] S. K., Laleli 3711, 116a-117a; Eş'arî mezhebi ile Maturidî mezhebi arasındaki ihtilafları konu edinen bu risale 1304 yılında İstanbul Cemal Efendi Matbaasında basılmıştır. Ancak risale'nin yazma nüshası ile matbuu nüshası arasında önemli farklılıklar vardır. Matbu olanında ihtilaflı konu sayısı 12 olarak verilirken

geçen risalesinin başında her iki mezheb arasındaki onbir ihtilaflı konu olduğunu söylemesine rağmen, elimizdeki nüshada dokuzuncusu sehven iki kez tekrar edilmiştir; müstensih risalenin aslında da benzer hatanın varolduğunu görmüş olmalı ki, düştüğü notta bunun tekrar olduğuna işaret etmiştir. Bu yüzden müellifin ilgili risalesinde ihtilaflı konu sayısı fiilen on tanedir. Ancak üçüncü ve dördüncü mesele birbirleriyle yakından alakalı olduğu için bunların birlikte zikredilmesinin daha uygun olacağını düşündük. Risalede sözü edilen ihtilaflı dokuz mesele şunlardır:

Birincisi: İsim ve müsemma konusundadır. İmam Maturîdî'yee göre isim ve müsemma aynıdır; Eşarî'yee göre ise aynısı değildir.

İkincisi: Kur'an kelamının lafızlarının*(kelam-ı lafzî)* işaret ettiği anlamlar *(kelam-ı nefsî)*, Eş'arî'ye göre işitilebilirken Maturidî'ye göre işitilemez. İmam Maturîdî bu görüşünü, ses ve harf cinsinden olmayan şeylerin işitilmesinin imkansızlığı deliline dayandırır.

Üçüncüsü: Sıfatlar konusundadır. Kelamcılar, İlim, Kudret, Hayat, İrade, Sem' Basar gibi gibi Allah'ın zâtî sıfatları ile, yaratma (*Tekvîn*) ve rızık verme(*Terzîk*), öldürme (*imâte*) gibi fiilî sıfatları arasında bir ayırıma giderler. Maturidî'ler, Allah'ın hem zâtî sıfatlarının hem de fiilî sıfatlarının kadîm olduğu görüşündedirler. Eş'arî'ler ise fiilî sıfatların hadis olup Allah'ın zâtıyla kaim olmadığını ileri sürerler. Bu görüşe bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflardan birisi de tekvin ve mükevven konusundadır. Eşa'rî'ye göre tekvîn (yaratma) ve mükevven (yaratılan) birdir. Maturîdî'ye göre ise farklıdır. Eşa'rî'ler, tekvîni itibarî bir sıfat olarak kabul etmeketedirler. Maturidîler ise, Allah'ın hakîki ve ezelî bir sıfatı olarak görürler. İbn-i Kemal Maturidî'lerin bu konudaki delilini şöyle özetlemektedir.

"*Şayet yaratma ile yaratılan bir olsaydı, biz yaratılanı müşahede ettiğimiz gibi yaratmayı da müşahede etmiş olurduk. Halbuki böyle bir şey yoktur.*"[77]

Dördüncüsü: Peygamberlik konusundadır. Maturidîlere göre peygamberlikte erkek olma şartı vardır. Eş'arîler ise bunun şart olmadığını söylerler. Aslında bu tartışma fiilî hayattta hiçbir karşılığı olmayan bir meseledir. Çünkü peygamberlik müessesesi artık sona ermiştir. Belki her iki mezhebin kadına bakış açılarını yansıtması bakımından önemli

---

risalenin aslında 11 olarak verilmektedir. Diğer yandan ihtilaflı meselelerin sıralanışı ve ele alınışı da birbirinden farklıdır. Kanaatimizce matbuu olanını asıl nüshada olmayan yeni ilaveler yapılmıştır.

[77] Kemal Paşazâde, "*Risale fi İhtilaf beyne 'l-Eş'ariyye ve 'l-Maturidiyye*" 116b..

olabilir. İbn-i Kemal kendi tercihi olan Maturidî nübüvvet anlayışını desteklemek için, risaletin ve davetin insanlar arasında açıkça ve korkmadan dolaşmayı gerektirdiğini, kadınların her halükarda gizlilik (*istitâr*) içinde bulunması gerektiğinden dolayı kadınlık (*ünûse*) ile nübüvetin birbiriyle uyuşmayan iki ayrı durum olduğunu ileri sürer.[78]

Beşincisi: Maturidere göre, adalet, sefeh ve cevrin Allahtan sadır olması caizdir. Eş'arî mezhebine göre, O'nun hikmetine uygun olan adaletin Allah'tan suduru caiz iken; O'nun hikmetine yaraşmayan sefeh, ve cevrin sudûru caiz değildir. Burada anahtar kavram olan hikmet, Maturîdîler tarafından "övülecek bir akibet doğuran şey" olarak tanımlanırken, Eş'ariler tarafından "bir şeyin bizatihi kendisinde bulunan övülecek vasıf" olarak tanımlanır.

Altıncısı: Alah'ın kula güç yetirilemeyen şeyleri teklif etmesi (*teklîf-i ma la yutak*), Eşa'rî'ye göre caizdir, Maturidi'ye göre değildir.

Yedincisi: İman konusunda nihaî olarak esas alınacak şey Maturidî'ye göre, kişinin şu anki durumudur. Eş'ari ise, "iman konusunda itibar hatimeyedir" diyerek iman üzere ölen kişinin hayatı boyunca mü'min, küfr üzere ölen kişinin de hayatı boyunca kafir muamelesi göreceğini savunur.

Sekizincisi: Eşa'riler, "şirk üzere ölen bir kimsenin affedilmesinin caiz olduğunu savunurken, Maturidîler bunun caiz olmayacağını söylerler.

Dokuzuncusu: Eş'ariler'e göre, mü'minin cehennemde, kafirin de cennet de ebedî olarak kalması caizdir; Maturidiler ise, kötününün iyiye tercih edilmesinin caiz olmadığı olgusundan hareketle bunun mümkün olmadığını savunurlar.[79]

İbn-i Kemal ayrıca, fıkıh alanında Ehl-i Sünnet'e mensup olan Hanefî ekolünü destekleyen bir risale kaleme almıştır. Eserin başında geçen bir ifadeye göre, "Tercih-i Mezheb-i Hanefî ala Gayrihâ" adı verilen bu risale, İmam Ebu Hanife'yi "Buhari'deki hadisleri bilmemek" ve "peygamberin hadislerine muhalefet etmek"le itham eden kimselere cevap niteliğindedir. Gene risalenin sonunda adı geçen risaleyi dönemin padişahınının "Hanefi mezhebini taklid etmek zorunlu mudur?" şeklindeki bir sorusuna cevap vermek amacıyla kaleme aldığını açıklamaktadır.[80] Düşünürümüz, Ebu Hanîfe'nin

---

[78] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 117a.
[79] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 117a.
[80] Kemal Paşazâde, *"Tercih-i Mezheb-i Hanefî ala Gayrihâ"*, S. K. Nafiz Paşa 212, 10a, 13b. Eserin sonunda geçen ifadeye bakılacak olursa bu risalenin müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Gene aynı ifadeye göre, risale Şam'da kaleme alınmıştır. Bu durumda risalede sözü edilen yönetici Mısır seferinden

fıkıh alanındaki yetkinliğine dair akli ve naklî deliller zikreder ve onun çeşitli konulardaki görüşlerini İmam Şafii'nin görüşleriyle karşılaştırır. En sonunda, Hind, Sind, Horasan, Türkistan, Irak Deşt-i Gaycan, Yunanistan, Azerbeycan, Mısır bölgelerindeki halkın, yöneticilerin ve alimlerin Hanefî mezhebine uyduklarını ve bu mezhebin Türklerin yönetimde kaldığı müddetçe varlığını sürdüreceğini söyleyerek risalesini sona erdirir.[81]

IV. 4. KEMAL PAŞAZÂDE VE SÛFÎLER

Anadolu bin yılık tarihi boyunca, hem inanç olarak hem de insan grupları olarak çok renkli bir mozayik görüntüsü vermekteydi. İlk beşyüz yılda, kurumsal bir din anlayışına ve geleneğe sahip olan yerli nüfusu karşın, göçebe nüfusun daha karmaşık ve düzensiz bir din anlayışına ve geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Göçebe nüfusun en karekteristik özelliği Müslüman ve Türk olmalarıydı. Ne var ki bunların islamî yaşayış tarzında sûfilik belirgin bir şekilde kendisini hissettiriyordu. Bu iki farklı toplumun ilişkiye girmesi, eklektik bir din anlayışının ortaya çıkmasını sağladı. Buna rağmen daha sonraki dönemlerde - ağır basan unsur birincisi olmasına rağmen- dinin sünnî-tasavvufî yorumu yerleşik nüfus arasında hakim konuma geldi. Yerleşik nüfusu arasında makes bulan tasavvuf , göçebe nüfusun kabul ettiği tasavvuf anlayışıyla karşılaştırıldığında daha ortodoks bir görünüme sahip idi. Türkmen kabilelerden oluşan göçebe nüfus arasında - orta asyadan getirdikleri Şamanist geleneklerle birlikte- Tasavvufun Kalenderî, Abdal ve Babaî görünümü yagındı. Yerleşik nüfus nezdinde kabul gören sünnîleştirilmiş tasavvufa nazaran Türkmen kabileler daha heteredoks bir tasavvuf anlayışını benimsemişlerdi.[82]

Genel olarak Osmanlı uleması tasavvufa karşı toleranslı idi. Hatta bir çok padişahın tasavvuf şeyhleriyle gönül bağı bile vardı. Ancak ulemâ, şeriat/tarikat ayırımında önceliği her halükarda şeriata veriyordu. Şeriatın mutlak otoritesi ise alimler tarafından temsil edilmekteydi. Sözkonusu anlayışa göre dinin doğru yorumu ancak ulema tarafından yapılabilirdi. Öyle anlaşılıyor ki tasavvufa hoşgörüyle yaklaşan alimler, teorik tasavvufu ve pratik tasavvufu bir tür ruh terbiyesi ya da ahlak mektebi olarak algılıyorlardı. Yoksa sûfilerin ulemânın ictihadına karşı fetva verme hakları; ya da

---

dönen Yavuz Sultan Selim olmalıdır. Çünkü İbn-i Kemal gene Muhyiddin İbn-i Arabî hakkındaki meşhur fetvasını da Şam'da iken kaleme alındığı bilinmektedir.

[81] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 13b.

[82] Fuat Köprülü *Anadolu'da İslâmiyet*, (İstanbul 1996), ss. 60- 65

ulemanın otoritesine karşı ayrı bir otorite alanı oluşturma hakları bulunmuyordu. Resmî ulemanın onaylamadığı bir tasavvuf harekatının meşru görülmesi mümkün değildi.

Tezimizin ilgili bölümlerinde İbn-i Kemal'in felsefi/kelâmî içerikli eserlerinde teorik tasavvufa karşı tavrının olumlu olduğuna işaret ettik. O, İbn-i Arabî ve Mevlana gibi teorik tasavvufun büyük simalarından övgüyle sözetmiş, bir çok eserinde onlardan yararlanmıştır. Dahası İbn-i Arabî hakkında verdiği meşhur fetvasında, Şeyh-i Ekber'i "Kutbu'l-Ârifîn" "İmamu'l-Muvahhidîn", "kamil bir müctehid" ve "faziletli bir mürşid" gibi övgü dolu sözlerle anmakta; onun fazlını inkar edeni hatalı bulmaktadır. Kemal Paşazâde'ye göre bu kimse inkarında ısrar etmesi halinde sapıtmış olur ki sultan tarafından te'dîb edilmesi şarttır.[83] Buna rağmen Kemal Paşazâde'nin fetvalarında pratik tasavvufî hayatta yeralan bir çok tavır ve söze muhalefet edildiği görülmektedir. Tezimizin bu kısmında daha çok fetvalarından örnekler vererek İbn-i Kemal'in tasavvufa yaklaşımını ele alacağız.

Şeyhu'l-İslam'ın İbn-i Arabî hakkındaki fetvası, sıradan bir fetva değildir. Bir defa bu fetva zımnen, İbn-i Arabî'nin eserlerin Ehl-i Sünnet inancıyla uyuşmayan unsurları içerdiğini kabul etmektedir. Yani ona göre İbn-i Arabi gerçekten büyük bir şahsiyettir. Ancak eserlerinde sünnî akîdeyle zahiren uyuşmayan şeyler de bulnmaktadır. Diğer yandan bu fetva Mısır seferi (1517/18) dönüşünde, İbn-i Arabî'ye karşı içten sevgi besleyen ve onun Şam'da bulunan türbesini onarmak isteyen Yavuz Selim'in huzurunda verilmiştir. Dolayısıyla Muhyiddin Arabî'yi mahkum eden bir fetva vermesi halinde Kemal Paşazâde'nin başına gelecekleri tahmin etmek zor değildir. Kemal Paşazâde'nin İbn-i Arabî hakkındaki tutumunun bu fetvaya dayalı olarak anlaşılmasını zorlaştıran bir diğer husus da, onun mıkarrir(asistan)leri arasında yeralan **Nebi b. Turhan'ın** Muhyiddin Arabi'ye karşı reddiye olarak bir risale kaleme almış olmasıdır.[84] Ayrıca Halil İnalcık'ın da işaret ettiği gibi[85] İbn-i Arabî, hem halk arasında hem de bir takım saygın alimler nezdinde saygın bir şöhrete sahipti. Sözkonusu fetva, bu durumlar gözönünde bulundurularak okunmalıdır. Bunu hatırlatmamızın sebebi, biraz sonra da göreceğimiz üzere, İbn-i Kemal'in vahdet-i vücud inancı karşıtı fetvalarıyla, İbn-i Arabî fetvası

---

[83] Kemal Paşazâde, *Fetvâ fi Hakk-ı Şeyhu'l-A'zam e'ş-Şehîr bi Muhyiddin Arabî*", S. K., Süleymaniye 1046, 182a.

[84] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felesefesi*, dördüncü baskı (Ankara 1993) s. 288.

[85] Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, Late Byzantine and Ottoman Studies1*. trans. Itzkowitz and Imber, (New York 1989) s. 183.

arasında açık bir çelişkinin varlığıdır. Şüphesiz bu fetvanın bize hatırlattığı başka şeyler de vardır. İlgili fetvada Muhyiddin Arabî'nin iki temel özelliğinin vurgulandığına şahid oluyoruz. Birincisi, onun *ârif* ya da sûfî kişiliğidir. İbn-i Arabi buna göre kamil bir mürşiddir. Kerametleri ve harikulade halleri vardır. Kemal Paşazâde fetvasında onun Fususu'l-Hikem ve Fütuhâtü'l-Mekkiyye adlı eserlerinden bahseder. Bu iki eserle ilgili onun mütealasını kendi cümlelerinden aktaralım:

"*Bu kitaplarda yeralan meselelerden bazıları lafız ve mana olarak açıktır ve hem emr-i ilâhîye hem de nebevî şeriate uygundur. Bazıları ise ehl-i zahire kapalıdır. Bunları ancak ehl-i keşf ve ehl-i bâtın anlayabilir. Bunların manasına muttali olmayan kimsenin susması gerekir*".[86]

Arabî'nin fetvada vurgulanan ikinci özelliği, müçtehid olarak anılmayı fazlasıyla hakeden *alim* kişiliğidir. İbn-i Kemal fetvasının en başında onun kamil bir müctehid olduğunu özellikle hatırlatır. Sonra bir şey daha ilave eder: Şeyh-i Ekber *alimler* nezdinde makbul sayılan bir çok talebe yetiştirmiştir. Aslında İbn-i Kemal'in, Arabi'nin *alim* kişiliğini sürekli vurgulaması, dikkatlerden kaçmaması gereken bir öneme haizdir.. Her ne kadar onun *arif* yönü burada teslim ediliyorsa da; Arabî' daha çok *alim* olarak İbn-i Kemal nezdinde itibar görmektedir. Tespitimiz, salt bu fetvaya dayalı olarak ulaşılan bir sonuç değildir. Mesela biraz sonra değineceğimiz bir fetvasında, "feteva ve kelimât-ı *ulemâ*yı dinlemeyerek" hayatını tümüyle şeyhinin iradesine teslim eden bir müridin bu tutumunu kesin bir dille din dışı saymaktadır. Hemen hatırlatalım ki, bu tasavvuf tarikinin sahih sayılmasının bir şartıdır. Yoksa tasavvufî hayatı gayr-i meşru olduğuna hükmeden kesin bir yargı değildir. Fakat bu fetvada da öne çıkan şey, tarik-i tasavvufa dahil olmak için ulemanın otoritesini tanımanın zorunlu oluşudur. Gene bu yargımızı destekleyen bir başka fetva daha vardır. Fetvanın metni şöyledir:

"*Zeyd, 'her ne asl-ı fesâd çıkarsa danişmendlerden çıkar 'dise Zeyd'e ne lazım gelir?El-Cevab: Tazir-i belîğ ve tecdîd-i îman gerekdir*" [87]

Gene bir diğer fetvada, şeriate mugayir hareketleri olan, ulemânın fetvasını dinlemeyerek kendi şeyhinin farklı bir görüşe sahip olduğunu ileri süren kimse sapık olarak kabul edilir.[88] Gene Kemal Paşazâde, "*Risaletün Müniretün*" adlı eserinde kendi

---

[86] Kemal Paşazâde, *a. g. f.*, 182a.
[87] Zahid Aksu, *Şeyhu'l-İslam İbn-i Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri*", ŞİS., s. 207.
[88] Kemal Paşazâde, *Feteva* , İÜMKTY 6253, 56a.

zamanında yaşayan bazı sûfîlerin şerî ilimleri kemaliyle bilmediğini söyleyrek bunun yanlışlığını ortaya koymaktadır.[89] Risaletü'l-Akaid adlı eserinde , "tarike sülûk etme"nin meşru kabul edilebilmesi için, ehl-i tarik'in ahkam-ı şeriata muvafakat etmesini şart koşar. İbn-i Kemal, şeriatla muvafakat eden mutasavvıflara "*sûfiyye-i müteşşerri'în*" adını verir.[90]

Görüldüğü üzere fetvalarada bir mutasavvıfı inkar edenin te'dib cezasıyla cezasıyla cezalandırılması öngörülürken, alimin tahkir edilmesi tazir-i beliği cezasını ve iman tazelemeyi gerektirmektedir. Herhalde İbn-i Kemal "alimler peygamberlerin varisleridir" hadisini oldukça özel bir anlamda yorumlayarak, alimi tahkir etmeyi peygamberi tahkir etmekle eşanlamlı görüyordu.

Fetvalarında tasavvufî bir hayat yaşanılmasına onay veren İbn-i Kemal'in herhangi bir tasavvuf şeyhine intisap ettiğine dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. "Tasavvuf doğru bir yol mudur?" tarzında sorulan bir soruya İbn-i Kemal olumlu cevap verir. Ancak bu mutlak anlamda her tür tasavvufî yaşam ve algılama tarzının onaylanması şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn-i Kemal fetvasında, "tasavvuf tarikinin sahih" sayılabilmesi için iki temel şart belirler. Birincisi direkt olarak din algısıyla ilgilidir ve tasavvuf tarikine girenin, "*nâ-meşru işleri irtikab etmekten kaçınmasını*" şart koşar. İkinci şart, mürid-şeyh ilişkisiyle alakalıdır ve "*fetevâ ve kelimât-ı ulemayı dinlemeyip şeyhim böyle dedi diyerek*" ulemânın otorotisene başkaldırmamayı gerektirir. Çünkü böyle bir tavır düşünürümüze göre "ilhad olur, tasavvuf olmaz".[91]

İbn-i Kemal, Sûfiler arasında yaygın olan bazı inançlara karşı temkinlidir. Vahdet-i Vücud teorisini sistemleştiren İbn-i Arabi'ye karşı oldukça ılımlı bir tavır sergileyen İbn-i Kemal, pratik hayatta "*pîr-i men, Hudây-ı men*" gibi sözler sarfeden bir sûfinin tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikah yaptırması gerektiğine kanîdir.[92] Keza bir başka fetvasında, "*vücud vahiddir, yer ve gök dahil tüm mevcudât Allah'ın vücududur, Allahtır; zira Allah'tan gayr-ı mevcud şey yoktur*" diyen Zeyd'in imanının tazelemesini zorunlu görür.[93] İbn-i Kemal "camilerde toplanıp raks ve devran eden ve dinin haram kıldığı

---

[89] Kemal Paşazâde, *Risaletün Münîretün*, S. K, Kılıç Ali Paşa 1028, 323a.
[90] Kemal Paşazâde, *Risaletü'l-Akaid*, S. K. Tırnovalı 1860, 11a.
[91] Kemalpaşazâde, *Fetevâ*, İÜMKTY, 6253, 56a.
[92] Kemal Paşzâde, *a. g. f.* , 176.
[93] Kemal Paşazâde, *Fetevay-ı İbn-i Kemal*, NK. 1566, 74b.

şeyleri öven sûfiler için şer'an ne tür bir ceza öngörülür?" şeklinde özetlenebilecek bir soruya şöyle cevap verir:

"*Ta'zir-i belîğ ve zecr-i galîz gerekdür*"[94]

Kemal Paşazâde'nin sûfilerin şeriata muğayir olan hal ve sözlerine karşı verdiği fetvaların sayısı oldukça fazladır. Şüphesiz bu fetvalar tasavvufî hayatı tümüyle mahkum eden fetvalar değildir. Fakat bu tür fetvaların çokluğu devletin ve ulemanın, Osmanlı toplumunda tasavvufî yaşantı tarzına müdahelesinin boyutlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şeyhu'l-İslam'ın bazı eserlerinde yeralan düşünceleriyle, verdiği fetvalar arasında çelişki olduğunu görmekteyiz. İbn-i Kemal, "*Fi Şahsı'l-İnsânî*" adlı eserinde haşr konusuna tasavvufî çağrışımları ağır basan bir açıklama getirmektedir. Adı geçen risaleye göre, *haşr-ı âmm*, ruhların kabirlerinden kalkarak mahşer yerine gitmeleridir. Buna karşılık insanın bu dünyada da *haşri* bilinç hali olarak yaşaması mümkündür. Kemal Paşazâde'nin *haşr-ı hâss* dediği bu haşr, uhrevî ruhların seyr-u sülûk ile dünyevî cisimlerini terketmeleri, hayvanî sıfatlarından kurtulmalarıdır. Üçüncü haşr, sadece peygamberimize ait olan *haşr-ı ehassdır*. Burada ruhânî benlik kırılarak rabbanî bir hüviyete bürünür.[95] Adı geçen risalede haşr konusunda tasavvufî yorumlar yapan İbn-i Kemal, fetvalarında kıyamet hakkında bir şeyhin yaptığı yorumu istiğfar-ı gerektiren bir durum olarak görür. Fetvaya göre "...her zamanın bir kıyameti olur" diyen bir şeyhin tevbe etmesi gerekir. Eğer şeyh bu sözüyle büyük kıyametin olmadığını kastediyorsa "kafirdir".[96] Kemal Paşazâde'nin bu iki tutumu arasında açık bir çelişki vardır. Tasavvuf konularını içeren eserleriyle, fetvaları karşılaştırıldığında, İbn-i Kemal'in anlaşılması zor olan bazı meselelerin uluorta her yerde konuşulmasına; ve tasavvufun bazı şeklî ritüellere dönüştürülmesine karşı çıktığı gözlenmektedir. Buna karşılık o, Muhyiddin Arabî gibi büyük şahsiyetlerin geliştirdiği teorik tasavvufun tümünü reddetme yoluna gitmemektedir. Hatta bir takım eserlerinde geçen ifadeler, kendisinin de bazı hususlarda mutasavvıflar gibi düşündüğünü göstermektedir.

---

[94] Kemal Paşazâde, *a. g. f.*, 77a.
[95] Kemal Paşazâde, *Fi Şahsı'l-İnsânî*, Resail, ACN., s. 99.
[96] Kemal Paşazâde, *Fetevây-ı İbn-i Kemal*, NK. 1566, 77a.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KEMAL PAŞAZADE'YE GÖRE İNSAN VE İNSANA TAALLUK EDEN ÇEŞİTLİ MESELELER

Bu bölümde Kemal Paşazâde'nin insan anlayışına, ve buna bağlı olarak ruh, akıl, kalb gibi konulardaki görüşlerine yer vereceğiz. Açıktır ki "insan anlayışı" gibi bir başlık, kapsamına giren birçok meselenin irdelenmesine imkan verebilir. Ancak biz konuyu sınırlandırmak gayesiyle, doğrudan insana taalluk eden insanın yaratılışı, ruh, kalb, akıl gibi onun eserlerinde öne çıkan hususları ele almayı uygun bulduk. Kemal Paşazâde'nin bu bölümde kullanacağımız belli başlı eserleri şunlar olacaktır: Risale Fi Beyani'l-Anasır, fi Şahsı'l- İnsanî, Hakikatu'n-Nefs, Enne'l-Akle Ma Hüve?, Nesaih, Ta'rifi'l-Akl ve Fi Hakkı'ş-Şühedâ. Bunun yanında gerekli gördüğümüz yerde vardığımız sonuçların teyid edilmesi bakımından başka eserlerine de müracaat edeceğiz.

V. 1. İnsanın Yaratılış Evreleri

Kemal Paşazâde *Fi Beyani'l-Anasır* adlı risalesinde Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış evrelerini ele alarak bunların felsefe dilindeki karşılıklarını değinir. Buna göre, Allah Kur'an-ı Kerimde insanı yedi aşamada yarattığını haber vermekte ve hikmetinin gerektirdiği biçimde buna çeşitli yerlerde işaret etmektedir[1]. Kur'an-ı Kerim bir yerde, insanın yaartıldığı ilk unsura (*mebde-i evvel*) dikkat çekerek, onun toprak(*türab*)tan yaratıldığından bahsetmektedir.[2] Bir başka yerde de, su ve toprak unsuruna işaret ederek, insanın *" tîn "* (çamur, balçık)den yarattığını söyler.[3] Bir başka ayette insanı oluşturan temel unsurlardan birisi olan, formu kabullenmeye müsait durgun (*müstekarr*) çamura işaret ederek insanın "*hamein mesnun*" (balçık)dan yaratıldığını zikreder.[4] Gene bir ayette, "*min salsâlın ke'l-fahhar*" ifadesini kullanır. Kemal Paşazâde'ye göre son olarak zikredilen ayette geçen bu tür çamurun özelliği, toprak seramik ve çömlek *(hazf)* gibi şeylerin durumunda olduğu gibi, ateşin etkisini kabullenmektir. Bu ateş gücü, insanda şeytani bir etki yaratmaktadır. Ayrıca Kur'an'da yeralan şu ayette bu anlama işaret etmektedir: "*İnsanı ateşte pişmiş gibi kuru bir çamurdan(min salsâlın ke'l-Fahhar) yarattı. Cann (cinni) de yalın dumansız bir ateşten yarattı.*"[5] Burada Allah , özü istikrarsız su olan insanda, şeytanlık yapma gücü bulunduğuna dikkat çekmiş olmaktadır.[6] Bundan sonraki aşamada insan kendisine ruh üflenmesiyle birlikte kendi olgunluğuna erişmiş

---

[1] *Risale Fi Beyani'l-Anasır*, S.K., Kılıç Ali Paşa, 1028, 280b.
[2] Hacc 22:5.
[3] Enam 6:2.
[4] Hicr 15: 26, 28, 33.
[5] Rahman, 55:14,15.
[6] Kemal Paşazade, *a. g. r.*, 280b.

bulunmakatadır. İbn-i Kemal'in sözünü ettiği olgunluk hali, insana ruhun üflenmesiyle birlikte meleklerin ona secdeye çağrılmasında ortaya çıkan bir durumdur. İnsan kendi şahsiyetini olgunluğunu bu aşamada (ruhun üflenmesiyle) kazanmış olmalıdır ki Allah melekleri ona secde etmeye çağırmaktadır. İnsan olmaklık ruh ile tamam olan bir durumdur. Kur'an-ı Kerim bir ayetinde bu durumu şöyle açıklar:

"Hani Rabbin meleklere gerçekten ben çamurdan (tîn) bir beşer yaratacağım. Onu bir biçime sokup, ona ruhumdan üflediğim zaman da siz hemen onun için secdeye kapanın." [7]

Konumuzun başında da ifade ettiğimiz üzere, İbn-i Kemal'e göre insanın yaratılışı yedi aşamada tamamlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Mü'minûn Suresinde bu yedi yaratılış aşamasından sözedilmektedir:

"Andolsun biz insanı süzme bir çamurdan(min sülaletin min tınin) yarattık. Sonra onu bir su damlası olarak, savunması sağlam bir karar yerine yerleştirdik. Sonra o, su damlasını bir (alak) embriyo olarak yarattık, ardından o alak'ı bir çiğnem et parçası olarak yarattık; daha sonra o çiğnem et parçasını kemik olarak yarattık, böylece de kemiklere de et giydirdik; sonra bir başka yaratılışla onu inşa ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir."[8]

Kemal Paşazâde'ye göre, ayette geçen *"sonra bir başka yaratılışla onu inşa ettik"* ifadesi, Allah'ın insan için "akıl" "fikir" ve "nutketme" gücü varetmesi anlamına gelir. Ana rahmine düşen sperma kemikleşerek varoluş seyrini tamamlar. Bundan sonra Allah Teala spermadan meydana gelmeyen başka bir et vareder ve onu insanı yeniden yarattığı bir kisveye büründürür. Artık bu et parçası bedenin aslî bir unsuru haline gelir. Bu yüzden hayvandan bir parça et kestiğimizde o et parçası tekrar yerini doldurur. Beden bu şekilde kendi kendisini yeniden üretebilecek bir özelliğe kavuşmuş olur. Ancak diğer yönden canlı organizmanın kendisini yenilemesi, Allahın ana rahmindeyken kendisinde yarattığı bir özellikten kaynaklanır.[9]

Kemal Paşazâde'nin yukarıda sözünü ettiği insanın yaratıldığı temel unsurlar Hazreti Adem'le dolayısıyla da ilk insanın yaratılmasıyla ilgilidir. Bu durum da şöyle bir soru akla gelebilir: Allah, tüm insanların süzme bir çamurdan yaratılmasına hükmederken, evlatlarını değil de sadece Adem (as)ı böyle bir çamurdan yaratması nasıl açıklanabilir? Düşünürümüze göre bu iki şekilde olmaktadır. Birincisi, Allahın Ademi süzme çamurdan

---

[7] Sad, 38:71,72.
[8] Mü'minun 23:12-14.
[9] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 280b.

yarattığı kabul edildiğinde, onun evladının da bu çamurdan yaratıldığı kabul edilmiş olur. İkincisi, İnsan aybaşı hali kanıyla *(demi't-tamas)* beslenen spermadan varolmuştur. Her ikisi de insanın aldığı gıdalardan meydana gelmektedir. Gıdalar ise genellikle hayvanlardan ve bitkilerden bünyemize giren şeylerdir. Hayvanların, bitkilerle beslenerek hayatlarını idame ettirdikleri malumdur. Son olarak bitkiler, gelişmelerini süzme çamurla beslenmiş olmalarına borçludurlar. Şu halde insan, dolaylı bir şekilde de olsa süzme çamurdan yaratılmıştır.[10] Allah şu iki ayetinde bu olguya işaret etmektedir:

"Hiç şüphe yok ki biz suyu akıttıkça akıttık; sonra yeri de yardıkça yardık; böylece onda bitirdik taneler; üzümler, yoncalar; zeytinler, hurmalar.bitirdik." [11] *"Odur ki sizi topraktan, sonra bir damla sudan yarattı."* [12]

Kemal Paşazâde görüldüğü üzere, insanın topraktan yaratılmasının sadece ilk insana ait bir olgu olmadığını, insanın toprakla olan bağlantısının hiç bir zaman sona ermeyeceğini söylemektedir. Allah bu şekilde, insanı, hem ilk insanın şahsında doğrudan; hem de daha sonra gelen insan neslini dolaylı olarak topraktan yaratmış olmaktadır.

V. 2. "İnsan"lık Durumu

Kemal Paşazâde evrendeki şeylerin kendi fenomenel toplamına indirgenemeyeceğini söylerken Plato'nun idealar alemini çağrıştıran ifadeler kullanarak, "mülk alemi"ndeki her şeyin melekut aleminde bir örneği olduğunu savunur. İnsanın eylemlerinden her birisinin melekut aleminde ideası vardır. Şehadet alemi denilen bu alemdeki varlıkların başka bir düzlemde konuşulmak üzere kodlanmış olan dilleri vardır. Bir bakıma eşya çift-dillidir. Duyu organlarımızın yardımıyla eşyanın dillerinden birisini çözebiliriz. Ancak düşünürümüzün "gayb alemine ait" saydığı diğer dilin şifresini çözmek, bu dili kulakla işitmek, hatta böyle bir dilin varolduğunu görebilmek zordur. Peygamberler bu özel dili deşifre edebilirler. Peygamberimizin elindeki çakıl taşları bu dili konuşmuş, peygamberimiz de onların dilinden anlamıştı. Aynı şekilde yeryüzünün ve göklerin Kur'an'ın tabiriyle "itaat ederek geldik" demeleri, kıyamet günü organlarımızın dile gelerek bizim aleyhimize şahidlik etmeleri bu özel dilin varlığına işaret eder.[13]

Daha önce de değindiğimiz üzere Kemal Paşazâde, İnsanın fizikî görünümünden, duyu organlarıyla algıladığımız bir "*heykel-i mahsusa*"dan ibaret olamayacağına dikkat

---

[10] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 281a
[11] Abese 80:25-29.
[12] Mü'min 40:67.
[13] Kemal Paşazâde, *Feraid,* Resail, ACN, ss. 275- 276.

çeker. İnsan düşünürümüzün kendi deyişiyle, "görünen heykelinin gerisinde başka bir şey"dir. İnsan kavramının manevî içeriğini oluşturan ruh ya da nefs dediğimiz hakikatla ilgili çeşitli görüşler ileri sürlmüştür. Bunu daha sonra ruh konusunda ele alacağız. Kişinin "ben" diyerek işaret ettiği şey, görünen duyumsanan fizikî bedenin ötesinde insan yaşamının her safhasında varolan bir olgudur. İnsanın bedeni oluşa ve bozuluşa (*kevn-ü fesad*) tabidir: Gelişmesi - gerilemesi, güçlenmesi-zayıflaması, olgunlaşması-alçalması sözkonusudur.[14] Şu halde insan olması bakımından insanın bu tür değişimler içinde tanımlanması mümkün değildir. İnsan olgusu anlamını, insanın fizikî-biyolojik yapısınınnın ötesinde bulur.

İnsan kesif ve zahir yönüyle zulmânî bir cesed olup; bir yandan büyüyüp gelişirken ve olgunluğa doğru koşarken, diğer yandan da hiç durmadan yokoluşa, ölüme doğru gitmesi onun adına eksikliktir. İnsanın kesîf ve zahir yönüne mukabil bir de latif ve batınî yönü vardır. İşte bu yönüyle insan dediğimiz şey "nûrânî bir cisim" olup, suyun güle sirayet ettiği gibi müşahede ettiğimiz bedenimize sirayet eder. Şu halde insanlık dediğimiz şey her ne ise, oralarda gizlidir ve bedenin fena bulmasıyla yokolmayacaktır.

İbn-i Kemal sözünün bir yerinde bizzat okuyucuya dönerek şöyle seslenir:

"*Ey okuyucu ! Kesif olan cesedinle sen bir hayvansın; alem-i mülk denilen his ile mütehassıs olarak, hareket aleminin zahirine mazharsın. Cism-i latifin sebebiyle sen bir meleksin; bu şekilde melekût alemi denilen hayal sende bulunmakla hareket aleminin batınına da mazharsın. Kevn-ü fesad aleminin pisliklerinden arınmış olarak kendi cevherin ile sen bir insansın. Sende bulunan alem-i ceberrut denilen akılla sükûn alemine mazhar olmuşsundur*"[15]

İnsan hayatının en önemli iki olgusu olan doğum ve ölümde insanın herhangi bir müdahelesi yoktur. Buna rağmen Kemal Paşazâde, daha çok tasavvufçularca benimsenen farklı bir yorumla hem ölümün hem de doğumun iki türlü olduğunu savunur. Şüphesiz doğumun ve ölümün bu ikinci anlamları mecazidir. Tıpkı "*ölmeden önce ölmek*" gibi, "*doğduktan sonra doğmak*"da kesbî ve ihtiyarîdir. Doğumu ve ölümü bilinç halinde yaşamak bu iki olguyu düşünce dünyasından uzak tutmamaktır. Kemal Paşazâde, ikinci doğuma ilişkin **Hazret-i İsa**'nın "*iki kez doğmayan göklerin melekûtuna giremez*" sözünü misal olarak verir.[16]

---

[14] Kemal Paşazâde, *fi Şahs-ı İnsanî* ,Resail ACN, s. 97.
[15] Kemal Paşazâde, *fi Şahs-ı İnsanî, s. 99.*
[16] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 101.

İnsan yeryüzünde Allah'ın yarattığı varlık türlerinin en güzelidir. Bu yönüyle insanın Allah'ın varlığına delalet eden en muhkem ayetlerden birisidir. Çünkü Allah insanı kendi suretinde yaratmış, yeryüzündeki hilafetini ona tevdî etmiştir. İnsan, tüm alemlerde varolan kabiliyyetlerin hepsiyle de donatılmıştır. Kendi özünde insanı iyi tanıyan bir kimse, Hakkı da kendi gerçekliği içinde tanımış olur. İnsanın Allah'ın varlığına olan delaleti, kainâtın delaletinden daha güçlüdür. Peygamberimiz, bu yüzden "kainatı bilen O'nun bir mûcidi olduğunu da bilir" dememiş, "Kendini bilen Rabbini bilir" buyurmuştur.[17] İnsan-ı kamil marifetiyle alemin en büyük varlığıdır. O, içinde yaşamış olduğu alem karşısında adeta bir küçük alem (*mikrokosmos)*dur. Zira kendisinde mülk ve melekût alemlerini, en ulvîsinden en süflisine kadar tüm dünyaları kendi içinde gizlemektedir. İnsan her şeyi kendisinde gösteren kamil bir ayna gibidir. Hakk'ın bu aynaya zuhur etmesi her insanın sahip olduğu isti'dâda göre farklı farklıdır. Bir kamil nefsin Hakk'ı görmesi ile, diğer kamil nefsin görmesi birbirinin aynısı değildir. Çünkü Allah'ın tüm sıfatları, her yerde, her nefiste zuhur etmez; etse bile her yerde farklı farklı zuhur eder.[18] Öyle anlaşılmaktadır ki Kemal Paşazâde, Allah'ın varlığının bilinmesinde aklî delillerin önemini inkar etmemekle birlikte, bunu daha çok bir iç tecrübe sezgisel bir kavrayış olarak görmektedir. Bu açıklamada öne çıkan bir başka husus da, insanların iç dünyalarında Allah telakkilerin farklı olabileceğidir. Farklı Allah telakkilerinin ortaya çıkmasında temel etken, insanın, Hakk'ın kendisine zuhur edebileceği bir nefis hazırlama çabasıdır.

V. 3. Ruh

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere ruhun neliği konusunda bir çok görüş izhar edilmiştir. Bunlaradan birincisine göre ruh, bedene tasarruf eden onu çeşitli zaraların etkisinden koruyan nûrani ve latif bir cevherdir. **Fahreddin Razi ve El-Cüveynî,** düşünürümüze göre bu görüşü savunurlar. Daha çok tabiplerin savunduğu ikinci görüşe göre insan içgüdüsel bir hararetten ibaretir. Üçüncü görüşe göre ise ruh hava denilen nefesten ibaretir.[19] Kemal Paşazade insanın özü konusundaki birbirinden farklı görüşleri sıralamaya devam eder. Fakat biz bunların hepsini burada zikretmeyeceğiz . Zaten bizzat düşünürümüzün kendisi de nefs ya da ruhu konusundaki görüşlerin hiç birisinin kesin

[17] Kemal Paşazâde, *Fi Ulûmi'l-Hakaik ve Hikmeti'd-Dakâik*", İÜMKAY , 3726, 22b.
[18] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 23a-b.
[19] Kemal Paşazâde, *Hakikatu'n-Nefs*, S. K., Tırnovalı, 1864, 85b.

delile dayanmadığını bu yüzden belli bir ruh anlayışını doğru kabul etmenin mümkün olmadığını söylemektedir.

Kur'an'-ı Kerim'in ruh için Allah'ın "ruh Rabbimin emrindendir de." ifadesini kullanması, düşünürümüze göre , ruh konusunda bir kapalılık belirsizlik olduğunu göstermektedir. Buna rağmen "fi Şahs-ı İnsânî" adlı risalesinde düşünürümüz insan ruhunu "latif bir cisim" olarak tanımlar. Bu haliyle ruh, insanın duyumsanan parçalarına bir balık ağı gibi geçmiştir. Azrailin çekmesiyle birlikte bedenden çıkar ve göklere çekilerek ebediyyen orada kalır. [20]

Kemal Paşazâde peygamberimizin miracının cismen değil ruhen olduğunu savunur. Fakat ona göre ruh cisim olduğu için, ehl-i Sünnetin savunduğu "cismanî mirac" anlayışına bir halel gelmemiş olur.[21] Diğer yandan, kabir azabı ya da kabirde insana yapılacak lütuflar insan ruhunun cisim olmasını gerektirmektedir.[22] Ruh ile beden arasında böylesine kesin olan bir ayrımın olduğunu kabul etmek, bu iki farklı dünya arasındaki ilişkinin nasıl sağlanacağı sorusunu gündeme getirmiş olmalı ki Kemal Paşazâde bu konuda aracı varlık olarak buharın varolduğunu ileri sürer. Kesîf olan beden ile latîf olan ruh arasında latîf bir buhar vardır ki her ikisi arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır. Düşünürümüz bu aracı ruha "hayvânî ruh" adını verir. Ruhun bedendeki varlığını sürdürmesi bu buharın orada varlığını sürdürmesine bağlıdır. Buharın sönerek işlevselliğini yitirmesiyle birlikte ruh beden ilişkisi sona erer ve ruh zorunlu olarak bedeni terkeder. Ruh, zorunlu olarak bedeni terketmesi dışında, bazen de kendi ihtiyarıyla bedenden ayrılıp sonra geri döner. Mutasavvıflar bu muvakkat ayrılışa "*inzilah*" adını verirler. Kemal Paşazâde'ye göre, bu açıklamayla birlikte Peygamberimizin "ölmeden önce ölünüz!" sözünün anlamı daha iyi anlaşılmış olur. Hatta düşünürümüz meselenin vuzuha kavuşmasını sağlamak için, insan daha hayattayken seyr ve

---

[20] Kemal Paşazâde, *fi Şahs-ı İnsanî s.*99.

[21] Burada bir hususa işaret etmek gerektiği kanaatindeyim. Sayın Emrullah Yüksel Tokatta Yapılan Şeyhu'l-İslam İbn-i Kemal sempozyumuna sunduğu bildiride miraç konusunda ibn-i Kemal'in eleştirdiği bir cümleyi ona maletmekte ve Kemal Paşazâde'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Şu halde mirac ruh ve cesedle birlikte vuku bulmuştur" (ŞİS, s. 259) Halbuki metnin incelenmesi neticesinde açıkça görülmektedir ki ruhu cisim olduğu görüşünde olan Kemal Paşazade, miracın ruhen olduğunu kabul etmektedir ve Hazreti Aişe'nin " Mirac gecesinde Peygamber (as)ın cismi olduğu yerden ayrılmadı ancak göklere ruhuyla çıktı." şeklindeki sözlerini de buna uygun yorumlamaktadır. Bu konuda yanlış bulduğu kanaati, şu cümlesinde eleştirmektedir: "Bu durumda, sözün özelliklerinden gafil olanlar zorlanarak, mirac esnasında ruhun cesedden mefkud olmadığını bilakis Hazret-i Muhammadin hem ruhu ile hem de cesediyle göklere uruc ettiğini söylerler" demektedir. (Kemal Paşazâde, *Şahs-ı İnsanî*, s. 99) Bizim bu görüşümüzü teyid eden bir başka husus da şudur: Müellifin Şahs-ı İnsanî adlı bu risalenin 1326-28 yılında bilinmyen bir mütercim tarafından yapılan tercümesinde aynı ibarenin bizim anladığımız şekilde tercüme edilmiş olmasıdır. Bkz. *Şahs-ı İnsânî*, mütercim (?), (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, İbnül Emin M. Kemal ktb. 204, İzmir Köylü Matbaası 1326-28) s. 14.

[22] Kemal Paşazâde, *fi Şahs-ı İnsanî s.*99.

sülûk yoluyla uhrevî ruhların dünyevî cisimlerden çıkmasını da özel anlamda bir tür haşr (*haşr- hâss*) olarak kabul eder. [23]

İbn-i Kemal'e göre insan ruhu, ruhanî alemin en zayıf aydınlatıcıları arasında yeralır. Ondan önce bulunan üç aydınlatıcı sırasıyla, Mebde-i Evvel(Allah), en büyük ve kutsal ruhlar arasında yeralan en şerefli ruh (Hz. Muahmmed)ve üçüncüsü de meleklerin dereceleridir. Ateş, güneş ve aya nispetle zayıf bir ışık kaynağıdır. Aynı şekilde insan ruhu da, nur olması bakımından, Allah'ın ve Hazret-i Muhammed'in nuruna nispetle zayıf bir aydınlatıcıdır. [24]

Varlıklar için belirlenmiş iki alem vardır; halk alemi ve emir alemi. Beş zahiri duyu ile idrak edilemeyen şeylerin dünyasına *emr* alemi denir. Ahiret alemi. akıl, kalb, sır, ruh, hafî gibi şeyler emr alemine aittir. Ruh, akıl, kalem, levh, arş, kürsü, cennet cehennem, emr aleminin sakinlerindendir. Allah bunları imtihan (*bela*) için yarattı. Bunlar "yok"tan, aracısız olarak doğrudan "*kün*" emriyle yaratılmışlardır.[25] Ruh emr alemine ait bir gerçekliktir. İbn-i Kemal ruhun emir alemine aidiyetini şu iki ayetin desteklediği görüşündedir.

"*Haberiniz olsun yaratmak (halk) da, emir de yalnızca O'nundur*"[26] " *Sana ruhtan sorarlar; de ki: "Ruh Rabbimin emrindendir*"[27]

Öte yandan beş zahiri duyu ile idrak edilen dünya alemine *halk alemi* denir. Halk alemindeki yaratma fiili "şeyden yaratma" tarzında olomaktadır. Burada bulunan her şey Allah'ın vasıtalı olarak yarattığı şeylerdir: "*Allah'ın herhangi bir şeyden yarattığına bakmyorlar mı?*"[28] Halk alemindeki varlıkların bir başka ortak özelliği de oradaki her şeyin yokolucu olmasıdır. "*...O'nun yüzü hariç her şey yokolucudur.*"[29]

Eşyanın geçici, yokolan bir yönünün yanında bir de silinip yokolmayan ve baki olan yönü ve yüzü vardır. Bu yüz o şeyin melekûtudur. Bir başka deyişle her şeyin 'emr' aleminden kendisine düşen bir payı vardır ki buna fena ulaşmaz. Çünkü bu pay kamil bir kudretle muhafaza edilmektedir. Düşünürümüz şu ayetin bu duruma işaret ettiğini söyler:

"*De ki: Eğer biliyorsanız (söyleyin:) Her şeyin melekûtu (mülk ve yönetimi) kimin elindedir? Ki O, koruyup kolluyorken kendisi korunmuyor.*"[30]

---

[23] Kemal Paşazâde, *fi Şahs-ı İnsanî s.* 100.
[24] Kemal Paşazâde, *Enne'l-Akle ma hüve?*, S. K., Tırnovalı 1864, 93a.
[25] Kemal Paşazâde'nin bu görüşünü desteklemek için zikrettiği Meryem suresinde geçen ayet şudur: "... *Bu benim için kolaydır, daha önce sen hiç bir şey değil iken, seni yaratmıştım.*" Meryem 19:9.
[26] A'raf 7: 54.
[27] İsra 17: 85; bkz. Kemal Paşazade, *Feraid* , Resail, ACN, s. 272
[28] Nahl 16: 48.
[29] Kasas 28: 88;bkz. Kemal Paşazade, *Feraid* , s. 273.
[30] Mü'minûn 23: 88; Kemal Paşazâde, *Feraid*, s. 273.

İnsan ruhu, Allahın kudretinin taalluk ettiği ilk şeydir. Nûranî bir cevher olan ruh, bizatihi Rabbanînidir ve emr alemine aittir. Ruhlarının orijinalini oluşturan ilk tohum Hazret-i Muhammedin ruhudur. Allah onun ruhunu icad etmek suretiyle, vücud ağacının meyve vermesini sağladı. Bu bakımdan kudretin taalluk ettiği ilk ruh onun ruhudur. Allah ona "ruhum" dediği için, "ilk muhatab" olma şerefine nail olmuştur. Ademe üflenen şey gerçekte Hazret-i Muhammedin ruhundan başkası değildir. Bu sebeple Hazreti Muhammed "*ebu'l-ervah*" Hazret-i Adem ise, *Ebu'l-Eşhas*"tır. Peygamberimizin, "*Adem su ile çamur arasındayken ben peygamberdim.*" sözü de bu anlama gelmektedir. Kemal Paşazade, ölüm esnasında ruh ile nefsin farklı işlemlere tabii tutulduğu kanatindedir. Allah insanın nefsini vefat ettirirken, ölüm meleği onun ruhunu kabzeder. İnsan ruhu ölüm esnasında göklere yükselir. Ancak gök kapıları sadece said olanın ruhu için açılır; gök kapılarından geri çevrilen şakînin ruhu ise yerin drinliklerine gömülür. Kemal Paşazâde, filozoflar gibi düşünerek "ruh"un ölümsüz olduğuna inanır. Kabir azabının gerçekleşebilmesi için ruhun ölümsüz olması gerekir.[31]

Akıl nefis ve ruh kavramları bazen birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Kemal Paşazâde, daha sonra akıl konusunu ele alırken değineceğimiz üzere, akıl ile nefis arasında kesin bir ayrım yapar. Bu ayrımda nefis genellikle olumsuz anlamda kullanılırken, akıl insana yol gösteren bir rehber olarak takdim edilmiştir.[32] Buna rağmen Kemal Paşazade'nin bazen nefs kelimesini ruh yerine kullandığını görüyoruz.[33] O, bir diğer eserinde ise akılla nefis arasında bir karşılaştırma yaparak bu ikisinin farklı şeyler olduklarını belirtir. Bu ayrımda nefs, bedenlere tedbir ve tasarruf bağıyla bağlı olan bir cevherdir. Akıl ise basit bir cevherdir; nokta, 'bir', v.s. diğer basit şeylerde olduğu gibi parçalanmaz.. Nefis hem beyazı hem de siyahı, tek bir cisimde iki zıddın birleşimi şeklinde olsa bile, algılayabilir. Nefsin bedene taalluku, aşıkın maşuka taalluku gibidir. Maşukun nefsi aşıkı mekan edinmiş değildir. Kemal Paşazâde bir başka eserinde nefsin insan bedenin aslî unsurlarından birisi olduğunu özenle vurgular.[34]

Ölümle birlikte bedenden ayrılan nefiste bedene karşı duyduğu aşk ve sevgi devam eder. Kemal Paşazâde, "işlerinizde sıkıntıya düştüğünüz zaman kabir ehlinden yardım isteyiniz" şeklinde rivayet edilen bir hadisi tefsir ettiği risalesinde, buna, mezarları ziyaret ettiği esnada insanın halet-i rûhiyesini örnek olarak verir. Müslümanlar kabirlerdeki ölülerin kemiklerini kırmaktan ve kabirlere basmaktan menedilmişlerdir. Ölülerin mezarlarını

[31] Kemal Paşazâde, *Feraid*, s. 274.
[32] Kemal Paşazâde, *Nesaih*, S.K., Esad Efendi 1781, s. 7.
[33] Kemal Paşazâde, *Hakikatü'n-Nefs*, 85b.
[34] Kemal Paşazâde, *Tarifi'l-Akl*,, S. K. Tırnovalı 1864, 101b.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ziyaret eden bir kimsenin nefsi bu ziyaretten hemen etkilenir. Ziyaret, ölünün ruhu ile ziyaretçinin ruhuna büyük bir sevinç verir. Düşünürümüz konuyla ilgili, **Fahredin Razî**'nin "Metalib-i Aliye" adlı kitabında geçen bir hikaye nakleder. **Aristoteles** öldükten sonra arkadaşları felsefi bir mesele üzerinde anlaşmazlığa düşerler. Daha sonra filozofun kabrini ziyaret ederek aynı meseleyi orada tartışırlar. Orada mesele ilgili nihai bir çözüme ulaşırlar. Kemal Paşazâde'ye göre bunun sebebi, ziyaret esnasında kabirleri ziyaret eden kimse ile ziyaret edilen ölünün nefisleri arasında bir benzerliğin husûle gelmesidir. Bu, birbirlerine karşı duran iki aynanın birisinde bulunan görüntünün diğerine yansıması gibidir. Ziyaretçinin nefsinde bulunan, ilim ma'rifet güzel ahlak ve rıza gibi hasletler, bir nur olarak ziyaret edilen ölünün nefsine akseder. Aynı durum ölünün nefsi için de geçerlidir.[35] İşte bu mutlak anlamdaki ilişkiden daha güçlü bir sevgi ve muhabbet ilşkisi, ölünün nefsi ile bedeni arasında bulunmaktadır. Bedenle ruh arasındaki bu ilişki süreklidir. Ancak bu, ruhun sürekli bir şekilde ölünün kabrinde bulunduğu anlamına gelmez. Bedenle ruh arasındaki bu özel ilişkinin keyfiyetin ancak Allah bilir.

V. 4. Kalb

Kemal Paşazâde "kalb"i bedenin diğer azalarının mutlak reisi olarak niteler. Bunlar kendilerine ait güçleri kalbten alırlar. bedeni kalbten aldıkları bir güç ile yönetirler. İbn-i Kemal bu görüşünü Aristoteles'e dayandırır.[36] İnsanın "ben" diye işaret ettiği şey kalbten başka bir şey olamaz. Kur'an'ı Kerim, kalbi anlama ve bilincin merkezi olarak kabul eder. Bakara Suresinde geçen bir ayet, Kur'an'ın peygamberimizin kalbine indirildiğini açıklamaktadır.[37] Kaf suresinde geçen *"kalbi olanlar için bunda bir öğüt vardır"*[38] ayetinde de bilgilenme sürecinde kalbin önemine dikkat çekilmiştir. Düşünürümüz son olarak zikrettiğimiz ayetle ilgili olarak daha etraflı açıklamalar yapar. Ona *göre "kalbi olanlar"* eşyanın hakikatina doğrudan hiç bir aracıya gereksinim duymadan ulaşırlar. Buna karşılık aynı ayette geçen *"bir şahid olarak kulak veren"* kimseler ancak teallüm aracılığıyla bilgilere ulaşırlar.[39]

---

[35] Kemal Paşazâde, *"Makale fi Tefsîri haze'l-Hadîs, İzâ Tahayyertüm fi'l-Umûri fe'steînû min Ehli'l-Kubûri*, S. K., Süleymaniye 1046, 181a-b.
[36] Kemal Paşazâde, *Enne'l-Akle ma hüve?*, 92a.
[37] Bakara 2: 97.
[38] Kaf 50:37.
[39] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 92b.

V. 5. AKIL

Sözlükte, tutmak, bağlamak gibi anlamlara gelen akıl, islam kültürü içinde genel anlamda bir "düşünme yetisi" olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda aklın hiç bir zaman kötülenmediğini söyleyebiliriz. Akla karşı oluşumlar, orijinalinde bizatihi aklın kendisine karşı olmayıp, daha çok belli düşünceleri savunan kimselerin akıl anlayışına tepki olarak doğmuştur. Mesela Fazlurrahman'ın da belirttiği gibi, içinde bulunduğumuz çağda ve bize yakın çağlarda ulema arasında yaygınlaşan anti-entellektüalizm düşüncesi Mutezilenin akıl konusundaki rasyonel görüşüne bağlı olarak zuhur etmiştir. Bu tepkisellik daha sonra yaygınlaşarak dini metinlerin yorumunda temel esas haline geldi. Hatta günümüzde bile inançlarına rasyonel temel arayan bir çok çağdaş müslüman, fıkıh ya da hukuk alanında sorular sormayı hoş karşılamamaktadır.[40] Böyle bir tutumu en çok benimseyen mutasavvıfların bile aklı "Allah'ın ilk olarak yarattığı ve aziz kıldığı" mahluk olarak görmeleri, İslam dünyasında mutlak bir akıl karşıtlığının bulunmadığını gösterir. Hatta ilahî tekliflere muhatab olması bakımından akla bir tür kudsiyetin atfedildiğini bile söyleyebiliriz. Filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar, her ne kadar hakikatin anlaşılmasında farklı metodlar kullanıyorlarsa da, hiç bir zaman aklı ilahî köklerinden kopuk evreni tek başına anlayabilen, paratik hayatımızda ortaya çıkan her türlü sıkıntımıza çare olacak bir şey olarak görmemişlerdir. Akla yönelik islami eleştiri aklın reddedilmesini beraberinde getiren bir şey olmayıp, daha çok onun varlığın hakikatini anlamada insanî bilince ve duyarlılığa katkısının sınırlarını gösterme amacı gütmektedir. Sonuçta bu tür eleştirilerin İslam medeniyetinin önünde duran rasyonalizm gibi insanı tek boyutlu değerlendiren bir tehlikeyi bertaraf ettiğini söyleyebiliriz.. Çünkü insan hayatı, rasyonel esaslardan tamamen ayrılmamakla birlikte, daha çok sadakat, inanç ya da mitlerle sürdürülmektedir. Bu rasyonel easların yadsınması anlamına gelmez. Söylemek istediğimiz şey, insanın ya da toplumsal hayatının planlanmış bir rasyonaliteye bağlı olarak sürdürülemeyeceğidir. İslâmi düşünce ekolleri arasında Yunan felsefesi ile ilk temasa geçen akım olarak bilinen Mutezile mezhebinde bile aklın özerkliği, vahiy ve akıl düzlemleri arasında mutlak bir çatışmayı öngürmediği gibi, sürekliliğinin sürmesi halinde bile bir bilgi parçalanmasına yolaçacak nitelikte değildi. Dahası Mutezile, aklı bir bilgi kaynağı olarak öne çıkarırken bununla amaçladığı şey, tevhid tenzih ve adalet perensipleri etrafında Allah'ın farklılığını

[40] Fazlurrahman, *İslamic Methodology İn History,* (Karaçi 1965), s. 151.

vurgalamaktır. Mutezile bu şekilde hem aynîleşmeyi hem de çatışmayı bertaraf ederek bir dengeye ulaşmak istiyordu.[41]

Kemal Paşazâde'nin akıl konusunda iki bağımsız risalesi vardır. Bunlardan birisi salt aklın tanımıyla ilgili yaklaşımları ele alırken diğeri, akıl hakkında ve akıl sahibi bir varlık olarak insanın çeşitli yönlerine dikkat çekilmektedir. Düşünürümüz ayrıca "Nesaih" adlı eserinde de aklın pratik kullanımından bahsetmektedir.

V. 5. a. Aklın Tanımı ve Mahiyeti

İslamî kültür ortamında yetişen meşhur filozoflar genel olarak aklı "varlığın hakikatını kavrayan basit cevher" olarak tanımlamışlardır.[42]

Sudur nazariyesinde önemli yer işgal eden "Bir'den bir çıkar" kuralı gereğince Allah'tan ilk sadır olan şeyin akıl olduğunu kabul eden Kemal Paşazâde, bu cihetle aklın Allahtan sonra tüm varlıkların illeti olduğunu söylemektedir. Bu ifade ilk yaratık olması bakımından aklın Allah nezdinde ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir. Fakat daha sonra değineceğimiz üzere, aklın Allah katındaki azizliği, O'nun emirlerine eksiksiz bir şekilde itaat etmesinden ve insanların Allah'a yakınlaşmasını sağlamasından kaynaklanır. Bu da göstermektedir ki İbn-i Kemal'in eserlerinde bahsettiği akıl, Allah'ın ilk yarattığı şey ve O'nun emirlerine itaat eden bir yaratık olması dolayısıyla övülmektedir. Esasında Mutezile dahil tüm müslüman düşünürlerin teosentrik bir akıl anlayışından hiç bir zaman sapmadıklarını söylemek yanlış sayılmaz kanaatindeyiz.

Akıl konusundaki bir başka anlaşmazlık metafizk boyutludur: Akıl cevher midir araz mıdır? **Filozoflar** genel olarak aklın bir cevher olduğunu söylerler. Böyle olmasına rağmen onların akıl konusunda ortak bir düşünce etrafında birleştikleri söylenemez. Onun bir mekanda yerleşik (*mütehayyız*) olmadığına inanan bazı filozoflara göre akıl, cisim olmadığı gibi, bir cismi mahal edinmiş de değildir. Akıl, onlara göre kendine özgü etkinliklerde bulunabilmesi için cisme muhtaç değildir. Bu yüzden akıl, nefisten daha şereflidir. Gene bu görüşte olanlara göre akıl, soyut bir töz olup, cisim üzerindeki tedebbür ve tasarrufunda cisme hiç bir bağımlılığı yoktur. Başka bir deyişle bu, insan nefsinin cevherini tamamlama aşamalarındaki durumudur. İnsan nefsi ilk ma'kûlâtı kabul edebilme isti'dadı gibi bir potansiyele sahip olması dolayısıyla "*heyûlanî akıl*" adını alır. Gene insan

---

[41] Ahmet Davutoğlu, "*İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*", Divan, (İstanbul 1996), S. 1, s.16.

[42] Kindî, *Risale fi Hududu'l-Eşya ve Rüsûmüha,* ("*Felsefî Risaleler*"içinde), çeviri.ve inceleme Mahmut Kaya, (İstanbul 1994), s. 57.

nefsinde, birincil anlamlar (*makûlat-ı ûla*)ın ortaya çıkmasıyla birlikte beliren fikirlerin oluşmasına zemin hazırlayan bir kuvvet vardır ki buna da "*mükteseb akıl*" denir. Aklın belli bir mekanda bulunduğuna inanalara göre ise akıl, Allah'ın dimağda yarattığı ve ışığını kalbe salan aydınlatıcı bir cevherdir. Bu görüştwe olanlara göre akıl, duyu algılarının alanına girmeyen (*gâibât)* şeyleri dolaylı olarak, duyusal şeyleri ise müşahede ile idrak eder. Kemal Paşazâde, bazı filozofların insan aklını rûhânî bir cevher olarak gördüklerine değinir. Bunlara göre akıl Allah tarafından insan bedeniyle tasarruf ve tedbir ilişkisi içinde yaratılmış olup tümelleri algılar ve düşünsel eylemleri gerçekleştirebilir.[43] Bu görüşü savunanların iddiasına göre, nefsin bedenle olan ilişkisi eylemlerinde bedene tasarruf etme ilşkisidir.

İbn-i Kemal, akıl konusunda kelamcılarla felsefecilerin ihtilaf ettikleri hususlara değinirken şuna işaret eder:

"*Kelamcılara göre akıl basit bir cevherdir. Eşyanın gerçekliğini hiç bir zamansal aralık olmaksızın tek bir defada idrak eder.*"[44]

İbn-i Kemal akıl konusunda kelamcılar arasındaki farklı görüşlere de değinir. Mesela **Taftazanî** bunlardan birisidir. Taftazani, aklı nefsin bir gücü ve yeteneği olarak görür. İnsan bu güçle ilimleri öğrenme istidadına sahip olur. Akıl insanda fitri bir nitelik olarak bulunur. Organlarımızın işlevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirmeleri halinde, aklımız zarûriyyat olarak kabul edilen temel prensipleri bilecektir. Düşünürümüze göre, Taftazanî'ye ait olan bu cümleler onun aklı bir cevher olarak görmediğine delalet eder. Benzer bir görüşe göre de akıl, insanın içinde yaratılıştan gelen fitrî bir ışık olup, işitme okuma, düşünme gibi eylemlerle güçlenir.[45]

Düşünürümüz usulcülerin de aklı bir cevher olarak kabul etmediklerine dikkat çeker. Kemal Paşazâde'nin verdiği bilgiye göre **Gazzali**, el-Mustesfa adlı eserinde aklın anlamları üzerinde durmaktadır. Ona göre akıl şu anlamlara gelir: Zorunlu bilgiler, insanın kendisiyle zorunlu bilgileri elde ettiği içgüdüler, tecrübe yoluyla elde edinilen bilgiler, kendisinde belli bir vakar ve heybet bulunan kimselere verilen bir nitelik ve son olarak da "akıl"ilmiyle amel eden kimsenin bir sıfatı anlamında kullanılır. Bilene "akıllı" sıfatının verilebilmesi için, bilginin eyleme dönüşmesinin şart olduğunu söyleyen Gazzalî, bu yüzden dinden yüz çeviren kimselere "akıllı kafir" denilemeyeceğini ileri sürer. Kemal Paşazâde ise bu konuda daha ihtiyatlıdır. Çünkü eğer kafirler akılsız olmuş olsaydı onlara,

---

[43] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 100a.
[44] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 100a.
[45] Kemal Paşazâde, a. g. r., 100a.

kafirleri tevhide davet eden hitab inmezdi. Diğer yandan Furkan suresinde geçen bir ayet küfredenleri akılsızlıkla suçlamaktadır:

" Yoksa sen, onların çoğunu söz işitir ya da aklını kullanır mı sayıyorsun? Onlar ancak hayvanlar gibidirler; hayır onlar yol bakımından daha da şaşkın(ve aşağı)dırlar."[46]

Düşünürümüze göre bu ayet kafirlerde aklın olmadığı anlamına gelmez. Ancak Allah kafirlerin içinde bulunduğu son derece olumsuz durumu anlatmak için mecâzî ifadelere başvurmuştur. İbn-i Kemal gündelik dilden buna ait örnekler verir. Cahil terimi hiç bir şey bilmeyenler için kullanıldığı gibi, ilmiyle amel etmeyen, ilminin gerektirdiği şekilde davranmayanlar için de kullanılır. Aynı şekilde oğlunu döven bir babaya bir kimse gelerek "o senin oğlun niçin dövüyorsun!?" demesi de mecazi anlamda olup babanın cehaletine, yani onun kendi oğlu olduğunu bilmemesine delalet etmez. Namaz kılmayan birisine "namaz senin üzrine farzdır" dediğimizde, bu ifade o adamın namazın farziyetini bilmediği anlamına gelmez.[47] Sadece hatırlatma bamdan söylenmiş bir sözdür.

Akıl her zaman tek bir durumda olan homojenize edilmiş bir güç değildir. Aksine eksik-fazla veya güçlü -zayıf olarak nitelendirilebilir. Akıl ilk başta tam olgunluğuna erişmemiştir; doğal bir içgüdü, potansiyel bir güç (*el-garîze el-fıtriyye*) olarak bulunur. Daha sonra güçlenir ve ışığını ve nurunu kalbe ulaştırır. Böylece teklifler için bir esas teşkil etmiş olur. Kemal Paşazâde akla nur denmesinin sebebini ise şöyle açıklamaktadır:

"Zira nur kendi özünde zahir, başkası için ise mazhar (görünülen yer)dır. Akıl bu anlamda, kendi özünde zahir; ancak basîretin mazharıdır. Basiret bu anlamda, tıpkı güneş ve kandil gibi batındır. Duyusal algılarımız ilkönce akla geldiklerinden, kalbin eylemleri aklın nuru ile işlevsel hale gelir."[48]

İnsan bakışlarını göklere çevirse gözleriyle göklerin yüksekliğini, yıldızları, ayı ve orada bulunan ilginç gök cisimlerini zahiri görünümleri itibarıyla kendi gözüyle görecektir. Daha sonra kalb, akıldan kendisine yansıyan ışık sayesinde, gökyüzünde gözlerin gördüğü şeylerin mümkün ve hadis olduğu ve hadisin bir muhdise gereksinim duyduğu sonucuna ulaşacaktır.[49] Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde'ye göre düzenli ve mantıksal bilgilerin üretildiği yer kalbtir. Müslüman düşünürlerin bilginin asıl üretim merkezi olarak kalbi görmeleri, deneysel bir çıkarsama olmaktan ziyade dinî nassları esas alan bir bakış açısıdır.

---

[46] Furkan 25: 44.
[47] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 100b.
[48] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 100b
[49] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 100b.

Bahşedilmiş bir şey olması hasebiyle, herkese bahşedilen aklın farklı olması normaldir. Şayet böyle bir fark olmasaydı o zaman insanlar ilimleri anlamada birbirlerinden farklı olmazlar, zekiler ve aptallar şeklinde ayrılmazlardı. İbn-i Kemal akılların farklılığı görüşünü desteklemek için çeşitli hadislerlarden bahseder. Bu hadislerden birisi de İbn-i Selam'dan gelen bir rivayettir .Melekler Allah'a şunu sorarlar: Ya Rabi sen Arş'tan daha büyük olan bir şey yarattın mı? Allah, "evet aklı yarattım." şeklinde cevap verir. Melekler ise "bunu anlamak bizim gücümüzü aşar" derler. Allah, "heyhat, o ilimle kuşatılamaz. Siz, kum taneciklerin sayısını bilebilir misiniz?" buyurduğunda onlar, "hayır" dediler. Allah, bunun üzerine "Ben aklı, sayılar gibi çeşitli sınıflarda yarattım. Kimine bir buğday tanesi, kimine iki, kimine üç, kimine dört buğday tanesi kadar verilmiştir. Kimine de bir ölçek ya da bundan daha fazlası verilmiştir. dedi.[50]

Hiç bir cinsiyet farkı gözetmeksizin herkesi içine alan Kemal Paşazâde'nin yukarıdaki ifadeleri belki makul görülebilir. Ancak asıl zorluk, insanların akıl bakımından farklılığını ortaya koyarken nakli delil olarak zikrettiği, "kadınlar aklen ve dinen eksiktirler" hadisini zikretmesidir. Hadisin metni farklı bir anlamda yorumlanabilir. Ne var ki Kemal Paşazâde'nin insanların akıl bakımından farklı oluşunu kadınların, "eksik akıllı" olduğunu söyleyerek ispat etmeye çalışması kabul edilebilir bir tutum değildir. Çünkü Allah'ın kendi yarattığı ve aynı tür bir yazgıya tâbî kıldığı bir cins arasında ayrım yaparak onlaradan bir kısmına daha az akıl vermesi düşünülemez. Böyle bir anlayış doğal olarak sorumluluğun da azlığını beraberinde getirecektir. Halbuki bir başka rivayette "cehennemin çoğunun kadınlardan oluştuğu"ndan sözedilmektedir. Akla gelen gelen soruyu tahmin etmek zor değildir. Aklen eksik yaratılan bir insan cinsinin çoğunun cehenneme gitmesini de normal karşılamak gerekmez mi?! Aslında birinci delil ile ikinci delil arasındaki korelasyon, birisinin kabul edilmesinin diğerinin de kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun açık bir önerme ile izahı şu şekilde yapılabilir. Madem ki bize akıl bahşedilmiştir, o halde onun farklı derecelerde bahşedilmesi de mümkündür. Bu durumda kadınların da bahşedilenden daha az pay almaları böyle bir mantıksal çıkarsama sürecinde normal karşılanması gerekir. Sahibi olduğumuz her şey gibi akıl da bize Allah tarafından bahşedilmiştir. Fakat Allah'ın hîbesi , adaletinin ve hikmetinin bir gereği olarak sıradan bir hîbe olayı gibi düşünülmemelidir. Unutmamak gerekir ki biz hayatımızı Allah'ın hîbeleriyle sürdürüyoruz. Bu sebeple Allah'ın hikmeti hîbe ederken de adaletli davranmasını gerektirir.

---

[50] Kemal Pasazâde. *a. g. r.*. 101a.

Kemal Paşazâde'ye göre, Alllah'tan ilk sadır olan aklın araz olması mümkün değildir. Çünkü akıl Allah'ın ilk malulu olması hasebiyle, aralarında cevherlerin de bulunduğu kendinden sonra gelen tüm mümkün varlıkların illetidir. Arazlar cevherlere illet olamayacağına göre aklın araz olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Aklın ilk yaratılan şey olması hasebiyle diğer cevherlerden farklılığını ortaya koyan hususulardan birisi de cisim, madde, suret, nefs, ve akıldan oluşan beş cevher arasında sadece aklın mürekkeb şeylerin illeti olabilmesidir.[51] Aklın cevher mi yoksa araz mı olduğu konusu, hem filozoflar hem de kelamcılar arasında tartışmalıdır. Kemal Paşazâde'nin "ilk akl"ın cevher olduğu konusundaki ısrarı, daha sonra üzerinde duracağımız ve Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğunu söyleyen hadise dayanmaktadır. Diğer yandan düşünürümüzün de mensubu olduğu Maturidi mezhebinde, ilahi emirlere muhatab oluşu ve insanın bu emirlerin yerine getirmesini sağlaması dolayısıyla aklın bir cevher olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Kemal Paşazâde'ye göre akıl, "nefis bir inci ve şerefli bir cevher"dir. Peygamberimiz bir hadislerinde "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" buyurmuşlardır.[52] Kur'an-ı Kerim akla nazil olmuş ve onda yeralan emir ve nehiyler akıl sahiplerine sunulmuştur. Bir çok ayette geçen "*ya ulu'-elbâb*" (ey akıl sahipleri) ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Gene bir hadiste Peygamberimiz, "Allah kullarına akıldan daha güzel bir şey bahşetmemiştir" buyurmuştur.[53]

İnsanın cisimsel varlığı can ile kaim olduğu gibi, can da sonuçta akıl ile kaimdir. Kemal Paşazâde "Nesaih" adlı eserinde aklın önemine dair **Aristoteles**'in ve **Plato**'nun sözlerinden örnekler verir. Aklın herkes için gerekli olduğu doğrudur ancak, padişahların ülkeyi yönetirken akıldan başka ortakları yoktur. Memleket işlerinin adalet üzerine yürütülebilmesi ve doğru bir istikamet tuttulabilmesi, aklın rehberliği olmaksızın zor hatta muhaldir.[54]

Düşünürümüz, bilgi edinmede duyu organlarının önemini inkar etmez. Ancak bu süreçte aklın önemi duyulardan daha fazladır. İnsan baş gözüyle göremediği şeyleri akıl gözüyle görebilir. Dahası akıl gözünün katkısı olmaksızın baş gözüyle görülen şeyler görülmüş sayılmaz. Çünkü baş gözü (duyular) zaman ve mekanla sınırlıdır, oysa akıl gözünde böyle bir sınırlama yoktur. Dolayısıyla baş gözü ile gördüğümüz nesneler, ancak

---

[51] Kemal Paşazâde, *Ta'rifi'l-Akl*, S. K. Tırnovalı 1864, 99b.

[52] Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş adlı kitabına yazdığı önsözden anlaşıldığına göre , bu sözü hadis olarak kabul etmemekte, sadece İslam Felsefesindeki Yeni Eflatuncu Akıl teorisinin hadisleşmiş şekli olarak görmektedir. bkz. *İslam Felsefesine Giriş*, s. IX. Hadis farklı ifaderle Gazzalî'nin İhyau Ulûmiddîn adlı eserinde de geçmektedir. Gazzalî, *İhyau Ulûmiddîn* (Mısır 1939) c. I, s. 128.

[53] Kemal Paşazâde, *Nesayih*, S. K., Esat Efendi 1781, s. 4.

[54] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 10

akıl gözünün onları anlamlandırmasıyla görülmüş sayılır. Kemal Paşazâde'nin kendi deyişiyle, zaman ve mekan kaydından uzak olan akıl gözü "Arab diyarında olduğu halde Acem diyarında olanları seyreder."[55] Kemal Paşazâde akıl gözünün önemine ilişkin bir hikaye nakleder. İmam **Şâtıbî**'nin çok okuyup yazmaktan gözleri görmez olmuştu. Yaşadığı dönemde yöneticilerden birisine şifreli bir mektup ulaşır. Yöneticinin çevresinde bulunan alimler mektubun yazısının bir türlü okuyamazlar. Sonuçta Şatıbî'ye müracaat ederler. Şatıbî , katiplerden birisine mektupta yazılanları aynen bir buz parçasının üzerine kazımasını söyler. Şâtıbî, elleriyle dokunarak şifreli yazıyı okumaya muvaffak olur.[56] Kemal Paşazâde'nin insan aklının önemini vurgulamak için seçtiği bu iki misal bizce çok önemli ve yerindedir. Aklın "Arab diyarında olduğu halde Acem diyarında olanları seyretmesi" adeta **M. Scheler**'in geist teorisini hatırlatmaktadır. Scheler'e göre insanın geist varlığı, psiko-vital varlığından öte bir anlam ifade eder ve kişinin karşısına dünyayı koyar. Aklı ve algılama aktını içeren geist-varlık (insan olma durumu) insanı çevresinden özgürleştirerek onu dünyaya açar. Buna karşılık insan biyolojik bir varlık olarak adeta çevresinin mahkumudur.[57]

Kemal Paşazâde *"Enne'l-Akle ma Hüve?"* adlı risalesinde, akıl sahiplerini ikiye ayırır. Birincisi, üstün bir olgunluğa ve sezgi gücüne (*işrak*) sahip olan ve nitelik ve nicelik bakımından diğer aklî güçlerden farklı olan akılllardır. Bu tür akıllara sahip olan kimseler, herhangi bir mantıksal öncüle gereksinim duymadan bilgiye doğrudan ulaşırlar. Kemal Paşazâde'ye göre nadiren bulunan böylesi kutsal akılların başkasından bir şey öğrenmeye ihtiyaçları yoktur. Bunlar her şeyin bilgisine işrak yoluyla doğrudan ulaşırlar. İkinci kısım akli güçler ise böyle değildirler. Bunlar nazari bilgileri elde etmede taaallüme, başkalarından yardım istemeye ve onu hatalardan koruyacak mantıksal yasalara *(kanun-u sınaî)* muhtaçtırlar. İbn-i Kemal'e göre, Kaf Suresinde geçen bir ayette bu iki tür akla işaret edilmektedir: "*Hiç şüphesiz, **bun da kalbi olan ya da bir şahid olarak kulak veren kimse** için elbette bir öğüt vardır."*[58] Ayette geçen "kalbi olan" ifadesi ile birinci tür kutsal akla, "şahid olarak kulak veren" ibaresi ile de ikinci tür akla dikkat çekilmektedir. "Kalbi olanlar", kutsal dünyaya vakıf olma istidadı bakımından büyük bir dereceye sahiptirler; bunlar idrak gücü bakımından tamdırlar. [59] "Şahid olarak kulak veren" akıl ise araştırmaya, düşünmeye, başkasından yardım almaya gereksinim duyar. İşte bu akıl mantık ilminin

---

[55] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, ss. 11-12.
[56] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, s. 13.
[57] Takıyyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul 1988) ss. 20-21.
[58] Kaf 50:37.
[59] Kemal Paşazâde, *Enne'l-Akle ma Hüve*?, 92b.

üzerine bina edildiği akıldır. Mantığın önemli bir konusu olan tümeller tamamen bu ikinci tür akılla ilgilidir ve verilen bir şey olmaktan ziyade "istenilen" ve "kazanılan" bir şeydir.

Müslüman filozofların akılla ilgili başlangıçtan beri kabul ettikleri genel ilkelerden birisi de, pasif akıl (*akl-ı münfail*) olarak insan aklının kendi başına bilgi üretmede yetersiz kalması ancak, faal aklın yardımıyla aktif hale geçebilmesidir. Faal akıl müslüman filozofların terminolojisinde daha kutsal bir anlam kazanarak Cebrail'le aynîleştirilmiştir. Maturîdî kelamcılara göre ise akıl parlak latif bir cisim olup etkisini kalbte göstermektedir. Kalb aklın nuruyla eşyayı idrak etmektedir.[60] Akıl konusunda Maturidî'lerden farklı düşünmeyen Kemal Paşazâde, insan aklını, Peygamberimizin "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" hadisinde haber verilen aklın aydınlatmasıyla ortaya çıkan "kalbin bir nuru" olarak görür. İnsan nefsi idrak edebilme potansiyeline sahiptir. Hadiste geçen "ilk yaratık olan akıl" onu aydınlatınca, insan nefsinde potansiyel olarak bulunan idrak edebilme gücü bilfiil hale gelir. Akıl dediğimiz şey, ilk aklın aydınlatmasıyla hasıl olan manevî bir nurdan ibarettir. Kemal Paşazâde bu konuda filozoflardan farklı düşünmektedir. Bu yüzden Suhreverdî'yi, "insan aklını aydınlatan "ilk akıl" değil, onuncu akıl olan faal akıldır" dediği için eleştirmektedir.[61] Düşünürümüze göre akl-ı evvelin insan aklını aydınlatması, güneşin ışığıyla eşyadaki şekilleri renkleri ortaya çıkması gibidir. İnsan ancak eşyayı güneşin aydınlatmasıyla birlikte görebilir. İşte kalpte bulunan görme gücünün pasif halden aktif hale geçebilmesi için, ruhanî bir aydınlatmaya gerek duyar. Nasıl ki evrende, güneş, ay, yıldızlar ve ateş gibi dört çeşit ışık kaynağı varsa, ruhanî alemde de dört çeşit ışık kaynağı vardır: Mebde-i Evvel (Allah), en şerefli ve en büyük ruh, (Hazret-i Muhammed ?), meleklerin dereceleri ve insan ruhu. İnsanların ruhları da iki kısımdır. Birincisi, dışarıdan aldıkları ışıkla faal hale geçen ruhlar. Peygamberlerin ruhları böyledir. İkincisi de, kendi gayret ve çabasıyla faal hale gelen ruhlar. Allah'a inanan filozofların ruhu ikinci tür ruhlar arasında sayılır.[62]

V. 5. b. Aklın Şerefi

Aklın önemini ve değerini bilgi üretmedeki rolü bakımından ele alan Kemal Paşazade, "aklın şerefi, üzerine yöneldiği nesnenin (ilmin) şerefiyle ölçülür." demektedir. Aklın kendisine yöneldiği şeyin ilim olduğu düşünürümüzün cümlelerinden anlaşılmaktadır.

---

[60] İmam Ebu Yusuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul 1980), s. 297.
[61] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 93a.
[62] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 93a.

İbn-i Kemal ilmin önemiyle ilgili olarak Kur'an'dan bazı ayetler zikreder. Bunlaradn birisi Enam Suresinde geçen şu ayettir: "*Ölü iken kendisini dirilttiğimiz...*"[63] Düşünürümüz ayette geçen dirilmenin "ilim" ile gerçekleşeceğini savunur. Peygamberimiz bu konuda şöyle buyurmuştur:"*Ey insanlar aklediniz ve birbirinize aklı tavsiye ediniz; onunla bilişiniz; akıllılı kimse genel görünüm olarak kötü olsa bile Allah'a itaat etmiş olmaktadır.*" Gene bir başka hadiste Peygamberimiz şöyle dedi: *"Melekler akılla Allah'a itaat ederler. İnsanlardan mümin olanlar akılları kudretince çalışır çabalar. Onların Allah'a itaat etmeyi en çok bilenleri en iyi olanlarıdır*". Aişe (ra) şöyle dedi: *Ya Resulallah, -Temim Dari'ye "sizin için derecesi en yüksek olan şey nedir?" diye sordum, o da "akıldır" dedi.- insanların dünyada birbilerine olan üstünlüğü ne iledir ? Peygamberimiz şöyle dedi: Cebraile sordum: En yüksek derece nedir? O da "akıldır" dedi.* Gene peygambrimiz, " *Her şeyin bir aleti vardır. Mü'minin aleti ise akıldır. Her şeyin bir bineği vardır, mü'minin bineği ise aklıdır; her kavmin bir gayesi vardır, kulların gayesi ise akıldır; her kavmin bir çobnı vardır, kulların çobanı ise akıldır; her tüccarın malı vardır; müctehidlerin malı ise akıldır. her ev halkının bir kayyımı vardır, sıddıkların evlerinin kayyımı ise akıldır. Akıl bakımından en güçlü olanınız Allah'tan korkma bakımından en şiddetli olanınızdır.*"[64]

Buna rağmen genelde mutasavvıfların aklı kötüledikleri bilinmektedir. Kemal Paşazâde, Gazzalînin görüşlerine başvurarak bunun sebeplerini ortaya koymaya çalışır. Mutasavvıfların kötüledikleri akıl, insanların ismini sürekli olarak anlamsız kısır tartışmalarda andığı akıldır. Yoksa, Allah Teala ve Peygamberin doğruluğunu bilen ve Allah Teala'nın övgüsüne mazhar olan "batınî görüş nuru"nun kötülenmesi nasıl düşünülebilir? [65]

İbn-i Kemal aklın önemini ve şerefini nesirle anlatmanın mümkün olmayacağına inanmış olmalı ki, uzunca bir şiirinde aklın yaratılmasından sonra Allah'la aralarında geçen bir konuşmayı konu edinmektedir[66]. Akıl, Allah tarafından nur görünümlü ve sevimli bir

---

[63] Enam 6:22.
[64] Kemal Paşazâde *Tarifi'l-Akl*, 101a-102b.
[65] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 102b.
[66] Akılla Allah arasında İbn-i Kemal'im şiirle dile getirdiği diyalogun kaynağı genellikle muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen şu hadise dayanır: "Allah buyurdu ki akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. ona gel dedim, geldi. Git dedim gitti. Dedim ki bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükafaat verir, senin yüzünden cezalandırırım" Düşünürümüz akılla ilgili bir başka eserindeki ifadeler, buna benzer bir hadisin Gazzâlî'nin "İhya-u Ulûmu'd-Din adlı kitaında geçtiğini göstermektedir.(Kemal Paşazâde, *Ta'rîfi'l-Akl*, S. K., Tırnovalı 1864, 99b.) Şüphesiz hadis alanında uzman olmadığımız için bu hadisin niçin uydurma kabul edildiğini bilemiyorum. Ancak bana göre bu hadis, içerisinde İslamî rasyonalitenin en güzel bir biçimde ifade edildiği özdeyiş gibidir. Hadis'in yukarıda verilen metni ve benzer metinler için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ* (Beyrut 1351) c.II, s. 263; Aliyyu'l-Karî , *el-*

şekilde yaratılmıştır. Ancak akıl yaratıcısının mutlak hakimiyeti altında olup O'nun emirleri dışına çıkamaz:

Yarattı aklı çûn Bârî Teâlâ
Münevver hey'et ve mahbûb zîbâ
Dedi Hazret; gel ey akl-ı mükerrem
Yönünü bana dön; döndü hemândem
Buyurdu Hak yine, Ey akl-ı dânâ!
Dön ardın, diyincek döndü hemânâ
Dedi dur!, durdu, otur! oturdu
Her ne emrettiyse yerine getirdi[67]

Daha sonra Allah akıldan kendisini tanıtmasını ister. Akıl büyük bir tevazu içinde, kendisini tanıtırak, kendisinde bulunan tüm meziyyetlerin Allah verdiğini dile getirir:

Çûn aklı böyle gördü Rabb-i İzzet
Dedi; kimsin sen ey pakize-fıtrat?
Dedi; Ya Rabbi ben ol fıtrat-ı münhâyenem
ki cevdin feyz vermiştir anâyenem
Kîm evvel çûn senindir varlık ey Hakk!
Ki mevcud senin kamu mevcûd-u mutlak
Görünen bende bu hüsn-ü dilarâ
cemâlin pertevidir âşikârâ[68]

Aklın kendisini tanıtmasına müteakıp, Allah akla dönerek ona taltifler yağdırır ve kendisinin yaratılış amacını ve evrendeki pozisyonun ne olduğunu açıklar. Buna göre akıl evrenin ilâhı olarak görülür. Ancak bu ifade bize göre aklın tasarruf gücüne dikkat çekmekte olup, mecâzî olarak anlaşılmalıdır:

Dedi Hakk, ey azîz âferîneş!
Meded bahş ve hayat efzây-ı dâniş!
Celali izzetime içerim and
Ki kılam seni âlemde hudâvend!
Ânın kim fazlım ola hem tarîkî,
ki seni ol kulumun kılam refîki
Muhakkak bil sen ey abd-ı müeddeb!

Masnu', (Halep 1969)s. 201; Heysemî, *Mecmuati'z-Zevaid*, (Beyrut 1967) c.VIII, s.28,. (naklen: Yusuf Şevki Yavuz, *"Akıl"*, TDVİA, (İst. 1989) c. II, s. 243.

[67] Kemal Paşazâde, *Nesaih*, ss. 4-5.

[68] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s. 5.

Bana seninle olurlar mukarreb.
Ânı kîm devlet etdî sana hemrâh,
dû âlemde ânındır izzet ve câh [69]

Bundan sonra akıl, hayâ ve iman arasında bir karşılaştırma yapılır. Her üçü de Cebrail tarafından insanın (Hazret-i Adem) önüne getirilerek bunların ayrı ayrı meziyetleri sayılıp dökülür ve onun bunlardan birisini tercih etmesi istenir. Ancak insan sonunda aklı seçer. Cebrail iman ve hayaya Allah'ın huzuruna geri dönmelerini söyler.

Nazar kılarken ol deryây-ı temîz
göründü hüsn-ü akl ona dilâvîz
Çün akla gâlib geldi meyl-i âdem
kabul etti safa ile hemândem
(...)
Dedi Cibrîl iman ve haya
dönün imdi Cenab-ı Kibriyâya
Nasîbî imiş oldu ademin akıl
Sezâyı ki kılam hazrete nakil.[70]

İman aklın ve akılla birlikte olmanın öneminin farkındadır ve Cebrail'e dönerek kendisinin akılla birlikte kalmak istediğini söyler:

Dedi iman ey Tâvus-u Şehr
gürûh-u enbiyâya dahî rehber
Benim kadr-i celalim akılladır
benim fark-ı cemâlim akılladır
Haber ver bana ey şâh-ı eflâk
kim eder beni akıl olmasa idrak!
Hakk itdî çûn beni aklın refîkî
ki oldur bana dildar-ı hakîkî[71]
(...)
Beni yâr-i azîzimden ayırma!
sıcak dem sâhibinden ayırma!

---

[69] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s. 6.
[70] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s.6.
[71] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, ss.6-7.

Cebrail çaresizlik içinde hayaya dönerek ona tekrar Allah'n huzuruna gitmesini söyler. Ne var ki haya da, kendisinin imanın bir parçası olduğunu söyleyerek iman gibi akıldan ayrılmayı reddeder:

Haya imana tâbii, iman akla tâbii
ikisin dahî akl oldı câmî
Kimin ki akl oldu kendine yâr
haya ona muhibb iman hevâdâr[72]

Kemal Paşazâde, bundan sonraki aşamada akıl ve nefsi karşılaştırarak, kötülüklerin kaynağı olan nefsi altetmek için akla uymak gerektiğini söyler:

Yarattı çün Hakk nefs-i müennes
kim ona basılan olur muhannes
velî oldur virüb nefse tasarruf
ki ede avret altında ede tasarruf!
(...)
kimin ki akl ola peşîvası
anın arza değer dikse livası
(...)
Direş, nefs üzere aklını emîr et
mûin ol akla nefsini esîr et [73]

Din iman Allah gibi kutsal değerlere ilgisiz davrananlar, İbn-i Kemal'e göre akıl bakımından eksik kimselerdir:

Kimi görürsen yok meyli dine
ânı hamleyle akl eksikliğine[74]

Bir başka yerde de akıllılarda bulunması gereken on hasletin en başına "Allah'tan korkma"yı koyar. Bu sebeple Kemal Paşazâde'nin yukarıdan beri sözünü ettiği akıl mutlak anlamda akıl değildir. Akıllılarda bulunması gereken diğer dokuz özellik ise şunlardır. Aklını nefsin arzularına hakim kılmak, doğru sözlü olmak, her şeyi tedbir ile işlemek, sürekli başkalarına danışarak iş görmek (zira danışılarak görülen işlerde akıllar çoğalarak birbirlerine yardım ederler), güzel sözlü olmak, haya sahibi olmak, yaratıklara iyi davranmak, Allah rızası için alçak gönüllü olmak, nefsin emrttiğini işlememek.[75] Kemal Paşazâde'nin "akılların hasletleri" olarak sözettiği bu on unsurun hepsi de gündelik pratik

---

[72] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s.7.
[73] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s.7.
[74] Kemal Paşazâde, *a. g. e*, s.8.
[75] Kemal Pasazâde. *a. g. e.*. ss. 13-22.

hayatla ilgili olan ahlakî davranışlara ait olduğu görülmektedir. Modern çağlarda akla yüklenen misyon ile ortaçağ İslam dünyasında yüklenen misyon arasındaki fark burada kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn-i Kemal'e göre, akıl mutlak anlamda şerefli olmakla beraber birtakım ayıpları da bünyesinde barındırmaktadır. Daha önce de, onun aklı hep aydınlatıcılığı bakımından ateşe benzettiğini görmüştük. Akla arız olan eksiklikler de ateşle kıyaslanarak ele alınmaktadır. Nasıl ki ateş, elbiseleri kirleten dimağı kurutan dumanla karışık bir halde bulunursa, akıl da şüphelerle karışık bir halde bulunur. Keza ateşin doğasında varolan aydınlatıcılık ve yakıcılık, aklın doğasında da vardır. Akıl güçlü delillere dayalı olarak düşünürse aydınlatır, diğer yandan şüpheli şeylere dayalı olarak faaliyet gösterirse yakar. Örneğin yanan bir kandil en küçük bir şeyden etkilenerek sönebilir. Diğer yandan aklın aydınlığı da, kendisinde elişen en küçük bir şüphe dolaysısıyla sönebilir. Kandili küçük bir eve koyduğunuzda evi çok güzel aydınlatır. Oysa geceleyin uçsuz bucaksız çölde yanan bir kandilin değil aydınlatması ışığını farketmek bile zordur. İnsan aklı da matematik ve geometri gibi basit konular üzerinde düşünürken, ışığını çok parlak bir şekilde sergilerken, daha geniş ve ulvî konulara yöneldiğinde adeta kendi etrafını bile ışıtmaz. Hatta insan ruhu kendisi hakkında bilgi edinmek, ışığını kendi üzrine salmak istediğinde sönmüş bir lamba gibi olur ve her taraf şüphelerle dolar. İnsan aklının verdiği aydınlık geceleyin lambanın verdiği aydınlığa benzer. Halbuki gündüzün güneşin doğmasıyla birlikte lamba artık hiç bir işe yarmaz. İşte insan aklı da, temiz ruhların karşısında ışığını belli edemez. İnsan aklı, şu ya da bu şekilde insanın önünü ölünceye kadar aydınlatabilir. Ancak bedenin ölümüyle birlikte, gayb alemindenden üzerine düşen ışığın etkisiyle aklın nurundan ortada hiç bir eser kalmaz.[76]

Bazı akıllar ruhani alemden gelen bu ışığı daha iyi alabildikleri için diğer akıllardan üstündürler. Kemal Paşazade, **Suhreverdî**'nin "Elvah" adlı kitabından alıntılar yaparak eski İran padişahlarına verilen *"kiyan-ı hurre"*[77] nitelemesinin bu anlama geldiğini söylemektedir. İbn-i Kemal'e göre yöneticilerde bulunan bu kutsallık dolayısıyla halk onlara boyun eğer ve isyan duygusu beslemez.[78]

Düşünürümüze göre pratik hayatın devamı için gerekli olan akıl, insana bahşedilen bir özelliktir. Buna rağmen çeşitli hayvanlarda bulunan özellikler insanı büyülemekte,

---

[76] Kemal Paşazâde, *Enne'l-Akle ma Hüve?*, 93b.

[77] **Kiyan-ı hurre**: Kiyan, Farsça bir kelime olup sözlüklerde, "padişah" ve "büyük kimseler" anlamına gelmektedir. "Hurre" ise Farsça'da, padişahlara ve din adamlarına Tanrı tarafından verilen kutsal paye anlamına gelmektedir. Bu durumda "Kiyan-ı hurre" nin"kutsanmış padişah" anlamına gelen bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Bu sıfat mecusilik inancına göre padişahlara veriliyordu

[78] Kemal Pasazâde. *Enne'l-Akle ma Hüve?*, 94a.

onların da akıllı olup olmadıkları konusunda şüpheye düşürmektedir. Kemal Paşazâde, arının peteklerinin belli bir geometrik şekilde yapmasını bir tedbir harikası olarak görür. Ünlü Mutezile düşünürü Cahız'ın "Kitabu'l-Hayavân" adlı kitabından iktibaslarda bulunarak uzun uzadıya bu konudan bahseder. Peteklerin yan yana dizilmesiyle birlikte kenarlarlarda hiç bir boşluk kalmayacağı için, arı peteklerini başka bir şekilde değil altıgen şeklinde yapmıştır. İşte bu durum arıda da akla benzer bir şeyin bulunduğunu gösterir. Kemal Paşazâde, karınca, örümcek, tilki, eşek, deve gibi bazı hayvanların özelliklerinden de bahsederek, konuyu daha da açar. Hatta Kur'an'da yeralan bazı ayetleri zikreder. Tüm bu olgulardan hareketle bazılarının hayvanların akıl sahibi olduklarını ileri sürdüklerini söyleyen Kemal Paşazâde, bu görüşe katılmaz . Kemal Paşazade hayvanların akla sahip olduğunu söylemenin ifrat, bu ve benzeri işaretlerin, onlarda Hakîm olan Allah'ın tedbirinin varlığına işaret etmediğini ileri sürmenin ise tefrit olduğunu söylemektedir. Ona göre en mutedil tutum, hayvanların Allah'tan gelen ilhamla bu gibi tavırlar içinde bulunduklarını kabul etmektir.[79] Şayet hayvanların da akla ve ilme sahip olduklarını söylersek, bu durumda insanın ayrıcalıklı durumu ortadan kalkar. Neticede hayvanların fiil ve hareketlerinin de kasıtlı ve irâdî olduğunu kabul etmemeiz gerekir. Oysa bu hayvanların içinde bulundukları gerçekliğe aykırıdır.[80] Nahl Suresinde Allah'ın bal arısına vahyettiği vurgulanmıştır.[81] İbn-i Kemal bu gerçekten hareketle, hayvanların hayatlarını sürdürmeye yönelik tedbirlerinin, dışarıdan bağımsız kendi içgüdüleriyle olup biten bir şey olmadığını, bunların Allah'ın ilhamı olduğuna işaret eder. Ayetteki ilham fiilinin "vahiy" kelimesiyle ifade edilmiş olması, arının diğer hayvanları arasında rüşd bakımından daha ileride olduğunu gösterir.

Evrendeki mevcud varlık türlerinden her birinin bağlı olduğu bir "müdebbir nefis" olduğunu söyleyen İbn-i Kemal, bu nefislere bazen İşrak felsefesinin etkisiyle "*rabbü'n-nev'*" (türlerin sahibi) bazen de "melek" adını verir. Düşünürümüze göre insanın durumu diğerlerinden çok farklıdır. Aslında insan da "nefs-i natıka" denilen bir nefsin kontrolü altındadır. Buna rağmen her insan ayrı bir tür mesabesindedir. Her bir türün bağlı bulunduğu müdebbir nefisler ya da melekler o türe yönelik afetleri bertaraf

---

[79] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 96b.
[80] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 96b.
[81] *"Rabbin balarısına şöyle vahyetti:"(Halktan ayrılıp Hakk'a sarılmak için).dağlardan evler edin, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan da..."* Nahl 16:68. Kemal Paşazâde'ye göre özel anlamda vahye mazhar olan arının, diğer hayvanlardan üstünlüğü ile tasavvvuf ehlinin diğer insanlardan üstünlüğü arasında bir kıyaslama yapmak mümkündür. Arılar yuvalarını kimsenin göremeyeceği ıssız yerlere yaparlar. Tasavvuf ehli de genelde halktan uzak bir yaşamı tercih eder. Gene bunların niteliklerinden birisi de yaşadıkları yerleri ve elbiselerini, yiyeceklerini temiz tutmalarıdır. Aynı şekilde arı da temiz olmasıyla bilinir. Karnında taşıdığı balı, çamur, toprak vb. pisliklere karışmaması için, temiz taşların ya da temiz tahtaların üzerine koyar. Pisliğin ya da necasetin üzerine konmaz. Bu davranışıyla üzerine necaset bulaşmamasından kaçınmak ister. Kemal Paşazâde, *İnne'l-Akle ma Hüve?*, S. K., Tırnovalı 1864., 95a.

ederek türün evrende bekasını temin eder. İnsanın tür olarak bağlı bulunduğu "nefs-i natıka" adlı müdebbir dışında birey olarak kendi fiillerinde özgürdür. Ancak evrenin diğer yaratıkları belli bir dereceleme içinde de olsa kendi türlerinin müdebbirlerine insandan daha fazla bağlıdırlar. Kemal Paşazâde'nin bu görüşlerindeki müracaat ettiği kaynak **Fahreddin er-Razî**'nin "Metalib-i Aliye" adlı kitabıdır. Razi, peygamberimizden bazı sözle naklederk göklerdeki varlıklar gibi yeryüzündeki her bir varlığın da tür olarak ayrı bir meleği olduğunu ileri sürer.[82]

V. 6. Kemal Paşazade'nin Şehidler Hakkında Bir Değerlendirmesi

Kur'an-ı Kerim'in bir ayetinde şehidlerle ilgili olarak, *"Allah yolunda öldürülenlere sakın "ölüler" demeyin. Hayır onlar Rabbleri katında diridirler, rızıklanmaktadırlar"*[83] buyrulmaktadır. Kemal Paşazâde Manastırlı Hafiz Davud Paşa tarafından Türkçeye de çevrilmiş olan[84] "Fi Hakkı'ş-Şühedâ" adlı küçük bir risalesinde, ayette geçen "şehidlerin diriliğinin" ne anlama geldiği konusunu irdelemektedir.

İbn-i Kemal'in düşüncesine göre ayet açık bir şekilde şehidlerin diriliğine işaret etmektedir. Hatta ayet-i kerime bu konudaki zannı bile kabul etmemektedir. Diğer yandan da şehidlerin diri olduklarının ispat edilebilmesi gayesiyle Kur'an-ı Kerim insan için hayatınının devamlılığını sağlayan rızıktan sözetmekte ve şehid olanların rızıklandırılacaklarını söylemketedir. Ayete geçen "diridirler" (*ahyâun*) ifadesi kıyametteki dirilik olarak kabul edilemez mi ? Ayet-i Kerime'yi mecazi anlamda anlayarak, onların kıyamet günü dipdiri ve canlı dinamik bir şekilde Rablerinin huzurunda olacaklarını söyleyemez miyiz? İbn-i Kemal'e göre böyle düşünmenin önünde iki engel gözükmektedir. Birincisi, diri kalmanın sadece şehidlere has kılınması ve ikincisi de onların Allah indinde hayat kaydı ile anılmasıdır. Fakat o, burada geçen diriliğin, dünya hayatından farklı tıpkı melekler gibi bize gürünmeyen bir dirilik olduğunu söylemektedir.[85] Öldürüldükten ya da öldükten sonra yaşamaya devam eden sadece şehidler değildir. Şehidlerin durumu böyle olunca peygamberlerinde sürekli bir yaşam içinde olmalarını da kabul etmek gerekir. Düşünürümüzün bu konuda dayandığı delil peygamberimizin Miraca çıktığında, orada sakin olan çeşitli peygamberle biraraya gelmesidir. *Gene "toprak, peygamberlerin*

---

[82] Kemal Paşazâde, *a. g. r.*, 97b.
[83] Al-i İmran 3: 169.
[84] bkz., Kemal Paşazâde "*Şehidlerin Diriliği*" terc. Manastırlı el-Hac Hafız Davud Paşa, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktb., İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal Ktb. T.204, (İzmir Köylü Matbaası 1326-1328) ss. 19-23.
[85] Kemal Pasazâde, *Fî Hakkı'ş-Şüheda*, Resail, ACN, ss. 92-93.

cesedlerini yemez" hadisi de bunu ortaya koymaktadır.. Peygamberlerin ölümü, diri olarak varolmalarına rağmen gözümüzden kaybolmaları ve tıpkı melekler gibi onları idrak edememiz anlamına gelir.[86]

Kadı Beydavî bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak, insanın görünen heykelinden başka bir şey olduğuna işaret ederek, bunun bizatihi müdrik bir cevher olduğunu ve bedenin yokolmasından etkilenmeyeceğini söyler. İbn-i Kemal bu yorumu doğru bulmaz. Çünkü, der "ayet-i kerîme şehidlerin hakikaten diri olduklarını beyan eder; ancak onların dirilikleri bedenlerinde değildir."[87] Kemal Paşazâde, bu mesele ile ilgili olarak mecaz anlayışına dayanan her türlü yorumu ayetin özgün anlamına ters düştüğünü düşünmektedir. Şehidlerin beden dışı bir alanda yaşamaya devam ettiklerini söyleyen Kemal Paşazâde, bununla da yetinmemektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinden rivayet ettiği bazı hadiselerden hareketle şehid olarak ölen kimselerde bazı hayat emarelerine rastlandığını ileri sürmektedir. Mesela Kemal Paşazâde, Muaviye döneminde şehadetinden elli yıl sonra kabri açılan Hazret-i Hamza'nın ayağından akan kanı herkesin gördüğünü savunur. Bu durum ona göre şehidlerin bir şekilde yaşamlarını sürdürdükleini göstermektedir.[88]

Şehidlerin bedeni küçük zerrelerine dek parçalanmış olsa da Allah bu parçaları biraraya getirerek diriltecek ve nimetlere mazhar kılacaktır.[89]

---

[86] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s. 93.
[87] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s. 93.
[88] Kemal Paşazâde, *a. g. e.*, s. 93.
[89] Kemal Pasazâde, *a. g. e.*, s. 94.

SONUÇ

Kemal Paşazade, Türk-İslam Düşüncesi Tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Tefsir, fıkıh, kelam, tarih, felsefe ve dil üzerine bir çok eser kaleme alan İbn-i Kemal , şiirle de ilgilenmeyi ihmal etmemiştir Biz bu tezimizde Kemal Paşazâde'nin konuyla ilgili ulaşılabildiğimiz tüm eserlerini göz önünde bulundurarak, felsefi ve kelamî görüşlerini tespit etmeye çalıştık. İbn-i Kemal'in tezimizle alakalı eserleri konusunda sınırlı bir kritik çalışması yapmak, çalışmamız esnasında başvurduğumuz ana kaynakların kendisine aidiyetinin kesinleştirilmesi açısından önemli idi. Çeşitli kütüphanelerde bulunan eserleri üzerinde yaptığımız inceleme neticesinde, İbn-i Kemal'e nispet edilen bazı eserlerin ona ait olmadığını, ya da aidiyetinin şüpheli olduğu sonucuna vardık. Mesela bunlardan en önemlisi, şimdiye kadar ona aid olduğu sanılan ve sürekli olarak iki nüshaya atıf yapılarak alıntı yapılan Tarifat adlı eserin gerçekte Cürcânî'nin aynı adı taşıyan meşhur eserinden başkası olmadığını tespit etmiş olmamızdır. Keza, Kemal Paşazâde'ye nispet edilen bazı eserlerin onnun bir başka eserinin farklı bir adı olduğu kanaatine vardık. Ancak tezimiz bir eser kritiği, ya da bibliyoğrafya çalışması olmadığı için, Kemal Paşazâde'nin eserleriyle ilgili yapılacak bir çalışmayı gereksiz kılacak özellikte olmadığını da belirtmemiz gerekir.

Kemal Paşazâde, hem kelamın hem de felsefenin anlaşılması zor konularını, skolastik metodun dışına çıkmamakla beraber, daha basit ve daha anlaşılır bir şekle sokmak için gayret göstermiştir. İbn-i Kemal'in en temel özelliği eserlerinde eleştirel bir dil kullanmış olmasıdır. Felsefeciler ve kelamcılar arasında vuku bulan tartışmalı konuları ele alırken, kendisinin kelamcılar tarafında yeraldığı bilinmesine rağmen, kelamcıların yanlış bulduğu görüşlerini de tenkid etmekten kaçınmamıştır. Bir bakıma o, tartışmada tarafları münakaşa tekniğine uymaya çağırmaktadır. Bu durumu, çeşitli klasik felsefi- kelâmi eserlere yazdığı şerh türü eserlerinde gördüğümüz gibi, müstakil konuları ele aldığı kısa ya da uzun risalelerinde de görebiliriz. Şüphesiz bu ifade, Kemal Paşazâde'nin kelamî ya da felsefî eserleri sadeleştirmek, skolastik bir kritiğe tabii tutmaktan öte felsefe ve kelam kültürüne bir katkısının olmadığı anlamına gelmez. Çünkü konuların işlenmesi esnasında da yer yer değindiğimiz gibi, bir çok meselenin ele alınmasında yeni açılımlar getirmiş, hem kendisiyle ortak görüşü benimseyen kimselerin, hem de kendisine muhalif safta yeraldığı kimselerin görüş ve düşüncelerindeki boşlukları, yetersizlikleri felsefi ve kelamî formasyonunu kullanarak göstermiştir.

Diğer islamî ilimler yanında, kelamî-felsefî konulara geniş bir şekilde vakıf olan Kemal Paşazâde, güçlükle anlaşılabilen bir çok felsefî mesele hakkında kapsamlı risaleler yazarak, bu alandaki yeterliliğini ispat etmiştir. Felsefî alanlarda yazdığı eserler, daha çok kelamcılarla felsefeciler arasındaki tartışma konularını içermektedir. Eserlerinde, ele aldığı meselelerin İslam düşünce tarihi bakımından nasıl tartışıldığını çok iyi bilmekte; mesele hakkında getirilen en kıyıda köşede kalmış açıklamaları dahi iktibas etmekten çekinmemektedir. Filozoflar ile kelamcılar arasındaki muhalefette, sünnî itikad açısından hududları çizilmiş meselerde "kelamcılar"ın safında yer almakla beraber, bir çok yerde , Ehli Sünnet inancının müsade ettiği kadar, kelamcıların mantıkî ve teknik yanlışlıklarını göstermekten çekinmediği gibi, sünnî yorumun itikadî bir zorunluluk arzetmediği ya da belirginleşmiş sünnî bir tavrın oluşmadığı alanlarda, filozofların birtakım görüşlerinin takdire şayan olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Mesela, Allah'ın yaratmadaki zorunlu olması (*mûcibu'n bi'z-zât*) konusunda, açıkça filozofları haklı bulmaktadır. Onun bu tavrının sebebi, bir çok eserinde desteklediğini gördüğümüz tasavvufçuların görüşleriyle filozofların görüşleri arasındaki yakınlıktır. Filozofların görüşlerini reddetmek, mutasavvıfların görüşlerini reddetmek anlamına geleceğini anladığı anda, kelamcılara karşı filozofları savunmuş; onların görüşlerini nasslara ve Sünnî bakış açısına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Şüphesiz bu yakınlık bir takım meselelere bakış açısıyla sınırlıdır.

Eserlerinde dikkat çeken şeylerden birisi; filozofların görüşlerini aktarırken, bu görüşle ilgili daha başlangıçta belli bir yargıda bulunmktan kaçınması ve eğer varsa eleştirilerini daha sonraya saklamasıdır. Hatta "Muallim-i Sânî" gibi, filozofların şöhretine ve felsefi kariyerine işaret eden bazı ünvan ve lakabları kullanmasına karşılık, kelamcı meslektaşlarına görüşlerini aktarırken her zaman aynı tavrı göstermemektedir.

Her ne kadar Kemal Paşazâde kelamcıların birtakım görüşlerini eleştirirken filozofların görüşlerini destekler gibi görünüyorsa da, muhtemelen onun amacı, sünnî görüşü savunanların eleştirilerindeki açıkları göstererek, filozoflara karşı daha güçlü delillerin üretilmesini sağlamak, daha güçlü bir savunma stratejisi geliştirmektir. Nitekim, temel Ehli Sünnet inançlarına dair yazdığı daha basit içerikli kitaplarda, tavizsiz bir tutum sergilemektedir. Buna rağmen entellüktel zevke hitap eden felsefî/kelâmî içerikli eserlerinde, Gazzâlî'den daha hoşgörülü davranmakta, filozofların sünnî inanca aykırı gibi görülen fikirlerini küfrü gerektirmeyecek tarzda yorumlamaktadır.

Eserlerinde, eleştirdiği kimseleri bir mezhep taassubuyla değil, ilmî bir kaygı ve endişeyle eleştirmektedir. Bu yüzden bazı eserlerinde, ele aldığı problemlerle ilgili kendisinin görüşünün ne olduğunu merak edenlerin bu meraklarını gideren bir ize bile

rastlanmaz. Kısacası, meseleri çoğu kez teknik bakımdan analiz etmektedir. Konuları ele alırken, zamanına kadar gelen yerleşik metodoloji anlayışına her yerde uyma zorunluluğu duymamış, bazen belli bir eserde gördüğü yanlışı düzeltmek için hemen bir eser/risale kaleme almış; ancak bir çok risalesinde şahid olduğumuz üzere, bir konuyu belli bir bütünlük içinde tüm ayrıntılarıyla ele almamıştır. Muayyen bir görüşün ya da herhangi bir kitaptaki ifadenin yanlışlıklarına dikkat çekmek amacıyla kaleme aldığı eserlerinde, başlangıçta bu ifadelerin yanlışlığını ortaya koyan önermeleri özenle ve zekice seçip ispat etmektedir. Konu ilerledikçe ve kendisinin muhaliflerine karşı tavrı belirginleştikçe de, artık okuyucu, yazarın niçin bu önermeleri hararetle savunduğunu daha iyi anlayabilecek bir duruma gelmektedir.

Kemal Paşazade'nin ele aldığı meselelerle ilgili bazı orijinal tespitlerinin olduğunu da burada belirtmemiz gerektiği kanısındayız. Buna ilişkin sadece iki örnek vermekle iktifa edeceğiz. Bunlardan birisi zihnî varlıkla ilgilidir. Bilindiği gibi çoğu müslüman kelamcılar, eşyanın mahiyetleriyle zihinde bulunmasına karşı çıkarak, zihinsel varlıkların mahiyetlerin kendisi değil, onların şekilleri ve figürleri olduklarını savunmaktadırlar. Kemal Paşazâde, zihinsel varlık konusunda, zihnin sadece somut algı gücü anlamına gelmeyeceğini, zihin dışındaki soyut müdrikelere de nispet edilebileceğini; bu yüzden, mahiyetlerin zihinde soyut müdrikelerde kendi hakikatiyle bulunabileceklerini söyleyerek mütekaddimin kelamcıların bu görüşlerine karşı çıkar. Diğer orijinal bir tespiti de, hudûs-imkan ilişkisiyle ilgilidir. Kelamcılar, mümkün varlığın illete olan ihtiyacının nedeninin hudüs olduğunu söylemektedirler. Filozoflara göre ise bunun nedeni hudüs değil, imkandır. Kemal Paşazâde'ye göre, kelamcıların kabul ettikleri hudüs anlayışının, yaygın olarak zannedildiği gibi, "yokluk tarafından öncelenen varlık" anlamına gelmediğini, "yokluktan sonra varolan varlık" anlamına gelen hudüs olduğunu söyler ve bir çok kelamcının ve filozofun bu konudaki yanlış kanaatlerini kıyasıya eleştirip tashih eder. Keza, klasik Ehli Sünnet çizgisinden çok farklı olan düşüncelere sahip olduğu söylenemese bile, kader konusunda insanın sorumluluğuna ve bu sorumluluğun gerektirdiği özgürlüğe kapı aralamak için önemli addedilebilecek çabalar sarfettiğini, hatta yer yer Ehli Sünnet inancının sınırlarını zorlayan yorumlar yaptığını söyleyebiliriz.

Kemal Paşazâde ile ilgili yaptığımız bu çalışmada dikkatimizi çeken bir başka husus da, onun felsefe ve kelamla ilgili tüm eserlerinde Seyyid Şerif Cürcânî'den derin bir şekilde etkilenmiş olmasıdır. Daha da ileri giderek, İbn-i Kemal'in felsefî-kelamî risalelerinin tamamına yakınının bir bakıma Cürcânî'nin meşhur eseri "Şerhu'l-Mevakıf"a yazılan bir "eleştirel haşiye"den ibaret olduğunu bile söylemek mümkündür. Bir çok kimsenin İbn-i

Kemal'i Cürcâni ile kıyaslayarak ondan üstün tutmasının sebebi budur. Bu bağlamda şerhçilik, Kemal Paşazâde için bir olumsuzluk olarak görülemez. Çünkü Cürcanî'nin felsefe ve kelamın konularına hâvî bu hacimli eseri, günümüze kadar bir benzeri vücuda getirilememiş önemli bir klasik eser niteliği taşımaktadır. Keza Cürcânî'nin kendisine şöhret kapılarını açan bu eserinin de bir şerh olduğu unutulmamalıdır. Diğer yandan Cürcânî'nin henüz kendi yaşadığı döneme yakın bir tarihte bile, Kemal Paşazâde'nin eserlerinde derin izler bırakması, onun daha sonraki çağlarda edindiği yeri hakettiğini göstermektedir. Bu son netice, Türk islam düşüncesi tarihi açısından da önemli bir noktadır. Çünkü Cürcânî, sadece felesefeleşen kelamın en önde gelen temsilcilerinden biri olmakla kalmayıp, bu tarzı eserlerinde sistematik bir şekilde işleyen kelamcılar arasında yeralır.

Düşünürümüz pratik tasavvufun konularıyla ilgili ayrıntılı eser yazmamış olmasına rağmen daha çok teorik tasavvufa karşı onun her zaman ılımlı bir tavır takındığını söyleyebiliriz. Felsefî/kelamî içerikli eserlerinin hemen hepsinde tasavvuf felsefesinin izlerine rastlamak mümkündür.

İbn-i Kemal'in eserlerinde iki farklı anlayışla, bir başka deyişle, iki farklı Kemal Paşazade portresi ile karşı karşıyayız. Birisi, halk için yazdığı eserlerinde oldukça muhafazakar olan Kemal Paşazade; diğeri de Osmanlı entellektüellerine hitap eden eserlerinde daha hoşgörülü olan bir Kemal Paşazâde. Birinci tavrının sebebi bana göre, yaşadığı dönemde toplumu kargaşaya sürükleyen olayların cereyan etmesi ve bir kanun adamı ve aynı zamanda siyasi otoritenin bir parçası olarak bu olaylara karşısında belli bir tutumu benimsemek zorunda olmasıdır. Çünkü, zihin dünyasının yasalarıyla gerçek hayatın yasaları her zaman bir biriyle örtüşmez. Hele de gerçek hayatta vukuu bulan olayları yönlendirmede siyasî bir sorumluluk sahibi olan bir kimsenin, bu olaylar karşısındaki tavrına bakarak zihnî dünyasını çözmek çok zordur. İbn-i Kemal'in fetvaları ve kaleme aldığı bazı risaleleri, Osmanlı toplumunu kaosa sürükleyecek ya da siyasi varlığına son verecek bir takım isyanların bastırılmasında önemli rol oynamıştır. Bazı kayıtlamalar getirmekle birlikte, teorik tasavvufa ve devletin kontrolünde olan sünnîleştirilmiş kurumsal tasavvufa karşı olmayan İbn-i Kemal, fetvalarında toplumu ifsad eden insanların kafasını bulandıran heretik tarikat mensuplarını mürted saymakta tereddüt etmemiştir. İbn-i Kemal'in açıkça filozofların safında yeraldığı alanlar, daha çok sufilerle filozofların ortaklaşa benimsedikleri temel perensiplerle, Suhreverdi'nin kurduğu İşrakî felsefe ekolünün belirgin olarak kabullendiği temel esaslardır. Mesela varlık konusunda, varlık anlayışlarının evrende çokluğu inkar eden panteizm şeklinde yorumlanamayacığını söyleyerek, mutasavvıfları savunmuştur. Kemal Paşazâde'nin filozoflara karşı tenkidini

oldukça yumuşak tutması, hatta yer yer kelamcılara muhalefet etme pahasına da olsa, onların görüşlerini farklı bir tarzda yorumlayarak bunların küfrü gerektirmediğini söylemesinin nedeni bize göre, yukarıda değindiğimiz üzere bazı sufilerin de filozoflarla benzeri görüşleri savunmasıdır. Açıkçası İbn-i Kemal, sufileri aklayabilmek için çoğu yerde filozofların yanında yeralmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden onun pratik amaçlar için yazdığı akaid içerikli el kitapları ve fetvalarıyla, felsefe ve kelamın en önemli konuları hakkında yazdığı eserler birbirinden farklıdır. Çalışmamızda, İbn-i Kemal'in gerçek kimliğini yansıtan fikir ve tavırların daha çok bu ikincilerinde sergilenenler olduğunu ileri sürdük. İbn-i Arabî hakkında verdiği fetvanın yanında, Osmanlı yönetiminini zora sokan heteredoks sûfî gruplara karşı verdiği fetvalarda, Kemal Paşazâde'nin tasavvufla ilgili iki temel yaklaşımını öğrenme imkanı buluyoruz. Eserlerinde yeralan tasavvufî yorumlarında ve İbn-i Arabî'nin durumunu ele alan meşhur fetvasında teorik tasavvufa sıcak bakan Kemal Paşazâde, sünnî akîdeye ters düşen, başka mezheplere ve sünnî kültürün baskın olmadığı kültür coğrafyalarında oluşan sûfî gruplara karşı oldukça sert bir tavır takınmaktadır. Tezimizde, onun bu tutumunun Osmanlı Devletinin, siyasal ve toplumsal devamlılığını sağlama gayretinden kaynaklandığı sonucuna vardık.

BİBLİYOĞRAFYA

1. Kemal Paşazâde'nin Eserleri

- *Tehafüt Haşiyesi* (Haşiye 'ala Tahâfütü'l-Felasife), çeviren Doç. Dr. Ahmet Arslan, 1. baskı, Ankara, 1987.

- *R. fi 'l Vücudu 'z-Zihnî*, S.K., Ayasofya 4820, 34b.vd.; T. K.Revan 2023, 22-95.; T.K., Bağdat 323, 144-211.

- *R. fi Beyani 'l-Vücûd*, Resail, A.C.N., s.154 vd., İstanbul 1316.

- *Tekaddüm-ü İlleti 't-Tamme ale 'l-Ma 'lûl*", S.K., Süleymaniye 1049, 36a-48a

- *Risale Fi 'l-Fakr*, Süleymaniye, O. Huldi Öztürk 27, 129b vd.

- *Halku 'l-Kur 'an*, S.K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 251b, 252b

- *Risaletün fi Tahkîki Kavli 'l-Kâilîne bi 'l-Hâl*, S.K., Ayasofya 4820, 32a-34a.; T. K., Revan 2023, 124-127; T.K., Revan, 2012, 291-295.

- *Risale fi Tahkîki enne Esmaillahi Teâlâ Tevkîfiyye*", S.K., Ayasofya 4794, 47b; Reşid Efendi, 1031, 251a.

- *Ziyadetü 'l-Vücûd ale 'l-Mâhiyye*", S.K., Ayasofya 4794, 49a-60b.

- *Risale fi enne 'l-Mümkün la Yekûnu ehad-i Tarafeyhi Evlâ bihi li-Zâtihî*" S.K., Pertev Paşa 653, 173a-186b.

- *Risaletü 'l-Eys ve 'l-Leys*, S.K., Esat Efendi 3618, 55a-57a.

- *Havâşî ale 'l-Muhâkemât beyne Şerheyi 'l-İşârât*", S.K., Fatih 3027, 73a-115a.

- *R. fi Tahkîk-i vücûbi 'l-Vâcib*, S.K., Esad Efendi 3618, 56b-686.

- *R. fi Tahkîk-i Murâdu 'l-Kaîlîn 'bi 'enne 'l-Vâcib Teâlâ Mûcibun bi 'z-Zât*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 127b-135b..

- *Lüzûmu 'l-İmkan li 'l-Mümkin*", İ.Ü.M.K.A.Y. 1589, 356a-373a

- *R. fi Hakikati 'l-Mu 'cize*, Resail, A.C.N., İstanbul.1316.

- *İ 'câzu 'l-Kur 'an*, S. K. Yazma Bağışlar 1398, 35a-38a.

- *R. fi Kıdemi 'l-Kur 'an Kelamillahi Teâlâ*, Resail, A.C.N. İstanbul.1316.

- *R. fi Beyân-ı Meâdı 'l-Cismânî*", S. K., Reşid Efendi 1005, 23a-27a.

- *Risaletün Münîretün*, S. K, Kılıç Ali Paşa 1048, 324a v.d.

- *R. fi 'l-Cebr ve 'l-Kader*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1182 .

- *Risaletü 'l-Feraid*, Resail, A.C.N., İstanbul.1316.

- *Risaletü'l-Ecel*, İbrahim Ef. Matbaası, İstanbul 1182.

- *R .fi Beyan'l-Hikme li-Adem-i Nispeti'ş-Şerr ilallahi Teala*, Resail, A. C.N., İstanbul 1316.

- *Zeşt-0 Hûb*, S.K., Fatih3950, 547a-548b; *(=Şerh-i Yek Beyt-i Hafız)*, S.K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 326b-329a.

- *R. fî İstisnaillahi Teâlâ men fi's-Semâvâti ve'l-Arz ve Tahkîkihi*, Resail, A.Cevdet neşri, İstanbul 1316; *(=(Mukayyebâtu'l-Hams)* S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 284a-291a

- *R . fî Beyan-ı Evsâf-ı Ümmü'l-Kitâb ve Levh-i Mahfûz ve Levh-i Ma'nevî*, (matbu) S.K., Nafiz Paşa 445, s. 3-13. trs.

- *R . fi Beyan-ı Hakîkati'l-Cism*, S.K:, Ayasofya 4794, 174a-176b.

- *R . fi Şahsı'l- İnsanî* , Resail, A.C.N., s. 97-101. İstanbul.1316.

- *Îmân-ı Şer'î*, T.K., Revan 2032 61b vd;

- *R . fi Tahkîki'l-İman*, Süleymeniye Laleli 3711, 117a. vd.

- *Elfaz-ı Küfür*, .S.K., Kasidecizâde 677, 169a-173b.

- *R . fi Beyani'l-Anasır*, S.K., Kılıç Ali Paşa 1028, 280a-281a.

- *Nesaih*, S.K., Esad Efendi 1781, 1-57.

- *Enne'l-Akle ma Hüve?*, S.K., Tırnovalı 1864, 92a-98b.

- *Ta'rifi'l-Akl*, S. K.,Tırnovalı 1864, 99a-101b.

- *Hakikatu'n-Nefs ve'r-Ruh*, S.K. Tırnovalı 1864 85a.

- *R . fi Hakkı'ş-Şühedâ*, Resail A.C.N., s. 92-95. İstanbul.1316.

- *Hel Yecûzu en Yestenide'l-kadîm ile'l-Müessir em la?*, S.K., Ayasofya 4794, 60b-66a.

- *R . Fi tahkîk-i Ma'na'l-Ca'l ve Mecûliyyeti'l-Mâhiyye*, S. K., Esat Efendi 3618, 12b-17a.

- *R . fi Tahkîk-i Lafz-ı Çelebî*, S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 259b.

- *R . fi Şerh-i Makaletün fi Tahkîk-i Kelâm-ı Nefsî li'l Allame Adudi'l-Mille ve'd-Din*, S.K., Ayasofya 4794, 184a-190a..

- *R.fima Yetallaku bi'lafzı'z-Zındîk*, A. C. N. ss.240-249, İstanbul.1316.

- *"Makale fi Tefsîri'l-Hadîs, İzâ Tahayyertüm fi'l-Umûri fe'steînû min Ehli'l-Kubûri*, S. K., Süleymaniye 1046, 181a-182a.

- *Fırak-ı Dâlle*, S.K., Laleli 3711, 114b- 116a; Antalya Tekeli 872, 196a-197b.

- *R. fi Beyân-ı Fırak-ı Dalle*, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 297a-298b.

- *İkfâr'ş-Şia*, T. K., Revan 2022, 311a v.d.

- *R. fi İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye,* S. K., Laleli 3711, 116a-117a .

- *Fetavâ*, İÜMKTY 6253, 46a v.d.

- *Fetevay-ı İbn- Kemal,* N. K., 1566, 3a v.d.

- *Fetvâ fi Hakk-ı Şeyhu'l-A'zam e'ş-Şehîr bi Muhyiddin Arabî",*S. K., Süleymaniye 1046, 182a.

- *Tercih-i Mezheb-i Hanefî ala Gayrihâ",* S. K. Nafiz Paşa 212, 10a-13b.

- *Risaletü't- Tılsım*, S.K., Esat Efendi 3782, 88b vd.

2- Diğer Kaynaklar

- **Acar, Rahim,** *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enst. (yyt), İstanbul 1993.

- **Aclûnî,** *Keşfu'l-Hafâ*, Haleb, trs..

-**Açıkgenç Alparslan** (Prof. Dr.), *Being and Exıstence in Sadra and Heıdegger*, Kuala Lumpur 1993.

- **Afnan, Soheil**, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, Brill 1964.

- **Ali Kuşçu,** *Şerhu't-Tecrîd*, Matbatü'l-Âmira İstanbul trs.

-**Aliyyu'l-Kârî**, *el-Masnu'*, Halep 1969.

-**Altıntaş, Hayranî** (Prof. Dr.), *İbn-i Sina Metafiziği*, ikinci baskı, Ankara 1992.

-**Amulî Haydar**, *Camiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar*, neşr. H. Corbin ve Osman Yahya, Tahran-Paris 1969.

-**Anay, Harun**, *Celaleddin Devvânî, Hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (ydt) İstanbul, 1994.

- **Aristotle**, *The Basic Works of Aristotle*, ed. by Richard McKeon, I-II, Random House, New York 1941.

- **el-Askalâni, İbn-i Hacer,** *Fethul'-Barî fi Şerh-i Sahîh-i Buharî*, Suudî Arabistan trs.

-**Arabî , Muhyiddin**, *Fütuhâtü'l-Mekkiyye, (Marifet ve Hikmet)*, trc.Mahmut Kanık, 2. baskı, İstanbul, 1997.

-**İbnu'l-Arabî** ,Ebu Bekir, *El-Avasım mine'l-Kavasım*, c.II, Cezayir. trs.

-**Arslan,Ahmet,** (Prof. Dr),*Haşiye ale't-Tehâfüt Tahlili*, birinci baskı, Ankara, 1987.

- **Aşkar, Mustafa,** *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücud Anlayışı* Anakara 1993.

- **Atay, Hüseyin** (Prof.Dr.) *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, 211, Ankara, 1983.

- ————, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.

- **Bağcı Hacı Musa**, *Hadislere Göre Kader Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, (y.y.t), Ankara 1993.

- **el-Bağdâdî, Abdu'l-Kahir**, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, terc. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.

- ————, *Usûlu'd-Dîn*, üçüncü baskı, Beyrut 1981.

-**Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyyetu'l-Arifîn*, İstanbul, 1955.

- **Bakıllani,** *İ'cazu'l-Kur'an*, Matbaatu Daru'l-Maarif, Kahire trs.

-**Baltacı, Cahit** (Prof. Dr.), *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.

- **Bayrakdar, Mehmet** (Prof. Dr), *İslam Felsefesine Giriş*, s. 215, Ankara 1988

- ————, *Kayseri'li Davut*, Ankara 1988.

-**Behbehaî, Dr. Seyyid Ali Müderris Musevî,** *Külliyat-ı Mearif-i İslamî*, Tahran, 1365.

-**Beyazîzâde**, *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, terc. İlyas Çelebi, İstanbul 1996.

- **Bilmen, Ömer Nasûhi,** *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılâhat-ı Fıkhıyye Kamusu*, C. I., İstanbul 1949.

- **Buharî**, *el-Camiu's-Sahîh*, I-IV, Beyrut, trs.

- **el-Câmî, Molla Abdurrahman**, *ed-Dürretü'l-Fahire fi Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ fi Vücûdillah Teâlâ ve Sıfâtihi.* Mısır 1328.

-**Cemil, Azam-zade,** *"Ukudu'l-Cevahir fi Teracim-i men Lehüm Hamsûne Tasnîfen fe-Mietu fe-Ekseru* , Beyrut 1326.

- **Cerrahoğlu , İsmail** (Prof. Dr.), *Tefsir Usülü*, sekizinci baskı Ankara 1991.

- **Chittick, William** , *Varolmanın Boyutları*, terc. Turan Koç, İstanbul 1997.

- **Copleston, Frederick**, *Felsefe Tarihi: Kıta Ussalcılığı*, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1991.

- **Cürcanî**, S. Şerif, *Şerh-i Mevakıf*, C.1, Mısır, 1325/ 1907.

- ————, *Et-Ta'rîfât*, Beyrut, trs.

- ————, *"fi Tahkîk-i Nefsi'l-Emr ve'l-Fark beynehu ve beyne'l-Hâric"* tahk. ve terc. Recep Duran, DTCFAD, S. 14, ss. 97-106, Ankara 1992

-**Çelebi, Katib** *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kutûb ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1971-1972.

- ————,*Mizanu'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk* haz. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1972.

- **Craig, W. L.,** *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz,* The Macmillan Press, London 1980.

- **Daniş, Hüseyin**, *Rübâiyyât-ı Ömer Hayyam*, İkinci baskı , Amedî Matbaası İstanbul 1927/1346.

- **Devvanî, Celaleddin,** *Zevra ve Havra*, terc. Şeyhu'l-İslam Musa Kazım Efendi, Evkâf-ı İslamiyye Matbâsı, İstanbul 1335.

- ————, *Akaid-i Adûdiyye Şerhi,* ileverle birlikte tercüme eden Serbestzâde Ahmet Hamdi, Serâsî Matbaası, Tarbzon 1310.

- **Dînâni, Gulam Huseyin İbrahimi**, *Kavaid-i Küllî Felsefî der Felsefe-i İslâmî*, I- III, Tahran 1366.

- **Dugaym , Semih**, *Felsefetü'l-Kudur fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1992.

- **Durusoy, Ali** (Dr.), *İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri,* İstanbul 1993.

- **Dünya, Süleyman**, *İmam Gazzali ve İman-Küfür Sınırı,* terc. A. Turan Arslan, İstanbul 1992.

- **Düzen, İbrahim** (Prof. Dr.), *Aziz Nesefi'ye Göre Allah Kainat ve İnsan*, Ankara 1991.

- **Ebu Davud**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul, trs.

-**Ebu Hanîfe**, *İmam-ı A zam'ın Beş Eseri*, terc. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

-**Ebû Rîde, Muhammed Abdu'l-Hâdî**, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye,* Kahire 1989.

-**Edirnevî, Muhummed Fevzî**, *el-Cemalü'd-Deyyânî ale'l-Celalüd'd-Devvânî,* (*Haşiye ala Şerh-i Akaid-i Adûdiyye*).Matbâtü'l-Âmira, İstanbul, trs.

- **Erdebilî, Ali İlmî**, *Ferheng-i Felsefe*, Tahran, 1362.

-**Eş'arî, Ebu'l-Hasan**, *Kitabu'l-Luma'*, ingilizce tercümesiyle birlikte neşreden: Richard J. McCARTHY, Beyrut 1953.

- ————, *Makalatı'l-İslamiyyin*, I-II, tahk Muhammed Muhyiddin Abdulhamid Beyrut 1990/1411.

- ————, *El-İbane an Usûli'd-Diyane,* tahk. Beşir Muhammed Uyûn, Rıyad 1993/1413.

-**Farabî, Ebû Nasır,** *Füsusu'l-Hikem*, (Prof. Dr. Muhyiddin Mehdî Kumşii'nin şerhiyle birlikte), C. I-II Tahran, 1335.

- **Fahri, Macit** (Prof. Dr.), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, ikinci baskı, İstanbul 1992.

- **Hafız Şirâzî**, *Divan-ı Hâfız*, Tahran 1366.

- **Heysemî,** *Mecmuati'z-Zevaid*, Beyrut 1967.

- **Hıllî, Allame**, *Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988/1408.

- **Hoca Sadeddin,** *Tacü't-Tevarih*, neşr. İsmet Parmaksızoğlu , C. V., Eskişehir 1992.

-**Gazvinî**, Debîran Kâtibî, *"Hikmetu'l-Ayn"*, (Allame Hıllî'nin şerhiyle birlikte), yayına hazırlayanlar, S. Muhammed Meşkût, Ali Nakî Münzevî, Tahran 1959;

- **Gazzâlî**, Ebu Hamid, *"Mi'yaru'l-İlm*, yayına hazırlayan, Dr. Süleyman Dünya, Mısır, 1961.

----------, *Makasıdu'l-Felasife*, (*Hûd Âmûz-u Hikmet-i Meşşâî*) 119, Farsça'ya tercüme eden, Dr. Muhammed Hazâilî, Tahran, 1363.

- ----------, *İki Madnûn*, çev. D. sabit Ünal, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İzmir 1988.

- ----------, *El-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut 1983.

- ----------, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zanadıka (İmam Gazzali ve İman Küfür Sınırı*) terc. Ahmet Turan Arslan, İstanbul 1992.

- ----------, *İhyau Ulûmiddîn*, Mısır 1939.

-**Gökbilgin, M. Tayyib** *,XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952.

- **Gölcük, Şerafeddin** (Prof. Dr.) *Kelam Tarihi*, 195, Konya, 1992

- ----------, (Süleyman Toprak (Doç Dr.') *Kelam*, ikinci baskı, Konya 1991

- **Greene, Olive**, *Convention and Faith*, New York 1969.

- **Gümüş Sadreddin**, *Seyyid Şerif Cürcânî*, İstanbul, 1984

- **Günaltay, M. Şemseddin**, *Felsefe-i Ûlâ*, hazırlayan Nuri Çolak, İstanbul 1994.

-**Güzel, Abdurrahim**, *Karabağı Ve Tehâfüt'ü*, Ankara 1991.

-**Gılson, Etienne**, *The Spirit of Mediavel Philosophy*, İngl. terc. A. H. C. DOWNES, London 1950.

- **İbn-i Hazm**, *Kitabu'l-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ahvaü ve'n-Nihal*, Kahire 1327.

- **İbn-i Mace**, *Sunen*, tahk. M. Fuad Abdulbakî, b.y. y.1395/1975.

-**İbn-i Miskeveyh,EbuHayyan Tevhîdî**,*el-Hevamilve'ş-Şevamil*,Kahire1951.

-**İbn-i Sina,** *Kitabu'l-Hudûd*, Souroush press., Tahran 1987.

- ———, *eş-Şifa, İlahiyat*, thk. M. Yusuf Musa, Süleyman Dünya ve Said Zeyd, Kahire 1380/ 1960.

- ———, *El- Medhalu 'l-Mantık*, thk. İbrahim Medkur, E. Kanavatî, M. El-Hudeyrî, F. Ehvanî, Kahire 1952.

- ———, *et-Ta 'lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973.

- ———, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, (Farsça) terc ve şerh, Dr. Hasan Melikşahî, s. 256 Tahran 1363

- ———, *en-Necât*, ikinci baskı, Neşriyyetü'l-Murtazavî, Tahran 1364.

- **İbn-i Rüşd,** *Tehafü 't-Tehafüt*, (M. Bouyges neşri) Beyrut 1992; Türkçe tercümesi *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Prof. Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ, Samsun 1986.

- ———, *el-Keşf an Menahici 'l-Edille, fi Akaidi 'l-Mille*, Beyrut 1978.

- ———, *Faslu 'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul1992.

- **Îcî,** Adudidin, *El-Mevakıf*, Beyrut, trs.

- **İnalcık, Halil** ,(Prof. Dr.), *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, Late Byzantine and Ottoman Studies1*. trans. Itzkowitz and Imber, New York 1989.

- **el -Isfahanî, Rağıb,** *Müfredat-ü Elfazı 'l-Kur 'an*, tahk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut 1412.

-**İzgi Cevat**, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II , İstanbul, 1997.

- **Izutsu, Toshıhıko**, *İslamda Varlık Düşüncesi*, ç. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995

-**Kadı Abdu'l-Cabbar**, *El-Muğnî (Halku 'l-Kur 'an)* C. VII, Beyrut 1961.

-**Kam, Ferid,** *Vahdet-i Vücud ve Panteizm*, ("*İbn-i Arabi'de Varlık Düşüncesi*" içinde), haz. Mustafa Kara, İstanbul 1992.

- **Keskin, Halife**, (Yrd. Doç Dr), *İslam Düşüncesinde Kader Ve Kaza*, İstanbul 1997.

-**el- Kindî**, *Felsefî Risaleler* çeviri.ve inceleme Mahmut Kaya, İstanbul 1994.

- **Koçyiğit, Talat,** (Prof. Dr), *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.

- **Köprülü, Fuat** (Prof. Dr), *Anadolu 'da İslâmiyet*, İstanbul 1996.

- **el-Kutbî** Muhammed b. Şakir, *Fevatu 'l-Vefeyât*, 2.cilt neşr. İhsan Abbas, Beyrut 1974.

- **el-Maturîdî,** *Kitabu 't-Tevhîd*, tahk. Dr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970.

- **Mecdî, Mehmed Efendi**, *Şakâyık-ı Numaniyye ve Zeyilleri Hadaiku'ş-Şakaik*, thk. Abdülkadir Özcan ,C. I., İstanbul 1989.

- **Mengüşoğlu, Takıyyettin** (Prof. Dr.), *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.

-**Molla Sadra,** *El-Esfaru'l-Erbaa*, Kum, trs.

- ————————, *Şevahidi'r- Rubûbiyye*, farsça terc. Dr. Cevad Muslih, Tahran 1366

- **Morewedge, Parviz**, *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, New York 1995.

-**Muslim**, Ebu'l-Huseyin b. Haccac, el-Kuşeyrî, *el-Camiu's-Sahîh*, I-III, Kahire 1374/1954.

- **Mürşan, Salim** (Dr.), *el-Cânibu'l-İlâhî mde İbn-i Sina*, birinci baskı, Beyrut 1992.

- **Nasr, Seyyid Huseyin**, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, İstanbul 1990.

- ————————, *Üç Müslüman Bilge*, ç. Ali Ünal, birinci baskı, İstanbul 1985.

- ————————,*İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, terc. Nazife Şişman İstanbul 1985.

-**en-Nesefî, Ebu'l-Muîn**, *Tabsıretü'l-Edille*, tahk. Claude Salmé, I-II,Dımeşk 1990; Hüseyin Atay tahkiki, Ankara 1993.

- **Ormsby, Eric L**, *Theodicy in İslamic Thought: The Dispute Over Al-Gazali's "Best of All Possible Worlds*, Princeton University Press, US. 1984.

-**Öçal, Şamil,** *Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yyt.), Ankara 1993.

-**Ökten, Ertuğrul**, *Ottoman Society and State in the Light of Fatwas of İbn Kemal*, Bilkent Ünv. Ekonomik ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (yyt), Ankara 1996.

- **Öner Necati**, (Prof. Dr.), *Klasik Mantık*, beşinci baskı, Ankara 1986.

-**Özcan Hanefî** (Doç. Dr.) *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992.

-**Pezdevî, Ebu Yüsr Muhamed**, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.

-**Rahman, Fazlur,** *İbn-i Sina*, (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, içinde) ç. Osman Bilen İst. 1990.

- ————————, *İslamic Methodology İn History*, Karaçi 1965.

- ————————, *İslam*, terc. Mehmet Dağ, M. Aydın, İstanbul 1981.

-**Razî, Fahreddin,** *Mebahısu 'l-Meşrıkıyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah El-Bağdâdî, Beyrut 1990.

- ————, *Levamiu'l-Beyyinât fi Şerh-ı Esmaillahi Teâla ve's-Sıfât*", Matbaatu'ş-Şerefiyye, Mısır 1323.

- ————, *el-Muhassal*, Matbaatu'l-Huseyniyye, birinci baskı, Mısır, trz.

- ————, *Şerh-i İşarat*, (Nasıruddin Tûsî'nin şerhiyle birlikte) Matbaatü'l-Âmira, İstanbul1290.

-**Razi, Kutbuddin**, *el-Muhakemat Beyne Şerheyi 'l-İşarat*, Matbatu'l-Âmira, İstanbul 1290.

- **Reşat , Faik,** *Eslâf*, İstanbul 1312.

- **Saraç, Yekta**, (Doç. Dr), *Şeyhu 'l-İslam Kemal Paşazâde*, İstanbul 1995.

-**Sarıoğlu, Hüseyin**, *İbn-i Rüşd ve Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (y.d. t.), İstanbul 1993.

- **Seccadî,** Seyyid Cafer, *Ferheng-i Lüğât ve Istılahât-ı Felsefi*, Tahran 1338.

- **Severcan ,Şefeaddin** (Doç. Dr.), *Kemal Paşa-zâde, Tevarih-i Âl-i Osman/X. Defter*, (ed. kr.) , Ankara 1996)

- **Şehristânî**, Ebu'l-Feth, Abdu'l-Kerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1-2, Kahire, 1961

- ———— *Nihayetu 'l-İkdam fî İmi 'l-Kelam*", tahk. ve İng. terc. Alfred Guillaume, London 1934

-**Şeyhu'l-İslam M. Sabri Efendi**, *İnsan ve Kader*, terc. Dr. İsa Doğan, İstanbul 1989.

- **Shehadı, Fadlou A.**, *Arabic and The Concept of Being*, (*"Essays on İslamıc Philosophy and Science*" içinde ed. George F. Houranî, Albany 1945.

- **Taftazanî, Sadeddin**, *Şerhu 'l-Makasıd*, thk. Dr. Abdurrahman Amîre, Kum, 1989.

- ————————, *Şerhu 'l-Akaid*, tercüme ve notlar Süleyman Uludağ, üçüncü baskı, İstanbul 1991.

-**Taşköprüzâde, Ahmed Efendi**, *Mevzûâtu 'l-Ulûm* terc. Taşköprüzâde Muhammed Efendi, C. I-II, İstanbul 1313.

- ————————, *eş-Şakâik-ı Nu'mâniyye fi Ulemai 'd-Devleti 'l-Osmaniyye*, İstanbul 1989.

- **Tevfik, M.**, *Kafile -i Şuara*, İstanbul 1290.

- **Topaloğlu, Bekir,** (Prof. Dr.) *Kelam 'a Giriş*, dördüncü baskı, İstanbul 1991.

-**Tirmîzî, Ebî Îsa b. Muhammed b. Îsa**, *el- Camiu's-Sahîh*, tahk. Ahmet Muhammed Şakir, Kahire 1356/1937.

-**Turan, Şerafettin** (Prof.Dr.), *İbn-i Kemal /Tevarih-i Âl-i Osman VII. Defter*, ikinci baskı, Ankara 1991.

- **Tûsî, Nasıruddin,** *Telhîsu'l-Muhassal*, Matbaatu'l-Huseyniyye, birinci baskı, Mısır, trs.

- ————, *Tecrîdü'l-Akaid*, Matbatü'l-Âmira, Mısır trs.

————, *Şerh-i İşarat*, (Fahreddin Razi'nin şerhiyle birlikte) Matbaatü'l-Âmira, İstanbul 1290.

- **Türker, Mübahat** (Prof. Dr.), *Üç Tehafüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, Ankara 1956.

- **Uğur, Ahmet** (Prof. Dr), *İbn-i Kemal*, birinci baskı, İzmir 1987.

- **Uludağ, Süleyman** (Prof Dr.), *Fahreddin Razî*, Ankara 1991.

- **Uzunçarşılı, İsmail Hakkı** , *Osmanlı Tarihi*, C. II, Ankara 1975.

- ————————, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.

Ünver , A. Süheyl, (Prof. Dr) *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946.

- **Üstün, İsmail Safa**, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniversitesi (yd t), Manchester 1991.

-**Watt, Montgomery,** *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

- ————————, *Hür İrade ve Kader*, terc. Arif Aytekin, İstanbul 1997.

-**Wolfson, Harry Austryn,** *The Philosophy of the Kalam*, London 1976.

- **Yavuz ,Salih Sabri**, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul 1997.

-**Yazıcıoğlu M. Said** (Prof. Dr.), *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsanın Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1989.

- **Yeprem, M. Saim**, (Prof Dr.) *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İstanbul 1984.

- **Yezdî, Mehdi Hairî** (Dr.) *Herm-i Hestî*, Tahran 1361.

-**ez-Zerkân, Muhammed Salih**, (Dr), "*Fahruddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*", Beyrut 1963

3. Makaleler, Bildiriler

- **Akbulut, Ahmet** (Doç. Dr.), *"Allah'ın Takdiri- Kulun Tedbiri"*, AÜİFD, C. XXXIII, ss. 129-156, Ankara 1992.

- **Aksu, Zahid** (Prof Dr.), *Şeyhu'l-İslam İbn-i Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri"*, ŞİS., ss. 201-210, Ankara 1986.

-**Altıntaş, Hayrani** (Prof. Dr.), *İbn-i Kemal ve Tasavvuf*, ŞİS. s. 235 vd., Ankara 1986.

- **Atar, Fahrettin**, *Fetva"*, TDVİA, C. XII, ss.486- 496, İstanbul 1995.

-**Atsız, Nihal**, *Kemalpaşa- Oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası ,VI/71-111, VII/112-135 , İstanbul 1966.

- **Bardakoğlu, Ali** , "*Diyet*", TDVİA, c. IX, ss.473- 479, İstanbul 1994.

- **el-Batelyevsî, İbnu's-Sîd,** "*Kader Üzerine*" çev. Bekir Topalaoğlu, Diyanet Dergisi S. 114-115 ss-401-408, Ankara 1972.

- **Davutoğlu, Ahmet** (Doç. Dr.), "*İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması"*, Divan, sayı 1, s.1-44., İstanbul 1996.

- **Halepota, Abdulvahid** *"The Holy Qur'an as the Book "Ummu'l-Kitab"*, İslamic Studies, C.Vol..XXXII, S. 2, (Summer April to June) ss..1-15, İslamabad 1983.

- **Hizmetli, Sabri**, (Prof. Dr.) "*Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri*", ŞİS, ss.123-139, Ankara 1986.

- **Hourani, George. F.** " *Averroes on Good and Evil*", Stavdica İslamica S. XVI, ss.14-40, Paris MCMLXII(1994).

- **Graham, Angus**, "*Being," in Linguistic and Philosophy*", Foundation of Language, S.1, ss. 223-231, (b. y. y.)1965.

-**Güler, İlhami** (Doç. Dr.), *"Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri"*, İslamiyyât , C. 1, S. 1, Ocak- Mart 1998, ss. 7-24, Ankara 1998.

- **Karlığa, H. Bekir, (Prof. Dr),** "*Cisim*", TDVİA, VII/28; İstanbul 1993.

- **Kenny, Anthony** "*Tanrı'nın "Önceden -Bilme"si ve İnsan Hürriyeti*", terc. Hanifi Özcan, DÜİFD, S. VI, ss. 625- 638, İzmir 1989.

-**Kılıçlı, Mustafa** (Doç. Dr.), *Atatürk ün. Merkez Kütüphanesinde Kemalpaşazâde'nin Eserlerine Ait Yazmalar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyet Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, S. 21, s. 103-126, Erzurum 1995.

- **İlhan Kutluer**, (Doç. Dr) *"Cevher"*, "*Cisim*", TDVİA, VII, İstanbul 1993.

- **MC İnerny**, R. M., *"Being"*, New Catholic Encyclopaedia, c. II, s. 230, Washington 1967.

Nasr Seyyid Hüseyin, *"Existence (wujud) and Quiddity (mahiyyah) in İslamic Philosophy"*, İnternational Philosophical Quarterly, Vol. XXIX, No. 4, İssue no. 116, Fordham University Press, December, New York 1989, s. 414.

- ————, *"Polarisation of Being"*, Proceedings of Sixth pakistan Philosophical Congress, s.50-55, Lahor 1959.

- **Ocak Ahmet Yaşar**, (Prof. Dr.), *"Türk Heteredoks Tarihinde "Zındık"-"Haricî"-Rafızî"-Mulhid" ve "Ehl-i Bidat" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler"*, İ. Ü. E. F. T. E. D. S.12, s. 514 vd., İstanbul 1981/82.

- ————,*"Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyhi İsmail Maşukî"*, Osmanlı Araştırmaları, S. 10, ss. 49-58, İstanbul 1990.

- ————,*"İbn-i Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı"*, ŞİS, ss. 31-40, Ankara 1986..

-. **Okumuş, Ömer,** *"Abdurrahman Camî"* TDVİA, C. VII, ss.94-99, İstanbul 1993.

- **Pessagno, J. Meric**, *"The Uses of Evil in Maturidian Thought"*, Stavdica İslamica, S. LX, ss, 60-82, Paris 1984.

- **Parmaksızoğlu, İsmet,** *"Kemal Paşa-zâde"* MEBİA, C. VI, s. 563vd. İstanbul 1982.

-Tekindağ, M. C. Şehabettin *Yeni Kaynak ve Vesikaların ışığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi,* İÜEFTD, sayı 22, s.49 vd. İst, 1968.

- **Yavuz, Yusuf Şevki**, *"Eys"*, TDVİA, c. XII, İstanbul 1995.

- ————————, *"Akıl"*, TDVİA, c.II İst. 1989

-Yınanç, M. Halil, *"İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî"*, Tarihten Sesler Dergisi, sayı 1, s. 3-9, İstanbul 1943.

- ————, *"Seyyid Şerif Cürcânî"* Tarihten Sesler Dergisi, sayı 2, ss. 22-23, İstanbul, 1944

-Yazıcıoğlu, M. Said (Prof. Dr.), *"XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri"*, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi) S. IV, ss. 273-283., Ankara 1980.

- **Yusuf, İmtiyaz**, *"Discussion Between Al-Ghazzali and İbn-i Rushd About the Nature of Resurrection"* İslamic Studies, S. 25. Nu. 2, Summer Appril-June, ss. 181-195, 1986/1406.

-Yüksel, Emrullah (Prof. Dr.), *"Risale fi tahkiki'r-Ruh li Mevlana Kemal Paşazade"* ŞİS, 257-261, Ankara 1986.

Özet

Öçal, Şamil, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, XI+ 336s.

Türk İslam düşüncesi tarihinde Kemal Paşazâde (İbn-i Kemal) önemli şahsiyetlerden birisidir. Bu tezde, onun felsefî ve kelâmî görüşleri el yazması halinde bulunan eserleri esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız, İbn-i Kemal'in eserlerinin kritiğini ve yazmış olduğu 230 civarındaki eserin listesini de ihtiva etmektedir. Bir Osmanlı düşünürü olarak Kemal Paşazâde, felsefe ve kelam konusunda bir çok eser kaleme almıştır. Eserlerinde ele aldığı konular genellikle bu iki bilim dalının en önemli sorunları arasında yeralır. Bu durumda onun eserlerine ve konuları işleyiş biçimine bakarak Osmanlı entellektüelleri arasında felsefî düşüncenin durumu hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilir. İslam düşüncesi tarihinde filozoflarla kelamcılar arasındaki tartışmalar zaman zaman çok sertleşmiş, Gazzâlî'de görüldüğü gibi, bazen filozofların müslümanlığını bile tartışılır hale getirmiştir. Kemal Paşazâde, eleştirilerini saklı tutmakla birlikte, nispeten daha ılımlı bir tavır takınarak filozofların düşüncelerine İslam inancının sınırları içinde kalmalarına imkan tanıyan yorumlar getirmiştir. Ona göre kelamcılar, alemin ezelî olduğuna inandıkları için filozofları din dışı ilan etmektedirler. Oysa kelamcıların kabul ettiği "ezelî sıfatlar" inancı, neticede aynı anlam gelmektedir. İbn-i Kemal, felsefî düşünüş biçimiyle teolojik düşünüş biçiminin birleştirildiği "Fahreddin er-Razî Ekolü"nün sürdürücüsü olarak kabul edilebilir. O, kelamın en temel konularını ele alırken felsefî bir metod kullanmıştır. Bu tutum, bazen onun kendi meslektaşlarından farklı bir bakış açısı geliştirmesine yolaçmıştır. Halk için ya da siyasî ortamın zorlamasıyla kaleme aldığı eserler ve fetvalarında muhafazakar bir sünnî duruşu benimsemiş olmasına rağmen, entellektüel zevklere hitabeden eserlerinde yer yer sünnî bakış açısının sınırlarını zorlayan yorumlar üretmiştir. Bu çalışma onun asıl dünya görüşünün, ikinci tür eserlerinden öğrenilebileceği iddiasını içerir. Açıktır ki bu, dinin tek tip bir yorumun insafına terkedilmesine karşı çıkan bir anlayıştır. Bu anlayış, toplumsal bir ifsada yolaçmadıkça, müslüman kalınarak felsefe yapılmasına imkan tanır. Tezimiz, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Kemal Paşazâde'nin kısa biyoğrafisi ve eserlerinin kritiği ile alakalıdır. Bu bölümde kendisine ait olduğu kesinleşen ve ona ait

olduğu henüz kesinleşmeyen şüpheli eserlerin listesi verilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde felsefî ve kelâmî görüşleri tartışılmıştır. Dördüncü bölümde İslam tarihi boyunca ortaya çıkan çeşitli heteredoks mezhep ve sûfî gruplarıyla ilgili İbn-i Kemal'in yaklaşımı ele alınmaktadır. Beşinci ve son bölüm, İbn-i Kemal'in, insan, akıl, ruh, kalp gibi kavramlar hakkındaki değerlendirmelerine yer vermektedir. Sonuç bölümü çalışmada ulaşılan nihâî bulguları içermektedir.

Abstract

Öçal, Şamil, Philosophical and Kalamic Ideas of Kemal Pashazade, Doctorate Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, XI+336 pages.

Kemal Pashazade (Ibn-i Kemal) has been one of the most important figures in the History of Turkish-Islamic Thought. This thesis aimed to determine his philosophical and kalamic ideas by examining his hand-written manuscripts. It consisted of a comprehensive look at his books whose number is around 230 and made a critical evaluation of them. As an Ottoman thinker, Kemal Pashazade wrote many books concerning philosophy and kelam. The themes that he struggled to solve in his books were among the most important questions of the area. Thus, he can be taken as a typical thinker from whom we can obtain more information about the situation of the Ottoman intellectuals of the time. In the history of Islamic thought, the debates between philosophers and the men of Kalam sometimes became so severe that, as can be in the case of Gazzali, the men of Kalam accused the others of that they have lost their Islamic faith. Kemal Pashazade, though concealed many of his criticisms, brought some new interpretations so that he tried the philosophers to be included within the Islamic circle. He argued that the men Kelam declared the philosophers as non-religious for they believed that the universe was eternal. As a matter of the fact that, the belief in the existence of the eternal attributes eventually meant just the same thing. Ibn-i Kemal is regarded as the successor of the school of Fahraddin al-Razi which combined philosophical system of thought with the theological one. While evaluating the basic themes of Kalam, he employed a philosophical method. This attitude resulted in his development of new perspective alien to his colleagues. While he adopted a conservative Sunni position in his simple books for the public and his fatwas, some of his interpretations of the Scripture and the philosophical questions were peculiar to himself and much out-fashioned. This study demonstrated that his true world view can be learnt from his second kind of books. Obviously, this was an understanding against the desertation of religion to a single interpretation. Such an understanding provides the ground for making philosophy to the extent that people should not go astray. Our thesis consisted of an introduction and five separate

chapters. The first chapter was concerned with a short biography of Kemal Pashazade and a critique of his works. In this chapter, we gave the lists of the works which became certain that they were his works and those which has not become certain that they were his works, and thus, which were still suspicious. In the second and the third chapters, his philosophical and kalamic ideas were discussed. In the fourth chapter, his approach concerning the heretic sects and sufi groups emerged throughout the Islamic history were handled. The chapter fifth provided his evaluations as to the concepts of human being, reason, spirit, heart, and so on. The conclusion argued the findings.