

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

HOCA ABDÜLKERİM EFENDİ’NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Mustafa ÜLGER

ANKARA-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

HOCA ABDÜLKERİM EFENDİ’NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Mustafa ÜLGER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

ANKARA-2007

ÖNSÖZ

Zamanı, geçmiş, bugün ve gelecek şeklinde tasnif etmek bir zaruretin neticesi olsa da millet hayatı için böyle bir tasnifin yapılamayacağı muhakkaktır. Çünkü millet hayatı dün, bugün ve yarın ile bir bütündür. Geçmişini bilmeyen, onunla irtibatı koparan milletlerin geleceği görebilmeleri, gelecekte emin olabilmeleri imkansızdır. Bu sebeple, geçmiş hakkında araştırma yapmak, onun gizli, karanlık kalmış taraflarını aydınlatmak, sadece olmuş, bitmiş hadiseleri ortaya çıkarmak ya da tarihin bir döneminde yaşamış şahsiyetleri tanıtmak değil, aynı zamanda geleceğe ışık tutmaktır.

Bu açıdan bakıldığında belki de kendi geçmişine en az ilgi duyan millet, Türk Milleti'dir. Özellikle de Türklerin kurduğu, tarihin en geniş coğrafyasına hükmeden ve en uzun ömürlü devletlerinden biri olan Osmanlı devri ilim ve fikir hayatı ile ilgili çalışmalar henüz başlangıç safhasındadır. Bunda, Osmanlı devri ilim dilinin Arapça olması ve alfabe değiştirmenin tesiri olmakla birlikte, kanaatimizce asıl mesele zihniyettir. Çünkü Türk ilim adamı ve aydınlarının büyük kısmı, batılılaşmanın bir neticesi olarak, kendinden olanı, kendine has olanı değersiz görmeye başlamıştır. Öyle ki Türk'e has olan bir şeyin kayda değer olup olmadığına, Batı'ya bakarak karar verilmeye başlanmış, Batı ölçülerine uyanların bir kıymetinin bulunduğu, uymayanların ise hiçbir değer taşımadığına hükmedilerek inceleme ve araştırmaya değer bulunmamıştır. Bu tutum, Türk tarihinin her alanı için geçerli olmakla birlikte, özellikle ilim ve fikir hayatı için söz konusudur.

Günümüzde Türk ilim ve fikir tarihi hakkında yazılmış eserler incelendiğinde bu durum açıkça görülür. Özellikle de 19. yüzyıl düşünce tarihi

hakkında yazılmış olan eserlerde Batı düşüncesinin tesirinde kalanlar kayda değer görülerek, onlar hakkında uzun uzun bilgi verilirken, bu tesirin dışında kalanların tamamının aynı düşündüğü kabul edilerek, birkaç satırla geçirilmiştir. İşte bunlardan biri de Abdülkerim Efendi'dir. Yaşadığı devrin eğitim ve fikir hayatında çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen, birkaç ansiklopedi maddesi hariç, Abdülkerim Efendi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Biz, bu düşüncelerden hareketle, Osmanlı'da batılılaşma çabalarının dönülmez yola girdiği bir dönemde yaşamış, Batı'ya gittiği ve Batı'daki ilmi gelişmelerden istifade etmenin gereğine inandığı halde batılılaşmamış bir şahsiyet olan Abdülkerim Efendi'nin felsefi görüşlerini tez konusu olarak aldık.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, bir düşünce adamının fikir yönünün tam manası ile ancak yaşadığı dönem içerisinde tespit edilebileceği düşüncesinden hareketle, Abdülkerim Efendi'nin yaşadığı dönem Türk fikir hayatını ana hatlarıyla tespiti çalıştık.

İkinci bölümde, ulaşabildiğimiz kaynak ve arşiv belgeleri ışığında Abdülkerim Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında tanıtıcı bilgi verdik.

Üçüncü bölümde, Abdülkerim Efendi'nin felsefi görüşlerini, kendinden önce yaşamış İslam filozofları ile arasındaki benzerlik ve farklılıkları da dikkate alarak, ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmanın, gerek konusunun tespiti, gerekse sonraki aşamalarında gösterdiği destek ve yardımdan dolayı, danışman hocam Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a ve çalışma sırasında teşvik ve yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR'a şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca çalışma sırasında çeşitli şekillerde katkı sağlayan, Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan,

Dr. Enver Demirpolat, Dr. Ömer Faruk Teber, Dr. Hasan Akkanat ve Ömer
Osman Arık beylere teşekkür ederim.

Mustafa ÜLGER

ÖNSÖZ**İÇİNDEKİLER****KISALTMALAR****GİRİŞ**

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE SINIRI.....	8
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	9

I. BÖLÜM**19. YÜZYIL TÜRK FİKİR HAYATI**

1. CEMİYETLER.....	12
1.1. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi.....	13
1.2. Encümen-i Danış.....	15
1.3. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye.....	18
1.4. Yeni Osmanlılar.....	21
2. KONAKLAR.....	27
3. MEDRESE VE MEKTEPLER.....	35
4. TEKKELER.....	39
5. TERCÜME ODASI.....	44
6. TERCÜMELER.....	48
6.1. Batı Dünyasından Yapılan Tercümeler.....	49
6.2. Doğu Dünyasından Yapılan Tercümeler.....	53
7. GAZETE VE DERGİLER.....	58

II. BÖLÜM

ABDÜLKERİM EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ

1. HAYATI.....	66
1.1. Doğumu ve Ailesi.....	66
1.2. Eğitimi.....	67
1.3. Avrupa'ya Gönderilmesi.....	70
1.4. İlmi Şahsiyeti.....	75
1.5. Mesleki Hayatı.....	78
1.5.1. Huzur Derslerine Katılması.....	78
1.5.2. Meclis-i Maarif-i Umumiye Azalığı.....	85
1.5.3. Dârü'l-Fünûn Hocalığı.....	90
1.5.4. Müfettişliği.....	92
1.6. Suphi Paşa ile Münasebeti.....	94
1.7. Öğrencileri.....	97
1.8. Kişiliği.....	99
1.9. Ölümü.....	101
2. ESERLERİ.....	103
2.1. Felsefe.....	104
2.1.1. Câmiü'l-Hakâyık.....	104
2.1.2. Risâle-i Kazâ ve Kader.....	105
2.1.3. Risâle-i Rûh-ı İnsan.....	107
2.1.4. Risâle fî Tahkîki'l-Hareketi'l-Hâfıza li'z-Zaman.....	107
2.1.5. Kıssa-i Salâmân ve Absâl.....	108
2.1.6. İbn Sina'nın Terceme-i Hâli.....	110

2.1.7. Şerhü Şifâ.....	111
2.2. Mantık.....	112
2.2.1. Mîzânü'l-Adl fi'l-Mantık ve Hâşiyesi.....	112
2.2.2. Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Siyalkutî ale't-Tasavvurât.....	115
2.3. Coğrafya.....	116
2.3.1. Risâletü Tezkiratî'l-Ekâlîm.....	116
2.4. Dil Bilgisi.....	118
2.4.1. Zübdetü fî İlmi Sarf.....	118

III. BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1. MANTIK.....	120
1.1. Kavramlar.....	122
1.1.1. Mantığın Tarifi ve Amacı.....	122
1.1.2. Sözler.....	126
1.1.2.1. Sözün Delaleti.....	126
1.1.2.2. Basit ve Bileşik Sözler.....	130
1.1.2.3. Tümel ve Tikel Sözler.....	133
1.1.2.4. Zâtî ve Arazî Tümeler.....	138
1.1.3. Beş Tümel.....	144
1.1.3.1. Tür.....	144
1.1.3.2. Cins.....	147
1.1.3.3. Ayrım.....	149
1.1.3.4. Hassa.....	151

1.1.3.5. Genel Araz.....	152
1.1.4. Tarifler.....	153
1.2. Önergeler.....	156
1.2.1. Önergelerin Tarifi, Bileşenleri ve Çeşitleri.....	156
1.2.2. Tekil, Tabii, Belirli ve Belirsiz Önergeler.....	159
1.2.3. Kiplik.....	163
1.2.3.1. Kipli Basit Önergeler.....	167
1.2.3.2. Kipli Bileşik Önergeler.....	169
1.2.4. Şartlı Önergeler.....	170
1.2.4.1. Bitişik Şartlı Önergeler.....	171
1.2.4.2. Ayrık Şartlı Önergeler.....	173
1.2.5. Çelişki.....	175
1.2.6. Düz Döndürme.....	178
1.2.7. Ters Döndürme.....	179
1.3. Kıyas.....	181
1.3.1. Kanıtlama.....	182
1.3.2. Kıyas.....	183
1.3.2.1. Kesin Kıyaslar.....	184
1.3.2.2. Seçmeli Kıyaslar.....	192
1.3.2.3. Basit ve Bileşik Kıyaslar.....	193
1.3.3. Kaynağı Bakımından Önergeler.....	194
1.3.4. Beş Sanat.....	196
2. FİZİK.....	198
2.1. Fizik Biliminin Mahiyet ve Alanı.....	199
2.2. Cisim.....	202

2.2.1. Cismin Tanımı.....	202
2.2.2. Cismin Atomlara Bölünebilirliği.....	205
2.2.3. Cismin Madde ve Surette Bölünebilirliği.....	212
2.2.3.1. Heyula.....	212
2.2.3.2. Suret.....	216
2.3. Zaman.....	218
3. METAFİZİK.....	223
3.1. İnsanın Mahiyeti.....	224
3.1.1. Cisim Değildir.....	228
3.1.2. Araz Değildir.....	235
3.1.3. Mücerret Bir Cevherdir.....	237
3.2. Ruhun Varlığının Akli Delilleri.....	238
3.3. Ruh ile Beden İlişkisi.....	241
3.4. Mead Meselesi.....	243
3.5. Kaza ve Kader.....	247
4. KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	253
SONUÇ.....	264
KAYNAKLAR.....	267

KISALTMALAR

A.Ü.T.A.E.D.: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi

B.O.A.: Başbakanlık Osmanlı Arşivi

D.B.İ.A.: Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi

D.İ.F.M.: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası

H.H.T.M.: Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye Mecmuası

H.T.M.: Hayat Tarih Mecmuası

İ.T.E.D.: İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi

T.A.D.: Türklük Araştırmaları Dergisi

OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi
Dergisi

T.C.T.A.: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi

T.T.E.M.: Türk Tarih Encümeni Mecmuası

Y.Y.O.A.: Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi

yap.: Yaprak

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

İslam dünyasında, 8. yüzyılda felsefeye ilgi artmaya başlamış, 10. ve 13. yüzyıllar arasında Farabî (ö.950), İbn Sina (ö.1037), İbn Rüşd (ö.1198) gibi büyük filozoflar yetişmiştir. Gazalî (ö.1111)'nin filozoflara yönelttiği ciddi eleştirilere İbn Rüşd(ö.1198)'ün cevap vermesiyle, İslam düşünürleri arasındaki felsefî tartışmalar yeni bir boyut kazanarak yüzlerce yıl devam edecek olan “tehafüt geleneği”nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹ Ayrıca 12. yüzyıldan sonra felsefî düşüncenin sınırları genişleyerek Kelam ve Tasavvufu da içine almıştır. Çünkü, İbn Haldun'un da belirttiği gibi, Gazalî'den sonra yetişen Fahreddin Râzî (ö.1209) ve ondan sonra gelen kelamcılar, eserlerinde Kelam ve İlahiyat ilimlerinin konularını tek bir ilim gibi incelemeye başlamışlardır. Böylece Felsefenin konu ve meseleleri Kelam ilminin içerisinde değerlendirilmeye, Kelam kitaplarında felsefî meseleler de incelenmeye başlamıştır.² Öte yandan bir kısım sufî kelamcılar eserlerinde Felsefe ve Kelam konularını Tasavvuf ile birlikte ele alarak, bütün bu ilimleri birleştirmişlerdir.³ Bu faaliyetlerin neticesinde Nasreddin Tusî (ö.1273) ve Adudüddin İcî (ö.1335) gibi kelamcı filozoflar ile Muhyiddin Arabî (ö.1240) ve Sadreddin Konevî (ö.1274) gibi mutasavvıf filozoflar yetişmiştir. Ayrıca hukuk, dil ve tarih sahasında yazılmış eserlerde de felsefî incelemeler yapılmıştır.⁴

¹ İslam dünyası özellikle de Osmanlı devrinde kaleme alınan tehâfüt türü eserler hakkında bkz. S. Hayri Bolay, “Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı Tehafüt Tutkusu”, Osmanlı, C.VII, Ankara 1999, s.112-126

² İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, s.605-606

³ Aynı eser, s.608

⁴ Bkz. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999, s.9 vd.

Felsefî düşüncenin Kelam ve Tasavvuf ile birleşmeye başladığı bu dönemde, İslam dünyasının liderliğini önce Selçuklu ardından da Osmanlı Türkleri ele almıştır. İslam düşüncesinin ilk dönemleri, gerek Arap, Fars gibi milletlere mensup olanların, gerekse oryantalistlerin yaptıkları çalışmalarla az çok bilinmektedir. Ancak, yeterli araştırma yapılmadığı için, Selçuklu ve Osmanlı devri ilim ve fikir hayatıyla ilgili büyük bir bilgi boşluğu bulunmaktadır.⁵

Osmanlı tarihinin Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) dönemi, araştırmacıların en çok dikkatini çeken, üzerinde en fazla çalışma yapılan bir dönemdir. Bu sebeple Fatih dönemi ilim ve düşünce hayatı hakkında kısmen de olsa bir fikir sahibi olmak mümkündür. Özellikle Sultanın ilim ve Felsefeye karşı duyduğu ilginin de tesiri ile bu dönemde düşünce hayatında büyük bir canlanma meydana geldiği hususunda hemen hemen bir ittifak bulunmaktadır.⁶ Ancak bundan sonra, adeta bıçakla kesilmiş gibi, ilim ve fikir hayatının sona erdiği oldukça yaygın bir kanaattir. Bu konuda özellikle Katip Çelebi(1608-1657)'nin Felsefe ve Matematiğin medreseden dışlanması hakkındaki ifadeleri, tartışmasız doğru kabul edilerek delil olarak ileri sürülmüştür.⁷

Osmanlı devrinin siyasi durumu hakkında, sürekli savaş yaptıkları, önce düşmana devamlı galip geldikleri, sonra da mağlup oldukları hükmü verilirken,

⁵ Mehmet Bayraktar, “Türk Düşünce Tarihi Yazmanın Zorlukları”, *Türk Yurdu, Türk Düşünce Tarihi Özel Sayısı*, C.XI, S.44, Ankara 1991, s.36

⁶ Fatih devri Osmanlı ilim ve düşünce hayatı hakkında bir fikir edinmek için bkz. Sâmîha Ayverdi, *Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fâtih*, İstanbul 1990, s.67 vd.; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1991, s.31 vd.

⁷ Katip Çelebi'nin görüşleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s.9-10. Katip Çelebi'nin ifadelerinden hareketle Osmanlı'da ilim ve felsefenin sona erdiği iddialarının eleştirisi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005, s.20 vd. Katip Çelebi'den daha önce yaşamış olan tarihçi ve devlet adamı Mustafa Ali(1541-1600)'nin eserlerinde de çeşitli sahalarda birlikte eğitimde de gerileme meydana geldiğine dair benzer ifadeler yer almaktadır. Murphy, bu tür yakınmaları, genel anlayışın dışında bir yaklaşımla değerlendirerek kıskançlık ve rekabette bağlar. Bkz. Rhoads Murphy, “Mustafa Ali ve Kültürel Yozlaşma Görüşü”, *Osmanlı Geriledi mi?*, Haz. Mustafa Armağan, İstanbul 2006, s.283-302. Biz, Murphy'e ilave olarak, bu tür yakınmaların, daha iyisini istemek, arzu etmek açısından da dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

düşünce hayatı ile ilgili de orijinal düşünce üretemedikleri, ilk dönem İslam düşünürlerinin eserlerini şerh ve haşiye ile yetindikleri, neredeyse herkes tarafından kabul edilmiştir. Osmanlı döneminde yazılan eserlerin çoğunun şerh ve haşiye olduğu doğrudur. Ancak, bu eserler hakkında hüküm verebilmek için her şeyden önce, kütüphanelerde mevcut olan diğer eserlerle beraber şerh ve haşiye türü eserlerin içerisinde neler bulunduğunu bilmek gerekir. Çünkü şerh ve haşiyelerde, geçmişteki bilgiler aynen tekrar edilebileceği gibi, özgün düşünceler de ortaya konulabilir. Bu sebeple, önce kütüphanelerde mevcut olan on binlerce eseri incelemek ve bu inceleme neticesinde bir hükme ulaşmak gerekir. Öte yandan bu eserler Batı ölçüleri ile incelenmemelidir. Çünkü Osmanlı ve Batı toplumları farklı değerlere ve dünya görüşlerine sahip iki ayrı toplumdur. Dolayısıyla da hem meseleleri, hem de bu meselelere sundukları cevaplar farklıdır.

Osmanlı devrinde şerh ve haşiyeden başka bir şey yapılmamaya ilave olarak, Avrupa’da meydana gelen ilmî ve fikrî gelişmeler takip edilmeyerek içine kapalı bir şekilde yaşandığı ithamı da çok sık tekrarlanan bir ithamdır. Ancak, Osmanlı’nın sınır komşusu olduğu ve sürekli mücadele halinde bulunduğu bir dünya ile ilgilenmemiş olması aklen mümkün olmadığı gibi, Osmanlı ilim ve fikir hayatı ile ilgili az sayıda yapılan çalışmadan da bu iddiaların aksi anlaşılmaktadır. Çünkü Türklerin Anadolu’ya girmesiyle birlikte, Bizans’la siyaset, ticaret, kültür ve teknik alanda başlayan ilişkiler, Türklerin Avrupa içlerine doğru ilerlemesiyle burada yaşayan milletlerle de artarak devam etmiş, hatta sınırdış olmayan milletlerle de çeşitli alanlarda ilişkiler kurulmuştur. Öyle ki bu ilişkilerin gelişmesine bizzat sultanlar öncülük etmiştir. Mesela, Fatih Sultan Mehmet daha şehzadeliği döneminde farklı din ve milletlerden alimlerle münasebette bulunmuş,

sultanlığı döneminde de Batı ilim ve kültürü ile devamlı temas halinde olmuştur. Oğlu II. Bayezid (1481-1512), İspanya'dan göç eden alimlere kucak açmış, ondan sonra gelen sultanlar da aynı yolu takip ederek doğu ve batılı ilim adamlarına büyük itibar göstermişlerdir.⁸ Osmanlılar kendi dışındaki gelişmelere, özellikle de teknolojik alandaki gelişmelere büyük ilgi göstermişlerdir. Mesela, Osmanlının dünyada rakipsiz olduğu Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) devrinde İstanbul'da Avusturya elçisi olarak bulunan Busbecq (1530-1592) bu konuda şöyle diyor: “Dünyada hiçbir ulus, Hristiyanlar tarafından icat edilen top, havan ve daha diğer birçok şeyleri kullanmalarıyla da kanıtlandığı gibi, yabancıların yararlı icatlarından yararlanmada Türklerden daha büyük bir isteklilik göstermemiştir.”⁹ Bu istifade yalnız savaş teknolojisi alanına münhasır kalmamış, haritacılık, pusula, madencilik ve saatçilikteki gelişmeler aradan fazla bir zaman geçmeden aktarıldığı gibi tıp, coğrafya ve astronomi alanlarındaki gelişmeler de takip edilmiştir.¹⁰

Osmanlı'nın “Duraklama ve Gerileme Devri” olarak kabul edilen 17. ve 18. yüzyıllarda da bir yandan Osmanlı alimleri tarafından yeni eserler kaleme alınırken, öte yandan da Batı'daki ilmi gelişmeleri takip etme faaliyeti devam etmiştir.¹¹ Ancak siyasette meydana geldiği var sayılan ‘duraklama ve gerileme’nin ilmî ve fikrî sahada da meydana geldiği kabul edilerek, bu dönem neredeyse tamamen ihmal edilmiş durumdadır. Sadece Batılılaşmanın başlangıç devri olan Lale Devri(1718-1730) az da olsa istisna tutularak ilim ve fikir hayatında bir canlanma meydana geldiği kabul edilmiş, gerek Batı ve gerekse

⁸ Geniş bilgi için bkz. A. A. Adivar, *a.g.e.*, s.31vd.; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Bilimi Literatürü”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, C.II, İstanbul 1999, s.374 vd.

⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Ankara 1998, s.42

¹⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* C.I, İstanbul 1999, s.272

¹¹ Bkz. A. Adivar, *a.g.e.*, s.126 vd.; E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.413 vd.

Türkiye’de araştırmalar batılılaşma devri üzerinde yoğunlaşmıştır. Osmanlı düşüncesi üzerinde yapılan çalışmaların batılılaşma dönemine yoğunlaşmasını basit bir tesadüf olarak görmeyen Kalın’a göre, “bu tür çalışmaların tamamı modernleşme tarihinin bir parçası olarak üretilmekte, böylece yine merkezinde Batı Avrupa’nın bulunduğu bir tarihsel sürecin kayıp parçaları tamamlanmaktadır.”¹² Kalın’ın bu tespiti, hem Batı’nın kendi dışındaki dünyaya, hem de o dünyaya ait araştırmacı ve aydınların kendilerine bakışı açısından oldukça isabetli bir tespittir. Çünkü, 19. yüzyıl başında kendi kimliği, üstünlüğü ve dünya hakimiyetini hiç tartışma konusu yapmayarak bir inanç haline getiren Batı, bu inançla kendi dışındaki dünyaya yönelerek, ilim ve sanayideki gelişmelerden de istifade ile sürekli bir propaganda başlatmıştır.¹³ Taarruz çok geçmeden tesirini göstermiş ve Batı haricindeki bütün dünyada olduğu gibi, Osmanlı idareci ve aydınları da her geçen gün kendine ve değerlerine olan inancını kaybetmiştir. Bu zihniyetin olduğu gibi Cumhuriyet devrine nakledilmesiyle, Cumhuriyet devrinde yetişen araştırmacılar, kendi geçmişine Batılı nazarı ile bakarak değer biçmeye başlamışlardır. Böyle bir bakış açısı, tabii olarak Batılılaşma tesirinde kalanlarla ilgilenmeyi ve diğerlerini görmezden gelmeyi, hatta itham ve küçümsemeyi doğurmuştur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Batı’daki ilmî ve teknik gelişmeleri imkanı dahilinde takip etmeye çalışan Osmanlı, değerler alanında ise kendisini Batı ile mukayese bile etmemiştir. Dinlerinin en son ve en doğru din olduğuna inanan Osmanlı Türkleri, varisi oldukları parlak İslam medeniyet ve kültürünün de

¹² İbrahim Kalın, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, *Osmanlı*, C.VII, Ankara 1999, s.41

¹³ Batının kendisi ve dış dünyaya bakış hakkında bkz. Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul 1993, s.25 vd.

tesiriyle, manevi yönden kendisini Avrupa'dan her zaman üstün kabul etmiştir.¹⁴ Batıdan alacağı hiçbir değerin olmadığına inanmış ve bu inancını 19. yüzyılın sonuna kadar da muhafaza etmiştir. Ancak, 17. yüzyılda Batı devletleri karşısında alınmaya başlanan askeri mağlubiyetlerin devam etmesi, 18. yüzyılda devlet adamlarının kendilerine olan güvenlerini sarsmaya başlamıştır. Bu mağlubiyetlere çare bulunamamasının bir neticesi olarak ilk kez Lale Devri'nde ortaya çıkan batılılaşma çabaları, 19. yüzyılda dönülmez bir yola girmiştir.

19. yüzyıl bütün dünya için olduğu gibi, Türk ilim ve fikir hayatı açısından da oldukça önemlidir. Bu dönemde Batı ile ilişkilerin farklı bir boyut kazanmasıyla Türk düşünce hayatında Batı düşüncesinin tesiri artmaya başlamıştır. Bir yandan Batılı edebiyatçı, ilim adamı ve filozofların eserleri tercüme edilerek fikirleri tartışılırken, öte yandan da İslam düşünce geleneğine ait eser ve fikirler tesirini devam ettirmiştir.

Osmanlı devri Türk düşüncesinin Farabî, İbn Sina, Gazalî, Fahreddin Râzî, Sadreddin Konevî, Şehabeddin Sühreverdi(ö.1191), Taftazani(1395), ve Cürcanî(ö.1413) gibi İslam düşünürlerinden gelen bir geleneği vardır. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğindeki bütün ekollerin sentezi durumundadır. Osmanlı devrinde bol miktarda şerh ve haşiye yapılmış olması, devraldığı İslam düşüncesinin basit bir tekrarı olduğu anlamına gelmez. Çünkü felsefede esas olan önceki meseleleri tekrar üretebilmek, değişmeyen problemlere değişen zamana göre yeni çözümler getirebilmektir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı düşünürleri daha önce İslam düşünürleri tarafından ele alınan bir çok felsefî meseleyi kendi

¹⁴ E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.271

zamanlarında tekrar ele alarak tartışmışlar, dolayısıyla İslam düşüncesinin sürekliliğini sağlamışlardır.¹⁵

İşte, 19. yüzyıl Osmanlı devri Türk düşüncesinde İslam felsefe geleneğinin sürekliliğini gösteren şahsiyetlerden biri de Hoca Abdülkerim Efendi'dir. Medrese tahsilini bitirdikten sonra, Fen Bilimlerinde araştırma yapmak üzere Avrupa'ya gönderilen Abdülkerim Efendi, bu sayede Batı'yı ve oradaki ilmî gelişmeleri tanıma imkanına sahip olmuştur. Medrese eğitimi almış olduğu için İslam düşüncesini çok iyi bilen ve Batı'yı tanıması sebebiyle de Batı ilim ve düşüncesinden haberdar olan Abdülkerim Efendi, zamanında Batı'yı az çok tanıyanlarda yaygın olarak görülen Batı'ya hayranlık ve taklit tavrının aksine, mensubu olduğu medeniyete¹⁶ bağlı kalmıştır. O, Batı'daki ilmî gelişmeler ve İslam filozoflarının görüşlerinden istifade ederek çeşitli felsefî meselelerde ortaya koyduğu fikirleriyle Türk İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Abdülkerim Efendi, Felsefe, Mantık, Sarf ve Coğrafya gibi farklı alanlarda eser kaleme alan önemli bir şahsiyettir. O, Mantık, Fizik ve Metafizik alanlarında ortaya koyduğu görüşleriyle İslam düşüncesinde, özellikle de Türk İslam düşüncesinde felsefî sürekliliğin devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca, onun bu görüşleriyle kendine has felsefî yönü olan bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan hareketle Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşleri, üzerinde durulması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır. İşte biz de bu sebeple, çalışma konusu olarak "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Felsefî Görüşleri" adlı

¹⁵ S. H. Bolay, *a.g.e.*, s.17

¹⁶ Biz, medeniyet ve kültürü, Özakpınar gibi anlıyoruz. Ona göre, medeniyet bir inanç ve ondan kaynaklanan ahlak nizamı, kültür ise bir inanç ve ahlak nizamı çerçevesinde meydana getirilen bütün eserlerdir. Yılmaz Özakpınar, "Kültür Değişmeleri" ve Batılılaşma Meselesi, İstanbul 2003, s.160-161

konuyu seçtik. Dolayısıyla araştırma, “Hoca Abdülkerim Efendi’nin felsefî görüşleri nelerdir?” temel probleminden hareket etmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE SINIRI

Araştırma, Abdülkerim Efendi’nin felsefî görüşlerini tespit etmeyi, felsefî görüşleriyle kendisinden önce yaşamış İslam filozoflarının görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemeyi ve Türk Felsefe Düşüncesindeki yerini ortaya koymayı amaç edinmektedir. Böylece, Abdülkerim Efendi’nin Türk İslam düşüncesindeki konumunu, derinlemesine ve farklı boyutlarıyla araştırmak hedeflenmektedir. Ayrıca, Abdülkerim Efendi hakkında müstakil bir çalışma bulunmadığı için, arşiv ve kaynaklar taranarak, onun şahsiyet ve eserleri her yönü ile tanıtılmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmayla, özelde Abdülkerim Efendi’nin felsefî görüşlerinin, genelde de Türk İslam düşüncesinin bir nebze de olsa aydınlatılmasına ve bu çerçevede Türk düşüncesiyle ilgili yapılan felsefî çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Çalışma, temel olarak Abdülkerim Efendi’nin felsefî görüşleriyle, dolaylı olarak da bu görüşlerin Türk İslam felsefî düşüncesindeki yeri ile ilgilenmektedir. Buna göre, çalışmanın sınırları Abdülkerim Efendi’nin eserlerindeki felsefî düşüncesini içermektedir. Ayrıca onun felsefî görüşleriyle alâkalı felsefî ekoller ve filozofların görüşlerine de yeri geldikçe temas edilecektir.

Abdülkerim Efendi, Coğrafya, Sarf gibi konularla da ilgilenmiş olmasına rağmen, bu konular, araştırma kapsamı dışında bırakılacaktır. Ancak, coğrafya ve sarf gibi farklı konulardaki eserlerinde bulunan felsefeyle ilgili düşünceleri de araştırma kapsamına alınacaktır.

Öte yandan insan, toplumun hangi tabaka veya sınıfından olursa olsun, eğitim seviyesi, bilgi birikimi ne olursa olsun, ne kadar bağımsız yetişirse yetişsin, yaşadığı devrin, içinde bulunduğu toplumun haricinde düşünülemez. İster istemez yaşadığı toplum ve hadiseler kişiyi etkiler. Dolayısıyla bir şahsın fikrî yönünü tam manası ile tespit edebilmek için yaşadığı dönem içerisinde değerlendirmek gerekir. Bu düşüncelerden hareketle Abdülkerim Efendi'nin yaşadığı dönem fikir hayatı hakkında da bilgi verilecektir.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bir felsefî çalışmada felsefî problem veya problemlerin incelenmesi kadar, bir filozofun felsefî görüşlerinin ele alınıp incelenmesi de önemlidir. Bu sebeple, Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşlerinin ortaya koyulması, İslam düşüncesinin Mantık, Fizik ve Metafizik gibi temel meselelerine yeni bir açılım sağlayabilir. Aynı zamanda, İslam felsefî geleneğinde bu tür problemlere yönelik üretilen düşüncelerle onun görüşleri arasındaki benzerlik, farklılık ve tesirlerin açığa çıkarılması, İslam Felsefesinin 19. yüzyıl Osmanlı devrine kadar sürekliliğini devam ettirip ettirmediğini de gösterebilir. Böylece Osmanlı devrinde felsefî düşüncenin konumunun belirlenmesine ışık tutulabilir. Bununla birlikte, Abdülkerim Efendinin İslam Felsefesindeki temel felsefî kavramlara yüklediği anlamların ve felsefî meselelerde ileri sürdüğü görüşlerin ortaya çıkarılması, genelde İslam Felsefesine, özelde de Türk Düşüncesine önemli katkılar sağlayabilir.

O halde, Türk İslam filozoflarının felsefî görüşlerinin ne olduğu problemi, İslam Felsefesi alanında önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu araştırma, Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşlerini çeşitli boyutları ile

incelemesiyle, hem İslam Felsefesi hem de Türk Düşüncesi alanında önem kazanmaktadır.

Ülkemizde genelde İslam filozofları özelde Türk düşünürleri ve felsefî görüşleri üzerinde yapılan çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı bir gerçektir. Özellikle de Osmanlı felsefî düşüncesi ve düşünürleri hakkında yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu durum da Osmanlıda felsefî düşüncenin çok az olduğu, ya da hiç olmadığı yargısını doğurmuştur. Halbuki Osmanlıda felsefî düşüncenin varlığı ya da yokluğu hakkında peşin hükümlerle karar vermek yerine, bu dönemle ilgili yapılan çalışmalar neticesinde karar vermek daha isabetli sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır.

Bu sebeple, araştırma konusu olarak seçtiğimiz 19. yüzyıl Osmanlı düşünürü olan Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşlerinin ortaya çıkarılması Osmanlıda felsefenin yerini belirlemek açısından önemlidir. Bir Osmanlı Türk düşünürü olan Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşlerinin araştırması ve ortaya konulması Osmanlıda felsefî düşüncenin durumu hakkında önemli ip uçları verebilir. Bütün bu özellikleriyle çalışmanın Türk Düşüncesine az da olsa katkıda bulunacağı ümit edilmektedir.

I.BÖLÜM

19. YÜZYIL TÜRK FİKİR HAYATI

Abdülkerim Efendi'nin yaşadığı 19. yüzyıl, Türk siyaset, iktisat, toplum ve fikir hayatında büyük değişim ve sarsılmaların meydana geldiği bir dönemdir.¹⁷ Değişimi belirleyen unsur ise toplum bünyesinde meydana gelen tabii gelişmelerden ziyade, dış baskılar olmuştur.¹⁸ Bu sebeple 19. Yüzyılda Osmanlıda meydana gelen her türlü gelişmeyi açıklamak için Batı'nın Osmanlı üzerindeki siyasî, iktisadî, fikrî tesirini göz önünde bulundurmak adeta bir mecburiyet haline gelmiştir.

Osmanlı, devlet olarak tarih sahnesine çıkışından itibaren mensubu olduğu İslam medeniyetinin şuurunda olarak kendi değerleri hakkında sonsuz bir güvene sahipti. Bu değerler çerçevesinde olay ve eşyaya bakıyor ve anlıyordu. Yüzlerce yıl Batı'yı da bu açıdan gördü. Ancak Batı karşısında alınan askeri mağlubiyetler devlet adamlarının Batı'ya bakışının da değişmesine yol açtı. İlk kez Lale Devrin'de (1718-1730) ortaya çıkan Batı'yı örnek alma çabası, fasılalarla Yeniçeriliğin kaldırılmasına (1826) kadar devam etti. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra, dönülmez bir yola girildi. Batı devletlerinin de baskısı ile birbiri ardına hatt-ı hümayûnlar, fermanlar, iradeler yayınlanıyor,¹⁹ ancak sıkıntılar azalacağı yerde her geçen gün daha da artıyordu.

¹⁷ Ziyaeddin Fahri (Findıkoğlu), "Tanzimatın Psikolojisi", *Cumhuriyet*, S.5561, 3 İkciteşrin 1939, s.3

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat*, C.II, İstanbul 1999, s.757

¹⁹ Bu konuda Lûtfî Efendi, şu ilginç değerlendirmeyi yapıyor: "Tanzîmât-ı hayriyye tarihinden beri ol kadar ta'limnâme ve nizâmnâme ve lâyhalar ve kanunnâmeler yapılmıştır ki ahkâmının icrâsı şurada dursun okuyup bellemesi kabil değildir. Bunların çoğu imrâr-ı vakt ve işgüzârlıkla görünmek ve Avrupa'ya mukallidlik eylemek maksadlarıyla yapılan şeylerdir. Yoksa cihânın her tarafına avâze-i şân u şevketi şâmil ve habl-i metîn-i kanûn-i ilâhiye mütemessik ve mütevellil olan devlet-i kavî-şevket-i Osmaniyye bu kadar yüz senelerden beri gûyâ nizâmsız ve kaidesiz yaşamış kılıklı ecnebîlere karşı mütâlaalarda bulunulması lâıksız şeylerdir." Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, C.VIII, Haz. Yücel Demirel, İstanbul 1999, s.1233-1234

Askeri ve idari sahalarda Batı'dan istifade çabası, çok geçmeden fikri sahada da tesirini gösterdi. Bu tesirin neticesi olarak da “*ruhta İslam ve Şarklı, şekilde Garblı olmak isteyen*”²⁰ devlet adamı ve aydın tipi ortaya çıktı. Bunların Batı'dan aktarmaya çalıştıkları kavramların Osmanlı medeniyet ve kültüründe karşılığı bulunmuyordu. Bütün sıkıntılara rağmen, batılılaşma başlayıncaya kadar devlet ve toplum yapısı bir bütünlük arz ediyordu. Ancak, batılılaşma ile her geçen gün devlet ile toplum, aydın ile halkın arası açılıyordu. Bunun tabii sonucu olarak aydın fikirlerini halka aktaramaz, anlatamaz oldu. Zaten kendi zihni de karmakarışık idi. Batıdan aktarmaya çalıştığı fikirler kendi zihninde de yerli yerine oturmamıştı. Mensubu olduğu medeniyetin inanç ve değerleri ile Batı arasında sürekli git gel yaşıyordu.

Abdülkerim Efendi bütün bu siyasi ve fikri sıkıntıların meydana geldiği bir dönemde yaşamıştır. Biz burada, Abdülkerim Efendi'nin ölüm tarihi olan 1886 yılı ile sınırlı kalmak kaydı ile 19. yüzyıl Türk fikir hayatı hakkında genel hatlarıyla bilgi vereceğiz.

1. CEMİYETLER

Osmanlı'nın Batı'ya bakışında meydana gelen değişim, ilk önce müesseselerde kendini gösterdi. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra, eski müesseseler bir bir lağvedilerek, Batı örnek alınmak suretiyle yeni müesseseler kurulmaya başladı. Bu faaliyet, Tanzimat'tan sonra daha da hız kazandı. Müesseselerde meydana gelen değişim, çok geçmeden toplum yapısına da sirayet etti. Böylece, kendine has yapısı ve müesseseleri olan toplumda, Batıdakilere uygun tüzel kişilik taşıyan cemiyetler kuruldu. Batılılaşma süreci neticesinde,

²⁰ Aynı makale, s.762

belli fikir ve meslek sahipleri bir araya gelerek, cemiyetler oluşturmaya ve bunlar vasıtası ile fikirlerini yayma, mesleklerini icra etme faaliyetine başladılar.²¹

Osmanlı fikir hayatında, 19. yüzyılda meydana gelen değişme ve gelişmede cemiyetlerin faaliyetlerinin önemli tesiri olmuştur. Bu cemiyetlerin bir kısmı devlet tarafından, bir kısmı da şahısların teşebbüsü ile kurulmuştur.

1.1. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi

Kaynaklarda “Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi”, “Ortaköy Cemiyet-i İlmiyesi”²² ve “Beşiktaş Cemiyet-i Felsefe-i İslâmiyesi”²³ gibi adlar verilen bu cemiyetin 1815 yılından sonra faaliyete başladığı tahmin edilmektedir.²⁴ Cemiyetin başkanı İsmail Ferruh Efendi (ö.1840), üyeleri ise zamanın meşhur alimlerinden Şanizade Mehmet Ataullah Efendi (ö.1826), Kethüdazade Mehmet Arif Efendi (ö.1849) ve Melekpaşazade Abdülkadir Bey(ö.1846)’dir.²⁵ Cemiyet, faaliyetleri için gerekli masrafları üyelerinden toplanan ücretlerle karşılıyordu. Hatta cemiyet üyelerinden her hangi birisi, vazife ile taşraya çıkacak olsa bile, hissesine düşen miktarı gönderiyordu.²⁶ Osmanlı’da saray, konak ve tekkelerde ilmî, felsefî ve edebî toplantıların yapıldığı bilinmekle birlikte, hem belli

²¹ Osmanlı devrinde kurulan ilmî ve meslekî cemiyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Türkiyesinde Kültür ve Bilim Hayatında Tüzel Kişiliğin Gelişmesi ve Teşkilatlanmanın Başlaması”, *Erdem*, C.IX, S.25, Ankara 1996, s.287-292

²² Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul 1961, s.2574

²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2001, s.114

²⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, “19. Asır Başlarında-Tanzimat Öncesi-Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Rolü”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, Yay. Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1987, s.56

²⁵ Cemiyetin üyesi oldukları kesin olan bu şahıslara ilaveten, Hatif Efendi, Recaizade Ahmet Cevdet Efendi, Mustafa Şamil Efendi, Akif Bey ve Mahmud Baba Efendi’nin de isimleri cemiyet üyesi olarak zikredilmektedir. İ. Hakkı Uzun Çarşılı, “Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdâzade Arif Efendi”, *Belleten*, C.XX, Ankara 1956, s.508-509

²⁶ Ahmed Lûtfî Efendi, Vak’anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi, Haz. Ahmet Hezarfen, C.I, İstanbul 1999, s.124

üyelerden meydana gelmesi, hem de üyelerin faaliyetler için kullanılmak üzere aralarında para toplamaları bakımından bu cemiyet bilinen ilk örnektir.

İhsanoğlu'nun belirttiğine göre, İslam düşüncesini çok iyi bildiklerinden şüphe olmayan cemiyet üyelerinin Batı düşüncesini de tanıdıkları anlaşılmaktadır. Zaten cemiyetin başkanı İsmail Feruh Efendi, bir müddet Londra sefirliği vazifesinde bulunmuştur. Üyelerden Kethüdazade Arif Efendi ise hem Batı ilim ve sanayi sahalarında meydana gelen gelişmelerden, hem de İslam kültürü hakkında Batı da yapılan çalışmalardan haberdardır. Batı'nın körü körüne taklidine karşı olan Arif Efendi, ilim ve sanayi sahalarında Batı'dan istifade edilmesinin gereğini kabul etmiştir. Batı dillerinin öğrenilmesini, ancak bundan önce çocuklara kendi inançlarının çok iyi öğretilmesinin gerektiğini, kendi inançlarını iyi öğrenmeden yabancı dil öğrenenlerin, öğrendikleri dilin milletine dahil olacağını söyleyerek, Tanzimat sonrası ortaya çıkan büyük sıkıntıya daha o zaman dikkat çekmiştir. Ayrıca eğitim hakkında da o dönem için oldukça dikkate değer görüşler ileri sürmüştür. Arif Efendi'ye göre; hem ilim tahsil edilmeli, hem tatbikat yapılmalı, hem de icat yapılmalıdır. Devlet, bu icatları yapmak isteyenlere destek olmalıdır.²⁷

İsmail Feruh Efendi ve Şanizade Ataullah Efendi'nin yalılarında toplanan cemiyet üyeleri, bu toplantılarda ilmî, edebî, felsefî sohbet ve tartışmalar yaptıkları gibi,²⁸ zeki ve ilme hevesli çocuk ve gençlerin de bu toplantılarda bulunmasını sağlayarak, onların ilmen ve fikren yükselmesini temine çalışmışlardır.²⁹ Bu cemiyetin toplantılarına katılan ve cemiyet üyelerinden

²⁷ E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.63-67

²⁸ Batı düşüncesinin Osmanlı ilmî çevrelerinde, ilk defa, bu cemiyette tartışma konusu haline geldiği görüşünü ileri sürenler de vardır. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara 1994, s.128

²⁹ Reşad Ekrem Koçu, *a.g.e.*, İstanbul 1961, s.2574-2575

aldıkları eğitimle yetişen Yusuf Kamil Paşa (1808-1876), Kabûli Mehmet Paşa (1812-1875), Saffet Paşa (1814-1883) ve Ahmet Tevhid Efendi (ö.1870) gibi şahısların, Tanzimat devrinde hem siyaset hem de fikir sahasında da önemli tesirleri olmuştur.³⁰

Cemiyet üyeleri, 1826'da Yeniçeriliğin kaldırılması sırasında, Bektaşilik ithamıyla sürgün gönderilmişlerse de kısa bir süre sonra, bu ithamın gerçek olmadığı anlaşılarak affedilmişlerdir. Cemiyetin kuruluş tarihi gibi, dağılış tarihi de kesin olarak bilinmemekle birlikte, sürgünden döndükten sonra bir müddet daha Ferruh Efendi konağında toplanarak faaliyetlerine devam ettikleri anlaşılmaktadır.³¹

1.2. Encümen-i Daniş

Meclis-i Maarif-i Muvakkat'ın 1845'te hazırladığı bir raporda, kurulması düşünülen Dârü'l-Fünûn'a Arapça, Farsça ve Batı dillerinden tercüme ve telif yolu ile kitap hazırlamak üzere, yirmi dahilî ve yirmi haricî, toplam kırk üyeden oluşacak bir Encümen-i Daniş tertip ve teşkil edilmesi teklif edilmiştir. Yine raporda, telif ve tercüme edilecek kitapların herkesin anlayabileceği sade bir dille yazılmasının önemi vurgulanmıştır.³²

Büyük hedeflerle tesis edilen Encümen-i Daniş, Temmuz 1851'de, Sultan Abdülmecid (1839-1861) başta olmak üzere, bütün vezirler ve devlet ileri gelenlerinin katıldığı bir törenle, sadrazam Reşit Paşa (1800-1858) ve ikinci başkan Hayrullah Efendi(1820-1866)'nin nutukları ile açılmıştır. Açılışı müteakip, Fuad (1815-1869) ve Ahmet Cevdet Efendi(1822-1895)'nin beraber

³⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan, İstanbul 2002, s.259-260; Kazım Yetiş, "Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyesi", *D.İ.A.*, C.V, İstanbul 1992, s.553

³¹ E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.58

³² Kenan Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, Ankara 1975, s.33-35

hazırladıkları, Kavâid-i Osmaniye adlı eser sultana sunulmuş, incelenmek üzere Encümen'e havale edilen eserin, müzakere neticesinde basılması uygun bulunmuştur.³³

Encümen-i Daniş için hazırlanan nizamnamede, daha önce yirmi olarak düşünülen dahilî üye sayısı kırka çıkarılırken, yine yirmi olarak düşünülen harici üye sayısına da sınır getirilmiyordu. Birinci başkanlığa Şerif Mehmed Efendi (ö.1860), ikinci başkanlığa da Hayrullah Efendi seçildi. Dahilî üyeler, Reşit, Ali (1815-1871), Sadık Rıfat (1807-1859), Yusuf Kamil, Sami Paşa(1795-1878)lar ile Şeyhülislam Arif Hikmet (1786-1859), Fuad, Recai (1803-1874), Ahmet Vefik (1828-1891) ve Kemal Efendi(1808-1882)ler gibi önemli siyaset ve ilim adamlarından oluşurken, haricî üyeler arasında Hammer (1774-1855), Bianchi (1783-1864), Redhouse (1811-1892) gibi ünlü şarkiyatçılar bulunuyordu.³⁴

Encümen üyeliği, bir şeref payesi olarak kabul edildiği için, üyelere ayrıca maaş ödenmiyor, ancak telif ve tercüme yolu ile kitap yazanlara mükafaat veriliyordu. Dahili üyelere, herhangi bir fende yeterli bilgi sahibi olmak, Arapça ve Farsça ile Batı dillerinden birini, layıkı ile Türkçe'ye eser nakledecek kadar bilmek gibi şartlar aranırken, haricî üyelere Türkçe bilme şartı aranmıyor, ilme ve fenne dair, layiha ve kitap hazırlayıp Encümen'e sunmaları isteniyordu. Ayrıca taşraya çıkacak dahilî üyelere ve taşrada bulunan haricî üyelere bulundukları bölge hakkında bilgi toplamaları isteniyordu. Encümen, tercümesini uygun gördüğü bir kitabı üyelere layık olana havale edecek, kendiliğinden bu işi yapanların eserleri incelenecek faydalı bir eser olduğuna kani olunursa, eser sahibi ödüllendireceği gibi, tercüme ve telif eserlerde herkesin anlayabileceği sade

³³ *Aynı eser*, s.12-13

³⁴ Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *D.İ.A.*, C.XI, İstanbul 1995, .177-178

Türkçe ile hazırlanma şartı arayacaktı.³⁵ İhsanoğlu'na göre; Encümen-i Daniş'in nizamnamesi ile 1635'de Fransa'da kurulan Academie Française'e nizamnamesi karşılaştırıldığında, gerek şekil ve usul, gerekse gayeleri bakımından aralarındaki benzerlik, Encümen Daniş'in Academie Française örnek alınarak kurulduğunu göstermektedir.³⁶

Encümen-i Daniş, açılacak olan Dârü'l-Fünûn'a kitap hazırlamak gayesi ile kurulmuş bir müessese olmakla beraber, milletler arası, özellikle de Batı ilim ve fikir hayatı ile temas sağlayacak bir akademi vazifesinde idi. Encümen tarafından hazırlatılan eserlerin sayı ve adı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bunlar daha çok Tarih, Coğrafya, Riyaziye, İktisat, Tabiat ilimleri gibi alanlardaki eserlerden oluşmaktadır. Ancak hazırlanan eserlerin büyük kısmı yazma olarak kalmış ve basılamamıştır. Yıldız Sarayı kütüphanesinden İstanbul Üniversitesi kütüphanesine devredilen yazmalar arasında, doğrudan Encümen üyeleri tarafından veya Encümen namına yapılan tercümeler bulunmaktadır.³⁷

Encümen'in kuruluş aşamasında, fiilen telif ve tercüme ile uğraşanların üye olması düşünülmüş, hatta Ali Paşa'nın, "Biz bu işe girmeyelim. Ahengi bozarız!" teklifine rağmen, devrin ileri gelen devlet adamları, Encümen'in dahilî üyesi olmuştur. Neticede özellikle Reşit ve Ali Paşa arasındaki iktidar mücadelesinden Encümen-i Daniş'de nasibini almış ve faaliyeti sekteye uğramıştır.³⁸

Bununla birlikte, dilde sadeleşmeye önem vermesi, çoğu basılmamış olmakla birlikte telif ve tercüme yolu ile kitap hazırlatması, kendinden sonra

³⁵ K. Akyüz, *a.g.e.*, s.53-56

³⁶ E. İhsanoğlu, "Osmanlı Türkiyesinde Kültür ve Bilim Hayatında Tüzel Kişiliğin Gelişmesi", s.272-273

³⁷ A.H.Tanpınar, *a.g.e.*, s.144-146

³⁸ Abdülhak Şinasi Hisar, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, İstanbul 1958, s.163

kurulan ilmî ve meslekî cemiyetlere örnek oluşturmaları bakımından, Encümen-i Daniş'in hem kendi dönemi, hem de daha sonraki dönem ilim ve fikir hayatı üzerinde önemli tesiri olduğu muhakkaktır. Öyle ki Meclis-i Maarif-i Umumiye layihasında Encümen-i Daniş'in kurulmasının lüzumu için ileri sürülen gerekçeler, daha sonraki dönemde genel kabul görmüştür. Layihada başlıca şu tespitler yapıyordu: Devletlerin gücü ve toplumların refahının bilgi ve icatların gelişmesine bağlıdır. Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu zamanlarda ilim ve fenler de gelişmiş, ancak o zamankilerin eserlerini Türkçe yazmak yerine, Arapça ve Farsça yazarak teferruatı çoğaltmışlardır. Batı'da her geçen gün ilim ilerlerken, Doğu'da gerilemiştir.³⁹

Tanpınar'ın, kapanmasını "Tanzimat'ın ilk vahim iflası"⁴⁰ olarak değerlendirdiği Encümen-i Daniş'in faaliyetlerinin ne zaman sona erdiği kesin olarak bilinmemektedir. Abdülhamid (1842-1918) devrine kadar varlığını devam ettirdiği hususunda rivayetler bulunmakla beraber,⁴¹ 1862 yılından sonraki devlet salnamelerinde hakkında herhangi bir kayda rastlanmamasından, Encümen'in bu yıl dağılmış olduğu tahmin edilmektedir.⁴²

1.3. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye

Encümen-i Daniş'in devamı olarak kabul edilen⁴³ Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, 1861 yılında kurulmuştur. Cemiyet'in başkanı Halil Şerif Bey (ö.1878), ikinci başkanı da Münif Efendi(1830-1910)'dir. Cemiyet, üyelerini belirledikten sonra, devlete müracaat ederek faaliyetleri için izin istemiş ve verilen

³⁹ K. Akyüz, *a.g.e.*, s.45

⁴⁰ A. H. Tanpınar, *a.g.e.*, s.287

⁴¹ Enver Behnan Şapolyo, "Encümen-i Dâniş'in Tarihçesi", *Türk Kültürü*, S.67, s.443; Necdet Sakaoğlu, "Encümen-i Dâniş", *D.B.İ.A.*, C.III, İstanbul 1994, s.171

⁴² Server R. İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, Ankara 2000, s.49

⁴³ N. Sakaoğlu, *a.g.m.*, s.171

izin ile resmen kurulmuştur. Yine devletten çalışmaları için yer ve aylık tahsisi talep etmişse de bu istekleri karşılanmamıştır.

Cemiyet'in yayın organı olan Mecmua-i Fünûn'un ilk sayısında yayınlanan cemiyet tüzüğünde kuruluş gayesi, kitap telif ve tercümesi ve umuma ders verme yolu ile ilim ve fenlerin yayılmasına çalışmak şeklinde beyan edilmiştir. Yine tüzüğe göre, Cemiyet, daimî üyeler ve daimî olmayan üyelerden oluşacağı gibi, dışarıdan haber yollayacak muhabir üyeler de bulunabilecekti. Üyelerin seçiminde din ve millet farkı gözetilmeyecek, sayı sınırlaması bulunmayacak, ancak Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinin yanında Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca ve eski Yunan dillerinden birini layıkı ile bilme şartı aranacaktı. Daimî üyeler, dergiye makale yazmakla yükümlü oldukları gibi, kendi ihtisas sahalarında umuma açık ders de vereceklerdir. Diğer üyeler makale yazmakla yükümlü olmamakla birlikte, bütün üyeler kitap telif ve tercüme etmeye çalışacaklardır.⁴⁴

Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin kurucu üyeleri, otuz üç daimî, sekiz daimî olmayan üyeden meydana geliyordu. Bu üyeler hakkında belki de en ilgi çekisi husus, otuz üç daimi üyeden on altısının Tercüme Odası memur ve mütercimlerinden oluşmasıdır.⁴⁵ Bu durum, Cemiyet'in fikir yapısının tespiti açısından önemlidir. Çünkü Tercüme Odası'nın Batı düşüncesinin Osmanlı'ya girişinde büyük etkisi olmuştur.

Cemiyet'in en önemli faaliyeti, Münif Efendi'nin yönetiminde çıkardığı Mecmua-i Fünûn adlı dergi olmuştur. Dergiye yazı yazarlar arasında Münif Efendi başta olmak üzere, Ahmet Vefik Paşa, Ethem Pertev Paşa (1824-1872),

⁴⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri" *X. Türk Tarih Kongresi*, C.V, Ankara 1994, s.2172-2175

⁴⁵ Cemiyetin kurucu üyelerin tamamı için bkz. E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.2176-2177

Halil Bey, İngiliz Said Paşa (1830-1895), Sakızlı Ohannes Efendi (ö.1883), Hayrullah Efendi gibi şahsiyetler bulunuyordu.⁴⁶ Ortaylı'ya göre; Tanzimat aydınları, Diderot (1713-1784), Voltaire (1694-1778) gibi aydınlanmacı filozofları bu dergi sayesinde tanımıştır.⁴⁷

Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye kütüphanecilik bakımından da önemli bir mevkie sahiptir. Cemiyet, kuruluşu sırasında devletten yer talep etmişse de verilmemiş, ancak daha sonra, devrin sadrazamı Fuad Paşa tarafından Taş Mektep, Cemiyet'e merkez olarak ihsan edilmiştir.⁴⁸ Burada, çeşitli dillerde bin cildin üzerinde kitaptan oluşan bir kütüphane kuran Cemiyet, bir kısmı Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yayınlanan gazetelerden oluşan, otuzdan fazla gazetenin bulunduğu bir de kiraathane açmıştır.⁴⁹

Ayrıca Cemiyet merkezinde, Avrupa dilleri ve çeşitli fenlere dair talebelere ücretsiz dersler verilmiştir. Haftada üç gün belli saatlerde, hukuk ve iktisat siyaseti konularında Fransızca, İngilizce ve Rumca olarak verilen bu derslere, çok sayıda talebe devam etmiştir. Talebeler seviyelerine göre dört sınıfa ayrılmış ve özellikle Fransızca olarak verilen dersler çok rağbet görmüştür.⁵⁰ Cemiyet bu faaliyetlerine ilave olarak, matbaasında telif ve tercüme eserler de basmıştır.⁵¹

Dönemin sadrazamları Ali ve Fuad Paşalardan destek görmesine rağmen, Cemiyet malî sıkıntıya düşmekten kurtulamamıştır. Cemiyet'in harcamaları,

⁴⁶ Dergide çıkan makaleler hakkında bkz. M. Kayahan Özgül, *Münif Paşa*, Ankara 2005, s.51-69

⁴⁷ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2003, s.195. Mecmua-i Fünûn'da yer alan felsefî yazıların ayrıntıları için bkz. Mehmet Akgün, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünun'un Felsefî Açından Taşıdığı Önem", *Felsefe Dünyası*, S.15, Ankara 1995, s.54-71

⁴⁸ E. İhsanoğlu, a.g.m., s.2181

⁴⁹ Müjgân Cumbur, "Tanzimat'ın Kütüphaneciliğimize etkileri", *Belleten*, C.XXVIII, S.112, Ankara 1964, s.695-696

⁵⁰ E. İhsanoğlu, a.g.m., s.2182

⁵¹ M. Kayahan Özgül, a.g.e., Ankara 2005 s.79

üyelerin ödedikleri aidat ile karşılanıyordu. Başkan Halil Bey başta olmak üzere, üyelerin memur olarak taşraya tayin edilmesi ve bunların aidatlarını ödememeleri Cemiyet'i malî bakımdan zor durumda bırakmıştır. Bu sebeple bir süre derginin yayınına ara verilmiş, tekrar yayına başlamışsa da fazla dayanamayarak Haziran 1867'de faaliyetini durdurmuş ve üyeleri dağılmıştır.⁵²

Cemiyet'in faaliyeti altı yıl kadar sürdüğü halde, hem faaliyette bulunduğu dönem, hem de daha sonraki dönem üzerinde büyük tesiri olmuştur. Cemiyet üyelerinin bilime gösterdiği ilgi, herhangi bir bilim geleneği oluşturmak, bilim üretmek değildi. Batı bilimini çeşitli dergi ve kitaplardan gelişigüzel derleyerek, okur yazar kimselere tanıtmaya çalışıyordu. Büyük bir heyecan ve romantik bir üslup ile ilim ve fenni her türlü dert ve sıkıntının çaresi olarak gören Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye üyeleri, Batı'da gelişen Fizik ilimlerini Türk okuyucusuna adeta bir metafizik anlayış ve heyecan içerisinde sunmuşlardır.⁵³ Bu anlayış da ilim ve fenni adeta din haline getiren Beşir Fuad (1852?-1887),⁵⁴ Ahmed Rıza (1859-1930) gibi pozitivistlerin⁵⁵ yetişmesi sonucunu doğurmuştur.

Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin üyeleri aşağıda göreceğimiz Yeni Osmanlılar'dan daha batıcı idiler. Ancak hükümete muhalefet etmedikleri için Yeni Osmanlılar gibi takibata uğramamışlar, hatta hükümetin desteğini almışlardır.⁵⁶

1.4. Yeni Osmanlılar

Tanzimat ve Islahat Fermanlarının ilan edilmesine, Batı'nın ilim ve fennini aktarma çabalarına rağmen, memleketin sıkıntıları azalacağı yerde daha da

⁵² E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.2185-2186

⁵³ Aynı makale, s.2188-2189

⁵⁴ Beşir Fuad hakkında bkz. M. Orhan Okay, *Beşir Fuad*, İstanbul 1969

⁵⁵ Pozitivizmin Türki'ye giriş ve tesirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986

⁵⁶ Necip Fazlı, *Külhani Enteller (Edipler)*, İstanbul 1991, s.8

artmıştı. Bu şartlar, Batı fikirleri ile temasa geçmiş olan bazı gençlerde yeni arayışların doğmasına sebep oldu. Başarısızlığın sebeplerini hükümet ve siyasi sisteme bağlayan bu gençler, onların değişmesiyle meselelerin çözüleceği sonucuna vardılar ve bütün enerjilerini bu uğurda sarf etmeye başladılar.

Sadrazam Ali Paşa başta olmak üzere, birkaç devlet adamını sıkıntıların sebebi gören çoğu Tercüme Odası memurlarından oluşan gençler, Haziran 1865’de bir araya gelerek İttifak-ı Hamiyet adı ile gizli bir cemiyet kurdular.⁵⁷ Daha sonra Yeni Osmanlılar⁵⁸ adı ile şöhret bulan bu cemiyetin başkanı, Sağır Ahmet Beyzade Mehmet Bey (1843-1874) idi. Cemiyetin Lehliler’in gizli teşkilatı ve İtalyanlar’ın Carbonari cemiyetlerinin nizannâmeleri esas alınarak kurulduğu ifade edilir.⁵⁹ Cemiyet’in üyesi Ebuzziya Tevfik(1848-1913)’in verdiği bilgiye göre, temel gayesi meşrutiyet idaresinin tesisi olan cemiyete, vezir, alim, yüksek rütbeli asker ve sivil memurların da katılması ile cemiyetin üye sayısı 245’e ulaşmıştır.⁶⁰

Cemiyetin faaliyetlerinden rahatsız olan hükümet, 20 Mayıs 1867’de tutuklama başlattı. Bundan iki gün önce, Ziya Paşa (1829-1880) ve Namık Kemal (1840-1888), Fransız elçilik vapuru ile Paris’e kaçmışlardı. Tutuklamalar

⁵⁷ Ebuzziya Tevfik, cemiyetin kurucuları olarak Mehmet, Reşat, Nuri, Namık Kemal ve Ayetullah Beylerin isimlerini sayar. Yeni Osmanlılar hakkında geniş bir çalışma yapan Şerif Mardin de bu şahısları cemiyetin kurucusu olduğunu kabul eder. Ancak kuruculardan Ayetullah Bey’in amcası Sami Paşazade Hasan Bey, Namık Kemal, Ziya Bey (Paşa) ve Ali Suavi’nin ilk kuruluş döneminde cemiyete dahil olmadığı bilgisini vermektedir. Biz, cemiyetle ilgili bazı bilgileri gizlediğini kendi ağzından itiraf eden Ebuzziya Tevfik’in Namık Kemal’e olan hayranlığı sebebi ile onu cemiyet kurucuları arasında gösterdiği kanaatindeyiz. Bkz. Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, Haz. Şemsettin Kutlu, C.I-II, İstanbul 1973, s.72-77; Ş. Mardin, *a.g.e.*, s.19-20; Sami Paşazade Hasan Bey, “Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar”, *H.H.T.M.*, Cüz 2, İstanbul 1925, s.4; Abdurrahman Adil, “Yeni Osmanlılar Tarihi İnkılâbât-ı Fikriyye ve Münâkaşaları”, *H.H.T.M.*, Cüz 3, İstanbul 1925, s.10

⁵⁸ Cemiyet için, Batılılar “Jön Türk”, kendileri de kısa bir süre “Türkistan’ın erbab-ı şebabı” gibi isimler de kullanmışlardır. Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1991, s.553

⁵⁹ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.77-78; Seniha Sami Moralı, “Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, *H.T.M.*, C.II, S.12, s.32

⁶⁰ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.79-83

başladıktan sonra da Ali Suavi (1838-1878), Agâh Efendi (1832-1885), Mehmet, Reşad (1844-1902), ve Nuri (1844-1906) beyler yine Fransız elçiliği vasıtası ile Paris'e kaçtılar. Orada çıkardıkları gazeteler vasıtası ile Ali Paşa hükümetine muhalefete başladılar. Namık Kemal, Ali Paşa ölmeden, diğerleri de 1871'de Ali Paşa'nın ölümünden kısa süre sonra, tek tek İstanbul'a döndüler. Namık Kemal 1872'de birkaç arkadaşı ile birlikte İbret gazetesini çıkarmaya başladı. Fakat çok geçmeden gazetenin önce yayını durduruldu. Tekrar yayına başladı ise de Nisan 1873'de gazete kapatılarak sürgün edildiler.⁶¹ Böylece cemiyet fiilen sona ermiş oldu.

İlk zamanlar daha çok ihtilalci gizli bir cemiyet görünümü arz eden Yeni Osmanlılar, fikri sahadaki önemini, cemiyete sonradan katılan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'ye borçludur. Ayrıca cemiyete üye olmamakla birlikte, cemiyet üyeleri üzerindeki tesiri bakımından Şinasi(1826-1871)'nin ayrı bir önemi vardır.

Şinasi, Reşit Paşa tarafından 1849'da Paris'e gönderilmişti. Orada Ernest Renan (1823-1892), Lamartine (1790-1869), Silvestre de Sacy'nin oğlu Samuel (1801-1879) ile tanıştı.⁶² Ülken'in de belirttiği gibi, Şinasi'nin fikirleri üzerinde doğrudan doğruya tesir eden Batılı filozofların kimler olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, Fontenelle (1657-1757), Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Condorcet (1743-1794) ve Renan gibi Aydınlanmacı ve pozitivist filozoflar olması mümkündür.⁶³ 1855'de İstanbul'a dönen Şinasi, yazdığı makale ve şiirlerinde sürekli aklın ve hürriyetin önemini vurguluyor,

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.25 vd.

⁶² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s.230

⁶³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, s.67

medeniyeti övüyor,⁶⁴ “Asya’nın ihtiyar aklı ile Avrupa’nın bakire fikrinin evliliğini” savunuyordu.⁶⁵ Çekingen, içine kapanık bir şahsiyete sahip olan Şinasi’nin⁶⁶ asıl önemi, dönemin gençleri, özellikle de Namık Kemal üzerinde bıraktığı tesirde görülür. Şinasi ile tanışması genç Namık Kemal’in düşüncelerinde büyük değişim meydana getirdi. Bu sırada Şinasi’nin çıkardığı *Tasvir-i Efkâr*’da ilk makalelerini yayınlamaya başladı.⁶⁷ Şinasi, 1865’de tekrar Paris’e dönünce, gazeteyi Namık Kemal’e bıraktı. O devirde “Darü’n-Nedve” ismi verilen *Tasvir-i Efkâr* matbaası, hükümete muhalif gençlerin toplantı yeri haline gelmişti.⁶⁸

Yeni Osmanlılar, Batılı, özellikle de Fransız Aydınlanmacı filozof ve edebiyatçıları okuduktan sonra, onlardan aldıkları ilham ile Doğu’ya dönerek, bu düşüncelerin köklerini İslam’da aramaya başladılar. Yazılarında bayraklaştırdıkları “meşrutiyet” ve “hürriyet” kavramları ile ilgili sık sık ayet ve hadisler zikrediyorlardı.⁶⁹ Tanzimat Fermanı’nı ilan eden Reşid Paşa’ya methiyeler düzmek, onun her icraatını mazur göstermeye çalışmakla birlikte, Islahat Fermanı’nı ilan eden Ali Paşa ve Fuat Paşa’yı şiddetle eleştiriyor ve şeriattan uzaklaşmakla suçluyorlardı. Tanzimat’ın ilanı doğru olduğunu, ancak daha sonraki dönemde din, eğitim ve iktisadî sahalardaki yanlış uygulamalar sebebiyle, devletin çöküşünün hızlandığını ileri sürüyorlardı. Bütün bu

⁶⁴ Şinasi’nin medeniyet olarak kabul ettiği şey Batı ilim ve sanayii idi. Dini bir terimi sıradan insan için ilk kullanan da Şinasi’dir. Batılılaşma yolunda gösterdiği gayret sebebi ile Reşit Paşa’ya “Aceb midir medeniyet rasûlü dense sana” demiştir. Şinasi, *Müntehabât-ı Eş’ar*, Haz.Kemal Bebek, İstanbul 2004, s.56

⁶⁵ Şinasi, *Makaleler*, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara 1960, s.103

⁶⁶ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.380

⁶⁷ Ali Ekrem (Bolayır), *Namık Kemal*, Ankara 1998, s.39-40

⁶⁸ Sami Paşazade Hasan Bey, *a.g.m.*, s.3

⁶⁹ İbrahim Olgun, “Namık Kemal Kuşağı ve I. Meşrutiyet”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1983, s.1766; Yury Aşatoviç Petrosyan, “Türkiye’nin Toplumsal-Politik Fikirlerinin Tarihinde 1860-70 Yıllarındaki Türk Meşrutiyetçilerinin Rolü”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1983, s.1784

meselelerle birlikte, gayr-i müslem tebanın yaptıkları ayrılık mücadelesinin, “meşrutiyetin ilanı” ile sona ereceğini iddia ediyorlardı.⁷⁰

Yeni Osmanlılar, Batı ve batılılaşma karşısında oldukça çelişkili fikir ve tutuma sahiptiler. Avrupa’ya kaçarken Fransız elçiliği ile işbirliği yapmaktan çekinmezken, Avrupa devletlerinin elçiler vasıtası ile Osmanlı iç işlerine karışmasını şiddetle eleştiriyorlardı. Bir yandan Avrupa kanunlarını överek müesseselerini örnek gösterirken, öte yandan Avrupa’dan kanun ve müessese ithal etmenin toplum bünyesinde ikilik ortaya çıkardığını iddia ediyorlar ve bunun yerine şeriatın doğru uygulanmasını istiyorlardı. Montesquieu ve Rousseau (1712-1778) gibi Batılı yazarların eserlerini okuduktan sonra onların fikirlerinin köklerini İslam’da arıyorlardı. Kendileri büyük ölçüde toplumun düşünce ve değerlerine yabancılaşmışken, batılaşmaya karşı çıkıyorlardı. Mesela, Ziya Paşa bir şiirinde;

“Milliyeti nisyân ederek her işimizde

*Efkâr-ı Freng’e teba’iyyet yeni çıktı”*⁷¹ diyerek, batılılaşmayı eleştirdiği gibi, Namık Kemal de Batı adet ve geleneklerinin alınmasına karşı çıkarak “Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz.” diyordu.⁷²

Batı’nın Doğu’yu bilmediğini iddia ederken,⁷³ Avrupa’nın ilmî, iktisadî yapısının temellerinin neler olduğu, nasıl ortaya çıktığını bilmeden, Avrupa’ya methiyeler düzüyorlardı. Mesela, Namık Kemal’in “Terakki” başlıklı yazısında

⁷⁰ İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat*, C.II, İstanbul 1999, s.779-857. Tunuslu Hayreddin Paşa, 1868’de basılan *Akvemü’l-Mesâlik fi Ma’rifet-i Ahvâl-i Memâlik* adlı eserinde isim vermeden Yeni Osmanlılar’ı eleştirir. Yeni Osmanlılar’ın iyi niyetlerinden şüphe duymadığını ancak, iş birliği yaptıkları gayri müslemelerin gayesinin devleti zayıflatmak olduğunu söyler. Tunuslu Hayreddin Paşa, *En Emin Yol*, Çev.Alev Alatlı-Şehabettin Yalçın, İstanbul 2004, s.140

⁷¹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Ankara 1987, s.215

⁷² İ. Sungu, a.g.m., s.811

⁷³ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Haz. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul 1997, s.68-71

“Londra’ya enmuzec-i âlem denilse mübalağa değildir. Ruy-i arzda mevcut olan terakki eserlerinin fotoğraf ile resmi alınmış olsa medeniyet-i hazırayı ancak Londra kadar gösterebilir.” dedikten sonra, diğer Avrupa şehirlerinin de aynı olduğunu söylüyordu.⁷⁴ Ziya Paşa da onu destekler mahiyette;

“Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm

Dolaştım mülk-i İslâm’ı bütün vîrâneler gördüm”⁷⁵ diyordu.

Ayrıca aralarında bir fikir birliği de yoktu. Avrupa’nın “medeni” olduğu, Osmanlı’nın “terakki” etmesi gerektiği ve Ali Paşa’ya düşmanlık konusunda hemfikir olmakla birlikte, bir çok konuda ayrı düşünüyorlardı. Düşünce bakımından Ziya Paşa ile Namık Kemal bir birine daha yakın iken, Ali Suavi ile aralarında derin görüş ayrılığı vardı. Ziya Paşa ve Namık Kemal “Osmanlılık” etrafında düşünmüş ve yazmışlardır. Ali Suavi ise Türk dünyası ile de ilgilenmiş ve Türkler hakkında da yazılar yazmıştır. Bu sebeple de ilk Türkçülerden biri sayılmaktadır.⁷⁶

Yeni Osmanlılar, heyecanlı, hayalperest gençlerdi. Tabii olarak böyle kimselerden derin düşünce, tahlil ve tenkit beklenemezdi. Yaptıkları iş, Avrupalı yazarların fikirlerini gelişi güzel aktarmak ve Avrupa’da gördüklerini şairane mübalağa ile tasvirden ibaretti. Halka rağmen, halk için bir şeyler yapma gayretini güdüyorlardı.⁷⁷ Halktan ayrı dil konuştukları için, halk onları anlamıyor ve teveccüh göstermiyordu. Ancak yazdıkları yazı ve şiirlerin, kendilerinden sonraki okur yazar nesil üzerinde büyük tesiri oldu. Abdülhamid devrinde , Tıbbiye,

⁷⁴ Aynı eser, s.179-186

⁷⁵ Ö. Göçgün, a.g.e., s.281

⁷⁶ H. Fethi Gözler, “Ali Suavi’yi Tanımalıyız”, *Türk Kültürü*, S.64, Ankara 1968, s.241-247

⁷⁷ Ziya Paşa’nın Avrupa’dan döndükten sonra Konya valiliği sırasında; “Bu halkı evvelâ sopa ile terbiye etmeli, sonra hürriyet vermeli, nafile yere Avrupa köşelerinde gençliğimizi çürütmüşüz” sözü, halkı tanımamanın açık ifadesidir. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul 1997, s.258

Mülkiye ve Harbiye mekteplerinde okuyan öğrenciler, Ziya Paşa ve özellikle Namık Kemal'in yazılarını, yasak ve sıkı denetime rağmen büyük bir heyecan ile okuyorlardı.⁷⁸ Böylece Türk siyasî ve fikrî yapısında büyük bir değişimin meydana gelmesine sebep oldular. Çünkü İttihat ve Terakki, Yeni Osmanlıların ortaya attıkları fikirlerin meyvesidir.

2. KONAKLAR

Konak,⁷⁹ Osmanlı devri Türk toplum hayatında önemli bir yere sahipti. Vezir-i azam, vezir, şeyhülislam ve kazasker gibi devlet adamlarının ikamet ettikleri konaklar, hükümet dairesi olarak da kullanılırdı. Devletin güçlü olduğu dönemlerde vezir konaklarındaki hizmetlilerin (kapı halkı) sayısı iki, üç bine ulaşırken, 19. yüzyılda bu sayı iki, üç yüze, hatta son dönemlerde kırk, elliye kadar düşmüştür.⁸⁰ Bünyesinde barındırdığı bu kişilere, iş ve eğitim imkanı sağlamasının yanında konakların kapıları, bulunduğu mahallenin dul, yetim ve yoksuluna her zaman açık olmuştur.⁸¹

Devlet adamları ve varlıklı kişilerin konaklarının birer ilim ve fikir merkezleri hüviyeti taşımaları eski bir Osmanlı geleneğidir. Mesela, 16. yüzyılda

⁷⁸ İttihat ve Terakki'nin kurucusu ve bir numaralı üyesi İbrahim Temo, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserlerini yasak olmasına rağmen Tıbbiye öğrencisi iken okuduğunu ve arkadaşlarına okuttuğunu, hatta resimlerini odasına astığını hatıratında anlatır. İbrahim Temo, *İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, Haz. Bülent Demirbaş, İstanbul 2000 s.9,31. Yine İttihat ve Terakki üyelerinden ve o dönemde Mekteb-i Mülkiye öğrencisi olan Ali Kemal de hatıratında aynı bilgileri verir. Ali Kemal, *Ömrüm*, Haz. M. Kayahan Özgül, İstanbul 2004, s.43

⁷⁹ İstanbul'da devlet adamları ve varlıklı kişilerin ikametgahları üçe ayrılıyordu. "Bunlardan Boğaziçi'de su kıyıları ve ahşap olanlarına yalı; İstanbul'un sayfiye semtlerinde, bahçe içlerinde ve yine ahşap olanlarına köşk; şehirde, ayrı harem selâmlık daireli ve çokları kargir olanlarına konak denilirdi." Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Yalıları, Geçmiş Zaman Köşkleri*, İstanbul 1968, s.119. "Boğaziçi yalılarında oturanların çoğu kışın İstanbula inerler ve nisan sonu, mayıs başında yine Boğaziçi'ne dönerlerdi." Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, İstanbul 1956, s.35. Bütün vekiller, vezirler ve ileri gelen devlet adamlarının konaklarından yalı ve köşklarine taşınmaları, oradan da tekrar konaklarına dönebilmeleri sadaretin iznine bağlı idi ve ancak bu izin çıktıktan sonra taşınabiliyorlardı. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 2001, s.352

⁸⁰ Konaklarda hizmet görenler hakkında geniş bilgi için bkz. Samiha Ayverdi, *İbrahim Efendi Konağı*, s.29-31; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *a.g.e.*, s.357

⁸¹ S. Ayverdi, *a.g.e.*, s.33

Nişancı Feridun Bey(ö.1583)'in konağı alimlerin, şairlerin, zarif kimselerin toplantı yeri durumunda idi.⁸² Yine ilim ve irfana büyük ilgi duyan Sadrazam Şehit Ali Paşa (ö.1713)'in konağı da alim ve ediplerin toplandıkları yerlerdendi.⁸³

19. yüzyılda devlet adamları ve varlıklı bir çok kimsenin konaklarında yapılan ilmî, edebî toplantılar, bu dönem fikir hayatı üzerinde büyük tesiri olmuştur. Kaynaklarda bu toplantılar için “Encümen-i Daniş”,⁸⁴ “Akademi”⁸⁵ gibi ifadeler kullanılmaktadır. Tanzimat’tan önce bu toplantıların en meşhuru, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi mensuplarının Şanizade Ataullah Efendi ve İsmail Ferruh Efendi’nin yalılarında yaptıkları toplantılar idi.⁸⁶ İsmail Ferruh Efendi’nin konağında aldığı eğitimle yetişmiş olan Fehim Süleyman Efendi(1788-1846)’nin konağı da ilim adamları ve edebiyatçıların toplantı yerlerinden biri haline gelmiştir. Fehim Süleyman Efendi’nin konağı müdavimlerinden olan Cevdet Paşa, “*dâiresi mecma’-ı urefâ vü zurefâ idi...meclisinde gâh ma’ârife dâir sözler söylenir ve gâh mesâil-i politikıyyeden bahs olunur idi*” diyor.⁸⁷

Tanzimat’ın ilk yıllarında, Batı fikirleri daha ziyade belli muhitlerde yaşıyordu. Bu muhitlerin başında Mustafa Reşit Paşa’nın konağı geliyordu. Tanzimat devrinde devlet yönetiminde bulunmuş bir çok devlet adamı ve aydın, Reşit Paşa konağı müdavimi idiler. Bunların en önde geleni Sadık Rıfat, Sarım (1801-1853), Ali, Fuat, Ahmet Vefik, Mithat, Mahmut Nedim Paşa(1818-1883)lar ile Şinasi, Ziya ve Cedet Paşalardır.⁸⁸ Cevdet Paşa, Reşid Paşa ile tanıştıktan sonra onun konağına sürekli devam ettiği gibi, bir süre sonra çocuklarının da

⁸² Faik Reşad, *Eslaf*, Haz. Şemsettin Kutlu, Tercüman 1001 Temel Eser, s.136

⁸³ Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *a.g.e.*, s.92

⁸⁴ İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Son Asır Türk Şairleri*, C.II, İstanbul 1969, s.929

⁸⁵ Samiha Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, İstanbul 2000, s.46

⁸⁶ İ.U.Çarşılı, *a.g.m.*, s.509

⁸⁷ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, Haz. Cavid Baysun, Ankara 1991, s.13

⁸⁸ A.H.Tanpınar, *a.g.e.*, s.139-142

hocalığını yapmaya başlayarak Reşid Paşa'nın konağına tamamen yerleşmiştir. Kızı Fatma Aliye(1864-1924)'nin ifadesi ile “*Reşit Paşa nezdi (konağı) ona yeni bir mektep olmuş*”tur.⁸⁹

Konaklarda yapılan ilmî ve fikrî toplantıların en fazla rağbet gördüğü dönem, Abdülaziz'in saltanatı (1861-1876) zamanıdır. Abdurrahman Adil'in verdiği bilgiye göre; “*Devr-i Aziz’de her büyük konak darülfünûn-ı millîden bir şube hükmünde idi. Her büyük konakta hoca ve hocalara odalar tahsis edilir, ibâte ve iâşe olunurlar...(bu hocalar) gelip gidene tâlim-i ulûm ve fûnûn eylerler idi...Cuma ve Pazar günleri o konaklara devam etmek ve huzzâr arasında cereyân eden muhâverâta şâhit olmak ancak bir nazîrîne, Paris’de, Kartiye Laten (Quartiev Latin)’de tesâdüf edilen konferanslar bezmi esnasında nasîb olabilen lezâiz ve huzûz-u rûhâniyeyi ifâza eyler idi.*”⁹⁰

Ergin (1883-1861) de bu ifadeleri destekler mahiyette şöyle diyor: “*Bazı vezirlerle zenginlerin konakları da mühim birer tahsil merkezi sayılır. Birçok edipler, şairler ve mütefekkirler-her ne maksatla olursa olsun-bir vezirin konağına devam ile orada yer, içer, yatar, kalkar; toplantılara, ziyafetlere iştirak eder; bu suretle hem o veziri hem de konağında toplananları ilminden, tecrübesinden istifade ettirirdi. Bu türlü kimselere hanegî derler ve...Paşanın Hanegîsi denildi mi ictimâî ve ilmî mevkii ve derecesi anlaşılırdı.*”⁹¹

Bu devrin en şöhretli konağı, kendisi de İsmail Ferruh Efendi konağında aldığı eğitimle yetişen, Yusuf Kamil Paşa'nın konağıdır. Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın eniştesi olduğu için yüklü bir miras almış olan Paşa, bu servetin büyük kısmını hayır ve ilim yolunda harcamıştır. Yusuf Kamil Paşa'nın konağında

⁸⁹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.18-21; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Haz. Mehmed Şevket Eygi, İstanbul 1995, s.41

⁹⁰ Abdurrahman Adil, *a.g.m.*, s.14

⁹¹ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul 1977, s.376

yaptığı ilmî toplantılar hakkında “Şark Encümen-i Danişi” ve “Söz ve marifet ekspozisyonu” ifadeleri kullanılmaktadır.⁹² Paşanın konağının ilim ve fikir hayatındaki yeri hakkında İbnü’l-Emin, “*hakikaten dâniş ve irfan encümeni idi. Şark ve Garb uleması, üdebâsı ve şuarâsı o encümende toplanır; ilmî ve edebî musâhabeler cereyan ederdi. (Paşa) Her türlü mübâheseye, ilzâm-ı hasma ve isbât-ı müddeâyâ kâdirdi...Şark’tan, Garp’tan her sınıf meziyet ve maarifet sahipleri mutlaka kendini ziyaret ederler, ilm ü faziletine yakîn hâsıl ederek sitâyiş-hân olurlardı.*” diyor.⁹³

Yusuf Kamil Paşa’nın konağının müdavimleri arasında Şinasi,⁹⁴ Hayri Efendi (ö.1877),⁹⁵ İrfan Paşa (1815-1888),⁹⁶ Namık Kemal,⁹⁷ Osman Nevres (1820-1876, Kerküklü Şeyh Rıza,⁹⁸ Nihad Bey (1799-1870),⁹⁹ Sadullah Paşa (1830-1890) ve kardeşi Said Bey¹⁰⁰ gibi devrin önemli şahsiyetleri bulunuyordu.

İlk Türkçülerden kabul edilen Ahmet Vefik Paşa’nın konağı, özellikle Batılı ilim adamlarının uğrak yeri idi. Paşanın daha Paris sefirliği sırasında dönemin meşhur siyasetçileri, edipleri ve müsteşrikleri ile tanışarak sefarethanede bunlarla yaptığı toplantılar çok meşhur olmuştur. Bu toplantılara Ernest Renan, Jules Favre (1812-1887), Theiers (1797-1877), Aleksandre Dumas Fils (1803-1870) ve Barbier de Maynard gibi şöhretli isimler katıldığı gibi¹⁰¹ Paşa, İstanbul’a döndükten sonra da konağında bu tür edebî, ilmî ve fikrî toplantılar yapmaya devam etmiştir. Mesela, devrin önemli siyaset ve ilim adamlarından biri olan

⁹² İ. M. K. İnal, *a.g.e.*, s.929

⁹³ *Aynı eser*, s.793

⁹⁴ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, C.I, İstanbul 1982, s.235-236

⁹⁵ İ. M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.I, s.616

⁹⁶ *Aynı eser*, s.720

⁹⁷ İ. M. K. İnal, *a.g.e.*, C.II, s.829

⁹⁸ M. Kayahan Özgül, *Osman Nevres Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1999, s.59

⁹⁹ İ. M. K. İnal, *a.g.e.*, s.1211

¹⁰⁰ İ. M. K. İnal, *a.g.e.*, C.III, İstanbul 1970 s.1544

¹⁰¹ Abdülhak Şinasi Hisar, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, s.154

Suphi Paşa (1818-1886), yanına dostlarını da alarak sık sık Ahmet Vefik Paşa'nın konağına gidip onunla ilmî, fikri tartışmalarda bulunmayı adet haline getirmiştir.¹⁰²

İlmî şöhreti Batı dünyasına da yayılmış olan Vefik Paşa'yı İstanbul'a gelen ilim ve devlet adamları, seyyahlar, gazeteciler muhakkak ziyaret etmişler ve kendisinden çeşitli konularda bilgi almışlardır.¹⁰³ Mesela, Macar Türkolog İgnas Kunos¹⁰⁴ ve Fransız seyyah Ubucini bunlardan sadece ikisidir.¹⁰⁵

Abdurrahman Sami Paşa ve oğlu Abdülatif Suphi Paşa(1818-1886)'ın konakları; ilmî, edebî ve fikrî faaliyetler bakımından bu dönemin en önde gelen konaklarından idi. Çeşitli nazırlıkların yanında Maarif nazırlığı da yapan bu baba oğulun konaklarındaki ilmî ve fikrî faaliyetlerin şahidi olan Ebuzziya Tevfik verdiği bilgiye göre; Sami ve Suphi Paşaların konakları Doğu ve Batı'nın en tanınmış ilim ve sanat adamlarının toplandıkları yer olması sebebi ile birer bilim akademisi sayılacak durumda idi. Buralarda ilim ve sanatla ilgili düzenlenen açikoturum ve toplantıları Sami Paşa yönetiyordu. Bu sebeple konaklar adeta üniversite haline gelmişti. Mirza Safa, Hoca Abdülkerim Efendi (ö.1886), Mortmann gibi şahıslar bu konakların müdavimlerindendi.¹⁰⁶

Kuntay(1885-1956)'ın Sami Paşa konağının “*mânen bir parçası*” saydığı Suphi Paşa konağı¹⁰⁷ hakkında, akrabalarından Seniha Sami Moralı şu bilgileri veriyor: “*Konağın selamlık dairesi, Şark ve Garp ulemâ ve üdebâsının ziyaret ettiği bir akademi mahiyetinde idi. Renan, Mortmann gibi âlimler orada kabul*

¹⁰² Aynı eser, s.156

¹⁰³ Sevim Güray, *Ahmet Vefik Paşa*, Ankara trz., s.21,27

¹⁰⁴ İgnas Kunos, “Macar Türkolog İgnas Konoş Ahmet Vefik Paşa ile Neler Görüştü”, *H.T.M.*, C.I, S.5, İstanbul 1977, s.4-8

¹⁰⁵ A. Ubucini, *1855'de Türkiye*, C.I, Çev. Ayda Düz, İstanbul 1977, s.144

¹⁰⁶ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.75-76

¹⁰⁷ Mithat Cemal Kuntay, *Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında Namık Kemal*, C.I, İstanbul 1944, s.294

*edilmişlerdir. Mortmann senelerce orada kaldı, Paşa'nın oğullarına ders okuttu. Sami Paşa konağında olduğu gibi, Osmanlı memleketlerinden ve Hindistan, Afganistan, İran gibi yabancı memleketlerden misafirler gelir, kalırlardı.”*¹⁰⁸

Türk fikir, edebiyat ve siyaset sahalarında çok büyük etkisi olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kurulmasında da Sami ve Suphi Paşaların konaklarının ayrı bir önemi vardır. Yeni Osmanlılar'ın kurucularının tamamı bu iki konağın müdavimleri oldukları gibi, kurucuları arasında bulunan Ayetullah Bey (1845-1878), Sami Paşa'nın torunu ve Suphi Paşa'nın büyük oğludur. Bu gençlere ihtilalci fikirleri aşıl原因, Common İhtilali'nden sonra Fransa'dan kaçarak İstanbul'a gelen Fabre idi. İstanbul'a geldikten sonra Hakkı Efendi adını alan bu zatı, Sami Paşa himayesine almış, Paşanın konağında Fransızca hocası olarak ikamete başlamıştı.¹⁰⁹

Sami Paşa'nın konağı müdavimleri arasında, Osman Nevres¹¹⁰, Kazım Paşa (1809-1889),¹¹¹ Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892)¹¹², Ali Suavi de vardı. Sami Paşa, himayesine aldığı Ali Suavi'ye konağında bir oda tahsis etmiş, hatta Ali Suavi Avrupa'ya kaçıp döndükten sonra bile, Sami ve Suphi Paşaların konaklarına devam etmiştir.¹¹³

Sami Paşa konağı zamanın edebî ve fikrî faaliyetlerin merkezi¹¹⁴ olmasının yanında bir okul vazifesi de görmüştür. Paşa, konağında kendi çocukları ve

¹⁰⁸ Seniha Sami Moralı, “Suphi Paşa”, *H.T.M.*, C.II, S.11, İstanbul 1968, s.74

¹⁰⁹ M. Kayahan Özgül, *Yenişehirli Avni*, Ankara 1990, s.44

¹¹⁰ M. Kayahan Özgül, *Osman Nevres Hayatı ve Eserleri*, s.30,45

¹¹¹ Metin Kayahan Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, Ankara 1987, s.15

¹¹² Fethi Tevetoğlu, Süleyman Paşa, Ankara 1988, s.6-7 Fethi Tevetoğlu, “Büyük Türkçü Süleyman Paşa”, *Türk Kültürü*, S.70, Ankara 1968, s.724-725

¹¹³ Tanpınar, s.240; Hüseyin Çelik, Ali Suavi, Ankara 1993, s.5

¹¹⁴ Haluk Y. Şehsuvaroğlu, “Sami Paşa Konağı”, *Cumhuriyet*, 24 Ağustos 1951, s.5; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, “Çamlıcada Sami Paşa Köşkü”, *Cumhuriyet*, 20 Nisan 1950, s.4

torunları ile beraber dostlarının çocuklarına da tarih, felsefe ve *Mesnevî* şerhi dersleri vermiştir.¹¹⁵

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa(1769-1848)'nın torunu olan Mustafa Fazıl Paşa(1828-1875)'nın konağı da şair, edip ve alimlerin toplandıkları konaklardan biri idi.¹¹⁶ Hoca Hayalî, Hoca Hayret (1848-1913) ve Hintli İskender Hoca, Mustafa Fazıl Paşa'nın konağı müdavimlerinden idiler. Hayret ve İskender hocalar Paşanın çocuklarının hocalığını yaptığı gibi, İskender Hoca sürekli konakta kalıyordu.¹¹⁷ Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'ya firar etmelerinde büyük etkisi olan ve onlara maaş bağlayan Mustafa Fazıl Paşa'nın konağı, Yeni Osmanlıların toplantı merkezlerinden biri durumunda idi.¹¹⁸

İlim ve fikir adamlarının toplanma yeri olma özelliğini II. Meşrutiyet'e kadar muhafaza eden tek konak, Mehmed Tahir Münif Paşa'nın konağıdır. Münif Paşa'nın konağı her din ve millettten edip ve alimlerin toplanma yeri durumunda idi. Scheinder, Mortmann, W. Gibb (1857-1904) ve Ignacz Kunaş gibi yabancılardan bir kısmı Paşanın konağında devamlı kalırken, bir kısmı da İstanbul'a geldiğinde konakta misafir edilmişlerdir. Yine Hacı Ali Bey, Ali Enverî, Ubeydullah Efendi (1857-1937), Şeyh Süleyman, Sava Paşa, Ebuzziya Tevfik, Rüstem Paşa (1814-1894), Tüccarbaşı Halil Efendi ve Hoca Tahsin Efendi (1812-1880) gibi şahıslar da konağın seçkin müdavimleri arasında sayılmaktadır. "Encümen-i Daniş"e benzetilen Münif Paşa'nın konağındaki toplantıların konusunu, çoğu zaman fen, ilim, ma'rifet ve yeni icatlar oluşturuyordu.¹¹⁹

¹¹⁵ Abdülhak Hamid (Tarhan), *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*; Haz. İnci Enginün, İstanbul 1994; M. K. Özgül, Yenişehirli Avni, s.2

¹¹⁶ O. Ergin, *a.g.e.*, s.376

¹¹⁷ M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s.579-580; İ. M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.II, s.877

¹¹⁸ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.498-499

¹¹⁹ M. Kayahan Özgül, *Münif Paşa*, s.207-214; Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını Münif Paşa*, İstanbul 2004, s.87-96

Bu konaklardan başka, Akif Paşa (1822-1894),¹²⁰ Sadık Rıfat Paşa,¹²¹ Eğinli Said Paşa (1830-1895),¹²² Mustafa Asım Paşa,¹²³ Sağır Ahmet Bey (1821-1877), Hacı Ahmet Efendi (1822-1876) konakları ile bilhassa Yeni Osmanlılar'ın toplanma yerlerinden biri olan Mithat Paşa konağı¹²⁴ da devrin fikir hayatındaki tesirleri bakımından zikre değer konaklardandır.

Konak sahiplerinin hemen tamamı, Batı dili, özellikle de Fransızca biliyorlardı. Zamanın önde gelen devlet adamları olmalarının yanında, tamamına yakını telif ve tercüme eserler kaleme almıştır. Kendileri daha çok İslam düşüncesine bağlı olmakla birlikte, konaklarında toplanan ve himaye ettikleri gençler Batı düşüncesinin tesirinde idiler. Konaklarda Doğulu ve Batılı alimlerin toplanması, iki dünyanın düşüncesinin karşılaşmasını sağlamış, ancak devrin siyasi şartları sebebiyle bu karşılaşmadan Batı düşüncesi galip çıkmıştır. Bu sebeple konakların Batı düşüncesinin Osmanlı aydınları arasında yayılmasında önemli tesiri olmuştur.

Zamanla konak sahiplerinin birer birer ölmesi neticesinde konakların ilim ve fikir hayatındaki etkileri azalmış ve konaklardan doğan boşluğun yerini kıraathanaler almaya başlamışsa da bunlar hiçbir zaman konaklardaki seviyeye erişememişlerdir.¹²⁵ Konaklardaki ilmî ve fikrî faaliyetlerin sona ermesinde Abdülhamid'in sıkı idaresinin tesiri olduğunu iddia edenler olmakla birlikte,¹²⁶ Münif Paşa konağındaki faaliyetlerin Abdülhamid devrinin sonuna kadar devam etmiş olması, bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce,

¹²⁰ Abdurrahman Adil, *a.g.m.*, s.14

¹²¹ Osman Ergin, *a.g.e.*, s.376

¹²² Ş. Mardin, *a.g.e.*, s.262

¹²³ Ebuzziya Tefik, *a.g.e.*, s.56

¹²⁴ M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s.292-298

¹²⁵ S. Ayverdi, *a.g.e.*, s.92; Şevket Rado, "Tanınmış Edebiyetçılar İstanbul'un Nerelerinde Oturdular", H.T.M., C.I, S.I, İstanbul 1966, s.20

¹²⁶ Şevket Rado, *a.g.m.*, s.20

konakların ilmî ve fikrî sahadaki ehemmiyetini kaybetme sebebini iktisadî ve ictimai şartların değişmesiyle izah etmek daha doğru olur.

3.MEDRESE VE MEKTEPLER

Osmanlı eğitim ve öğretim müesseselerinin en önemlisi medrese idi. Medresenin yetiştirdiği kimseler eğitim, hukuk ve idare dahil, geniş bir alanda vazife alıyordu. Dolayısıyla, medresenin devlet ve toplum hayatı üzerinde büyük bir tesiri vardı. 17. yüzyıldan itibaren bütün müesseselerde olduğu gibi, medresede de sıkıntılar baş göstermişti. Bununla birlikte, Katip Çelebi'ye¹²⁷ dayanmak suretiyle Osmanlı devlet ve toplumunda meydana gelen bütün sıkıntıların sebebini medreseye yükleme ve medreseyi cehalet ve bağınazlık yatağı sayma alışkanlığı doğru değildir.¹²⁸ Çünkü medrese, 20. yüzyıla kadar birçok değerli ilim ve fikir adamı yetiştirmeye devam ettiği gibi, Yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar, hatta idari alanda büyük ölçüde dışlanmış olmasına rağmen, Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra bile, faydalı gördüğü ıslahatların en büyük destekçisi ulema olmuştur.¹²⁹

Osmanlı Devletinin Batı karşısında askeri alanda aldığı mağlubiyetlerin artması devlet adamlarının Batı'dan askeri alanda istifade çabasına hız kazandırdı.¹³⁰ Bu hedefe yönelik olarak, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun (1773), Mühendishane-i Berri-i Hümayun (1795), Tıbhane-i Amire ve Cerrahhane-i Mamure (1827), Mekteb-i Ulum-u Harbiye (1834), Mekteb-i

¹²⁷ Katip Çelebi'nin medrese aleyhinde fikir beyan edenlere delil teşkil eden görüşleri için bkz. Katip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s.9-10

¹²⁸ Muallim Cevdet'e göre; "bütün mesûliyetleri medreseye yüklemek, en hafif tabîriyle iffetsizliktir." Muallim Cevdet (İnançalp), *Mektep ve Medrese*, Haz. Erdoğan Erüz, İstanbul 1978, s.23

¹²⁹ Ulemanın ıslahatlar karşısındaki tutumu hakkında bkz. Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, İstanbul 2004; Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, İstanbul 2004

¹³⁰ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1969, s.191 vd.

Tıbbiye (1838) kuruldu. Yeni açılan okullarda eğitim verenlerin çoğu, tek kalifiye insan kaynağı olan medreseden yetişmiş ulema idi. Çok az kısmı da Batı'dan getirilen hocalardan oluşuyordu. Okulların kitap ihtiyacı, büyük ölçüde ya Batı'dan getirilen ya da tercüme edilen kitaplarla karşılanıyordu.¹³¹ Okullarda Batılı hocaların görev yapması ve Batı'dan getirilen kitaplarının okutulması, Batı fikirlerinin yayılmasında önemli etkisi olmuştur. Bu bakımdan, öğretim dili Fransızca olan Mekteb-i Tıbbiye'nin¹³² ayrı bir yeri vardır. 1847'de okulu ziyaret eden Mac Farlane'in verdiği bilgilere göre, burada materyalist bir eğitim anlayışı hakimdir. Okulun kütüphanesinde Fransız devrimini hazırlayan Diderot (1713-1784), Baron d'Holbach (1723-1780), Cabanis (1757-1808) gibi ünlü materyalist filozofların hemen bütün kitapları bulunmaktadır. Mac Farlane, "*Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim*" diyerek hayretini ifade eder.¹³³

Yukarıda zikrettiğimiz okulların tamamı yüksek öğretim okulları idi. 1838'de sivil okullar ele alınarak, Sıbyan, Rüştîye ve Dârü'l-Fünûn adları ile üç dereceye ayrılmıştı. Ancak bu okulların açılması belli bir sıra gözetilmemiştir. Önce Rüştîye, sonra İdadiler açılmasına çalışılırken, öte yandan da Dârü'l-fünûn kurulmasına teşebbüs edilmiştir.¹³⁴ Çeşitli adlar ile açılan Rüştîye ve İdadîler arasında fikir hayatı üzerindeki tesiri bakımından en önemlisi Mekteb-i Sultanî(Galatasaray Lisesi)dir. Fransız hükümetinin arzusu doğrultusunda

¹³¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1992, s.348-359

¹³² Mekteb-i Tıbbiye'nin dilinin kısa bir süre sonra Türkçe olması düşünülmüşse de okuldaki yabancı hocaların sürekli muhalefeti ile karşılaşmış, Türk hoca ve öğrencilerin uzun yıllar süren mücadelesi neticesinde ancak 1870'de Türkçe öğretime geçilebilmiştir. Bkz. Ekrem Kadri Unat, "Osmanlı İmparatorluğunda Fransızca Tıp Öğretimi ve Etkileri", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.II, Ankara 1981, s.1291-1298

¹³³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s.205; M. Korlaelçi, *a.g.e.*, s.198. Materyalizmin Türkiye'ye girişi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988

¹³⁴ O. Ergin, *a.g.e.*, s.425

1868’de açılan okulun öğrenim dili Fransızca olacak, ancak bazı dersler Türkçe okutulacaktı.¹³⁵ 1870’de açılan Dârü’l-Fünûn’un birkaç yıl sonra kapanması üzerine¹³⁶, ondan doğan boşluğu da Mekteb-i Sultanî doldurmuş ve Mekteb-i Sultanî bünyesine hukuk, mühendislik bölümleri de dahil edilerek bir nevi üniversite haline dönüştürülmüştür. Yine Mekteb-i Sultanî ile aşağı yukarı aynı tarihlerde, Robert Kolej, Fransız Katolik, Avusturya Katolik, Alman, İngiliz, İtalyan okulları açılmıştır. Bu okulların özellikle gayri müslim Osmanlı vatandaşları arasında Batı fikirlerinin yayılmasında önemli tesirleri olmuştur.¹³⁷

Birbiri ardına Batı usulü okullar açılırken, medrese kendi haline bırakılmıştı. 1867’de on beş kişilik ulema heyeti tarafından medreselerin ıslahı hakkında bir rapor hazırlanmışsa da uygulama sahasına geçirilmemiştir.¹³⁸ Bununla birlikte, medreseden yetişenlerden istifade etmekten geri durulmamış, yeni açılan kurumlarda medrese mezunları önemli görevlerde bulunmuşlardır. Ahmet Cevdet Paşa, Hoca Tahsin Efendi, Münif Paşa, Selim Sabit (1829-1910) ve Abdülkerim Efendi gibi Tanzimat devrinin önemli siyaset, ilim, fikir adamı ve eğitimcilerinin medrese mezunu olmaları, bütün ihmallere rağmen medresenin bu dönemde hala çok önemli bir mevkie sahip olduğunu gösterir.

Devlet adamları, bir yandan Batı usulü okullar açmaya uğraşırken, öte yandan da Avrupa’ya öğrenci gönderiyordu. 1830’dan itibaren Paris başta olmak üzere, Viyana, Londra ve Berlin’e çeşitli sahalarda tahsil yapmak üzere öğrenciler gönderilmiştir. Gönderilenler arasında din ve ırk farkı gözetilmediği gibi, medrese

¹³⁵ Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964, s.47

¹³⁶ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Döneminde İstanbul’da Dârülfünûn Kurma Teşebbüsleri”, *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1992, s.418-427

¹³⁷ N. Berkes, *a.g.e.*, s.215

¹³⁸ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s.189-192

mezunları da bulunuyordu.¹³⁹ Ayrıca 1857’de Fransız maarif nazırının himayesinde Paris’te Mekteb-i Osmanî açıldı.¹⁴⁰ Avrupada tahsil gören bu gençlerin neredeyse tamamı, Sultan Abdülhamid’in ifadesi ile “*kendi köklerinden*” kopuyor ve “*Türkiyeyi medenî memleket haline getirebilmek için garp fikirlerini yaymaya*” çalışıyorlardı.¹⁴¹

Ubucini, 1850’de Batı usulü açılan okulların gelecekteki tesirleri hakkında “*Zaten gücünü yitirmiş bulunan eski müslüman taassubunun yıkıntısını tamamen silecek ve bunun yerine, şimdiye kadar bir halktan ziyade bir fertler kolleksiyonu ve bir milletten çok bir mezhep teşkiline alışmış müslüman toplumların bilmedikleri, bir başka itici kuvvet, yani yurtseverlik duygusunu yerleştirecektir. Zayıflayan iman gücüne karşılık vatan duygusunu sunacaktır.*” dedikten sonra, çeşitli din ve mezhepteki talebelerin kaynaşmasını sağlayarak toplumda birlik meydana getireceğini görüşünü ileri sürmektedir.¹⁴² Gelişmeler Ubucini’nin iman gücünün zayıflayacağı düşüncesini doğru çıkarmışsa da farklı inanç ve ırklardan oluşan Osmanlı vatandaşları arasında birlik sağlamak bir yana, aralarının daha da açılmasına sebep olarak devletin parçalanmasını hızlandırmıştır.

Batı örnek alınarak okullar açılmaya başlandığı dönemde, medrese eğitiminin yetersiz olduğu bir gerçektir. Ancak devlet adamları, yeni okullar açma yoluna giderek, medreseyi kendi haline bıraktı.¹⁴³ Devlet adamlarının medreseye

¹³⁹ Bkz. Adnan Şişman, “XIX. Yüzyılda Avrupa’ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1999, s.963-971

¹⁴⁰ Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa’ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri*, Ankara 2004, s.24 vd.

¹⁴¹ Sultan Abdülhamit, *Siyasî Hatıratım*, Fransızcadan çev. H. Salih Can, İstanbul 1987, s.97

¹⁴² A. Ubicini, *Türkiye 1850*, Çev. Cemal Karaağaçlı, C.I., Tercüman 1001 Temel Eser, s.204

¹⁴³ Muallim Cevdet, medreselerin kapanması üzerine yazdığı bir yazıda (1926), Avrupa’ya gidip oradaki üniversitelerin kendi gelenekleri üzerinde geliştiğini gördükten sonra kendisinde ; “Türk medresesini son yüz sene kasden ihmâl eden ve sistemi islâha yanaşmak söyle dursun, bugün Avrupa ilminin en aziz telâkkî ettiği umdelere tamamen uygun birkaç husûsiyetini dahi imhâ eden, Osmanlı hükûmeti bürokrasisine karşı büyük nefret uyandı”ğını söylüyor. M. C. (İnançalp), *a.g.e.*, s.28

karşı bu tutumu, Tanzimat'tan sonra da devam etti. Öyle ki eğitim ve öğretimi toptan düzenlemek gayesi ile 1869'da yayınlanan Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'nde medrese ile ilgili tek madde bile yer almamıştır. Toplum nazarında son derece saygın bir yeri olan medreseler, geleneksel eğitimini devam ettirirken, mektepler de Batı usulü eğitim veriyordu. İki farklı anlayışa sahip müessesede verilen eğitimin, birbiri ile uzlaşmaz iki farklı dünya görüşüne sahip fertler yetiştirmiş ve bunlar arasındaki uçurum her geçen gün daha da derinleşerek, Türk fikir ve siyaset hayatında büyük zıtlasma doğmasına yol açmıştır.¹⁴⁴

4. TEKKELER

Osmanlı Devleti, ordu, medrese ve tekke¹⁴⁵ olmak üzere üç temel müesseseye dayanıyordu. Devletin kuruluş zamanı henüz güçlü bir ordu ve medrese teşkilatı olmadığı için, bunların vazifesini de büyük ölçüde tekkeler yürütüyordu.¹⁴⁶ Anadolu Selçuklu medreselerinde ders veren müderrislerin çoğu, aynı zamanda bir tarikat şeyhi idi.¹⁴⁷ Bu gelenek üzerine kurulan Osmanlı'nın ilk medresesi olan İznik Medresesi'nin müderrisi İdris-i Bitlisî de bir mutasavvıftı.¹⁴⁸ Osmanlı'nın ilk devirlerinde tekke ve medreseler tam bir iş birliği içerisinde faaliyet gösteriyorlardı. Sonraki dönemlerde müesseselerin gelişmesi ile medrese ve tekkeler kendi alanlarında eğitim ve öğretim faaliyetine devam ettiler.¹⁴⁹ Bununla birlikte, tekkelerin medreseye göre oldukça geniş bir faaliyet sahası

¹⁴⁴ E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.372-373

¹⁴⁵ Tekkelere büyüklük ve konumlarına göre farklı isimler verilmiştir. "Küçük tekkelere "zaviye", büyüklerine "hânkâh", "dergah", merkezi pozisyonda olanlara da "asitane" denir." Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.707

¹⁴⁶ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s.161

¹⁴⁷ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Ankara 1984, s.71

¹⁴⁸ Mehmet Bayraktar, *İdris-i Bitlisî*, İstanbul 2006, s.92-93

¹⁴⁹ İ. Gündüz, *a.g.e.*, s.74-84

vardı. Siyasi, iktisadi, fikri, bedii, askeri sahalardaki faaliyetleri ile yüzyıllar boyu devlet ve toplum üzerinde büyük tesirleri oldu.¹⁵⁰

Tekkelerin Osmanlı devri ilim ve fikir hayatındaki yeri hakkında, Fındıkoğlu şu ilgi çekici tespitte bulunuyor:

“En azından Tanzimata kadar olan bir devre içinde, büyük şehirlerimizin “medrese” gibi “tekke”leri de, kendi ölçü ve çaplarında birer fikri ve harsî merkez idiler. Kıymet ölçülerimizi, medeniyet nevine ve kültür çeşidine göre tayin ettiğimiz ve böylece bugünün mantığından kurtulduğumuz takdirde, çoğu yerde harabeleri bulunan, bazı mahallelerde ancak yerleri zorlukla ve yaşlı nesillerin mübhem hafızalarına dayanılarak tesbit edilebilen medreseler, hatta cami kürsüleri, zamanlarının fakülte ve üniversiteleri mesabesinde idiler. Fakat ne yapalım ki, tarih çarkı, Şarkta, Garbtaki gibi işlemedi. Bir samyeli çarkın dönüşüne tesir etti ... Bizim kültür hayatımızda bir uzviyyeti ikiye bölen trajik bir kesme hareketinin her nasılsa vukua geldiği görülmektedir. İçtimaî uzviyetimizdeki marazların çoğu bu kesme işi ile alakalıdır. Sosyolojik teşhisler ve tedaviler, daima bu kesme üzerinde sarfedilecek derin araştırmalarla mümkün olabilir.”¹⁵¹

Tekkeler, 19. yüzyılda devlet ve toplum yapısında meydana gelen değişime rağmen tesirlerini devam ettirdiler. Devlet adamları, Bektaşilerle işbirliği yapan Yeniçerilerin direncini kırmak için, Nakşiler ve özellikle de Mevlevilerle yakınlaştılar. Sultan III. Selim(1789-1807)’in Mevleviliğe karşı sevgi ve desteği, II. Mahmud (1808-1839), Abdülmecid ve Abdülaziz devrinde de devam etti. Bu dönemde Yenikapı, Galata ve Bahariye (Beşiktaş) Mevlevihaneleri

¹⁵⁰ M. Kara, a.g.e., s.60-63

¹⁵¹ Z. Fahri Fındıkoğlu, “Önsöz”, Server Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrâhim Hakki ve Ma'rifetnâmesi* içinde, İstanbul 1961, s.VI

saray ve devlet adamlarından büyük destek ve yardım gördüler.¹⁵² Ayrıca sultan ve devlet adamlarının Mevleviliğe karşı rağbeti sadece siyasî sebeplerle değildi. Mevleviliğin düşüncesi, edebiyatı, sanatı, adab ve erkânı ile daha çok münevver tabakaya hitap eden bir tarikat olması, devlet adamlarının Mevleviliğe rağbetinde önemli bir etkendi. Her biri bir sanat akademisi olarak kabul edilen Mevlevi dergahlarından, özellikle 19. yüzyılda bir çok şair, musikişinas, hattat, nakkaş, müzehhib, ressam ve minyatörcü yetişmiştir.¹⁵³

Tekkelerin musiki, ilim ve edebiyatın öğretilip yayılmasında büyük katkıları olmuştur. Bazı tekkeler felsefe, bazısı edebiyat, bazısı da İslamî ilimlerin eğitimine önem vermişlerdir. Mevlevihaneler ise özellikle Farsça öğretim merkezleri durumunda olmuşlardır. Bunlara ilave olarak, tekkelerde haftanın belli gün ve saatlerinde vaaz ve konferanslar verilmiş ve bir çok kimse buralara devam ederek istifade etmişlerdir. Ayrıca zengin kütüphanelere sahip olmaları sebebi ile de tekkeler önemli birer kültür merkezleri olmuşlardır.¹⁵⁴

Bu dönemde Batılılaşmanın liderliğini yapan devlet adamları dahil olmak üzere, hemen her devlet adamı, bir, hatta birden fazla tekkenin müdavimi durumunda idi. Tanzimat devri fikir ve siyaset alanına tesiri bakımından Yenikapı ve Galata Mevlevihaneleri ile Murat Molla Tekkesi önemli bir mevkie sahiptir.

Şeyh Galib (1757-1799), Hammamîzâde İsmail Efendi (1777-1845) gibi büyük şair ve musiki üstadlarının yetişme yeri olan Yenikapı Mevlevihanesi'nin, özellikle Osman Selahaddin Dede (ö.1886) zamanında siyaset ve fikir hayatında büyük tesiri olmuştur. Çok iyi bir tahsil görmüş olan Osman Selahaddin Dede, Halvetiyye ve Şaziliyye icazeti de almıştır. Yenikapı Mevlevihanesi, Osman

¹⁵² Sezai Küçük, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003, s.108

¹⁵³ *Aynı eser.*, s.411

¹⁵⁴ O. Ergin, *a.g.e.*, s.229

Selahaddin Dede'nin gençlik döneminde, devrin ileri gelen devlet adamlarının, âlimlerin ve âriflerin toplantı yeri haline gelmiştir. Bu toplantılara katılanlar arasında Osman Selahaddin Dede'ye intisâb eden Sadrâzam Fuad ve Ali Paşalar başta olmak üzere, Yusuf Kamil Paşa, Mustafa Fazıl Paşa, Damat Celaledin Paşa (1853-1903), Damat Mehmed Ali Paşa (1813-1868), Sadrazam Mithat Paşa ve Şeyhülislâm Saadeddin (1798-1857) ile Refik Efendiler (1813-1871) bulunuyordu.¹⁵⁵ Dede'nin Tanzimat devrinin önde gelen siyasî şahsiyetleri ile kurduğu ilişki Mevlevihane'yi, özellikle Batı fikirlerinin tartışıldığı merkezlerden biri haline getirmişti.¹⁵⁶

İdarî bakımdan Yenikapı Mevlevihanesi'nin devamı durumunda olan Galata Mevlevihanesi de bu devrin fikir hayatında önemli bir yere sahipti. Yarım yüzyıldan fazla meşihat makamında kalmış olan Mehmed Kudretullah Dede (ö.1871) ve yerine geçen oğlu Mehmet Ataullah Dede (ö.1910) zamanlarında Mevlevihane, Doğu ve Batı fikirlerinin buluşma yeri durumunda idi. Arapça ve Farsça'nın yanında Almanca ve Fransızca öğrenen Ataullah Dede, sosyoloji ve felsefe eğitimi de almıştı. Dedenin bu özellikleri, zamanında Mevlevihane'nin bir kültür merkezi haline dönüşmesine imkan vermiştir. Ayrıca Mevlevihane'nin sefarethane ve otellerin bulunduğu Beyoğlu'na yakın olması, Mevlevihane'yi yabancı seyyah ve sefirlerin uğrak yerlerinden biri haline getirmiştir. Devlet adamları arasında çok sayıda müntesibi bulunan, yerli ve yabancı kalabalık bir

¹⁵⁵ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2004, s.92,434-435. İlber Ortaylı, tekke ve zaviyeler hakkındaki kontrol ve şüphenin köklerinin Tanzimat'a kadar uzandığını, hatta Tanzimat devrinde devletin tekke ve tarikat mensuplarının her hareketini yönlendirdiğini ileri sürüyor. İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM*, S.6, Ankara 1995, s.286-287. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra Bektaşî tekkeleri için bu iddia doğru olmakla birlikte, diğer tarikatlarla devlet adamları arasındaki ilişki, bir kontrol ve yönlendirme olmaktan ziyade işbirliği şeklinde idi.

¹⁵⁶ S. Küçük, *a.g.e.*, s.124

münevver zümrenin toplanma yeri olan Galata Mevlevihanesi'ne¹⁵⁷ bir süre Cevdet Paşa'da devam etmiştir. Paşa, bu konuda şöyle diyor: “*Al-el’-husûs Mesnevî-hân olduğum cihetle mevlevî dergâhlarında muhterem olurdum ve ba’zan geceleri dahi Galata Mevlevîhânesi’nde kalırdım ve şi’r ü inşâde mûmâresem olduğundan ketebe-i aklâm ve ba’z-ı rical ü kibâr ile ülfet ve mu’ârefe peydâ etmiş idim.*”¹⁵⁸

Cevdet Paşa, Mevleviler arasında gördüğü bu itibarı, Nakşibendi Murad Molla Tekkesine borçludur. Tekkenin şeyhi Mehmed Murad Efendi (ö.1848) zamanın en büyük alim ve fazıllarından biridir. Bir süre Galata Mevlevihanesi’nde Mesnevi, Arapça ve Farsça dersi de veren Mehmed Murad Efendi, şeyh olduktan sonra bu faaliyeti kendi dergahında devam ettirmiş ve birçok kimsenin yetişmesini sağlamıştır.¹⁵⁹ Cevdet Paşa, Farsça öğrenmek için devam ettiği Murad Molla Tekkesi’nin devrin ilim ve fikir hayatındaki yeri hakkında şöyle diyor: “*Murad Molla Tekyesi post-nişîni Mehmed Murad Efendi olup eyyâm-ı mu’ayyenede Mesnevî-i şerîf okutur ve eyyâm-ı sâirede sabahdan akşama kadar mütenevvi’ dersler verirdi. Tekyesi bayağı bir dârü’l-fünûn idi. Burada her nevi’ ulûm u ma’arif tahsîl olunurdu. Kendisinin akdem-i şâgirdânı olan Hâfız Tevfîk Efendi dahi burada hücre-nişîn olup mürâca’at edenlere fârsî tadrîs eylerdi. Bu dergâha ricâl ü kibârdan nice zevât gelip gider ve karîb ü ba’îd mahâllerden pek çok şâgird gelip ahz ü istifade eder idi. Ben dahi boş vakitlerimi burada tahsîl-i ma’ârif sarf eylerdim.*”¹⁶⁰ Ayrıca Mehmed Murad Efendi, tekkesi yanına bir Darülmecnevi inşa etmiş, 1845’deki açılış merasimine Sultan

¹⁵⁷ S. Küçük, *a.g.e.*, s.93-100; H. M. Yücer, *a.g.e.*, s.442-444

¹⁵⁸ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.17

¹⁵⁹ H. M. Yücer, *a.g.e.*, s.297-281

¹⁶⁰ Cevdet Paşa, *Tezakir, 40-Tetimme*, Haz. Cavid Baysun, Ankara 1991, s.13

Abdölmecid'in de katılmış ve Mesnevi okuttuğu birçok talebesine icazetname vermiştir.¹⁶¹

Bu tekkelere ilave olarak, yine Cevdet Paşa'nın da devam ettiği, Halveti şeyhi Kuşadalı İbrahim Efendi(ö.1845)'nin tekkesini de zikretmek gerekir. Tekkesi yandıktan sonra yeniden tekke inşa ettirmeyen Kuşadalı, bir konak olarak ilim ve irşad faaliyetine devam etmiştir. Kuşadalı'nın tekke olarak kullandığı konağın, birçok devlet adamı, ilim adamı ve tasavvuf erbabının toplantı yeri olması hasebiyle zamanın ilim, fikir ve tasavvuf hayatında müstesna bir yeri vardı.¹⁶²

5. TERCÜME ODASI

Osmanlı Devleti, Avrupa devletleriyle arasındaki ilişkileri Divan-ı Hümayun tercümanları vasıtası ile sağlıyordu. Bu tercümanlar, ilk zamanlar Hristiyanlardan, 16. yüzyıldan itibaren de Müslüman olmuş Hristiyanlardan oluşuyordu. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise ileri gelen Fenerli Rum ailelerinden kimseler tercüman olarak kullanılmaya başlamıştı. Osmanlı topraklarına gelen yabancı elçilerle sürekli temas halinde olan bu tercümanların, özellikle Fransız İhtilali'nden (1789) sonra, Batı fikirlerinin tesirinde kalarak Avrupa devletlerinin elçileriyle işbirliği yapması, devletin başına büyük sıkıntılar açılmasına sebep olmuştu. Bunun üzerine, III. Selim'in 1797'de idari alandaki ıslahat çalışmaları sırasında, tercümanların Müslümanlardan alınması gündeme gelmişse de Avrupa dillerini bilen Müslümanların yetersizliği sebebiyle Divan-ı Hümayun tercümanlığı yine Rumlarda kalmıştı. 1820'de başlayan Rum isyanının

¹⁶¹ Aynı eser, s.17

¹⁶² Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1982, s.37-38

genişleyerek milletler arası boyut kazanması üzerine, Sultan II. Mahmut, 1821’de Tercüme Odası’nın kurulması için bir hatt-ı hümayun yayınladı. Kurulan Tercüme Odası’nın başına Mühendishane hocası Yahya Efendi getirildi.¹⁶³

Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılın başından itibaren siyasetini tamamen Avrupa devletlerine göre belirlemeye başlaması, Avrupa’daki Osmanlı elçilikleri ve Tercüme Odası’nın itibarının iyice artmasına sebep olmuştu. Devletin çeşitli kalemlerinde çalışan yetenekli gençler Tercüme Odası’na alınmaya başladı. Bu odaya ilk alınanlardan Ali, Fuat, Nedim, Saffet (1814-1883) ve Ahmet Vefik Paşa gibi şahsiyetlerin, Tanzimat Devrinde hariciye nazırlığı ve sadrazamlık gibi mevkilerde bulunmuş olması, Tercüme Odası’nın giderek ne kadar önem kazandığını ve idari mevkilere gelmede nasıl imkan sağladığını gösterir.¹⁶⁴

Lewis’in “*bir devlet idaresi okulu ve iktidar için savaş meydanı haline gelmişti*”¹⁶⁵ dediği Tercüme Odası’nın, Tanzimat sonrası Türk siyasi hayatındaki tesirinin yanında, fikir hayatında meydana gelen batılılaşmada önemli tesiri olmuştur.¹⁶⁶ Ubucini, Tercüme Odası’na bir süre devam ettikten sonra elçiliklerde görevlendirilen gençlerin dünya görüşü ve yaşayışları hakkında, ilginç bilgiler vermektedir. Ona göre; Batı hakkında sathi bir gözleme sahip olan bu gençler, Fransızlar gibi hafifmeşrep, kayıtsız ve kolay şöhret olma peşindedirler. Paris’te bir Fransız gibi giyinir, Türküm demeye utanır, Türkiye’ye döndükten sonra en üst mevkilerde yer alırlar, ancak memleketlerine yararlı olan şeyleri yapmak yerine Batılıların övgüsünü almaya çalışırlar. Milletin inanç ve adetlerini açıkça küçümseyerek, Fransızlar gibi giyinmek ve davranmak sureti ile milletin gözünden düştükleri için yapabilecekleri yararlı işlerin önüne kendi elleriyle set

¹⁶³ Cahit Bilim, “Tercüme Odası”, *OTAM*, S.1, Ankara 1990, s.29-34

¹⁶⁴ Aynı makale, s.38

¹⁶⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Ankara 1998, s.118

¹⁶⁶ Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1941, s.8

çekerler.¹⁶⁷ Ubucini'nin kendisi Fransız olmasına rağmen, Fransızları taklit etmekle kınadığı bu gençler arasında, istisna olarak Ahmet Vefik Efendi (Paşa) gibi kendi değerlerine sahip insanlar da bulunuyordu. Ubucini, Batılıları taklit etmeyen, dürüst, bilgili ve sağlam karakterli bir kişi olduğunu söylediği Ahmet Vefik Paşa hakkında övgü dolu ifadeler kullanır.¹⁶⁸

Devletin ihtiyacını karşılamak için, gençlere Avrupa dillerini öğretmek gayesiyle kurulan Tercüme Odası, gençlerin Batı dünya görüşü ve siyasi düşüncesi ile ilk temas sağladıkları yer haline gelmişti. Bu odada yetişenlerin, özellikle Abdülaziz (1861-1876) devri siyaset ve fikir hayatı üzerinde büyük tesiri oldu. Münif, Sadullah ve Ethem Pertev Paşa (1824-1872) gibi iktidarın yanında yer alan batıcı devlet ve fikir adamları burada yetiştiği gibi, Ziya Paşa ve Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlıların ileri gelenlerinin hemen tamamı, Said Bey(1848-1921)'in "*Bab-ı Ali'nin muhalefet fırkası*" adını verdiği Tercüme Odası'na bir müddet devam etmiş ya da devam etmekte olan memurlardı.¹⁶⁹ Böylece devlet adamlarının Batı'dan ilim ve teknik ile bazı kanunlar ithal etmek suretiyle toplumun meselelerini çözme çabası, onların istemediği bir neticenin doğmasına yol açmış, Batı'nın siyasi sistemini de almak isteyen gençlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Bu gençler, 1860 yıllarının başından itibaren, çıkardıkları gazeteler vasıtasıyla, hükümete karşı her geçen gün daha da artan bir muhalefet başlattılar. İki tarafın mücadelesi, batılılaşmanın tarafında ve karşısında olanların mücadelesi değil, batılılaşma taraftarlarının kendi aralarında yaptıkları iktidar ve batılılaşmanın şekli ve ölçüsü hakkında bir mücadele idi. Devlet adamları, batılılaşma hususunda daha ağır davranmayı uygun görürken, Tercüme

¹⁶⁷ A. Ubucini, 1855'de Türkiye, C.I, s.129-130

¹⁶⁸ Aynı eser, s.143-144

¹⁶⁹ A. H. Tanpınar, a.g.e., s.143; Ş. Mardin, a.g.e., s.235

Odası'nda az çok öğrendikleri Fransızca ile Batı siyasi düşüncesi ile temas sağlamış olan muhalifler, gençliklerinin de verdiği heyecan ile aceleci davranıyorlardı.

Ortaylı, Tercüme Odası'ndan yetişen kabiliyetli gençlerin Avrupa dil ve siyasetini mükemmel öğrendiğini iddia ediyorsa¹⁷⁰ da zamanın müşahidi Ebuzziya Tevfik ve Abdülhak Hamid(1851-1937)'in verdiği bilgilerden bunun aksi anlaşılıyor. Ebuzziya Tevfik'e göre, Tecüme Odası'ndaki gençler Fransızca konuşamadıkları gibi, okuyup yazmasını bilenler de sınırlı idi.¹⁷¹ Tercüme Odası gençlerinin yetişme şekli, bilgi birikimi ve Avrupa elçiliklerdeki faaliyetleri hakkında *Abdülhak Hamid'in Hatıraları*'nda oldukça ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Abdülhak Hamid'in verdiği bilgilere göre; henüz on dört, on beş yaşlarında Tecüme Odası'na giren gençler burada kısa bir süre çalıştıktan sonra, ilk fırsatta Avrupa'daki elçiliklerden birinde katipliğe atanmak için uğraşıyordu. Katipliği elde ettikten sonra, Avrupa'da vaktinin büyük kısmını bar, pavyon, balo ve metreslerle geçiriyor, memlekete döndükten sonra da devlet yönetiminde en üst kademelere kadar yükseliyordu. Mesela, Abdülhak Hamid'le aynı dönemde Avrupa'daki Osmanlı elçiliklerinde katiplik yaparak sadrazamlığa kadar yükselen Damat Ferid Paşa (1853-1923) bunlardan biri idi.¹⁷²

Tecüme Odası'ndan yetişenler arasında, Ahmet Vefik Paşa gibi Avrupa dil, düşünce ve siyasetini iyi bilen ve değerlerine bağlı kimseler de yok değildi. Ancak bunlar istisna teşkil ediyorlardı. Oda'dan yetişenlerin çoğu, daha önce çeşitli sebeplerle de zikrettiğimiz gibi, Batı'yı yüzeysel olarak tanıyordu. Bununla

¹⁷⁰ İ. Ortaylı, *a.g.e.*, s.240

¹⁷¹ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.23

¹⁷² Abdülhak Hamid (Tarhan), *Abdülhak Hamid'in Hatıraları*, Haz. İnci Enginün, İstanbul 1994, s.55 vd.

birlikte, Tercüme Odası'nın dil, düşünce, siyaset ve sanat anlayışı üzerinde yaptığı tesir, bu güne kadar devam etmiştir.

6. TERCÜMELER

Tarih boyunca, millet ve medeniyetlerin birbirlerinin ilmî ve fikrî birikimlerinden istifade yolu, büyük ölçüde tercüme vasıtasıyla olmuştur.¹⁷³ Müslümanlar, daha Hz. Ömer devrinde (634-644) Farsça'dan Arapça'ya eserler tercüme etmeye başlamışlardır. Bu tercüme faaliyeti, daha sonra özellikle Yunan, Süryani ve Hind dillerinden de tercümeleri içine almış ve gelişerek devam etmiştir. Arapça'ya yapılan tercümelerin Müslümanların ilmî ve fikrî sahada kaydettikleri gelişmelerde önemli katkısı olmuştur.¹⁷⁴

Osmanlı devlet olarak tarih sahnesine çıkmasından itibaren, medrese eğitim dili Arapça olduğu için, İslam dünyasından fazla tercümeye ihtiyaç duymamışsa da Batı'daki ilmî ve teknik sahada yazılan eserleri tercüme ile aktarmaya çalışmıştır. Bu faaliyet, 18. yüzyıldan itibaren Batı dillerinde yazılmış askerî alandaki eserlerin tercümesini de içine almıştır.¹⁷⁵

Özellikle Tanzimat'tan sonra, Batı'da gelişen ilim ve fenleri Osmanlılar arasında yayma çabası, devlet adamlarının temel hedeflerinden biri olmuştur. Bu hedef doğrultusunda, ileride açılması düşünülen Dâr'ül-Fünûn'a telif ve tercüme yolu ile ders kitabı hazırlamak gayesi ile 1851'de Encümen-i Daniş kurulmuştur. Encümen-i Daniş'in kapanmasından sonra da 1865'de Tercüme Cemiyeti,

¹⁷³ Tercümenin tarih boyunca ilmî ve fikrî gelişme üzerindeki tesiri hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997

¹⁷⁴ İslam dünyasındaki ilk dönem tercüme faaliyetleri ve tercüme edilen eserler hakkında bkz. H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s.129-166; Ramazan Şeşen, "İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumî Bir Bakış", *İ. T. E. D.*, C.VII, Cüz 3-4, İstanbul 1979, s.3-29

¹⁷⁵ Osmanlı'nın Batı'daki ilmî gelişmeleri takip ve tercüme faaliyetleri hakkında bkz. A. A. Adivar, *a.g.e.*; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C.I,II, İstanbul 1997; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim Literatürü", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999, C.II, s.363-444

1879’da Telif ve Tercüme Dairesi ve 1881’de Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti kurulmuştur.¹⁷⁶ Ancak, çeşitli sebeplerle birinin kapanmasının ardından diğeri kurulan bu cemiyetlerden fazla bir verim alındığı söylenemez. Bu dönemde tercümenin asıl tesiri, Batı’dan ve Doğu’dan şahısların yaptıkları tercümeler vasıtasıyla olmuştur.

6.1. Batı Dünyasından Tercümeler

Tanzimat’tan özellikle de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı’dan yapılan tercümeler, Vonley(1757-1820)’in 18. yüzyıl sonlarındaki “*Bizim ciddî eserlerimizin tercümeleri Doğulular arasında elden ele dolaşmaya başlayacakları günden itibaren, Doğu’da yepyeni bir değerler sistemi, âdetler kanunlar ve hükümette tam bir değişme meydana gelecektir*”¹⁷⁷ tahminini doğrular niteliktedir.

Batı fikirlerinin Türk aydınları arasında yayılmasında, Batılı yazarların edebî ve felsefî eserlerin tercüme edilmesinin büyük katkısı olmuştur. Edebî eserler tercüme yapanlar arasında özellikle Şinasi ve Ahmet Vefik Paşa’yı zikretmek gerekir. Şinasi’nin Racine (1692-1763), Lamartine, La Fontaine (1621-1695), Gilbert (1751-1780), Fenelon(1651-1715)’dan çevirdiği şiirleri *Terceme-i Manzume* adı ile 1859’da bastırmıştır.¹⁷⁸ Ahmet Vefik Paşa, Moliere(1622-1673)’in tiyatro eserlerinin büyük bir kısmını 1869’dan itibaren ya tercüme, ya da uyarlama şeklinde Türkçe’ye aktarmıştır.¹⁷⁹ Biz, burada özellikle Batıdan felsefe alanında yapılan tercümelere yer vereceğiz.

¹⁷⁶ Tercüme cemiyetleri ve faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul 1998

¹⁷⁷ A. Ubucini, *Türkiye 1850*, C.I, s.247

¹⁷⁸ Bkz. Şinasi, *Terceme-i Manzûme*, Haz. Süheyl Beken, Ankara 1960

¹⁷⁹ F. A. Tansel, “Ahmet Vefik Paşa’nın Eserleri”, *Belleten*, C.XXVIII, S.110, s.249-262

Batıdan felsefe sahasında ilk tercüme yapan Münif Paşa'dır. Paşa, Voltaire (1694-1778), Fenelon ve Fontenelle'den çevirdiği diyalogları, *Muhâverât-ı Hikemiyye* adı ile 1859'da yayınlamıştır.¹⁸⁰ Yine Voltaire, Boussuet (1627-1704), Gretry(1741-1813)'den yaptığı çevirileri Ruzname-i Ceride-i Havadis ve Mecmua-i Fünun'da yayınlamıştır.¹⁸¹ Ayrıca Münif Paşa İlm-i Belâgat adlı telif eserinde Sokrates (M.Ö.464-394), Aristoteles (M.Ö.384-322), Cıçero (M.Ö.106-43), Voltaire, Fenelon, Montesquieu, Rousseau, Racine, Vonley, Buffon (1707-1788), Fontenelle, Boussuet gibi Yunan ve Batılı filozof ve edebiyatçılardan çok miktarda iktibaslar yaptığı gibi¹⁸² Rousseau'nun *Julie ou la Nouvelle Heloise* adlı eserinden birinci mektubu tercüme etmiştir. Bu tercümeyi, tercüme tarihinde çok sonra Mustafa Reşit, *Müntehabat-ı Cedide* adı ile 1886'da yayınladığı antolojide basmıştır.¹⁸³ Münif Paşa, Rousseau'nun *Emile* adlı eserini de tercümeyle başlamış, ancak tamamlayamadığı bu tercümeyi yayınlamamıştır.¹⁸⁴

Yusuf Kamil Paşa, Fenelon'un *Telemaque* adlı eserini 1859'da tercüme etmiş, yazma nüshası birkaç yıl elden ele dolaşarak okunduktan sonra 1862'de *Terceme-i Telemak* adı ile yayınlamıştır. Zamanın münevverlerince çok tutulan eserin, altı ay sonra ikinci, 1881'de de üçüncü baskısı yapılmıştır.¹⁸⁵

Namık Kemal, Montesquieu'nun *Dissertation sur la des Romains* adlı eserini Roma'nın *Esbab-ı İktisad ve Zevaili* adı ile tercüme ederek, bir kısmını Mirat Mecmuası'nda yayınlamış, ancak tamamını bastıramamıştır. Yine Montesquieu'nun *De l'Esprit des Lois* adlı eserini *Ruh'ü-Şerâyî* adı ile tercüme

¹⁸⁰ A. Budak, *a.g.e.*, s.289

¹⁸¹ *Aynı eser*, s.362-368

¹⁸² *Aynı eser*, s.397

¹⁸³ İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, İstanbul 1941, s.132

¹⁸⁴ M. K. Özgül, *Münif Paşa*, s.39

¹⁸⁵ İ. H.(Sevük), *a.g.e.*, s.57-58

etmiş, fakat bunu da bastıramamıştır.¹⁸⁶ Rousseau'nun Fransız İhtilali'ne çok büyük tesiri bulunan *Le Contrat Social* adlı eserini *Şerâit-i İctimaiye*, Condorcet'nin *Progres des L'esprit Humain*'ini *Tarih-i Terakkiyat-ı Efkar-ı Beşer* adı ile tercüme etmiştir.¹⁸⁷ Ayrıca tercümeleri arasında Volney'in *Les Ruines* (*Harabeler*) adlı eserinin de bulunduğu zikredilmektedir.¹⁸⁸ Ancak bu tercümeler, çok az kısmı hariç mevcut değildir. Ebuzziya Tevfik, Namık Kemal'in tercümelerinin büyük kısmının kaybolduğunu kaydetmektedir.¹⁸⁹

Ahmet Vefik Paşa, Voltaire'in *Micromegas* adlı eserini *Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega* adı ile tercüme ederek önce *Diyojen*'de tefrika, sonra da kitap halinde 1871'de yayınlamıştır.¹⁹⁰ Aynı eseri bir yıl sonra Direktör Ali Bey (1844-1899) Güllü Agop Tiyatrosu için piyes halinde tercüme etmiştir.¹⁹¹ *Mikromega*, 1869'da da Ermeni harfleri ile Türkçe olarak *Hikaye-i Filozofiyye* adı ile yayınlanmışsa da müterciminin kim olduğu bilinmemektedir.¹⁹² Ahmet Vefik Paşa, daha önce Yusuf Kamil Paşa'nın tercüme ettiği Fenelon'un *Telemaque* adlı eserini 1880'de sade bir dille tercüme ederek, önce *Hüdavendigâr* gazetesinde tefrika şeklinde, sonra da aynı yıl kitap halinde yayınlamıştır.¹⁹³

Ethem Pertev Paşa, 1865 ve 1866'da kaleme alarak aynı yıl içinde *Mecmua-i Fünûn*'da yayınladığı, *Bakâ-yi Şahsî ve Nev'îye Hizmet Azâm-ı Vazâif-i İnsaniyet Olduğuna Dâir Makale* adlı makalesinin içine Rousseau ve Lord

¹⁸⁶ Aynı eser, s.122

¹⁸⁷ İbrahim Olgun, "Namık Kemal Kuşağı ve I. Meşrutiyet", VIII. Türk Tarih Kongresi, C.III, Ankara 1983, s.1764

¹⁸⁸ Y. A. Petrosyan, *a.g.m.*, s.1782

¹⁸⁹ İ. Olgun, *a.g.e.*, s.1764

¹⁹⁰ Fevziye Abdullah Tansel, *a.g.m.*, s.252; İ. H. (Sevük), *a.g.e.*, s.600

¹⁹¹ İ. H. (Sevük), *a.g.e.*, s.600

¹⁹² Aynı eser, s.128

¹⁹³ Hüseyin Tuncer, *Tanzimat Edebiyatı*, İzmir 1996, s.361

Edvard'ın intihar hakkındaki iki uzun mektubunu tercüme ederek koymuştur.¹⁹⁴ Paşa'nın yine Rousseau'dan nazım olarak *Bekâ-yı Hayat* adlı tercümesi 1872'de Cüzdan Mecmuası'nda çıktığı gibi, Voltaire'in de bir münacaatını tercüme etmiştir.¹⁹⁵

Ziya Paşa, Rousseau'nun *Emile* ve *Confessions (İtirafılar)* adlı eserlerini çevirmişse de bunları yayınlamamış, *Emile*'e yazdığı girişi daha sonra Ebuzziya Tevfik *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniye*'de yayınlamıştır.¹⁹⁶ Ayrıca Ziya Paşa'nın tecümleri arasında Fenelon'un *Telemaque* adlı eserinin de bulunduğu zikredilmektedir.¹⁹⁷ İlk Çağ filozoflarına da ilgi duyduğu anlaşılan Ziya Paşa, Plutarkhos(334-430)'un hayvan eti yemenin aleyhindeki yazısını Fransızca'dan tercüme ederek bir reddiye ile beraber yayınlamıştır.¹⁹⁸

Yanyalı K. Şükrü, Fenelon'dan tercüme ettiği eseri, *Meşâhir-i Kudemâ-yı Felâsifenin Mücmelen Terceme-i Halleri* adı ile 1876'da yayınlamıştır.¹⁹⁹

Kemal Paşazade Sait Bey, Rousseau'nun Dijon Akademisi'nin yaptığı ankette birinciliği alan, ilim ve fen gelişmesinin ahlakın tasfiyesine hizmet edip etmediğine dair mülakatını tercüme ederek, 1883'de *Fezâil-i Ahlâkiye ve Kemâlât-ı İlmiyye* adı ile yayınlamıştır.²⁰⁰

Bu dönemde yapılan tercümelemlerin neredeyse tamamı Fransızca'dan yapılmıştır. Diğer Batı dillerinden tercümelemler ise ancak 19. yüzyılın sonunda başlamıştır. Bunda Osmanlı Devleti'nin Fransa ile olan siyasi münasebetlerinin çok eski olmasının tesirinin yanında, dönemin ilim ve siyaset dilinin Fransızca

¹⁹⁴ Nazlı Rânâ Gürel, *İbrahim Edhem Pertev Paşa*, Ankara 2004, s.175-180

¹⁹⁵ N. R. Gürel, *a.g.e.*, s.130-132

¹⁹⁶ İ. H. (Sevük), *a.g.e.*, s.132

¹⁹⁷ Ö. Göçgün, *a.g.e.*, s.48;

¹⁹⁸ İsmail Habib Sevük, *Tanzimat Devri Edebiyatı*, İstanbul trz., s.61

¹⁹⁹ İ. H. (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, s.59

²⁰⁰ *Aynı eser*, s.133

olmasının da büyük tesiri olmuştur. Ülken, Tanzimat'tan önce Batı'dan yapılan tercümelerin daha fazla olduğunu Tanzimat'la birlikte bu tercümelerin azaldığını, sadece askerlik ve matematik sahalarında, devlet için zaruri bazı tercümelerin yapıldığını, felsefe ve edebiyat sahalarında hiçbir tercüme teşebbüsünün olmadığını ileri sürmektedir.²⁰¹ Halbuki yukarıda zikrettiğimiz eserlerden de anlaşıldığı gibi Tanzimat devrinde Batı'dan yapılan tercümelerin sınırı genişleyerek felsefe ve edebiyat sahalarını da içine almıştır.

Tercüme edilen eserlerin neredeyse tamamının Klasik ve Aydınlanma Devri Fransız edip ve filozoflarından olması, Tanzimat devrinde Osmanlı siyasetçi ve aydını üzerinde Fransız düşüncesinin ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.²⁰² Bu dönemde Batı'dan yapılan tercümeler, Türk düşüncesinin daha sonraki dönemdeki yönünü de büyük ölçüde tayin ederek etkisini bu güne kadar sürdürmüştür.

6.2. Doğu Dünyasından Tercümeler

Osmanlı medreselerinin eğitim dili Arapça olmakla birlikte, daha kuruluş zamanından itibaren, yoğun olmasa da Türkçe'ye tercümeler yapılmıştır.²⁰³ Tanzimat sonrasında ise bu tercüme faaliyetinde bir artış meydana gelmiştir. Ülken (1901-1974), Doğu'dan yapılan tercümelerdeki artışın sebebini şöyle izah ediyor: *“Bu devirde garb tekniğine karşı gösterilen mecburî alâkanın aksülâmeli olmak üzere, esasa ait mevzularda Şarka daha fazla dönülmüş ve daha çok tercümeler yapılmaya başlanmıştır. Bunun için olacak ki Şarktan en çok tercüme*

²⁰¹ H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s.320; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat*, C.II, İstanbul 1999, s.763

²⁰² İsmail Habib Sevük, *Tanzimattaberî Edebiyat Tarihi*, C.I, İstanbul 1944, s.208

²⁰³ Bu tercümeler hakkında, genel bir kanaat edinmek için bkz. A. A. Adıvar, *a.g.e.*; C. İzgi, *a.g.e.*; E. İhsanoğlu, *a.g.m.*

yapılan ve en mühim eserlerin nakledildiği devir, garp tesirlerinin gittikçe kuvvetlendiği ve büyüdüğü bu on üçüncü asır (milâdi on dokuzuncu)'dır."²⁰⁴

Muhittin Mahvî'nin 1873'de yayınladığı *Mazbatat'ül-Fünûn* adlı eserinde ileri sürdüğü fikirler, Ülken'in iddialarını doğrular mahiyettedir. Mahvî'ye göre; geri kalan Osmanlı cemiyetinin kurtuluşu, Avrupa nizam ve kanunlarını taklitle olamaz. Fransızca öğrenerek, o dildeki eserleri Osmanlıca'ya tercüme ederek millet terakki edemez. Bir milletin yükselmesi için kendi maarifine dayanması gerekir. Bunun için de ecdadının mevcut olan değerli eserlerini ele alıp onları işlemek icap eder.²⁰⁵

Bununla birlikte biz, bu dönemde Doğu'dan yapılan tercümeleri sadece tepkiye bağlamanın eksik olacağı kanaatindeyiz. Tanzimat sonrası başlayan dilde sadeleşme çabalarının bu tercümelerde önemli katkısı olduğunu düşünüyoruz.

Osmanlı devri Türk düşüncesine, en büyük tesir yapan İslam mütefekkirlerinden birinin Gazalî olduğu muhakkaktır. Tanzimat sonrası, İslam dünyasından tercümelerin artmasıyla da en çok eseri tercüme edilen İslam alimi Gazali olmuştur. Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din*, *Kimya-yı Saâdet*, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, *Nasîhat'ül-Mülûk* ve *Eyyühe'l-Veled* adlı eserleri birçok defa tercüme edilerek basılmıştır. Ayrıca Gazalî'nin *Tehâfüt'el-Felâsife* adlı eserini Gelenbevîzade Ahmet Tevfik Efendi (ö.1890) tercümeğe başlamış²⁰⁶ ve bu tercümeyi Hasbi Süleyman Efendi (ö.1909) *Terceme-i Tehafüt'el-Felâsife* adı ile tamamlamış,²⁰⁷ ancak tercüme yazma olarak kalmıştır.

²⁰⁴ H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s.320

²⁰⁵ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s.13

²⁰⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.III, İstanbul 1342, s.34

²⁰⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, C.I, İstanbul 1333, s.289

Abdurrahman Sami Paşa, İbn Sina'nın *Ruh* manzumesini tercüme ederek, 1862'de *Rumuz'ül-Hikem* adlı eserinin içinde Arapçası ile beraber yayınlamıştır.²⁰⁸

Harputlu Hoca İshak Efendi (1803-1892), İbn Sina'nın *Şifâ* adlı eserini İlahiyat bölümünü Türkçe'ye tercüme etmiş, ancak bu tercüme yazma olarak kalmıştır.²⁰⁹

Abdülkerim Efendi, İbn Sina'nın *Terceme-i Hâli* adlı eserinde İbn Sina'nın hayatını talebesi Cüzcanî'den İbn Ebi Useybia(ö.1270)'nin naklettiği şekliyle tercüme etmiş, eserlerine ilave yapmak suretiyle 1862'de yayınlamıştır. Yine İbn Sina'nın aslı ele geçmemiş olan Salaman ve Absal hikayesi ile Huneyn b. İshak (ö.877) tarafından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilen Salaman ve Absal hikayesini tercüme ederek, *Kıssa-i Salaman ve Absal* adlı eserinin içinde 1881'de neşretmiştir.

Akkirmanî Muhammed b. Mustafa el-Kefevî (ö.1760), Ebherî(ö.1265)'nin *Hidayet'ül-Hikme* adlı eserine Kadımîr Hüseyin el-Meybûdî(ö.1295)'nin *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esiriyye* adı ile yaptığı şerhi *İklîlü't-Terâcim* adı ile Türkçe'ye tercüme etmiş, bu tercüme 1850'de *Şerhu Hidâyet'il-Hikme li Esîrüddîn el-Ebherî Tercümesi İklîlü't-Terâcim* adı ile basılmıştır.²¹⁰

İbn Haldun(ö.1405)'un *Mukaddime*'sini Şeyhülislam Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (1675-1749) tercümeğe başlamış, beş faslını tercüme etmiş, onun eksik bıraktığı altıncı faslı da Cevdet Paşa tercüme etmiştir. Pîrîzâde'nin

²⁰⁸ Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûz'ül-Hikem*, 1287, s.29-34

²⁰⁹ Enver Demir Polat, *Osmanlı-Türk Düşünürlü Harputi Hoca İshak'ın Felsefî Görüşleri*, Basılmamış doktora tezi, Konya 2003, 53-54

²¹⁰ Sâkîp Yıldız, "Akkirmânî", D.İ.A., C.II, İstanbul 1989, s.270; C. İzgi, *a.g.e.*, C.II, s.121-122

tercümesi 1858 ve 1859’da iki cilt halinde, Cevdet Paşa’nın tercümesi de 1861’de üçüncü cilt olarak basılmıştır.²¹¹

Ethem Pertev Paşa, Şeyhülislam İbn Kemal(ö.1534)’in *Arabî Risalesi* adlı eserini, *Medh-i Sa’y ve Zemm-i Batâlet Hakkında Meşahir-i Ulemâ-yı İslâmiyeden Kemal Paşazâde’nin Arabî Risalesi Tercümesidir* başlığı ile 1865’de Mecmua-i Fünun’da yayınlamıştır.²¹²

Süleyman Paşa, Akkirmani Muhammed b. Mustafa el-Kefevî’nin *Müntahab-ı İrade-i Cüziyye Risalesi*’ni *İrade-i Cüziyye Risalesi* adı ile Türkçe’ye çevirmiş ve 1868’de bastırmıştır.²¹³

Ali Suavî, İbn Miskeveyh (ö.1030) tarafından Yunanca’dan Arapça’ya tercüme edildiği tahmin edilen ve Platon(Eflatun M.Ö.427-347))’a nispet edilmekle birlikte apokrif olan eseri, *Terceme-i Lugaz-ı Kâbis-i Eflatun* adı ile Türkçe’ye tercüme ederek, haşiyeler de ilave etmek suretiyle 1873’de yayınlamıştır.²¹⁴ Ali Suavî’nin diğer bir tercümesi de Saçaklızade Muhammed b. Ebûbekir el-Maraşî(ö.1733)’nin *Tertîb’ül-Ulûm* adlı eseridir. Ali Suavî Saçaklızade’nin bu eserini *Hulâsatu’l-Haber fi’l-İlm ve’l-Eser der Karn-ı Sâni Aşer* adı ile tercüme etmiştir.²¹⁵

Namık Kemal, Cürcanî’nin Adudüddin İcî’nin *Mevakıf* adlı eserine yazdığı *Şerh-i Mevakıf*’ı tercümeye başlamışsa da tamamlayamamıştır.²¹⁶

²¹¹ Yusuf Halaçoğlu-M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *D.İ.A.*, C.VII, İstanbul 1993, s.448

²¹² N. R. Gürel, *a.g.e.*, s.173

²¹³ F. Tevetoğlu, *Süleyman Paşa*, s.92

²¹⁴ Abdullah Uçman, “Ali Suavi”, *D.İ.A.*, C.II, İstanbul 1989, s.448

²¹⁵ C. İzgi, *a.g.e.*, C.I, s.82-83

²¹⁶ İ. M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.II, s.1173

Giritli Sırrı Paşa, Taftazanî'nin Neseî(ö.1142)'nin *Akâid'ün-Neseî* adlı eserine *Şerh 'ül-Akâid* adı ile yaptığı şerhini tercüme ederek, 1875'de *Şerh-i Akaid Tercümesi* adı ile neşretmiştir.²¹⁷

Münif Paşa, İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'inden bir bölüm tercüme etmişse de bu tercümeyi yayınlamamıştır.²¹⁸

Ramazanzade Abdünnafi İffet Efendi (ö.1891), Gelenbevî İsmail Efendi(1730-1791)'nin *Burhan-ı Gelenbevî* adlı eserini tercüme etmiş ve *Terceme-i Burhan-ı Gelenbevî* adı ile 1878 ve 1880'de basılmıştır. Abdünnafi İffet Efendi, Gelenbevî'nin *Risalet'ül-Adâb* adlı eserini de tercüme etmiş ve *Terceme-i Adab-ı Gelenbevî* adı ile 1884'de basılmıştır.²¹⁹

Bu eserlere ilave olarak, tercüme olmamakla birlikte daha sonraki Türkçülere doğrudan kaynaklık etmesi bakımından büyük önemi olan, Ebulgazi Bahadır Han(1603-1663)'ın *Şecere-i Türkî* adlı eserini de zikretmek gerekir. Bu eser, Ahmet Vefik Paşa tarafından *Uşal-ı Şecere-i Türkî* adıyla Çağatay lehçesinden Türkiye Türkçesi'ne nakledilerek, *Tasvir-i Efkar* gazetesinde 28 Eylül 1863 ile 23 Şubat 1864 tarihleri arasında kitap sayfası şeklinde tefrika edilmiş, ancak tamamlanamamıştır.²²⁰

Zikrettiğimiz bu tercümelerden, Batı'dan yapılan tercümeler de olduğu gibi, İslam dünyasından yapılan tercümelerin de bir sistem dahilinde yapılmadığı anlaşılmaktadır. Her mütercimmin ilgi duyduğu eseri Türkçe'ye aktarmaya çalışmıştır. Yine yapılan tercümelerden en çok rağbet gören İslam mütefekkirlerinin Gazzalî ve İbn Sina olduğu anlaşılmaktadır.

²¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseî" *D.İ.A*, C.II, İstanbul 1989, s.219

²¹⁸ M. K. Özgül, *a.g.e.*, s.39

²¹⁹ Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, "Gelenbevi", *D.İ.A*, C.XIII, İstanbul 1996, s.553-554

²²⁰ Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", *D.İ.A*, C.II, İstanbul 1989, 151

7. GAZETE VE DERGİLER

Osmanlı devrinde yayınlanan gazete ve dergileri, sadece basın tarihi açısından değerlendirmek, eksik bir değerlendirme olur. Çünkü gazete ve dergilerin asıl tesiri, Batı fikirlerinin Türk aydınları arasında yayılmasına vasıta olarak, Türk fikir ve siyaset hayatında meydana getirdikleri değişim ve dönüşümde olmuştur.

Batı’da 15. yüzyıldan itibaren matbaada meydana gelen gelişmelerin neticesi olarak, 17. yüzyılda haftalık ve aylık yayınlar, 18. yüzyılda ise günlük gazeteler çıkmaya başlamıştır. Osmanlı’nın Avrupa basını ile ilk karşı karşıya gelişi, Fransız İhtilali sebebiyle olmuştur. Fransızların İhtilal fikirlerini, Osmanlı’nın gayri müslim vatandaşları arasında bildiri ve bültenlerle yayma gayreti, 1821’de Rum bağımsızlık isyanının çıkmasıyla neticelenmiştir. Avrupa basının Osmanlı üzerindeki tesiri sadece bu kadarla da kalmamış, Avrupa basın ve yayınında yoğun bir Türk düşmanlığı kampanyası başlamıştır. Bu sırada İzmir’de Fransız tüccarlar tarafından çıkarılan Fransızca gazeteler, Yunan isyanının tüccarların ticari çıkarlarına zarar vermesi sebebiyle, Osmanlı Devleti’ni desteklemişler, bu desteğin kısmi etkisi, Osmanlı idarecilerinin basının öneminin farkına varmasını sağlamıştır.²²¹

Mısır Valisi M. Ali Paşa’nın 1828’de çıkarmaya başladığı *Vakâyi-i Mısriyye* gazetesini bir yana bırakırsak, Osmanlı’da ilk Türkçe gazete, 1831’de yayına başlayan *Takvim-i Vekayi* adlı resmi gazetedir. Gazetede devletin faaliyetleri ile ilgili çeşitli haberlerin yanında, eğitim, öğretim, bilim, sanat ve ticaretle ilgili haberler yer alıyordu.²²² *Takvim-i Vekayi*’in, dilde sadeleşme ve

²²¹ Orhan Koloğlu, “Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi”, *T.C.T.A.*, C.I, s.68-69

²²² Bkz. Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C.I, İstanbul 1970, s.144-150

Batı'ya bakışın değişmesindeki tesiri sebebiyle, fikir hayatı üzerinde önemli tesiri oldu. Gazetede ki yazıların herkesin anlayabileceği sade bir dilde yazılmasını bizzat Sultan II. Mahmud istemiştir. Sultan Mahmud Nisan 1837'de Rumeli'ye seyahate çıkmıştı. Bu seyahat hakkında, *Takvim-i Vekayi*'de basılmak üzere Esad Efendi(1785-1847)'nin hazırladığı yazı Sultana takdim edilmiş, Sultan, yazının “*pek güzel ve sanatlı*” olduğunu, ancak “*herkesin anlayabileceği surette*” yazılmasının daha uygun olacağını ihtar etmiştir.²²³

Takvîm-i Vekâyî'nin 1831 ile 1840 yılları arasında çıkan sayıları üzerinde bir tarama çalışması yapan Koloğlu'nun vardığı sonuç, Tanzimat'ın yetiştirdiği Türk aydınına meydana gelen zihniyet değişiminin köklerini tespit bakımından oldukça önemlidir. Koloğlu'nun tespitlerine göre; bu dönemde gazetede çıkan yazıların hiç birinde İslam'ın diğer dinlere üstünlüğüne dair bir vurgu yapılmamıştır. Hatta sömürgeleşen İslam toprakları (Hindistan-İngiliz, Cezayir-Fransız) hakkında hiçbir haber yoktur. Adeta İslam son din değildir, inançlar arasında eşitlik vardır. Osmanlı'da Avrupa merkezli bir dünya görüşünün benimsendiği gazete yazılarından açıkça anlaşılmaktadır. Avrupa'ya övücü bir cümle bulunmamakla birlikte Avrupa'nın idarî şekli, ilmî gelişmesi, uluslar arası meselelerde Avrupa'nın hakemliği hiç eleştirilmemiştir.²²⁴ Yine gazetede, daha sonraki dönemde Yeni Osmanlılar başta olmak üzere, aydınların bütün sıkıntıların çaresi olarak görecekları “parlamento” ile ilgili haberler oldukça sık yer almıştır. Parlamento için, Meclis-i Meşveret, Meşveretgah-ı Vükela, Divan-ı Umumi,

²²³ Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, Haz. Yücel Demirel, C.V, İstanbul 1999, s.909

²²⁴ Orhan Koloğlu, *Takvimi Vekayi*, Ankara, trz., s.171-176

Rüesa-yı Devlet, Vükela-yı Millet, Meclis-i Şura, Meclis-i Umumi, Senato, Daire-i Aliye gibi ifadeler kullanılmıştır.²²⁵

Takvim-i Vekayi'den sonra, Türkçe olarak yayınlanan ikinci gazete, *Ceride-i Havadis*'tir. William Churchill (ö.1846) adlı bir İngiliz'in sahibi olduğu gazete, 1840 yılında devlet desteği ile yayınlanmaya başlamıştır.²²⁶ Bu iki gazete, Tanzimat idareci ve fikir kadrolarının yetişmesinde bir tür okul vazifesi görmüştür.²²⁷ Ayrıca bunlara, Avrupalıların ve gayri müslim tebanın kendi dillerinde çıkardıkları gazete ve dergileri de ilave etmek gerekir. Ubucini'nin verdiği bilgiye göre; 1850 yılında Osmanlı topraklarında toplam otuz bir gazete ve dergi yayınlanmaktadır. Ubucini, Türkçe, Fransızca, Ermenice, İtalyanca, Rumca, Bulgarca ve Rusça olarak yayınlanan gazete ve dergilerin isimlerini saydıktan sonra, sayıları yeterli olmamakla birlikte, bunların fikir hayatı üzerinde önemli bir tesire sahip olduklarını, Batı'nın düşünce, ahlak, dil, sanat ve endüstrisinin bunlar vasıtası ile yayıldığını, ıslahatların yerleşmesinin de bu gazete ve dergiler sayesinde olduğunu kaydetmektedir.²²⁸

İlk dönem Osmanlı basınının eğitici, bilgi nakledici tarafı ağır basıyordu. Gayesi, halka kendi toplumundan üstün toplumların varlığını ve onlardan alacağı şeyler bulunduğunu kabul ettirmektir.²²⁹ Basın, halk kesimi üzerinde bu hedefine ulaşamadı ise de batıcı bir aydın zümrenin doğuşunda büyük katkısı oldu. Bu aydın zümre de 1860'dan sonra çıkardıkları gazete ve dergilerle Batı düşüncesini yaymaya çalıştılar.

²²⁵ O. Koloğlu, *a.g.e.*, s.138-139

²²⁶ H. R. Ertuğ, *a.g.e.*, s.162-163

²²⁷ Orhan Koloğlu, *a.g.m.*, s.71

²²⁸ A. Ubucini, *a.g.e.*, s.241-247

²²⁹ O.Koloğlu, *a.g.m.*, s.72

Gazete ve dergilerin fikir sahasında en fazla tesirli oldukları dönem, 1860 ile 1880 yılları arası olmuştur. Bu yıllar arasında sadece İstanbul’da Türkçe olarak seksenin üzerinde gazete ve otuzun üzerinde dergi yayınlanmıştır.²³⁰

Türk basın ve fikir hayatı bakımından, 1860’da yayına başlayan *Tercüman-ı Ahval*, önemli bir dönüm noktası teşkil eder. *Tercüman-ı Ahval*, özel teşebbüsle kurulan ilk Türk gazetesidir. Ağâh Efendi adına çıkan gazetenin yazarları arasında Şinasi de bulunuyordu. Şinasi, ilk sayıya yazdığı “Mukaddime”de gazetenin yayın gerekçesini “*Madem ki bir hey’et-i ictimaiyyede yaşayan halk bunca vezaif-i kanuniye ile mükelleftir, elbette kâlen ve kalemen kendi vatanının menafîine dair beyan-ı efkâr etmeği cümle-i hukuk-ı müktesebesinden addeyle*” şeklinde beyan ettikten sonra, yayın çizgisini de “*gazete ahval-i dahiliye ve hâriciyeden müntehap bazı havadisi ve maarif-i mütenevvia ile sair mevadd-i nafiya dair mebahisi neşr-ü beyana vasıta olacağı*” şeklinde tespit eder.²³¹ Bu çerçevede yayına başlayan *Tercüman-ı Ahval*, bir yandan dilin sadeleşmesinde, öte yandan da Batı fikirlerinin aydınlar arasında yayılmasında etkili olmuştur.²³²

Tercüman-ı Ahval’in yayınlanmasında büyük katkısı olan Şinasi, uzun süre gazetede kalmayarak ayrıldı ve 1862’de Tasvir-i Efkar’ı çıkarmaya başladı. Şinasi, gazetenin ilk sayısında “*havadis ve maarife dair*” yayın yapacağını beyan ediyordu.²³³ Daha sonra gazetede maarife dair çıkan haberler, tefrika halinde yayınlanan ve matbaasında basılan kitaplar, gazetenin gerçekten bir maarif

²³⁰ Selim Nüzhet (Gerçek), *Türk Gazeteciliği*, İstanbul 1931, s.38-92

²³¹ Bkz. Şinasi, *Makaleler*, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara 1960, s.2-4

²³² H. R. Ertuğ, *a.g.e.*, s.173-178

²³³ Şinasi, *a.g.e.*, s.16

gazetesi olduğunu ispatlamıştır.²³⁴ Öte yandan gazetenin matbaası, gençlerin toplanarak siyasî, iktisadî, ictimai meseleler hakkında fikir alış verişinde bulundukları yer haline gelmiştir.²³⁵

Şinasi, 1865’de *Tasvir-i Efkar*’ın yönetimini Namık Kemal’e bırakarak Paris’e gitti. Namık Kemal idaresi zamanında gazetenin siyasi tarafı ağırlık kazandı.²³⁶ Namık Kemal ve arkadaşları bu sırada İstanbul’da *Courrier d’Orient* gazetesini çıkaran Fransız Jean Pietri ile de işbirliği yapıyorlardı. Her iki gazetenin matbaası, Batılı fikirlere sahip hükümet muhalifi gençlerin toplantı yeri haline gelmişti.²³⁷

Yine bu dönemde yayınlanan *Ulûm* gazetesi başyazarı Ali Suavi ile *Tasvir-i Efkar*’da toplanan gençler hükümete muhalefet sebebi ile sürgün edilmeleri üzerine, Avrupa’ya kaçtılar. Orada yayınladıkları *Ulûm*, *Hürriyet*, *İttihad* ve *İnkılab* gibi gazetelerle muhalefete devam ettiler.²³⁸ Bu gazeteler, daha çok Avrupa devletlerinin elçilikleri vasıtası ile memlekete sokuluyordu. Yeni Osmanlılar Avrupa’dan döndükten sonra, Namık Kemal birkaç arkadaşı ile beraber 1872’de *İbret* gazetesini yayınlamaya başladı. Ancak siyasi meseleler hakkındaki yazılardan rahatsız olan hükümet, gazeteyi kapatarak Namık Kemal ve arkadaşlarını sürgün etti.²³⁹

Dergilere gelince; şüphesiz en önemlisi Münif Paşa’nın Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye adına 1862’de çıkarmaya başladığı *Mecmua-i Fünûn*’dur.²⁴⁰ 1865’den

²³⁴ Şinasi döneminde *Tasvir-i Efkar*’da çıkan maarifle ilgili yazılar, tefrika olarak çıkan ve gazetenin matbaasında basılan kitaplar hakkında geniş bilgi için bkz. Necdet Hayta, *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvir-i Efkar Gazetesi*, Ankara 2002, s.208-281; Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul 2003, 164-175

²³⁵ B. Mermutlu, *a.g.e.*, s.152

²³⁶ O. Koloğlu, *a.g.m.*, s.80

²³⁷ Ebuzziya Tevfik, *a.g.e.*, s.60-61

²³⁸ M. Kaya Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, C.I, Ankara 1979, s.113-122

²³⁹ Gazetede çıkan yazılar hakkında bkz. M. N. Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*

²⁴⁰ *Mecmua-i Fünûn*’da çıkan makalelerin listesi için bkz. M. K. Özgül, *Münif Paşa*, s.51-66

sonra ise sırası ile *Mecmua-i İber-i İntibah*, *Mecmua-i İbretnümâ*, *Mecmua-i Maarif*, *Mecmua-i Ulûm* gibi dergiler yayınlanmıştır. Bir kısmı oldukça kısa yayın yapan bu dergilerin 1871'den itibaren sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. *Dağarcık*, *Cüzdan* ve *Mecmua-i Ebuzziya* gibi dergiler bu devrin kayda değer dergileridir.²⁴¹

1860'dan itibaren sayıları giderek artan gazete ve dergilerin hemen hepsinin kendine ait bir matbaası vardı. Matbaalarında gazete ve dergilerden başka kitap da basıyorlardı.²⁴² Osmanlı gazete ve dergileri, Batı gazete ve dergilerini örnek almak suretiyle yayın hayatına başlamış olmakla birlikte, içerik olarak Batı'dakiler ile aynı değildi. Batı gazeteleri haber, dergileri ise ilmî ve meslekî konularda yayın yaparken, Osmanlı gazete ve dergilerinin hemen tamamı, ilmi ve edebi konulara yer veriyordu.²⁴³ Temel gayeleri, Batı'nın ilim ve fenlerini Türk toplumu arasında yaymaktı. Tanzimat'tan önce Batı'dan askeri ve teknik alanda yapılacak aktarmaların yeterli olacağını düşünen Osmanlı devlet adamları, Tanzimat'tan sonra Batı'nın üstünlüğünün ilim ve fen olduğu sonucuna varmıştı. Ancak bu dönemde Avrupa'da bilim pozitivist ve maddeci bir özellik taşıyordu. Bu anlayışın tesirinde kalan Osmanlı aydınlarının çoğu, bilimi aşkın bir mevkîe oturtarak, bilime din kurumunun oynadığı rolü atfetmeye başladılar.²⁴⁴ Yayınladıkları gazete ve dergilerle halkı eğitmeyi ve Batı'da olduğu gibi bir kamuoyu oluşturmayı hedefliyorlardı. Ancak halk, Batı değer ve düşüncelerinden beslenen aydınların fikirlerini kendisine yabancı buluyor, rağbet etmiyordu. Yine de aydınlar hitap edecek bir kesim buldular. Bunlar, Tanzimat sonrası Batı eğitimi

²⁴¹ Bülent Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *T.C.T.A.*, C.I, İstanbul 1985, s.112-114

²⁴² M. N. Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s.13

²⁴³ Server İskit, *Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Ankara 1943, s.55-56

²⁴⁴ Bak. M. Şükrü Hanioglu, "Bilim ve Osmanlı Düşüncesi", *T.C.T.A.* C.II, İstanbul 1985, 346-347

örnek alınarak bir biri ardına açılan okullarda okuyan öğrenciler ve o okullardan mezun olan gençlerdi.²⁴⁵

Abdülhamid'in 1880'den sonra idareyi tam olarak ele almasıyla, siyasi haber ve yorumlar için sıkı bir sansür uygulaması başladı. Bu sebeple, dönemin gazete ve dergileri daha çok tarih, roman, bir kısım ansiklopedik malumat ve edebiyata dair yazılara ağırlık vermek zorunda kaldı.²⁴⁶ Ancak, daha önceki dönemde yayın yapan gazete ve dergilerde çıkan siyasi yazıların tesiri bu dönemde devam etti. Bu yazıların tesirinde kalan Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye mekteplerinin öğrencileri, Avrupa'ya kaçarak, orada çıkardıkları gazete ve dergilerle hükümete karşı şiddetli tenkitler yöneltmeye başladılar. Basın yayın yolu ile başlayan muhalefetin neticesi olarak II. Meşrutiyet ilan edildi. Böylece *Takvim-i Vakayi* ile başlayan Batı ilim ve fennini Türk toplumuna aktarma çabası, Batı ilim ve fenninden ziyade, Batı siyasi fikirlerinin aktarılmasıyla sonuçlanmış, bu da Türk düşünce ve siyasetinde büyük bir değişimin meydana gelmesine sebep olmuştur.

Buraya kadar Abdülkerim Efendi'nin yaşadığı dönemde Türk fikir hayatını ana hatlarıyla tespiti çalıştık. Abdülkerim Efendi'nin döneminin fikir hayatındaki yerini ise bir sonraki bölümde tespit etmeye çalışacağız.

²⁴⁵ M. N. Özön, *a.g.e.*, 13-14

²⁴⁶ *Aynı eser*, s.12

II. BÖLÜM

ABDÜLKERİM EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ

Milletlerin kültür tarihindeki yerleri, yetiştirdikleri ilim ve fikir adamları ile tayin edilebilir. Türk milleti, bu alanda, bir çok şahsiyet yetiştirmiş olmakla birlikte, sonraki nesillerin ilgisizliği sebebi ile bu şahıslar unutulmaya yüz tutmuştur. İbnülemin Mahmud Kemal (1870-1957)“*Meşâhir-i Mechûle*” başlıklı makalesine şöyle bir girişle başlıyor: “*Makalenin ünvanı, ilk nazarda garib görünür. Çünkü hem meşhur, hem mechul olmak mümtenedir. Fakat bizim diyarda mümkündür. Zamanlarında meşhur ve beyn'en-nas manzûr oldukları halde - aradan rub' asır geçer geçmez – ismen malum ve hüviyyeten mechul olmak, maatteessüf bize mahsus hâlât-ı acîbedendir*”²⁴⁷ Bu ifadeler, adeta Abdülkerim Efendi'yi tarif etmektedir. Günümüzde, Abdülkerim Efendi hakkında nerede ise ismini ve birkaç eserini zikretmekten ibaret olan bilgiler, “fihrist-i esâmî”²⁴⁸ olarak kabul edilen Bursalı Mehmed Tahir(1861-1925)'in *Osmanlı Müellifleri* ve Mehmed Süreyya(1845-1909)'nın *Sicill-i Osmani* adlı eserlerine dayanmakta, hatta bu eserlerdeki bilgiler bile çoğu zaman hatalı olarak aktarılmaktadır.

Bütün gayretimize rağmen, gerek kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği, gerek arşiv belgelerinin tamamının tasnif edilmemiş olması sebebiyle, zamanımıza çok yakın bir tarihte yaşamış ve döneminin en meşhur alimlerinden biri olan Abdülkerim Efendi hakkında yeterli bilgiye ulaşmak mümkün olmadı.

²⁴⁷ İbnülemin Mahmud Kemal (İnal), “Meşâhir-i Mechûle”, *T. T. E. M.*, nr.19(96), İstanbul 1928, s.37

²⁴⁸ Bkz. İ. M. K. (İnal), *a.g.m.*, s.39; Hüseyin Şemî, “Seleflerimizi Tanıyalım I”, *Mihrab*, S.6, İstanbul 1924-1340, s.177; Necib Asım (Yazıksız), “Hoca Tahsin”, *T.T.E.M.*, nr.19(96), s.57

Yine de temin edebildiğimiz bilgi ve belgeler ışığında, ölümünden hemen sonra neredeyse meçhuller arasına karışmış olan bu Türk alimini tanıtmaya çalışacağız.

1. HAYATI

1.1. Doğumu ve Ailesi

Abdülkerim Efendi, Amasya'nın merkez kazasına bağlı Akdağ Nahiyesi'nin Karakise Köyü'nde doğmuştur.²⁴⁹ Memleketine nispetle, eserlerinin bir kısmında “Amasî”, bir kısmında da “Amasyevî” mahlasını kullanmıştır. Doğum tarihi hakkında herhangi bir kayıt mevcut değildir. Semih Mümtaz, Abdülkerim Efendi için “*hayli yaşadı*”²⁵⁰ ifadesini kullanırken, akrabalarından Osman Fevzi Olcay, Abdülkerim Efendi'nin hayatının son dönemleri için 77 yaşını zikretmektedir.²⁵¹ Ölüm tarihi 1886 olduğuna göre, Olcay'ın ifadesinden hareketle, 1800 yıllarının hemen başlarında doğmuş olduğunu tahmin edebiliriz. Mehmed Süreyya'nın Abdülkerim Efendi'nin Yenişehir mollalığını elde etme tarihi olarak kaydettiği hicri 1218 (1803-1804)²⁵² tarihinin doğum tarihi olması kuvvetle muhtemeldir.

Abdülkerim Efendi, baba tarafından Ayrancıoğulları Sülalesi'ndendir.²⁵³ Dedesinin adı Ali, babasının ise Hüseyin Ağa'dır.²⁵⁴ Annesi, Hafize Hatun²⁵⁵, Akdağ Nahiyesi'nin Akviran Köyü'nden olup, şöhretli alimler yetiştirmiş bir ailedendir. Anne tarafından dedesi Abdülkerim Efendi, medrese tahsilini tamamlayarak dersiam olmuş, fakat zühd ve takva sahibi bir kişi olduğundan bu

²⁴⁹ Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhîri*, Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi nüshası, nr.1701, yap.33a

²⁵⁰ Semih Mümtaz (Sel), *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, İstanbul 1948, s.216

²⁵¹ O. F. Olcay, a.g.e., yap.34b

²⁵² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yâhûd Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniye*, C.III, Matbaa-i Amire 1311, s.358

²⁵³ Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhîri*, İ. Ü. Merkez Kütüphanesi nüshası, nr.9382, yap.59b

²⁵⁴ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, C.XI, Haz. Mesut Aydın, Malatya, 2004, s.293

²⁵⁵ O.F.Olcay, a.g.e., yap.59b

işe uzun süre devam etmemiş, köyü Akviran’a gelerek, camide köylülere vaz ve nasihat ederek 1221 (1806-1807) yılından sonra vefat etmiştir. Onun babası Ali Efendi’dir. Ali Efendi’nin babası, yani Abdülkerim Efendi’nin dedesinin dedesi ise meşhur alim, Amasya müftüsü Akdağlı Şeyh Hacı Mustafa Efendi’dir.²⁵⁶ Hüseyin Hüsameddin’in Amasya ilim hayatına katkıları sebebi ile “Amasya’yı ihya eden” şahıslar arasında saydığı Şeyh Hacı Mustafa Efendi,²⁵⁷ Amasya müftüğüünün yanında, Torumtay Medresesi²⁵⁸ ve Abdullah Paşa Medresesi’nde müderrislik yapmıştır.²⁵⁹

1.2. Eğitimi

İlk eğitimini köyünün imamından alan Abdülkerim Efendi,²⁶⁰ daha sonra Amasya’ya gelerek İçerişehir’deki Kara Osman Efendi Medresesi’nde²⁶¹ ikamet etmeye başlamıştır.²⁶² Canikli Hacı Mehmed Efendi’nin ders halkasına devam etmiş, bir müddet de Sipahi Hafız Ömer Efendi’den de ders almıştır. Abdülkerim Efendi, 1831 nüfus sayımında²⁶³ Kara Osman Efendi Medresesinde yazılmış ve daha sonra eğitimini tamamlamak üzere İstanbul’a gitmiştir.²⁶⁴ Ancak İstanbul’a geliş tarihi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir.

²⁵⁶ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.293

²⁵⁷ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, C.I, Sad. A. Yılmaz-M. Akkuş, Ankara 1986, s.210

²⁵⁸ *Aynı eser*, s.241

²⁵⁹ *Aynı eser*, s.243

²⁶⁰ O. F. Olcay, *a.g.e.*, yap.59b-60a

²⁶¹ Bu medrese, 1736’da ulemadan Antepli Kara Osman Efendi tarafından yaptırılmaya başlanmış, daha sonra bitişiğindeki Mahmud Çelebi Tekkesi de medreseye katılmıştır. O devirde ulema arasında “Osman Efendi Medresesi” veya “Osmaniye Medresesi” diye meşhur iken, halk arasında “Tekke Medresesi” diye biliniyordu. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.244

²⁶² Her medresede talebelerin barınmaları için ‘hücre’ adı verilen odalar bulunuyordu. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s.36

²⁶³ Osmanlı’da nüfus sayımı asırlar boyunca kişi sayımı şeklinde değil de hane sayımı şeklinde yapılıyordu. Kişi sayımı şeklinde yapılan ilk nüfus sayımı ise 1831’de yapılmıştır. Bu sayım, Rumeli ve Anadolu’da bulunan Müslüman ve Hristiyan erkek sayısını tespit etmek gayesi ile yapılmış olduğundan sadece erkek nüfus sayılmıştır. Mutullah Sungur, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Nüfus ve Nüfus Sayımları”, *Osmanlı*, C.IV, Ankara 1999, s.558-560

²⁶⁴ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

Abdülkerim Efendi'nin, İstanbul'a geldiği zaman hangi medreseye yerleştiği ya da hangi medresede tahsile başladığı hakkında da her hangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, daha öğrenciliği döneminde şöhrete ulaşmış olduğu, Ahmet Cevdet Paşa'nın İstanbul'a tahsil için geldiği zamanı kastederek, “*Ol vakit talebe içinde Harput’lu İsmail Seyfüddin Efendi ile Amasya’lı Abdülkerim Efendi meşhur idiler.*”²⁶⁵ ifadesinden anlaşılmaktadır. Cevdet Paşa memleketi Lofça'dan İstanbul'a 1839'da gelmiştir.²⁶⁶ Abdülkerim Efendi bu dönemde hala talebe olduğuna göre, 30 yaşını aşan uzun bir tahsil hayatı olmuştur.

Anadolu'dan İstanbul'a gelen talebeler tek bir hocadan ders okuyabildikleri gibi, bir çok müderristen de istedikleri dersi alabiliyorlardı. Birden fazla müderristen ders alanlar, tabii olarak daha geniş ve derin bilgiye sahip oluyorlardı.²⁶⁷ Abdülkerim Efendi'nin de bu yolu takip ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda İstanbul'daki tahsil hayatı sırasında dönemin meşhur alimlerinden ders aldığı²⁶⁸ zikrediliyorsa da bunlardan ancak İmamzade Esad Efendi²⁶⁹ ve Vidinli Mustafa Efendi'nin²⁷⁰ isimlerini tespit edebildik.

²⁶⁵ Cevdet Paşa, *Tezahir, 40-Tetimme*, Yay. Cavid Baysun, Ankara 1991, s.10

²⁶⁶ Aynı eser, s.5

²⁶⁷ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s.108-109

²⁶⁸ O. F. Olcay, *a.g.e.*, yap.60a

²⁶⁹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.8. İmamzade Mehmed Esad Efendi, Zeyrek Camii imamı olan Konyalı Abdullah Efendi'nin oğludur. İstanbul'da medrese tahsilini tamamlayarak dersiâm ve müderris olarak görev yapan Esad Efendi, 1817 ve 1829 yılları arasında Kudüs, Mısır, Medine ve Halep kadılıklarında bulunduktan sonra Mekke payesini almıştır. Rüşdiye Mektepleri'nin kurulmasına karar verildiği zaman Anadolu payesi verilerek, 1838'de Rüşdiye Mekteplerine nazır tayin edilmiş, Rüşdiye için bir talimatname hazırlamışsa da açılması mümkün olamamıştır. Uhdesinde Rüşdiye nazırlığı bulunduğu halde, açılan Mekâtib-i Ulûm-ı Edebiyye ve Mekâtib-i Maarif-i Adliye nazırlığına tayin edilmiştir. 1840 yılında Rumeli payesi alan Esad Efendi, 1849'da Meclis-i Ahkâm-ı Adliye azalığına getirilmiştir. Huzur Dersleri'ne 1813 ve 1825 yılları arasında muhatap, 1826 ve 1835 yılları arasında mukarrir olarak katılmış ve 1851 yılında vefat etmiştir. Dönemin meşhur alimleri arasında yer alan, doğru sözlü ve sözünü sakınmayan bir kişi olan Esad Efendi, çeşitli memuriyet vazifelerinin yanında, bir yandan öğrenci yetiştirirken öte yandan da çok sayıda eser yazmıştır. Eserlerinin çoğu Fıkıh alanında olmak üzere, Tefsir, Mantık ve Arapça dilbilgisine dairdir. Recep Cici, “İmamzade Esad Efendi”, *D.İ.A.*, C.XXII, İstanbul 2000, s.211-212; Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.19-25. Cevdet Paşa, kendisinin tahsil için İstanbul'a geldiği zamandaki üst seviyedeki ulemayı dört tabakaya ayır ve birinci tabakada yer alan ulemeden olarak Akşehirli Ömer Efendi, Antakyalı Said Efendi, Denizlili Yahya Efendi ve İmamzade Esad Efendi'nin isimlerini sayar. Cevdet Paşa,

Cevdet Paşa'nın verdiği bilgiden Abdülkerim Efendi'nin İbrahim Paşa Camii'nde İmamzade Esad Efendi'den *Şerh-i Akaid* okuduğu anlaşılmaktadır.²⁷¹

Abdülkerim Efendi'nin Vidinli Mustafa Efendi'den hangi ders ya da dersleri okuduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Vidinli Mustafa Efendi'nin *Mutavvel* derslerinin meşhur olmasından²⁷² hareketle bu dersi okumuş olduğunu tahmin edebiliriz.

Tahsilini Vidinli Mustafa Efendi'den tamamlayan Abdülkerim Efendi, başarılı bir imtihan vererek Fatih Camii dersiammı ve müderris²⁷³ olmuştur.²⁷⁴

a.g.e., s.8. Bu dönemin meşhur alimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hulusi Yavuz, "Ahmed Cevdet Paşa and the Ulema of his time", *İ. T. E. D.*, C. VII, Cüz 3-4, İstanbul 1979, s.177-198.

²⁷⁰ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294. Vidinli Mustafa Efendi'nin zamanının meşhur alimlerinden olduğu hususunda kaynaklar ittifak halindedir. Cevdet Paşa, talebeliği zamanındaki alimlerin ikinci tabakası olarak Giritli Süleyman Efendi, Şehri Hafız Efendi, Hekim Hamid Efendi ve Vidinli Mustafa Efendi'yi saymaktadır. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.8. Mustafa Efendi'nin Fatih Camii'nde verdiği *Mutavvel* dersine üç yüzden fazla talebe devam etmiş ve İstanbul ruus imtihanını kazanmak için de bu derslere büyük itina göstermişlerdir. Ders işlerken talebelerinin seviye ve kaabiliyetini dikkate alarak hepsinin istifadesini sağlayan Mustafa Efendi'nin çok iyi bir eğitimci olduğu anlaşılmaktadır. Ebül'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephelerinden Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara 1996, s.18, dipnot 27a. Zamanının en çok talebe yetiştiren hocası olan Vidinli Mustafa Efendi, yüzlerce talebeye icazet vermiş ve ders halkasında çok sayıda ilim adamı yetiştirmiştir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.II, İstanbul 1333, s.51. Talebeleri arasında Abdülkerim Efendi'den başka, Amasyalı Kara Halil Efendi, Cevdet Paşa ve Hoca Tahsin Efendi gibi meşhur şahsiyetler vardır. Kendisi eser yazmamışsa da verdiği derslerde talebeleri tarafından tutulan notlar, Takrir-i Mirat adı ile 1880'de taşbaskı ve 1889'da da ikinci defa basılmıştır. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.10, Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, s.51; E. Mardin, *a.g.e.*, s.18. Mustafa Efendi, Huzur Dersleri'ne 1830 ve 1839 yılları arasında muhatap, 1840 ve 1845 yılları arasında mukarrir olarak Huzur Dersleri'ne katılmış ve 1849'da sahn rütbesi ile emekli olmuştur. Emekli olduğu halde altı yıl Huzur Derslerine'ne katılmış ve 1855'de vefat etmiştir. Ebül'ula Mardin, *Huzur Dersleri*, C.I, İstanbul 1951, s.240-338

²⁷¹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.10

²⁷² E. Mardin, *Medeni Hukuk Cephelerinden Ahmed Cevdet Paşa*, s.18, dipnot 27a

²⁷³ Medreselerde talebeye ve camilerde halka açık ders veren müderrislere "dersiâm" ünvanı verilirdi. Okuttuğu öğrencilere icazet veren dersiâm için muciz dersiâm tabiri kullanılırdı. Dersiâm olmak için, medresede okunması gereken ilimleri okuyarak icazet aldıktan sonra, yapılan imtihanda ehliyetini ispat etmek gerekirdi. Bu imtihan, ders vekilinin başkanlığında, tanınmış ulemeden oluşan bir heyet tarafından yapılırdı. Abdülkerim Efendi'nin zamanında senede bir kez imtihan yapılır ve ehliyet gösteren on beş kişi dersiâmlığa ayrılırdı. Bunlara dört sene sonra ruusla birlikte iki yüz kuruş maaş bağlanır ve daha sonra sıraları geldikçe maaşları artırılırdı. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, C.I, s.427-428; Necdet Sakaoğlu, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü*, İstanbul 1985, s.31

²⁷⁴ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

1.3. Avrupaya Gönderilmesi

Müderres olduktan sonra bir yandan ders verirken, öte yandan da ilimini geliştirmeye devam eden Abdülkerim Efendi, müstena zekası ve ilmî kudreti ile kısa süre içerisinde şöhrete ulaşarak, genç yaşta zamanının meşhur alimleri arasında yer almıştır.²⁷⁵ Huzur Dersleri'ne 1847'de katılmaya başlaması* ve iki yıl sonra da Avrupa'ya gönderilmesi, yine bu ilmî şöhreti sebebiyle olmalıdır.

Osmanlı Devleti, ilk kez Sutan II. Mahmud döneminde Fransa'ya askeri alanda tahsil yapmak üzere öğrenci göndermeye başlamıştır.²⁷⁶ Tanzimat'ın ilanından sonra ise diğer Avrupa ülkelerine de öğrenci gönderilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu dönemde tahsil için gönderilen öğrenciler sadece askerî saha ile sınırlı kalmamıştır. Avrupa'nın ilim ve fenninden istifade gayesiyle çeşitli alanlarda tahsil yapmak üzere öğrenciler gönderildiği gibi, farklı dallarda kalifiye işiçi yetiştirmek düşüncesiyle çıraklar da yollanmıştır. Din ve ırk farkı gözetmeden gönderilen öğrencilere ilaveten, medrese mezunlarından da ilmini araştırma yapmak üzere gönderilenler olmuştur.²⁷⁷ Bunlardan biri de Abdülkerim Efendi'dir. O, fen bilimleri alanında araştırma yapmak üzere 1849'da Paris'e gönderilmiştir. Faransa'ya gitmesi ile ilgili Sultan Abdülmecid'e sunulan 20 Ekim 1849 tarihli Sadaret tezkiresi²⁷⁸ şudur:

“Atûfetlü Efendim Hazretleri;

²⁷⁵ O. F. Olcay, *a.g.e.*, yap.60a

* Abdülkerim Efendi'nin Huzur Dersleri'ne katılmasını ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada zikretmekle yetiniyoruz.

²⁷⁶ Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri* (1839-1876), Ankara 2004, s.5

²⁷⁷ Bkz. Adnan Şişman, “XIX. Yüzyılda Avrupa'ya Gönderilen”, *XII. Türk Tarih Kongresi* C.III, Ankara 1994, s.963-971

²⁷⁸ Sadrazamlık tarafından yazılan yazılara sadaret tezkiresi ya da tezkire-i sâmiye adı verilirdi. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.III, İstanbul 1993, s.492; Necdet Sakaoğlu, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü*, İstanbul 1985, s.129

Bazı tedkîk-i fûnûn zımnında bir nefer refîkiyle berâber Pâris'e gitmek arzûsunda bulunan Abdülkerîm Efendi'ye sefâret tertîbâtından olarak yirmi bin kuruş harcırâh i'tâsıyla müddet-i ikâmetinde mesârîf-i zarûriyyesini idâre etmek içün yine tertîbât-ı mezkûreden şehriyye bin frank dahî maâş tahsîs olunması münasib gibi mütâlâa olunmuş ise de ol bâbda her ne vechile emr ü fermân isâbet-ünvân-ı hazret-i pâdişâhî müteallık ve şeref-sudûr buyurulur ise icrâ-yı muktezâ-yı âlîsine ibtidâr olunacağı beyânıyla tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim."

Abdülkerim Efendi'nin gönderilmesinin uygun bulunduğuna dair çıkan 23 Ekim 1849 tarihli irade²⁷⁹ ise şöyledir:

"Ma'rûz-ı Çâker-i Kemîneleridir ki;

*İsâbi-i zîb-i ihtirâm olan iş bu tezkire-i sâmiyye-i vekâlet-penâhîleri manzûr-ı şefket-mevfûr-u hazret-i cihândârî buyurulmuş ve istîzân-ı sâmi-i âsifâneleri vecihle tertîbât-ı mezkûreden efendi-i mûmâileyh ol mikdâr harcırâh i'tâsıyla müddet-i ikâmetinde mesârîf-i zarûriyyesini idâre etmek içün ber-minvâl-i muharrer şehriyye bin frank dahî maâş tahsîs-i müteallık ve şeref-sudûr buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî icâb-ı âlîsinden bulunmuş olmağla ol bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir."*²⁸⁰

Yukarıdaki belgeden Abdülkerim Efendi'nin Paris'e bir şahısla beraber gittiği anlaşılıyorsa da bu kişinin kim olduğuna dair her hangi bir bilgiye ulaşamadık. Yine 20.000 frank harcırâh ve 10.000 frank aylık tahsisi ile fen bilimlerinde araştırma yapmak üzere gittiği anlaşılmaktadır. Ancak fen bilimlerinin hangi dalında araştırma yapmak üzere gittiği hakkında her hangi bir

²⁷⁹ Mabeyn başkatibi aracılığı ile padişahın emir ya da yasaklarını bildiren yazılara irade-i seniyye veya irade-i şahane denilirdi. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.II, s.78; N. Sakaoğlu, *a.g.e.*, s.61

²⁸⁰ B.O.A., İ.HR., 58/2802

kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Avrupa'dan dönüşünde yazdığı *Risâletü Tezkirati'l-Ekâlim* adlı eserinin coğrafya eseri olmasından, Abdülkerim Efendi'nin bu sahada araştırma yaptığı sonucunu çıkarabiliriz.

Ayrıca belgeden Abdülkerim Efendi'ye Paris'e gitmek üzere izin verildiği anlaşıyorsa da neredeyse bütün kaynaklar onun İngiltere'ye gittiği hususunda ittifak halindedir. Abdülkerim Efendi'nin *Risâletü Tezkirati'l-Ekâlim* adlı eserini yazarken Fransızca kelimelerin okunuşunu esas aldığını kaydetmesinden Fransa'ya gitmiş olduğu, "İngiliz" lakabı ile şöhret bulmuş olmasından da İngiltere'ye gitmiş olduğu neticesi çıkarılabilir. Kanaatimizce Abdülkerim Efendi, önce Paris'e gitmiş,²⁸¹ burada bir süre kaldıktan sonra da İngiltere'ye geçmiştir.²⁸²

²⁸¹ Arşiv belgesinden Abdülkerim Efendi'nin 1849 yılında Avrupa'ya gittiği anlaşılmakla birlikte, bir çok kaynakta Hoca Tahsin Efendi ve Selim Sabit Efendi ile beraber Paris'e gittiği bilgisi yer almaktadır. Muallim Cevdet (İnançalp), "Darümuallimin'in Yetmişbirinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans", *Tedrisat Mecmuası*, nr. 39, İstanbul 1333, s.435; Sadri Sema, *Eski İstanbul Hatıraları*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 2002, s.210; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul 1977, s.455; Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, Haz. Ahmed Nezh Galitekin, İstanbul 1996, s.117. Ancak bu bilginin doğru olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Mekteb-i Osmani 1857 yılında Paris'te açıldığı zaman buraya üç değil iki kişi gönderilmiştir. Meclis-i Maarif-i Umumiye'nin verdiği talimattan da anlaşılabacağı üzere, bunlar, hem Mekteb-i Sultani talebelerine din eğitimi verecekler, hem de dönüşlerinde Dâr'ül-Fünûn'a hoca olarak atanmak üzere, biri Tabii İlimler (Tabiiyyat), biri de Matematik (Riyaziyyat) alanında eğitim görecektir. Mahmud Cevat, *a.g.e.*, s.58. Bu iki kişiden biri Paris'te Tabii İlimler eğitimi alan ve daha sonra Dâr'ül-Fünûn'a müdür olarak atanan Hoca Tahsin Efendi, diğeri de Matematik eğitimi alan Selim Sabit Efendi'dir. Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, Haz. Metin Hasırcı, İstanbul 1995, s.40; Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *D.İ.A.*, C.XVIII, İstanbul 1998, s.199. Ayrıca Abdülkerim Efendi'nin bu tarihte Meclis-i Maarif-i Umumiye azası olması da Hoca Tahsin ve Selim Sabit ile beraber gitmesini imkansız kılıyor. Kanaatimizce Abdülkerim Efendi'nin bu dönemde Paris'e gitmiş olduğuna dair bilginin kaynağı Muallim Cevdet'tir. Muallim Cevdet, hocası Selim Sabit ve Hoca Tahsin ile beraber Abdülkerim Efendi'nin Paris'e gittiği bilgisini kaydettikten sonra bütün kaynaklar bu bilgiyi olduğu gibi tekrarlamıştır.

²⁸² Abdülkerim Efendi'nin İngiltere'ye gidiş sebebi ve tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Hüseyin Hüsameddin, İngiliz Hükümetinin Osmanlı Hükümetinden ilmi bir mesele hakkında mütehasıs istemesi üzerine Abdülkerim Efendi'nin Londra'ya gönderildiğini, Olcay da dil öğrenmek üzere gönderildiğini kaydetmektedir. Hüseyi Hüsameddin, *a.g.e.*, C.XI, s.294; O. F. Olcay, *a.g.e.*, İ.Ü. nüshası, yap.60a. Yine Olcay Abdülkerim Efendi'nin Ali Suavi ile beraber İngiltere'ye gittiği bilgisini vermektedir. O. F. Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.33a. Ancak Abdülkerim Efendi'nin Ali Suavi ile beraber İngiltere'ye gitmiş olması imkansızdır. Çünkü Ali Suavi'nin gerek İngiltere'ye gitme sebebi, gerekse yılı İngiltere'ye gitmesi ve oradaki hayatının ayrıntıları hakkında bkz. Hüseyin Çelik, *Ali Suavi*, Ankara 1993, s.14 vd. Cevad İzgi ise kaynak göstermeden Abdülkerim Efendi'nin Hoca Tahsin ve Selim Sabit ile beraber Reşit Paşa tarafından Paris'e tahsil için gönderildiğini, döndükten sonra da

Çünkü Avrupa'ya giden Osmanlı öğrencilerinin önce bir ülkeye giderek burada bir müddet tahsil gördükten sonra, başka bir ülkeye geçerek tahsilini tamamladıkları oluyordu.²⁸³

Semih Mümtaz, Abdülkerim Efendi'yi Avrupa'ya Mustafa Reşid Paşa'nın gönderdiğini kaydediyor.²⁸⁴ Bu bilgiyi hem tarih, hem de Abdülkerim Efendi'nin ifadeleri desteklemektedir. Çünkü Abdülkerim Efendi'nin Avrupa'ya gitmesi ile ilgili iradenin çıktığı yıl Reşid Paşa'nın ikinci sadareti döneminidir.²⁸⁵ Abdülkerim Efendi, Avrupa'dan dönüşünde yazdığı *Tezkiretü'l-Ekâlîm* adlı eserinin mukaddimesinde Reşid Paşa'ya teşekkürlerini sunarak onu uzun uzun övdükten sonra "*Vezirler veziri, ülkesinde Eflatun gibi tedbirli olan, dünyanın, dinin, İslam'ın, milletin ve Hakk'ın Reşid'ine önceki nimetlerinden ve gelecekteki iyiliklerinden dolayı teşekkür ederim.*"²⁸⁶ diyor. Abdülkerim Efendi'nin "*önceki nimetlerinden*" ifadesinin, Reşid Paşa'nın kendisini Avrupa'ya göndermesini kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Abdülkerim Efendi'nin Avrupa'da ne kadar kaldığı meselesine gelince; bu konuda her hangi bir belgeye ulaşamadığımız gibi, kaynaklarda da kesin bir bilgi mevcut değildir. Sadece Bursalı Mehmed Tahir "*birkaç sene*" kaldığını kaydediyor.²⁸⁷ Biz, Abdülkerim Efendi'nin Huzur Dersleri'ne katıldığı 1847 ile 1868 yılları arasında sadece 1850 ve 1851 yıllarında Huzur Dersleri'ne katılmamış olmasından hareketle, yaklaşık iki yıl Avrupa'da kaldığını tahmin ediyoruz.

İngiltere'ye gittiğini kaydetmektedir. Cevad İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C.II, İstanbul 1997, s.273 dipnot 1147.

²⁸³ A. Şişman, *a.g.e.*, s.7

²⁸⁴ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216

²⁸⁵ Mustafa Reşid Paşa altı kere sadrazamlığa atanmıştır. En uzun sadrazamlık dönemi 1848-1852 yılları arasındaki ikinci sadrazamlığı dönemidir. Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Muhasebeleri*, Sad. Enver Koray, Ankara 1985 s.214

²⁸⁶ *Risale-i Tezkireti'l-Ekâlîm*, yap.3a

²⁸⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, s.10

Abdülkerim Efendi, Avrupadan döndükten sonra, İngiliz Abdülkerim Efendi,²⁸⁸ İngiliz Kerim Efendi namıyla meşhur olmuştur.²⁸⁹ Osmanlı'nın son dönemlerinde ya kökeni,²⁹⁰ ya Batı'ya gittikten sonra Batı hayat biçimine uygun yaşama gayreti,²⁹¹ ya da İngiltere'ye gitmesi ve İngilizce bilmesi gibi farklı sebeplerle bir çok kişi, "İngiliz" adı ile tanınmıştır.

Bu dönemde Avrupa'yı gören hemen herkes Avrupa hakkında övgü dolu sözler sarfetmiştir.²⁹² Kaynaklarda Abdülkerim Efendi'nin memlekete döndükten sonra Batı'yı taklit etmeye yöneldiğine dair her hangi bir bilgi mevcut değildir. Kendi eserlerinde de Avrupa'yı öven bir ifade bulunmamaktadır. Mevcut bilgilerden mensubu olduğu ilmiye sınıfına tamamen uygun bir hayat sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda Abdülkerim Efendi'nin "İngiliz" diye meşhur olması, İngiltere'ye gitmesi, mükemmel derecede İngilizce öğrenmiş²⁹³ olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

²⁸⁸ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216; O. F. Olcay, *a.g.e.*, yap.60a

²⁸⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, s.10; Hüseyin Şemî, "Seleflerimizi Tanıyalım I", *Mihrab*, S.6, İstanbul 1924-1340, s.178

²⁹⁰ Aslen İskoçya'lı olan Compell, Osmanlı topraklarına gelmiş ve müslüman olarak Mustafa adını almıştır. Baron de Tott'un 1775'de Fransa'ya dönmesi üzerine Mühendishane'ye baş hoca olan bu zat, "İngiliz Mustafa" diye meşhur olmuştur. Andrew Wheatcroft, *Korkunç Türk*, Çev. Gülçin Aldemir Somuncu, İstanbul 2004, s.79; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara 1998, s.50

²⁹¹ Elçilik heyeti ile birlikte 1793'de Londra'ya giden Mahmud Raif Efendi'ye döndüğünde Batı yaşayışını taklit etmesi sebebiyle "İngiliz Mahmut" adı verilmiş ve 1807'deki Kabakçı isyanında öldürülmüştür. Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s.90,113.

²⁹² Hariciye mensubu memurlar başta olmak üzere, şu ya da bu şekilde Avrupa ile temas kurmuş olan kimselerin neredeyse tamamında Avrupa'ya karşı az çok bir hayranlık uyandırdığı gibi, Avrupa'yı görmüş medrese mezunlarında bile bu tavra rastlanır. Mesela medrese tahsilinden sonra 1857 tarihinde Fransa'ya giden Hoca Tahsin Efendi;

"Paris'e git hey efendi akl ü fikrin var ise

Aleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e" diyerek, Paris'i görmeyenlerin adeta yaşamış sayılmayacağını söylemektedir. İ. M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.III, s.1834

²⁹³ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216

1.4. İlmi Şahsiyeti

Abdülkerim Efendi'nin zamanındaki öğrencilerin en seçkinlerinden biri olduğuna bizzat Cevdet Paşa şahadet etmektedir.²⁹⁴ Medreseyi bitirdikten sonra da müderris olarak şöhret kazanan Abdülkerim Efendi, devlet tarafından fen bilimlerinde araştırma yapmak üzere, Avrupa'ya gönderilmiştir. Müderrislik kademelerinde ilerleyerek İstanbul payesine kadar yükselmiş olması ve yazdığı eserler dikkate alındığında, döneminin en önemli ilim ve fikir adamlarından biri olduğu kolayca anlaşılır. Ulaşabildiğimiz kaynakların tamamı, onun zamanının en meşhur alimi olduğu hususunda ittifak halindedir.

Meclis-i Maarif-i Umumiye'den mesai arkadaşı Şinasi, Abdülkerim Efendi için, “*zâtı Meclis-i Maârif a'zâsından olduğu hâlde nâmı, tasnîfine takrîz-i kâfî olsa gerekdir*” ve “*Meclis-i Maârif-i Umûmiye azâsı mütebahhıranından*”²⁹⁵ ifadelerini kullanıyor. Yine aynı meclisten bir başka mesai arkadaşı Es-Seyyid Fasih el-Bağdadi de “*Rum diyarı uleması arasında sadece kadri ve kıymeti teslim edilen, her alanda başı çeken*” bir kişi olduğunu söylüyor.²⁹⁶ Öğrencilerinden Hasan Tahsin er-Rizevî'nin icazetnamesinde verilen bilgiye göre, Abdülkerim Efendi, “*Bütün ilim ve fenleri, özellikle felsefe, riyaziye ve tabiiyye ile ilgili aklî ilimleri iyi bilen*”²⁹⁷ bir alimdir. Abdülkerim Efendi hakkında Hüseyin Şemi, “*hakîm-i şöhre*”²⁹⁸, İsmail Saib Efendi (1871-1940), “*alimlerin mâbih'il-*

²⁹⁴ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.10

²⁹⁵ Mütebahhir; bilgisi deniz gibi geniş ve engin anlamındadır. Bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1996, s.1272; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1996, s.760. Şinasi'nin Abdülkerim hakkında kullandığı “Meclis-i Maârif-i Umumiye azâsı mütebahhıranından” kelimesi, Tasvir-i Efkar üzerine yapılan bir çalışmada, okuma veya yazım yanlışından kaynaklanmış olsa gerek, “muteberânından” şeklinde geçmektedir. Bkz. Necdet Hayta, *Tasvir-i Efkar Gazetesi*, Ankara 2002, s.263

²⁹⁶ *Risale-i Kaza ve Kader*, s.1

²⁹⁷ *İcâzetnâme-i Nefîs*, Ali Emiri, Arabî, nr.4249, yap.15b-16a

²⁹⁸ Hüseyin Şemi, *a.g.m.*, s.178

iftihârı”,²⁹⁹ Bursalı Mehmed Tahir, “*Zamanımızda vücûdu ile iftihâr olunur ulemâdan idi*”³⁰⁰ derken, Hüseyin Hüsameddin de “*İstanbul ulemasının ittifakıyla hâtimet’ül-muhakkikîn, umdet’ül-müdekkikîn, her fende fazıl, alem-i ulema...bir zat idi.*”³⁰¹ diyor. Akrabalarından Olcay’ın verdiği bilgiye göre de; “*Abdülkerim Efendi, asrının kuvvetli bir alimi ve aynı zamanda yüksek bir hakîmi olub şark ve garbda onu tanımayan ne bir alim ne de bir hakîm kalmıştır.*”³⁰² Abdülkerim Efendi’nin zamanında yaşamış ve onu tanımış olanlar ile onun şöheretini duyarak nakledenlerden aktardığımız bu bilgiler, zamanının ilmi ve fikir hayatındaki yerini açıkça göstermektedir.

Olcay’ın Beyazıt Kütüphanesi müdürü İsmail Saib Efendi’den aktardığı bilgilere göre, Abdülkerim Efendi, özellikle “*Ruhiyat*” hakkında zamanının en önde gelen alimidir. Bu konuda kendisinden bilgi almak üzere, Avrupa’dan İstanbul’a gelen Batılı alimler olmuştur. Danimarka’da ruh hakkında bir kongre düzenlenmiş, yapılan tartışmalarda bir neticeye varılamayınca bu konu hakkında doğulu alimlerin bilgisine de müracaat etmeye karar vererek, içlerinden “*Renc*” adlı birini seçmişler ve ruh hakkındaki bilgisiyle meşhur olan Abdülkerim Efendi ile görüşmek üzere İstanbul’a göndermişlerdir.³⁰³ İstanbul’a gelen Renc, Fatih Camii’de ders veren Abdülkerim Efendi ile burada İngilizce konuşarak görüşmüş ve ruh hakkında bilgi istemiştir. Abdülkerim Efendi’nin verdiği bilgilerden etkilenen Renc, kendisine bu konuda ders vermesini rica etmiş ve bir süre ders aldıktan sonra memleketine dönmüştür.³⁰⁴

²⁹⁹ O. F. Olcay, *a.g.e.*, İ. Ü. nüshası, yap. 60b

³⁰⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s.11

³⁰¹ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.* s.294

³⁰² O. F. Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34a

³⁰³ Araştırmamız sırasında böyle bir kongrenin yapıp yapılmadığına ve bu isimde bir şahsın mevcudiyetine dair bir bilgiye ulaşamadık.

³⁰⁴ O. F. Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34a; İ.Ü. nüshası, yap.60b-61b

Abdülkerim Efendi'nin ilmi şahsiyetinin delillerinden biri de okuttuğu eserlerdir. Kaynaklarda okuttuğu zikredilen eserler şunlardır: *Kitâb'ül-İşârât*,³⁰⁵ *Kitâb'ül-Muhâkemât*,³⁰⁶ *Şerh-i Çağmînî*,³⁰⁷ *Mutavvel*,³⁰⁸ *Metâli*,³⁰⁹ *Mevâkıf*,³¹⁰ *Tefsir-i Beyzâvî*,³¹¹ *Muhtasar Meânî*,³¹² *Şemsiyye*³¹³ ve *Hidâye*.³¹⁴

Abdülkerim Efendi, ana dili Türkçe'nin yanında çok iyi Arapça ve Fransızca bildiği yazdığı eserlerden anlaşıldığı gibi, İngilizce'yi de mükemmel bir surette bildiği kaynaklarda zikredilmektedir.³¹⁵ Bu sebeple hem Doğu, hem de Batı eserlerinden istifade imkanına sahip olmuştur. Metafizikte İslam düşüncesine sadakatle bağlı olmakla birlikte, Mantık ve özellikle Fen bilimlerinde Batı'daki ilmî gelişmelerden istifade etmiştir.

Felsefe, Mantık, Coğrafya ve Sarf sahalarında eserler yazan Abdülkerim Efendi'nin, daha çok Felsefe ve Mantık ile meşgul olduğu, bu alanlardaki eserlerinin sayısından anlaşılmaktadır. Onun *Tezkiretü'l-Ekalim* adlı eserinde verdiği bilgiden, Batı'nın Fen ilimleri ile meşgul olması sebebiyle kınandığı, isim vermeden yaptığı eleştiriden anlaşılmaktadır. Abdülkerim Efendi, ilmin nerede

³⁰⁵ İbn Sina'nın (980-1037) el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eseridir.

³⁰⁶ B.O.A., İ.DH., nr.842/67689. Kitâbü'l-Muhâkemât; İbn Sina'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserine Fahreddin Râzî'nin (1209) Şerhü'l-İşârât ve Nasîrüddin Tûsî'nin (ö.1273) Hallü Müşkilâtî'l-İşârât adları ile yazdıkları şerhleri karşılaştırmak gayesi ile Kudbeddin Râzî'nin (1364) Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-İmam ve'n-Nasîr adı ile yazdığı eserdir.

³⁰⁷ İcâzetnâme-i Nefis, yap.15b. Şerh-i Çağmînî, Harezmlî Mahmud b. Mehmed Çağmînî'nin (ö.1221) el-Mülâhhas fi'l-Hey'e adlı eserine, Kadızâde-i Rûmî(Musa b. Mahmud)nin (ö.1430) Uluğ Bey (ö.1449) adına yazdığı şerhtir.

³⁰⁸ Allâme Siracüddin Sekkânî'nin (ö.1228) Miftahü'l-Ulûm adlı belagata dair eserine İbn Hacib'in (1248) Telhisü'l-Miftah fi'l-Meânî ve'l-Beyân adı ile yazdığı hûlasaya, Sadeddin Taftazani'nin (ö.1389) yazdığı şerhlerden biridir.

³⁰⁹ Metâliü'l-Envar, Kadî Siraceddin Muhammed Urmevî'nin (ö.1283) eseridir.

³¹⁰ El-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam, Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî'nin (1281-1335) eseridir.

³¹¹ Hüseyin Hüsameddin, a.g.e., s.294. Tefsîr-i Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö.1286) Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl adlı eseridir.

³¹² Sekkânî'nin Miftahü'l-Ulûm adlı eserine İbn Hacıp tarafından Telhisü'l-Miftah adı ile yazılan hûlasaya Sadeddin Taftazani'nin yazdığı şerhlerden biridir.

³¹³ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî(ö.1255)'nin hocası Şemseddin adına yazdığı ve İslam dünyasında çok meşhur olan mantık hakkındaki risalesidir.

³¹⁴ B.O.A., İ.DH. nr.927/73458. El-Hidâyetü'l-Hikme, Esirüddin el-Ebherî'nin (ö.1265) eseridir.

³¹⁵ O. F. Olcay, a.g.e., Topkapı nüshası, yap.33a; S. M. (Sel.), a.g.e., s.216

olursa olsun alınması gereğini vurgulayarak bu hususta ayet ve hadisler zikrettikten sonra, Coğrafyayı hiç bilmeyen insanların, kıskançlık ve lakaytlık sebebi ile cahillik ve riyakarlık içine düşerek kendisini kınadıklarını, ancak kendisinin onlara saldırmayacağını kaydetmektedir.³¹⁶ Bu kınamaların Abdülkerim Efendi üzerinde ne kadar tesir yaptığını tespit etmek ise oldukça zordur. Birkaç eseri hariç, Batı eserlerinden istifade etmemiş olması, bu itham ve kınamaların etkisinde kalmış olabileceği ihtimalini gösterse de bu tavrı şahsi tercihi olabileceği için kesin bir şey söylemek imkansızdır.

Felsefe ve Mantık başta olmak üzere daha çok aklî ilimlerle uğraşan Abdülkerim Efendi, ömrünün sonlarına doğru Fatih Camii'nde zamanının fen bilimlerini nakli ilimlere uygulamak suretiyle Kadı Beyzavi (ö.1286) tefsiri okutmuş ve bu derslere beş yüzden fazla öğrenci devam etmiştir.³¹⁷

1.5. Mesleki Hayatı

1.5.1. Huzur Derslerine Katılması

Ramazan ayında, sultanın huzurunda, bir mukarrir³¹⁸ ve muhataplardan³¹⁹ oluşan ulemanın Kur'an'dan ayetler okuyarak ilmi mütalaalarını ifade etmeleri suretiyle yapılan derslere “Huzur Dersleri” veya “Huzur-u Hümayun Dersleri” adı veriliyordu.³²⁰ Huzur Dersleri'nin tarihi, Osman Gazi (1299-1324) zamanına

³¹⁶ *Risale-i Tezkiretü'l-Ekâlim*, 2a-2b

³¹⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, s.10; O. F. Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34a

³¹⁸ Mukarrir, Huzur Dersleri'nde sırası gelen ayeti okuyarak muhatapların sorduğu sorulara cevap veren kişidir. Mukarrirler, müderris olarak talebeye ders okutan ve icazet verenlerin arasından seçilirdi. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.II, s.576-577

³¹⁹ Muhatap, ulemadan Huzur Dersleri'nde bulunan ve mukarrire soru soran ve itirazda bulunan kişidir. Hem mukarrir hem de muhataplar şeyhülislam tarafından seçilir ve muhatapların sayısı bir derste en çok on dört olurdu. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.217; M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, s.570-571

³²⁰ Mehmed Emin, Huzur Dersleri'ni şöyle tarif ediyor: “Huzûr-u Hümayûn Dersleri, adl ve diyânet nâmına küşâd edilmiş bir meclis-i hikmettir ki padişah-ı enâm ile ulemâ-yı benâmın telâhuk ve müdâvele-i efkârına hizmet ederek tedbîr-i hükûmet için bir sebîl-i hakk ve adâleti

kadar götürülmekte ise de ilk kez Sultan III. Mustafa (1757-1774) tarafından kurallara bağlanmış ve ondan sonra da kesintisiz devam etmiştir. Huzur Dersleri, Ramazan'ın birinci günü ile onuncu günü arasında birkaç saatten ibaret sekiz ders olarak yapılıyordu.³²¹

Abdülkerim Efendi, Huzur Dersleri'ne, Avrupa'da bulunduğu 1850 ve 1851 yılları hariç, 1847 ile 1868 yılları arasında katılmıştır. Abdülkerim Efendi'nin Huzur Dersleri'ne katıldığı yıllar, bulunduğu meclis, sıfatı, ilmiye rütbesi ve aldığı atıyye³²² miktarı şöyledir:

Yıl	Meclis	Sıfatı	Rütbesi	Aldığı atıyye
1-1847	VIII.	Muhatap	İbtida-i Hariç ³²³	500 kuruş
2-1848	VIII.	Muhatap	İbtida-i Hariç ³²⁴	500 kuruş
3-1849	VIII.	Muhatap	Hareket-i Hariç ³²⁵	500 kuruş

ta'yîn ve te'mîn eder." Mehmet Emin, "Huzûr-u Hümâyûn Dersleri", *Sebîlü'r-Reşâd*, C.XVII., S.425-426, İstanbul 1337, s.77

³²¹ Huzur Dersleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ebül'ula Mardin, *Huzur Dersleri*, C.I, İstanbul 1951, II-III, Yay. İsmet Sungurbey, İstanbul 1966; İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.215-222; Mehmet Emin, *a.g.m.*, s.75-77; M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.I, s.861-865

³²² Atıyye ya da tam ifadesi ile atıyye-i seniyye; padişahların çeşitli vesilelerle saray ve devlet hizmetinde bulunanlara verdikleri hediye için kullanılan bir ifade idi. Atıye olarak para, kılıç, saat gibi şeyler verilirdi. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.I, s.110-111; N. Sakaoğlu, *a.g.e.*, s.12

³²³ İbtida-i Hariç; müderrisliğin ilk derecesi idi. Medreseyi bitirenler mülazım olurlar, yedi senelik mülazemet müddetini dolduranlar imtihan edilirler ve kazananlar İbtida-i Hariç Medreseleri'ne tayin olunurlardı. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.II, s.15; İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.271. Abdülkerim Efendi ile beraber bu meclise katılan diğer alimler şunlardı: Mukarrir Numan Efendi, muhataplar; Müftizade Ahmed Hazım Efendi, Hocazade Abdurrahman Efendi, Ebubekir Sıdkı Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız Ali Efendi, Hasan Fehmi efendi, Hüseyin Vehbi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Muhammed Arif efendi, İsmail Seyfüddin Efendi, Muhammed Tahir efendi, İbrahim Efendizade Muhammed Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, C.I, s.312

³²⁴ Bu yıl Abdülkerim Efendi'nin katıldığı meclis şu isimlerden oluşuyordu: Mukarrir Vidinli Mustafa Efendi, muhataplar; Muhammed Fehmi Efendi, Hafız Ali Efendi, Hasan Fehmi Efendi, Hüseyin Vehbi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Numan Efendi, İsmail Seyfüddin Efendi, Hacı İbrahim Efendi, İbrahim Efendizade Muhammed Efendi, Yusuf Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.316

³²⁵ Hareket-i Hariç; ikinci derecedeki müderrislere verilen unvandır. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.I, s.740. Abdülkerim Efendi ile beraber bu meclise katılan diğer alimler: Mukarrir Ömer Hulusi Efendi, muhataplar; Hasan Fehmi Efendi, Hüseyin Vehbi Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Osman Efendi, Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Hafız Ömer Efendi, Numan Efendi, İsmail Seyfüddin Efendi, Osman Recai Efendi, Hacı İbrahim Efendi, Karınabadi Abdurrahman Efendi, İbrahim Efendizade Muhammed Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.320

4-1852	VII.	Muhatap	İbtida-i Dahil ³²⁶	500 kuruş
5-1853	VII.	Muhatap	Hareket-i Dahil ³²⁷	750 kuruş
6-1854	VI.	Muhatap	Hareket-i Dahil ³²⁸	750 kuruş
7-1855	VI.	Muhatap	Hareket-i Dahil ³²⁹	750 kuruş
8-1856	V.	Muhatap	Musıla-i Sahn ³³⁰	750 kuruş
9-1857	IV.	Muhatap	Musıla-i Sahn ³³¹	750 kuruş
10-1858	IV.	Muhatap	Musıla-i Sahn ³³²	750 kuruş
11-1859	III.	Muhatap	Musıla-i Sahn ³³³	750 kuruş

³²⁶ İptida-i Dahil; müderrisliğin üçüncü derecesidir. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.II, s.15. Bu meclise bulunan diğer ulema şu isimlerden oluşuyordu: Mukarrir Hafız Ahmed Efendi, muhataplar; Ebubekir Feyzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Osman Efendi, Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Mustafa Efendi, Hafız Ömer Efendi, Numan Efendi, Ahmed Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Osman Recai Efendi, Hacı İbrahim Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.331

³²⁷ Hareket-i Dahil; ilmiye silsilesinin dördüncü mertebesindeki müderrislere verilen unvandır. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.I, s.740. Meclise katılan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Hafız Ahmed Efendi, muhataplar; Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Mustafa Efendi, Hafız Ömer Efendi, Numan Efendi, Ahmed Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Muhammed Ragıp Efendi, Osman Recai Efendi, Hacı İbrahim Efendi, Ömer Lütfi Efendi, Halil Hilmi Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.335

³²⁸ Bu mecliste bulunan diğer alimler: Mukarrir Hafız Ahmed Efendi, muhataplar; Muhammed Şakir Efendi, Osman Efendi, Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Mustafa Efendi, Hafız Ömer Efendi, Numan Efendi, Ahmed Efendi, Ahmed Reşit Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Muhammed Ragıp Efendi, İshak Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.338-339

³²⁹ Meclise katılan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Hafız Ahmed Efendi, muhataplar; Hafız Ömer efendi, Numan Efendi, Ahmed Efendi, Ahmed Reşid Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Muhammed Ragıp Efendi, İshak Efendi, Osman Recai Efendi, Hacı İbrahim Efendi, Ömer Lütfi Efendi, Muhammed Nuri Efendi, Halil Hilmi Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.342

³³⁰ Musıla-i Sahn; Hareket-i Dahil müderrisliğinin bir üst derecesinde, yani beşinci derecede bulunan ulema unvanıdır. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.56. Abdülkerim Efendi ile aynı meclise katılan diğer alimler şunlardır: Mukarrir, Ali Efendi, muhataplar; İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi, Mustafa Efendi, Numan Efendi, Ahmed Efendi, Ahmed Reşid Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Muhammed Ragıp Efendi, Osman Recai Efendi, Ömer Lütfi Efendi, Muhammed Nuri Efendi, Halil Hilmi Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.345-346

³³¹ Bu meclise katılan diğer alimler: Mukarrir Numan Efendi, muhataplar; Hafız İbrahim Efendi, Nallıhanlı Ahmed Efendi, Hafız Ali Efendi, Gedusi Ahmed Efendi, Yusuf Efendi, Hasan Fehmi Efendi, Hüseyin Vehbi Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Osman Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.349

³³² Mecliste bulunan diğer alimler: Mukarrir Numan Efendi, muhataplar; Osman Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi, Mustafa Efendi, Ahmed Efendi, Muhammed Hilmi Efendi, Muhammed Ragıp Efendi, Mustafa Faik Efendi, Muhammed Rüşti Efendi, Osman Recai Efendi, Ömer Efendi, Saib Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.352-353

³³³ Abdülkerim Efendi ile bu mecliste bulunan diğer alimler şu isimlerden oluşuyordu: Mukarrir Numan Efendi, muhataplar; Süleyman Râfi Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Ahmed Efendi, Hafız Ali Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi, Mustafa Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.359

12-1860	III.	Muhatap	Sahn ³³⁴	750 kuruş
13-1861	III.	Muhatap	İbtidai Altmışlı ³³⁵	750 kuruş
14-1862	II.	Muhatap	Hareket-i Altmışlı ³³⁶	750 kuruş
15-1863	II.	Muhatap	Hareket-i Altmışlı ³³⁷	750 kuruş
16-1864	I.	Muhatap	Musıla-i Süleymaniye ³³⁸	1000 kuruş
17-1865	I.	Muhatap	Musıla-i Süleymaniye ³³⁹	1000 kuruş

³³⁴ Sahn(Sahn-ı Seman); Süleymaniye Medreseleri yapıncaya kadar Sahn-ı Seman payesi, müderrisliğin en yüksek derecesi idi. Süleymaniye Medreseleri yapıldıktan sonra altıncı derecedeki müderrislere verilen paye olmuştur. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.58; M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, CII, s.14 Abdülkerim Efendi ile beraber bu meclise katılan alimler şunlardır: Muharrir İsmail Efendi, muhataplar; Halil efendi, Süleyman Râfi Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Ahmed Efendi, Hafız Ali Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.363

³³⁵ İbtida-i Altmışlı; Süleymaniye Medresesi'nin kurulmasından sonra müderrislik payesi oniki dereceye çıkarılmış ve yedinci derecedeki müderrise İbtidi-i Altmışlı payesi verilmeye başlamıştır. M. Z. Pakalın *a.g.e.*, C.II, s.14 Mecliste bulunan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Numan Efendi, muhataplar; Ebubekir Sıtkı Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Ahmed Efendi, Hafız Ali Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi, Mustafa Efendi, Ahmed Efendi, Muhammed Hilmi Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.366-367

³³⁶ Hareket-i Altmışlı; sekizinci derecedeki müderrislere verilen payedir. M.Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.I, s.740 Bu meclise Abdülkerim Efendi ile beraber katılan alimler: Mukarrir Muhammed Şakir Efendi, muhataplar; İbrahim Efendi, Amasyalı Halil Efendi, Muhammed Akif Efendi, Kasım Efendi, Muhammed Reşit Efendi, Alaşehirli Halil Efendi, Süleyman Râfi Efendi, Yusuf Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Hafız Ali Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.370

³³⁷ Bu meclise bulunan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Muhammed Şakir Efendi, muhataplar; İbrahim Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi, Muhammed Fehmi Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Hafız Ali Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, Muhammed Şakir Efendi, İshak Efendi, Muhammed Arif Efendi, Nasuh Efendi, Mustafa Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.374

³³⁸ Musıla-i Süleymaniye; hareket-i altmışlıdan bir üst derece olup, kibar-ı müderrisin denilen beş müderrisliğin ilk kademesidir. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.37 Abdülkerim Efendi ile bu meclise katılan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Kasım Efendi, muhataplar; Hacı Osman Efendi, Muhammed Efendi, İslam Feyzi Efendi, İbrahim Efendi, Hacı Hasan Efendi, Keşşaf Mustafa Efendi, Muhammed Akif Efendi, Muhammed Reşit Efendi, Halil Efendi, Süleyman Râfi Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.380-381

³³⁹ Bu mecliste bulunan diğer alimler şu isimlerden oluşuyordu: Mukarrir Kasım Efendi, muhataplar; Muhammed Efendi, Hacı Osman Efendi, İslam Feyzi Efendi, Muhammed Akif Efendi, Muhammed Reşit Efendi, Halil Efendi, Süleyman Râfi Efendi, İbrahim Efendi, Hacı Hasan Efendi, Keşşaf Mustafa Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.384-385

18-1866	I.	Muhatap	Hamise ³⁴⁰	1000 kuruş
19-1867	I.	Muhatap	Hamise ³⁴¹	1000 kuruş
20-1867-1868 I.		Muhatap	Darülhadis ³⁴²	1000 kuruş ³⁴³

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere, Abdülkerim Efendi, toplam yirmi Ramazan, Huzur Dersleri'ne katılmıştır. Bu derslerin on üçü Sultan Abdülmecid'in, yedisi de Sultan Abdülaziz'in huzurunda yapılmıştır.

Abdülkerim Efendi, 1867-1868 tarihinde son olarak Huzur Dersi'ne Dâr'ül-Hadis müderrisliği payesine sahip olarak katılmış ve bundan sonra da Yenişehir³⁴⁴ kadılığına atanmıştır.³⁴⁵

³⁴⁰ Hamise; kibar-ı müderrisinden sayılan ve Musıla-i Süleymaniye müderrisliğinden terfi edenlere verilen payedir. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.272. Abdülkerim Efendi ile beraber bu mecliste bulunan alimler: Mukarrir Muhammed Şakir Efendi, Muhammed Akif Efendi, Süleyman Râfi Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi, İbrahim Efendi, Hacı Hasan Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Hafız Ali Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Tevfik Efendi, Ebubekir Feyzi Efendi, İshak Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.388-389

³⁴¹ Meclise bulunan diğer alimler şunlardır: Mukarrir Kasım Efendi, muhataplar; Muhammed Akif Efendi, Süleyman Râfi Efendi, Yusuf Efendi, Ebubekir Sıtkı Efendi, İbrahim Efendi, Hafız İbrahim Efendi, Muhammed Şakir Efendi, Hacı Ahmed Tahir Efendi, Hüseyin Tevfik Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, İshak Efendi, Ahmed Zühtü Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.392

³⁴² Dar'ül-Hadis; kibar-ı müderrisin denilen müderrisliklerin en üst derecesidir. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.280. Abdülkerim Efendi ile beraber bu mecliste bulunan alimler şu kişilerdir: Mukarrir Ali Niyazi Efendi, Yusuf Efendi, Serinhisarlı İbrahim Efendi, Hüseyin Tevfik Efendi, Ebubekir Fevzi Efendi, İshak Efendi, Mustafa Efendi, Ahmed Efendi, Osman Recai Efendi, Muhammed Nuri Efendi, Halil Hilmi Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Karahisarşarkili İbrahim efendi, Muhammed Neziri Efendi. E. Mardin, *a.g.e.*, s.396-397

³⁴³ Abdülkerim Efendi'nin Huzur Dersleri'ne katıldığı dönemde aldığı atıyyelerin miktarı hakkında bir fikir edinmek için bir "yaldız altını"nın değerinin "on kuruş" olduğunu gözönünde bulundurmak gerekir. E. Mardin, *a.g.e.*, C.II-III, s.20, 46-49

³⁴⁴ Yenişehir(Larisse), Tırhala(Teselya)'nın en büyük kazası idi. Bursa'nın Yenişehir kasabasından ayırmak için Yenişehir-i Fenar diye anılmıştır. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* C.VI, Ankara 1996, s.4805

³⁴⁵ Ebül'ula Mardin, Abdülkerim Efendi'nin hicri 1283'den sonra Yenişehir mevleviyetine atanması sebebiyle Huzur Dersleri'nden ayrıldığını kaydediyor. Ancak daha sonraki verdiği ayrıntılı bilgilerden de anlaşıldığı üzere Abdülkerim Efendi, hicri 1284 Huzur Dersleri'nde de bulunmuştur. Dolayısı ile hataen bir önceki yılı vermiş olduğu anlaşılmaktadır. E. Mardin, *a.g.e.*, C.I, s.136, C.II-III, s.396. Mehmed Süreyya, Abdülkerim Efendi'nin Yenişehir mevleviyetini hicri 1218(1803-1804) olarak verirken, O.F. Olcay da aynı bilgiyi tekrarlıyor. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, bu tarih, ancak Abdülkerim Efendi'nin doğum tarihi olabileceği için Yenişehir mevalisi olması imkansızdır. Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, C.III, İstanbul 1311, s.358; O.F. Olcay, *a.g.e.*, İ.Ü. nüshası, yap. 60a. Hüseyin Hüsameddin de Abdülkerim Efendi'nin Yenişehir mevleviyeti payesini alma tarihini 1281 (1864-1865) yılı olarak gösteriyor. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, C.XI, s.294. Ancak, Abdülkerim Efendi'nin 1881 yılında Huzur Derslerindeki payesinin musıla-i sahn olduğunu bildiğimize göre, Yenişehir payesini daha sonraki tarihlerde almış olması gerekir. Salim Ayduz, Abdülkerim Efendi hakkında yazdığı ansiklopedi maddesinde, Abdülkerim Efendi'nin Yenişehir mevleviyeti

Osmanlı'da Dârü'l-Hadis medresesi üzerinde müderrislik olmadığı için müderrisler isterlerse mahreç mevleviyetleri denilen Kudüs, Halep, İzmir, Eyüp, Galata, Selanik, Sofya, Yenişehir, Girid, Trabzon kadılıklarından birine tayin ediliyorlardı.³⁴⁶ Abdülkerim Efendi'nin Yenişehir kadılığını fiili olarak yapıp yapmadığına dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak, Yenişehir kadılığının, paye olarak da alınabilen kadılıklardan olması,³⁴⁷ ve bu sırada Meclis-i Maarif azalığı görevinin devam ediyor olmasından Yenişehir kadılığını fiili olarak yapmayıp paye olarak aldığı anlaşıyor.

Abdülkerim Efendi, Yenişehir kadılığından sonra Mekke³⁴⁸ kadılığını, daha sonrada İstanbul kadılığını paye olarak almıştır.³⁴⁹ Ancak İstanbul kadılığı payesini almak için uzun bir süre beklediği anlaşılmaktadır.

Ulema için İstanbul payesi oldukça önemli bir paye idi. Çünkü Mekke ve Medine (Haremeyn) payesinin üstünde bulunanlara kadı denilmez, devlet adamı

tarikhini 1867 yılı olarak gösteriyor. Salim Aydüz, "Abdülkerim Aması (Hoca Kerim)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul 1999, s.59. Biz, Huzur Derslerine son katılma tarihini de gözönünde bulundurarak Abdülkerim Efendi'nin 1868 yılında Yenişehir mevleviyeti payesini aldığını tahmin ediyoruz.

³⁴⁶ İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.38. Osmanlı'da kadılıklar kaza kadılığı ve mevleviyet kadılığı olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. Mevleviyet olan büyük kadılıklarda görev süresi bir yıl, kaza kadılıklarının ise yirmi ay idi. Kadılıkların sayı ve derecelerinde zaman içerisinde değişiklikler olmuş, ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mevleviyet kadılıklarında yapılan düzenleme Osmanlı Devleti son buluncaya kadar devam etmiştir. Bu düzenlemeye göre; en üst sırada İstanbul kadılığı yer alıyor, onu yukarıdan aşağıya doğru Mekke ve Medine (Haremeyn) kadılıkları, Bilâd-ı hamse, mahrec ve devriye kadılıkları takip ediyordu. Mevalinin en küçük rütbesi olan devriye mevleviyetinde bir yıllık süreyi dolduranlar mahrec mevleviyetine yükselmek için sıralarını beklerlerdi. Mahrec mevleviyetinde sürelerini dolduranlar, Bilad-ı hamse mevleviyetine, Bilad-ı hamse mevleviyetinde süresini dolduranlar Mekke ve Medine mevleviyetlerinden birine, burada süresini dolduranlar İstanbul mevleviyetine atanırlardı. Ancak bu mevleviyetlerin sayısı sınırlı olması sebebiyle mevleviyet mazulleri için paye ihdas edilmiş, fiili olarak bu vazifeye atanması mümkün olmadığı için tayin oldukları mevleviyetlerin payesini almışlardır. Geniş bilgi için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.91-103; 263-265

³⁴⁷ İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.278

³⁴⁸ Hüseyin Hüsameddin Abdülkerim Efendi'nin Haremeyn payesi aldığı tarihi hicri 1286 (1869-1870) olarak gösteriyor. Bkz. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294. Eğer tahmin ettiğimiz gibi Abdülkerim Efendi, 1868'de Yenişehir mollalığı payesi almış ise bu payede bekleme süresi bir yıl olduğuna için Hüseyin Hüsameddin'in verdiği tarihin doğru olması kuvvetle muhtemeldir.

³⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, s.10; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, 358; S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216

(rical-i devlet) ve divan ehli (ehl-i divan)³⁵⁰ sıralarına geçmiş oldukları için devlet uleması (ulema-yı devlet) denilirdi. Ulema ismi özellikle bunlardan kinaye olarak kullanılırdı. İstanbul payesi alanlara birer arpalık³⁵¹ verilir ve sıra ile İstanbul kadılığı yaparlar ya da bunu yapmadan Anadolu ve sonra Rumeli kazaskerliği payesini alabilirlerdi.³⁵²

Abdülkerim Efendi'nin İstanbul payesi alması hakkında Sultan II. Abdülhamid'e sunulan 13 Aralık 1881 tarihli sadaret tezkiresi şudur:

“Atûfetlü Efendim Hazretleri;

Birkaç sene evvel icrâ olunan teftîhâtta Meclis-i Maârif-i Umûmiye a'zâlığından infisâli vukûu bulmuş olan Mekke mevâlisinden fazîletlü Abdülkerîm Efendi ulûm-u hikemiyyede sâhip bir dolu ve mefhar-i hükemâ-yı İslâm Ebu Ali bin Sînâ'nın Kitâb'ül-İşârât'ı ile anın havâşiyesinden Kitâb'ül-Muhâkemât'ı birinci defa olarak Dar'ül-Saltanat-ı Seniyye'de mûmâileyhin tedrîse muvaffak olması derece-i kemâline delîl-i akvâ olup ma'mâfih kendüsü şeyhûhet sinninde vâki' olan dayyık-ı maîşetinden pek muzdarib ve âtufet-i ulyâ-yı şâhâneye muntazır olmakla rütbesinin terfîine ve ilm-i mantıkda te'lifâtından olup leffen arz ve takdîm kılınan kitâbının taalluk-nigâh hikmet iktinâh hümâyûn ile reh-i şeref-i imtiyâz olmasında irâde-i seniyye-i cenâb-ı şehriyâri ne vechile müteallık buyurulur ise isâbet anda olacağı beyânıyla tezkire-i senâverî terkîm olundu efendim.”

³⁵⁰ Ehl-i divan; Divan-ı Hümayun'a katılan memurlar için kullanılan bir tabirdi. M. Z. Pakalın, a.g.e., C.I, s.509

³⁵¹ Mülkiye veya ilmiyeden memurlara görevden alındığı veya emekli oldukları zaman toprak geliri veya para olarak verilen ödemelere arpalık adı veriliyordu. N. Sakaoğlu, a.g.e., s.11, M. Z. Pakalın, a.g.e., C.I, s.84-87

³⁵² M. Z. Pakalın, a.g.e., C.II, s. 54-55

İstanbul payesini almasının uygun görüldüğüne dair 15 Aralık 1881 tarihli irade de şöyledir:

“Ma’rûz-u çaker-i kemîneleridir ki;

*Resîde-i dest-i ta’zîm olan iş bu tezkire-i sâmiye-i mekâtib-penâhileriyle kitâb-ı mahrûse manzûr-u âlî olmuş ve ber-vech Asitane’de efendi-i mûmâileyhin terfi’ rütbesiyle beraber kitâb-ı mezbûrun te’lifine masrûf olan himmetinin mûcib-i takdîr ve mahzûziyyet ve nimet olduğunun kendisine teblîğ ve tebşîr olunması muktezâ-yı emr ve fermân hazret-i pâdişâhîden olarak kitâb-ı mezkûr dahî tevfiiz buyrulmuş olmakla ol bâbda emr ve fermân hazret-i veliyy’ül-emrindir.”*³⁵³

Belgeden, Abdülkerim Efendi’nin İstanbul payesini ölümünden yaklaşık dört yıl önce aldığı, ayrıca bu dönemde geçim sıkıntısı çektiği “*dayyık-ı mâişetinden pek muzdarib*” ifadesinden anlaşılmaktadır. Belgede adı geçen mantığa dair eserinin ise 1881 tarihinde tamamladığı Haşiyeye-i Haşiyeti Siyalkuti adlı eseri olması gerekir.

1.5.2. Meclis-i Maarif-i Umumiye Azalığı

Tanzimat’ın ilk yıllarında eğitim ve öğretim meseleleri, Bab-ı Alî’nin Dâr-ı Şûrâ-yı Bab-ı Alî, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliye ve Umûr-u Nafi’a gibi dairelerinde görüşülüyordu. Eğitim ve öğretim alanında yapılacak ıslahatları görüşmek üzere, 1845 yılında muvakkat bir Maârif Meclisi kuruldu.³⁵⁴ Bu meclis, eğitim ve öğretimi baştan aşağı düzenleme gayesiyle bir layiha hazırladı. Layihada, Sıbyan

³⁵³ B.O.A., İ.DH., nr.842/67689

³⁵⁴ Meclis-i Muvakkat’ın başkanlığına, Abdülkadir Bey, azalığına da Arif Bey, Esad Efendi, Arif Efendi, Said Muhib Efendi, Emin Paşa, Fuad Efendi, Recai Efendi atanmıştır. Mahmud Cevad, *a.g.e.* s. 26-27; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, C.I, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, s.302-301

mekteplerinin³⁵⁵ ıslahı, Rüştîye mekteplerinin³⁵⁶ çoğaltılması, gece ve gündüz talebelerin barınabileceği bir Dâr'ül-Fünûn'un açılması ve daimi bir Meclis-i Maârif'in teşekkülü teklif ediliyordu. Bu teklif, 1846'da Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'de görüşülerek, daimi bir şekilde çalışacak Meclis-i Maârif-i Umûmiye kuruldu..³⁵⁷

Henüz Maârif-i Umûmiye Nezâret'i olmadığı için eğitim öğretim ile ilgili meseleleri müzakere, icra ve nezaret işine, sadrazama bağlı olan Meclis-i Maârif-i Umûmiye bakıyordu.³⁵⁸

Abdülkerim Efendi, Meclis-i Maârif-i Umûmiye azalığına 1 Temmuz 1854 tarihinde atanmıştır.³⁵⁹ Meclis-i Maârif-i Umumiye, buradaki bir yıllık çalışmalarında gösterdiği başarısından dolayı, Abdülkerim Efendi'nin rütbesinin yükseltilmesinin uygun olduğuna dair şeyhülislamlığa bir tezkire göndermiş³⁶⁰ ve şeyhülislamlık da uygun görerek 13 Ağustos 1855'de³⁶¹ rütbesi "Hareket-i Dahil"den "Musıla-i Sahn"a yükseltilmiştir.³⁶²

³⁵⁵ Sıbyan mektepleri ilk tahsili vermek üzere kurulmuş mekteplerdi. Bu mekteplere hemen her mahallede bir tane bulunduğu için "Mahalle Mektebi" denildiği gibi, binaları taştan yapıldığı için "Taş Mektep" de denilirdi. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, C.III, s.201

³⁵⁶ Ortaokul seviyesindeki eğitim kurumlarına "Rüştîye" ismi verilirdi. N. Sakaoğlu, *a.g.e.*, s.110

³⁵⁷ Reşid Paşa ve Rifat Paşa'nın müşterek nezaret edecekleri Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin başkanlığına Emin Paşa, azalığına Esad Efendi, Said Muhib Efendi, Mehmed Paşa, Ali Efendi, İzmirli İsmail Efendi, Fuad Paşa, katipliğine de Recai Efendi atanmışlardır. Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.29-30; E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.302-303

³⁵⁸ Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.32 ; Rıza Gardaş, "Türkiye'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlk Kuruluşu, I. Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin Kuruluşuna Doğru I", *Türk Kültürü*, S.195, Ankara 1974, s.166

³⁵⁹ B.O.A., A.}ADV. 97/16; Cevad İzgi, Abdülkerim Efendi'nin 1284 yılından sonra Meclis-i Maârif azası olduğunu kaydetmektedir. Ancak Abdülkerim Efendi'nin Meclis-i Maârif-i Umûmiye azalığına atanma tarihi 1270 yılı olduğuna göre bu tarih yanlıştır. Cevad İzgi, *a.g.e.*, s.272, dipnot 1147. Hüseyin Hüsameddin ise Abdülkerim Efendi'nin Meclis-i Maarif azalığının hicri 1281(1864- 1865)'den sonra olduğunu kaydetmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi arşiv belgesinden bu tarihin de doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

³⁶⁰ B.O.A., A.}AMD., 61/46

³⁶¹ B.O.A., A.}MKT.NZD., 158/76

³⁶² Belgelerde hangi rütbeden hangi rütbeye yükseltildiğine dair bilgi bulunmuyorsa da Huzur Dersleri'ne 1855'de Hareket-i Dahil, 1856'da Musıla-i Sahn rütbesi ile katılmış olmasından durum anlaşılmaktadır. Ebulula Mardin, *a.g.e.* s.343, 345

Eğitim ve öğretim alanında Mekteb-i Maârif-i Adli Nezareti, Meclis-i Maârif-i Umûmiye, Mekteb-i Umûmiye Nezareti, Mekteb-i Rüştîye, Dâr'ül-Muallimîn, Dâr'ül-Maârif, Encümen-i Dâniş kurulmuş, ancak bunların idarî olarak bağlı oldukları bir nezaret yoktu. Bunların idaresini tek elde toplamak için 1857'de Maârif-i Umûmiye Nezâreti kurulmuştur.³⁶³ Böylece Abdülkerim Efendi'nin azası bulunduğu meclis de Maârif-i Umûmiye Nezâreti'ne bağlanmıştır.

Meclis-i Maârif-i Umûmiye sadece kendi vazifesi olan eğitim ve öğretimle ilgili meselelerin müzakeresine bakmıyor, basılacak kitapların incelenmesi, matbaalara ve gazete yayını işlerine de bakıyordu. Ancak resmî olarak matbaa işlerine bakması 1857'de çıkan nizamname ile, gazete ve mecmualara bakma işi de 1864'de çıkan nizamname ile Meclis-i Maârif-i Umumiye'ye verilmiştir. Meclisin, matbaa ve basınla ilgili bir kurum bulunmadığı, 1857 ve 1864 yıllarından önce de bu işlere baktığı anlaşılmaktadır.³⁶⁴ Mesela, Agah Efendi, 1860 *Tercüman-ı Ahval* gazertesini çıkarmak için Meclis-i Maârif-i Umumiye Nezareti'ne bir dilekçe vermiş, Maârif Nezareti tarafından bu dilekçe Meclis-i Maârif-i Umumiye'ye havale edilmiş, Meclis-i Maârif-i Umûmiye'de müzakere edilerek “*Devlet-i Ali'ye bendegânından böyle bir zatın bu suretle bir şey tab ve neşrine meyil ve heves etmesi şayan-ı sitayiş olduğu cihetle*”, denilerek masrafi kendisine ait olmak üzere, Türkçe olarak çıkacak bu gazeteye ruhsat verilmesini

³⁶³ Maârif-i Umûmiye nazırlığına Abdurrahman Sami Paşa atanmıştır. Bkz. Mahmud Cevad,, s.59-60; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964, s.21

³⁶⁴ Server İskit, *Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları*, 1943, s.8-10

uygun bulunmuştur. Gazetenin çıkarılmasını uygun bulan Meclis-i Maârif mazbatasının altında Abdülkerim Efendi'nin de mührü bulunmaktadır.³⁶⁵

Zaman içerisinde Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin yapısında bazı düzenlemelere gidilmiştir. Meclis-i Maârif-i Umûmiye 1864 yılında, Maârif nazırının başkanlığını ifa etmek kaydıyla, Dâire-i Mekâtib-i Husûsiye ve Dâire-i Mekâtib-i Umûmiye olarak iki daireye taksim olunmuş ve her dairenin azalarından birinin daireye başkanlık etmesi karara bağlanmıştır. Bu yeni düzenleme ile Abdülkerim Efendi, Dâire-i Mekâtib-i Husûsiye üyesi olarak atanmıştır.³⁶⁶

Abdülkerim Efendi'nin bu dönemdeki faaliyetlerine örnek olarak, Mekteb-i Mülkiye'nin eğitim süresinin iki yıldan dört yıla çıkarılmasıyla ilgili Meclis-i Maârif-i Umûmiye kararı verilebilir. Meclis-i Maarif-i Umumiye, 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye'de eğitimin yetersiz olduğu, daha iyi bir eğitim için bir kısım dersler ilave edilmesi gerektiği, ancak iki yıl olan öğrenim süresinin kısa olması sebebiyle bunun yeterli olmadığı, okuyanlar için eğitim süresinin üç yıla, yeni alınacak olan öğrenciler için de dört yıla çıkarılması gerektiği ile ilgili 24 Ağustos 1866'da bir karar alarak Maarif Nazırlığı'na sunmuştur. Bu kararın altında meclis üyesi olan Abdülkerim Efendi'nin de mührü vardır.³⁶⁷

Eğitim ve öğretim alanında 1869 yılında tekrar bir düzenlemeye gidilerek Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi hazırlanmıştır. Bu nizamname icabı Meclis-i

³⁶⁵ S. İskit, *a.g.e.*, s.7-8; Server R. İskit, *Türkiyede Matbuat Rejimleri, Tahlil ve Tarihçe*, İstanbul 1939, s.14-15

³⁶⁶ Diğer azalar şu kişilerden oluşmaktadır: Dâire-i Mekâtib-i Husûsiye azaları; İmadüddin Efendi, Nazif Efendi, Hazım Efendi, Hacı Emin Efendi, Bekir Efendi, İshak Efendi, Mehmed Arif Efendi, Hüseyin Efendi, Mustafa Efendi, Rüşdi Efendi, Behçet Efendi. Dâire-i Mekâtib-i Umumiye azaları; Derviş Paşa, Salih Efendi, Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye, İdadiye, Bahriye, Tıbbiye ve Mühendishâne-i Amire nazırları, Raşid Efendi, Münif Efendi, İstefan Kara Todori Efendi, Kostaki Adosidis Efendi, İstefan Bey, Odyan Kirkor, David oğlu Agop Efendi, Kaspar Efendi, Begosyan Hazaros Efendi, Yemazkıl Gabay Efendi, Rifat Efendi, Artin Efendi. *Tasvir-i Efkar*, 4 Muharrem 1281, no.202, s.1-2; Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.75-78

³⁶⁷ Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C.I, Ankara 1954, s.29-30

Kebîr-i Maârif teşkil edilerek, Daire-i İdare ve Daire-i İlmiye olmak üzere iki daireye taksim edilmiştir. Bu düzenleme ile Abdülkerim Efendi Daire-i İlmiye'ye aza olarak atanmıştır.³⁶⁸ Nizamnameye göre, Arapça, Yunanca, Latince veya diğer Avrupa dillerinden birini bilen kişilerden oluşan bu dairenin azaları, haftada iki kez toplanacaklardı. Daire-i İlmiye'nin asli vazifesi, okulların ihtiyacı olan çeşitli fenlere ait kitap ve risaleleri tercüme etmek ve ettirmek, gazete ve çeşitli ilanlar yolu ile bu işi yapabilecek kimseleri bulmak veya cemiyetler oluşturmak, Avrupa üniversiteleri ile haberleşmek, Türkçenin ilerlemesine çalışmak, telif ve tercüme olunan kitapları inceleyerek tasdik etmek, bu kitapların değerine göre müellif ve mütercimlerinin ne kadar mükafaat alacaklarını tayin etmek, ruus imtihanlarını³⁶⁹ yapmak ve ruus vermektir.³⁷⁰

Abdülkerim Efendi'nin Meclis-i Maârif-i Umûmiye azalığının hangi tarihte sona erdiği hakkında kesin bir bilgiye ulaşamadık. Ancak İstanbul payesini alması ile ilgili 15 Aralık 1881 tarihli arşiv belgesinde yer alan “*Birkaç sene evvel icrâ olunan teftihâtta Meclis-i Maârif-i Umûmiye a'zâlığından infisâli vukûu bulmuş olan Mekke mevâlisinden fazîletlü Abdülkerim Efendi*”³⁷¹ ifadesinden azalık vazifesinin bu tarihten önce sona erdiği anlaşılmaktadır. Abdülkerim Efendi 1854 yılında Meclis-i Maârif-i Umumiye'ye aza olarak atandığına göre, yaklaşık 25 yıl bu kurumda aza olarak çalışmıştır.

³⁶⁸ Meclis-i Maârif-i Kebîr'in Daire-i İdare'sine; Münif Efendi reis, Hacı Tahir Efendi ve Pertev Efendi reis muavini, Kadri Bey, Kasım Efendi, Maksudzade Simon Efendi, Mecid Efendi, Selim Efendi, Mehmed Emin Efendi, Mehmed Efendi, Jan Aristoklis Efendi, Mihailofski Efendi, Haskil Efendi aza olarak atanmıştır. Daire-i İlmiye'ye reis olarak Tahir Paşa, aza olarak da Abdülkerim Efendi ile birlikte Nasuhî Bey, Mustafa Vehbi Efendi, Mahmud Efendi, Mehmed Efendi, Kostantinidi Efendi, Horasancızade Mikail Efendi atanmıştır. Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.92-102; *Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis*, nr.1255, 5 Receb 1286, s.5017

³⁶⁹ Medrese tahsilini bitirerek mülazım olanlar, yedi senelik mülazemet süresini bitirdikten sonra ruus denilen yeterlik imtihanına girerler ve başarılı oldukları takdirde İbtida-i Hariç rütbesi ile müderris tayin olunurlardı. M. Z. Pakalın, *a.g.e.*, s.15

³⁷⁰ Server R. İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, s.53

³⁷¹ B.O.A., İ.DH., nr.842/67689

1.5.3. Dârü'l-Fünûn Hocalığı

Bir Dârü'l-Fünûn kurulması ilk olarak, muvakkat Meclis-i Maârif tarafından, 1846 yılında eğitim ve öğretimin düzenlenmesi ile ilgili layihada teklif edilmiştir. Bu teklif, Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye'de görüşülerek bir daimi Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin kurulmasına karar verilmiş ve Dârü'l-Fünûn kurulmasını takip etme işi de bu meclise havale edilmiştir.³⁷² Bir yıl sonra da Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti kurularak, Dâr'ül-Fünûn için Ayasofya civarında bir arsa belirlenmiştir.³⁷³

Dârü'l-Fünûn binasının inşasına 1846 yılında başlanmış, ancak üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen tamamlanamamıştır. Binanın inşasının bitmesi beklenmeyerek, geçici bir bina temini suretiyle, 1863 yılında halka açık dersler verilmeye başlanmıştır.³⁷⁴ Bu dersler, 1865 yılına kadar muntazam bir şekilde devam ettiği bilinmekle birlikte, bu tarihten sonrası hakkında bilgi mevcut değildir. Dârü'l-Fünûn meselesi, 1869'daki Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'de tekrar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu nizamnamenin 197 maddesinden 51 maddesi Dârü'l-fünûn ile ilgilidir.³⁷⁵ Yine bu yıl içerisinde Dârü'l-Fünûn'u açma işine hız verilerek, Hoca Tahsin Efendi müdürlüğe tayin edilmiş, inşası biten binanın eksikleri tamamlanarak kurulması düşünülen kütüphane için Paris'ten çoğu hümanist ve pozitivist nitelikte eserler olmak üzere muhtelif kitaplar alınmıştır.³⁷⁶ Okulda okutulacak kitapların tercümesi için Encümen-i Daniş yerine

³⁷² Mahmud Cevad, *a.g.e.*, s.28

³⁷³ Aynı eser, s.31-32

³⁷⁴ Aynı eser, s.70-74; M. A. Ayni, *a.g.e.*, s.41-45

³⁷⁵ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Dârülfünûn Kurma Teşebbüsleri", *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1992, s.408-409

³⁷⁶ Aynı makale, s.413. Ergin'e göre, ilk kez 1846'da kurulması düşünülen ve ardından birkaç teşebbüse rağmen hayata geçirilemeyen Dârü'l-Fünûn'a ancak Lise seviyesinde bir okul denilebilir. Üniversite sayılabilecek Dârü'l-Fünûn ise 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile açılan Dârü'l-Fünûn'dur. O. Ergin, *a.g.e.*, s.545-553

Tercüme Cemiyeti kurulmuştur. Öte yandan da Maarif Nazırı Saffet Paşa, 26 Ağustos 1869 tarihinde Dârü'l-Fünûn'da okutulacak dersler ve bu dersleri okutacak hocalar konusunda bir rapor hazırlamış, Felsefe ve Kelam dersleri için de Abdülkerim Efendi'yi teklif etmiştir.³⁷⁷

Ekim 1869 yılında öğrenci kaydına başlanmış, müracaat eden binden fazla öğrenci imtihan edilerek, 450'nin üzerinde öğrencinin Dârü'l-Fünûn'a kaydı yapılmıştır. Ramazan sebebiyle Eğitim ve öğretime hemen başlanmayarak, Ramazan süresince tekrar halka açık dersler verilmeye başlanmıştır.³⁷⁸

İhsanoğlu'nun tespitine göre, Saffet Paşa'nın Abdülkerim Efendi'yi Felsefe ve Kelam hocalığına teklif ettiği raporda yer alan derslerin ve hocaların isimlerinde birkaç kez değişiklik yapıldıktan sonra nihai şeklini almıştır. Takvim-i Vekâyi'de ilan edilen ve son şeklini alan ders programına göre, Abdülkerim Efendi Dârü'l-Fünûn'a Mantık hocası olarak atanmıştır. Abdülkerim Efendi bu dersi, Perşembe günü alaturka saat ile 7-8(alafranga:13.00-14.00)'de vermek üzere görevlendirilmiştir.³⁷⁹

Dârü'l-Fünûn, 20 Şubat 1870'de törenle açılmış ve dersler Ağustos 1870'e kadar kesintisiz devam etmiştir. Ağustos ayında öğrenciler imtihan edilerek bu kısa sürede beklenenden daha fazla başarılı bulunarak bir üst sınıfa geçirilmişlerdir.³⁸⁰ Dârü'l-Fünûn'un ikinci yıl dersleri 22 Ocak 1871'de başlamıştır. Ancak ikinci yıl ders programı değiştirilerek bir çok ders programdan çıkarılmıştır. Bu değişiklik ile Abdülkerim Efendi'nin verdiği Mantık dersi de

³⁷⁷ Saffet Paşa'nın şubeleri dikkate almadan hazırladığı anlaşılan raporda yer alan diğer dersler ve okutmak üzere teklif ettiği hocalar şunlardır: Botanik, Zooloji ve Jeoloji: Rıfat Bey; Matematik, Fizik ve Astronomi: Tevfik Bey; Tarih: Mahmud Efendi; Kimya: Aziz Efendi, muavin olarak Bonkowski Efendi; Fıkıh ve Usûl-ı Fıkıh: Mustafa Vehbi Efendi; Arapça: Ahmed Faris Efendi. B.O.A., İ.DH. nr.41632

³⁷⁸ E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.414-415

³⁷⁹ Ders programı hakkında geniş bilgi için bkz. E. İhsanoğlu, *a.g.m.*, s.418-419

³⁸⁰ Aynı makale, s.420

programdan çıkarılmış ve bir başka bir ders de verilmemiştir.³⁸¹ Dolayısı ile Abdülkerim Efendi'nin Dârü'l-Fünûn hocalığı bir öğretim yılı, yani yaklaşık altı ay sürmüştür.

Ayrıca arşiv belgelerinden Abdülkerim Efendi'nin, belirlenecek gün ve saatlerde Belagattan Muhtasar Meani, Mantıktan Şemsiyye ve İlâhiyattan Hidâyetü'l-Hikme okutmak üzere, ayda 1500 kuruş ücretle 20 Ağustos 1884'de Ziraat Mektebi hocalığına tayin edildiği de anlaşılmaktadır.³⁸² Ancak 18 Ağustos 1884'de nizamnamesi hazırlanarak açılması düşünülen Ziraat Mektebi'nin 1891 yılına kadar açılmaması sebebiyle Abdülkerim Efendi'nin bu görevi fiili olarak yapamadığı anlaşılmaktadır.³⁸³

1.5.4. Müfettişliği

Sıbyan mekteplerinin ıslahı 1838'de ele alındığı zaman, bu mekteplerin üzerinde “Sınıf-ı Salis” mekteplerinin açılmasına karar verilmiş, ancak bu mekteplere daha sonra “Rüşdiye” adı verilerek, Mekâtib-i Rüştiye Nezareti kurulmuştu. Rüştiye için bir layiha hazırlanmasına rağmen, ancak 1848'de İstanbul'da beş tane Rüştiye açılabilmiştir.³⁸⁴ Rüştiyeleri taşraya da yaygınlaştırmak düşüncesi ile 1856'da Rumeli yöresinde beş Rüştiye daha açılmış, 1857'de Maarif-i Umumiye Nezaretinin kurulmasıyla yeni okulların açılması işine hız verilerek, 1859 yılına kadar geçen sürede Sıbyan ve Rüştiyelerin sayısı oldukça artmıştır.³⁸⁵

Sayıları her geçen gün artan Sıbyan ve Rüştiye mektepleri ile gayr-i müslim mekteplerinin teftişine ihtiyaç duyulmuş, Maârif-i Umumiye Nezareti

³⁸¹ Aynı makale, s.424-425

³⁸² B.O.A., İ.DH., nr.927/73458

³⁸³ O. Ergin, *a.g.e.*, s.569; F. R. Unat, *a.g.e.*, s.80k-80m

³⁸⁴ Mahmud Cevad, *a.g.e.*, 7-34

³⁸⁵ Aynı eser, s.57,59-61

tarafından bu okulları denetlemek üzere müfettişler gönderilmeye başlanmıştır. Abdülkerim Efendi de Meclis-i Maarif-i Umumiye azalığına ilave olarak, 27 Ekim 1861’de müfettiş olarak görevlendirilmiştir.³⁸⁶

Daha sonra da teftiş yeri olarak Edirne ve Selanik vilayetleri belirlenerek, sadaret tarafından Edirne ve Selanik valilerine 17 Kasım 1861 tarihinde emirnameler gönderilmiştir. Valilerden teftiş için gelecek olan Abdülkerim Efendi’ye yardım edilmesi ve güvenliğinin sağlanması istenmiştir. Ayrıca Abdülkerim Efendi’nin teftişte bulunacağı yerler arasında bulunan Gelibolu, Limni, Dırma ve Siroz mülki amirlerine de aynı mahiyette emirnameler gönderilmiştir.³⁸⁷

Bu sırada eyaletlerden, mâlî ıslahatların uygulamaları hakkında şikayetlerin gelmesi üzerine, devlet tarafından mülkî durumun denetimi için müfettişler tayin edilmesine lüzum görülmüş ve Abdülkerim Efendi’nin mektepleri teftiş için görevlendirildiği güzergaha da Meclis-i Vâlâ azası Suphi Bey (Paşa) tayin edilmiştir.³⁸⁸ Bu tayin üzerine de Abdülkerim Efendi, 12 Nisan 1863’de Suphi Bey’in maiyetine verilerek, Meclis-i Maârif azalığı ve teftiş memurluğundan alacağı 3250 kuruş maaşın uğrayacağı yerlerin mal sandıklarından karşılanması emredilmiştir.³⁸⁹ Abdülkerim Efendi’nin teftiş vazifesi için görevlendirilmesinden yaklaşık bir buçuk yıl sonra, 26 Nisan 1863’de Subhi Bey ile beraber yola çıktığı *Tasvir-i Efkar*’ın şu haberinden anlaşılmaktadır:

³⁸⁶ B.O.A., A.} MKT. NZD, nr.374/75

³⁸⁷ B.O.A., A.} MKT. NZD, nr.516/98

³⁸⁸ Ahmed Lütü Efendi, *Vak’a-nüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi*, C.X, Haz. Münir Aktepe, Ankara 1988, s.87; *Tasvir-i Efkar*, 6 Şevval 1279, nr.78, s.1; 13 Şevval 1279, nr.80, s.1

³⁸⁹ B.O.A., A.} MKT. MHM. Nr.260/55

“Rumeli’nin cihet-i garbisi müfettişi atûfetlü Subhi Beyefendi hazretleri dahi bu gün Selanik’e müteveccihen İstanbul’dan hareket etmiştir. Meclis-i Maarif azasından Abdülkerim Efendi dahi mekâtib memuriyetiyle müşar’ün-ileyh hazretlerinin maiyyetindedir”³⁹⁰

Subhi Bey, Abdülkerim Efendi ile beraber İstanbul’dan ilk önce Selanik’e gitmek üzere yola çıktığı halde Dırama ve Siroz’un denetiminin öne alınmasının daha lüzumlu olacağı düşüncesi ile Kavala, Dırama, Siroz³⁹¹ yolu ile Selanik’e gitmiştir. Buralardaki teftiş vazifelerini yerine getirdikten sonra İstanbul’a Kasım 1863’de döndüğü *Tasvir-i Efkar*’ın bu teftiş hakkındaki ayrıntılı haberlerinden anlaşılmaktadır.³⁹²

Abdülkerim Efendi, yolculuğa Subhi Bey’in maiyetinde çıktığına göre, beraber dönmüş olmaları gerekir. Bu durumda, Abdülkerim Efendi’nin teftiş vazifesi, yolculuk süresi ile beraber sekiz ay kadar sürmüştür.

1.6. Suphi Paşa ile Münasebeti

Abdülkerim Efendi ile Abdüllatif Suphi Paşa’nın ne zaman tanıştıklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte biz, aralarında ömür boyu sürecek olan yakınlığın yukarıda bahsettiğimiz teftiş seyahatinden önce başlamış olsa bile, bu seyahat ile pekiştirdiği kanaatindeyiz.

³⁹⁰ *Tasvir-i Efkar*, 7 Zilkade 1279, nr.87, s.1

³⁹¹ *Aynı gazete*, 14 Zilhicce 1279, nr.97, s.1-2; 18 Muharrem 1280, nr.107, s.1

³⁹² *Aynı gazete*, 13 Cemadiyelevvel 1280, nr.139, s.1. Ahmet Cevdet Paşa, tayin edilen müfettişlerin hepsini eleştirdiği gibi, Suphi Bey hakkında “Subhi Bey ise bir sür’at-i fevka’l-âde ile tatar gibi Manastır’a kadar gitti. Ve İşkodra tarafına aslâ teveccüh etmeyüp hemen bir kısa devr ile Dersaadet’e avdet etdi” diyor da yolculuğun sekiz ay sürmüş olması, bu ifadenin doğru olmadığını gösteriyor. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980, s.61. Öte yandan Ahmed Lütfi Efendi müfettişler hakkında Cevdet Paşa’nın tam aski görüş bildiriyor. O, bu konuda şöyle diyor: “Dâire-i teftişiyelerinde fevka’l-ade icraat-ı i’maryeye muvaffak oldular.” Ahmed Lütfi Efendi, *a.g.e.*, s.105

Subhi Paşa, Mora'nın Tropoliçe kasabasında doğmuştur. Rum isyanı üzerine beş yaşında iken babası Abdurrahman Sami Paşa ile beraber Mısır'a gitmiştir. Burada babası ve zamanın değerli alimlerinden ders almıştır. Bir süre Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın özel kaleminde memur olarak çalışmıştır. Mehmet Ali Paşa'nın ölümünden sonra babası ile beraber İstanbul'a gelen Suphi Paşa, 1849'da Meclis-i Maarif-i Umumiye azalığına, 1854'de de Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye azalığına tayin edilmiştir. Daha sonra Evkaf, Maarif ve Ticaret nazırlığında bulunmuş ve bu görevleri sırasında bir çok faydalı işler yapmıştır.³⁹³

Siyasi vazifelerinin yanında zamanının önemli ilim ve fikir adamlarından biri olan Suphi Paşa'nın, Arapça, Farsça, İbranice, Fransızca, Latince ve Rumcayı çok iyi bildiği, özellikle tarih ve eski eserler hakkında ihtisas sahibi olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. İbn Haldun'un tarihinin bir kısmını *Tekmiletü'l-İber* adı ile Türkçeye çevirmiş, daha sonra bu esere ilaveler yapmak sureti ile 1861'de *Tekmiletü'l-İber* adı ile yayınlamıştır. İslam tarihine dair *Hakik'ül-Kelam fi Tarihi'l-İslam* ve İslam sikkelerine dair *Uyunu'l-Ahbar fi'n-Nukud ve'l-Asâr* adlı eserleri 1862'de, Maliyenin düzeltilmesi ile ilgili 1864 tarihli layihası da *Islahat-ı Maliye Layihası* adı ile yayınlanmıştır.³⁹⁴ Ayrıca Peşte ve Bavyera akademileri ile Leibzing ve Amerika Şark Enstitüleri'ne üye olarak kabul edilmiştir.³⁹⁵

Konakların fikir hayatındaki yerinden bahsederken de belirttiğimiz gibi, siyasi kişiliğinin yanında ilim ve edebiyata merakı sebebi ile Suphi Paşa'nın konağı alim ve ediplerin büyük itibar gördükleri bir yer olmuştur. Abdülkerim Efendi de dönemin Doğu ve Batılı alim ve seyyahların uğrak yeri durumunda olan

³⁹³ Fethi Tevetoglu, *Hamdullah Suphi Tanrıöver*, Ankara 1986, s.19-20

³⁹⁴ *Türk Ansiklopedisi*, C.XXIX, Ankara 1980, s.455

³⁹⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, C.III, İstanbul 1342, s.81

Suphi Paşa konağı müdavimleri arasındadır. Hatta konağın en gözde müdavimlerinden biridir. Bu konuda Semih Mümtaz şu bilgileri veriyor: “*İngiliz Hoca (Abdülkerim Efendi)... gece gündüz değilse bile her iki günde bir Horhor’da Suphi Paşa konağına gelir, paşanın yanına çıkar, mutlaka yemeklerde sofrada bulunur, hele balık yerken – sofrada bulunan paşazadeleri merak ederek – “Aman sakın balığı çiğnemedi evvel ekmek yemeyiniz” tembihatiyle telaşa düşecek kadar hulus ve alaka gösterir, bir iki gün gözükmemiş olsa merakla kendini arattırır bir zattı. Konağın en mümtaz dostlarından olduğu için Laleli’de Yeşiltulumba’daki evine geceleri konaktan giderken maiyetine iki mumlu bir fener çeken ayvazla uşak verilirdi.*”³⁹⁶

Suphi Paşa’nın çocuklarına özel hocalardan dersler aldırılmış olduğu bilinmektedir. Bu hocaların bir kaçı hariç kimler olduğu hususunda kesin bilgi mevcut değildir.³⁹⁷ Abdülkerim Efendi, çocuklarla çok yakından ilgilendiğine göre, resmen hocalık yapmamış olsa bile onların eğitimi ile ilgilendiğini söyleyebiliriz.

Abdülkerim Efendi’nin İstanbul payesi alması da Suphi Paşa’nın delaletiyle olmuştur. İstanbul payesini almak hakkı olduğu halde Şeyhülislam Üryanizade Esat Efendi’nin³⁹⁸ saraya arz etmemesi sebebiyle Abdülkerim Efendi’nin bu payeyi alamamış, ancak dönemin nüfuzlu devlet adamlarından Suphi Paşa’nın müdahalesi ile alabilmiştir.³⁹⁹

³⁹⁶ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi, Ebuzziya Tefik’in verdiği bilgiler de Abdülkerim Efendi’nin Suphi Paşa’nın konağı müdavimlerinden olduğuna şahadet etmektedir. Ebuzziya Tefik, *a.g.e.*, s.76

³⁹⁷ ibnülemin Mahmut Kemal (İnal), “Mehmet Atetullah Bey”, *T.T.E.M.*, C.I, S.2, İstanbul 1929, s.16 ; S. S. Morali, Aytetullah Bey ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, s.31

³⁹⁸ Üryanizade Ahmet Esat Efendi, 1878 ile 1889 yılları arasında şeyhülislamlık yapmıştır. Hakkında geniş bilgi için bkz. *İlmiye Salnamesi*, Haz. S. A. Kahraman-A. N. Galitekin-C. Dadaş, Ankara 1998, s.490-493

³⁹⁹ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216. Abdülkerim Efendi’nin İstanbul payesi alması sırasında çektiği sıkıntının benzerini Cevdet Paşa da çekmiştir. İstanbul payesini hak ettiği halde, devrin

1.7. Öğrencileri

Abdülkerim Efendi, adeta hayatını eğitim ve öğretime vakfetmiştir. Bir yandan verdiği derslerle öğrenci yetiştirirken, öte yandan da eğitim ve öğretimle ilgili, Meclis-i Maârif azalığı, müfettişlik gibi idari görevlerde bulunmuştur. Sadece Dâr'ül-Fünûn hocalığı sırasında 450'nin üzerinde öğrencisi olmuştur. Bir müddet Laleli Camii'nde ders veren⁴⁰⁰ Abdülkerim Efendi'nin ömrünün sonlarına doğru Fatih Camii'nde verdiği derslere katılan öğrenci sayısının beş yüzün üzerinde olduğu zikredilmektedir.⁴⁰¹ Kaynaklarda verilen bilgilerden binlerce öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Bir çok kez icazet verdiği bilgisi mevcut olmakla birlikte,⁴⁰² ne zaman icazet vermeye başladığı ve kimlere icazet verdiğine dair her hangi bir bilgi mevcut değildir.

Biz, burada Abdülkerim Efendi'den ders aldığı kesin olarak tespit edebildiğimiz meşhur öğrencilerinden bir kaçını tanıtmakla yetineceğiz:

1- *Mehmet Bahaeddin Efendi*: İstanbul'da 1833'de doğmuş, tahsiline burada başlamış, ancak bir süre İstanbul'dan ayrıldığı için tahsiline ara vermiştir. İstanbul'a tekrar dönerek tahsiline devam etmiş, 1854'den itibaren Abdülkerim Efendi dahil olmak üzere bir çok hocadan ders alarak tahsilini tamamlayan Mehmet Bahaeddin Efendi, Mekteb-i Nüvvab'a girmişse de Fetvahane'de tatbik mukayyitliği görevine girmesi sebebiyle şehadetname alamamıştır. Ukûd-ı Resmi'l-Müfti adlı Arapça eserden bazı bölümleri çevirerek Tal'atü's-Şevkiye alâ Meseleti't-Tercihyye adı ile bir eser yazmış, ancak bastıramamıştır. Sıra ile

Şeyhülislamı Sadeddin Efendi'nin saraya arz etmemesi sebebiyle rütbeyi alamamış, önce Mehmet Rüştü Paşa, sonra da sadrazam Kıbrıslı Mehmet Paşa'nın ricalarını dinlemeyen şeyhülislamı, Kıbrıslı Mehmet Paşa'nın zorlaması sonucu Cevdet Paşa İstanbul payesini alabilmiştir. Cevdet Paşa, *Tezâkir* 13-20, s.126-127

⁴⁰⁰ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, C.XI, s.294

⁴⁰¹ O.F.Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34a

⁴⁰² Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

Gemlik, Soma, Kırkağaç, Nevrokop, Konya ve Yozgat naibliklerinde bulunduktan sonra, Prizren ve Manastır'da divan-ı temyiz reisliği yapmıştır. Daha sonra Rize, Midilli, Trablusşam, Urfa, Basra ve nihayet Yemen naibliğine tayin olmuştur. İzmir payesine kadar yükselen Bahaeddin Efendi, Yemen naibi iken 1896'da vefat etmiştir.⁴⁰³

2- *Mehmet Eşref Efendi*: Lüleburgaz'da 1839'da doğmuş, İstanbul'a gelerek bir müddet Fatih Medresesi'nde ders aldıktan sonra Lüleburgaz Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Daha sonra İstanbul'a tekrar gelerek tahsiline devam etmiş, bu dönemde Abdülkerim Efendi'den de ders alarak, 1872 yılında Hasan Sıtkı Efendi'den icazet almıştır. İmtihana girerek Fatih Medresesi'nde dersiâmı tayin olunmuş, 1887'de icazetname vermiş, Süleymaniye ruusuna kadar yükselerek, Süleymaniye Medresesi'ne müderris tayin olunmuştur. Şifây-ı Şerif heyetinde de görev yapan Mehmed Eşref Efendi, 1888-1908'de muhatap, 1909-1922'de mukarrir olarak Huzur Dersleri'ne katılmış ve 1923'de vefat etmiştir.⁴⁰⁴

3- *Mehmet Esat Efendi*: Selanik'de 1843 yılında doğan Mehmet Esat Efendi, 1863'de İstanbul'a gelerek Çayırılı Medresesi'ne kaydolmuş, Gelibolulu Adil Efendi ve Abdülkerim Efendi'den birer icazetname almıştır. Ancak icazetnameleri, Yenikapı Mevlevihanesi'nde çıkan yangında iki bin kitabı ile beraber yanmıştır. Farsça muallimliği için açılan imtihanı kazanarak, 1866'da Davutpaşa Rüştîye'sine, 1872'de de Aksaray Valide Sultan Mektebi'ne Farsça muallimliğine tayin olunmuştur. Uhdesine, 1875'de İbtida-i Hariç Edirne müderrisliği ruusu verilmiş, Numune-i Kavaid ismiyle Fars grameri hakkında bir risale yazarak 1893'de bastırmıştır. “İnhiraf-ı mizaç” sebebi ile 1898'de

⁴⁰³ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1996, C.III, s.44-45

⁴⁰⁴ Ebül'ula Mardin, *a.g.e.*, C.II-III, s.167-168; S. Albayrak, *a.g.e.*, s.135-136

emekliliğe sevk edilmiştir. Kütüphane-i Umumi'ye yedi yüz cilt civarında kitap bağışlaması sebebiyle dördüncü dereceden Mecidî nişanı verilen Mehmet Esat Efendi, 1911'de vefat etmiştir.⁴⁰⁵

4- *Ahmet Hamdi Efendi*: Çarşamba'da 1848'de doğmuş, bir müddet burada ders gördükten sonra Amasya'ya oradan da tahsilini tamamlamak üzere İstanbul'a gelmiştir. Abdülkerim Efendi'den de ders almakla birlikte, icazetini Hacı Derviş Efendi'den almıştır. Ruus imtihanında başarılı olarak, 1881'de Bayezıt Camiinde ders vermeye başlamıştır. 1889'da Fetvahane'ye memur olarak tayin edilmiş, 1895'de icazet vermiştir. Huzur Dersleri'ne 1905-1908'de muhatap, 1909-1912'de mukarrir olarak katılmış, Fetvahane'deki görevinden istifa ederek 1908'de Canik mebusu seçilmiştir. İlmiye rütbesi Hamise-i Süleymaniye'ye kadar yükselen Ahmed Efendi, Canik mebusu iken 1912'de vefat etmiştir.⁴⁰⁶

1.8. Kişiliği

Olca'yın, Bayezıd Kütüphanesi müdürü İsmail Saib Efendi'den naklen verdiği bilgilerden Abdülkerim Efendi'nin orta boylu,⁴⁰⁷ zayıf, seyrek sakallı, güler yüzlü bir görünüme sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁸

Semih Mümtaz, Abdülkerim Efendi'nin terbiyeli, çok zeki, güzel konuşan, dikkatli, çalışkan bir kişi olduğunu kaydederken⁴⁰⁹, Olca'y da İsmail Saib Efendi'den naklen şu bilgileri aktarmaktadır: “*Az konuşur ve ağır başlı, sakın, huluk ve mütevazi olduğu kadar, bol iltifat sahibi bir zat idi. Yolun daima sağını*

⁴⁰⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, C.II, İstanbul 1333, s.87; Sadık Albayrak, *a.g.e.*, C.III, s.131-132; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.I, s.492-496

⁴⁰⁶ Ebül'ulâ Mardin, *a.g.e.*, s.825-827; Sadık Albayrak, *a.g.e.*, C.I, s.201-202

⁴⁰⁷ Hüseyin Hüsameddin, Abdülkerim Efendi'nin “uzunca boylu” olduğunu kaydediyor. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

⁴⁰⁸ O.F.Olca'y, *a.g.e.*, yap.61b

⁴⁰⁹ S. M. (Sel), *a.g.e.*, s.216

*takip edip, yürürken kimseye dokunmamayı tercih ederdi. Kalabalık mecliste bulunmamayı tercih eder ve huzurunda bulunanların sıkılmamalarını temin için onları ilmi, edebî hikâyelerden bahs edip manasız konuşmazlardı.”*⁴¹⁰

Hüseyin Hüsameddin’in verdiği bilgiye göre de, Abdülkerim Efendi, faziletli, güzel konuşan, ahlakı ve davranışları güzel, hazır cevap, çabuk anlayan sözü ve özü doğru bir kişidir.⁴¹¹

Yine kaynaklarda verilen bilgilerden Abdülkerim Efendi’nin hayatının son dönemlerinde ihtiyarlara mahsus inatçılık, ısrarcılık gibi bazı davranışlar sergilediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki:

Abdülkerim Efendi yetmiş yedi yaşlarında iken memleketi Amasya’ya mahsus kıyma ve yumurta ile yapılan ve çocukluğunda çok sevdiği böreğin yapılmasını ister. Hazmı zor olan bu böreğin kendisine zarar vereceğini söylemelerine rağmen ısrar etmesi üzerine böreği yaparlar. Abdülkerim Efendi, çocukluğundan beri hasret olduğu bu böreği büyük bir iştahla yer. Çok geçmeden midesinde şiddetli bir ağrı başlar. Bir kısım tedavi ile mide ağrısından kurtulduktan sonra evdekilere şu tembihte bulunur: “*Bundan sonra ben ne dersem aldırış etmezsiniz. Ve şu yemeği istiyorum dersem onun aksini yapmanızı tavsiye ederim. Zîrâ ihtiyarların hâliyle çocukların hâlleri hemen birbirine müsâvidir. Husûsiyle çocukluktan büyüyerek yine çocukluğa doğru adım atan bizim gibi ihtiyârlara dikkat etmeniz lâzımdır.*”⁴¹²

⁴¹⁰ O.F.Olcay, *a.g.e.*, yap.61b

⁴¹¹ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

⁴¹² O.F.Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34b

1.9. Ölümü

Olçay, Fatih Camii ikinci imamı Hafız Bekir Efendi'den naklen Abdülkerim Efendi'nin ölüm hadisesini hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre, Abdülkerim Efendi Salı günü ikindi namazını müteakip Fatih Camii'nde Kadı Beyzavi tefsiri okutup dersi bitirdikten sonra evine gider. Ve o gün evde hafif bir ruhi sıkıntı geçirmeye başlar. Gece odasında Çarşamba günü ders hazırlığı ile meşgulken aynı sıkıntı tekrar edip biraz daha artmaya başlayınca, vasiyetin ciddiyetini anlayarak aile fertlerini yanına çağırır. Onlara bazı dini nasihat ve vasiyette bulunduktan sonra rahatsızlığından bahseder. Daha sonra onların odalarına çekilmelerini söyler. Sıkıntısı devam ettiği halde önünde bulunan rahle üzerindeki Kadı Beyzavi Tefsirinden “Sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça asla iyiliğe erişemezsiniz”⁴¹³ ayetinin tefsirini okumaya devam ederken tekrar rahatsızlığı artar ve rahlede bulunan kitabın üzerine alnını koyarak iki kollarını da rahle üzerine dayayarak vefat eder.⁴¹⁴

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Abdülkerim Efendi'nin doğum tarihi hakkında kesin bir kayıt mevcut değildir. Ölüm tarihi ile ilgili 1884,⁴¹⁵ 1885,⁴¹⁶ 1886 gibi birbirinden farklı tarihler verilmekle birlikte, mezar taşında ölüm tarihi, hicri 22 Rebiülahir 1303, rumi 16 Kanunusani 1301 kaydedilmiştir ki bu tarih de miladi 28 Ocak 1886'dır. Mezarı Fatih Camii avlusundadır. Mezar taşındaki manzum kitabe şöyledir:

“Yegâne gevher-i derya-yı hikmet ve irfân

⁴¹³ Al-i İmrân, 92

⁴¹⁴ O. F. Olçay, *a.g.e.*, Hüseyin Hüsameddin de Abdülkerim Efendi'nin ölüm hadisesi hakkında daha kısa olmakla beraber aynı bilgileri vermektedir. Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.294

⁴¹⁵ Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü*, C.I, İstanbul 1985, s.303; *Meydan Larousse*, C.VII, İstanbul 1972, s.184

⁴¹⁶ Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C.I, Ankara 1998, s.138; *Büyük Larousse*, C.XIII, İstanbul 1986, s.6638

Kerîm Efendi o zât-ı celîl kadr ve asîl

Bekâ diyârına azmetti dâr-ı fâniden

Önünde kâid-i rahmet behište oldu delîl

Dühât-ı asrdan ehl-i takvâ bir âlim idi

Ki zât-ı pâkini eylerdi âlimân tebcîl

Olurdu neşr-i ulûm u fûnûn ile meşgûl

Hemîşe virdi zebân idi muhkem tenzîl

Vefâtı oldu büyük zayıttan ma'dûd

Taallukâtına Rabbim vere atâ-yı cezîl

Çıkardı Feyzî⁴¹⁷ iki Fâtîha'yla tarihin

Kerîm Efendi'ye oldu makâm arş-ı celîl

İstanbul pâyelülerinden ve müellifin-i izamdan Amasyevî el-Hac Hoca Abdülkerîm Efendi bin Hüseyin'in rûhiyçün Fâtîha.”

Arşiv belgelerinden, Abdülkerim Efendi'nin ölümünden sonra 1080 kuruş zâtî maaşı ile ilmiye mensubu olanların yetimlerine emekli sandığından verilen maaşın eşi ve çocuklarına verildiği anlaşılmaktadır.⁴¹⁸ Ancak belgede eşi ve çocukları hakkında her hangi bir bilgi mevcut değildir.

⁴¹⁷ Abdülkerim Efendi'nin mezartaşındaki nazım kitabeyi yazan Feyzi'nin kim olduğu hakkında kesin bir bilgiye ulaşamamakla birlikte, Ahmed Feyzî Efendi (1842-1910) olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü, Sami Paşa'nın Mısır'dan İstanbul'a gelirken, beraberinde getirdiği Feyzî Efendi, bir müddet Paşa'nın konağında kalmış ve daha sonra da konağın müdavimlerinden olmuştur. Abdülkerim Efendi de Sami Paşa ile oğlu Suphî Paşa'nın konaklarının müdavimlerinden olduğuna göre, ikisinin bu vesile ile tanıştıkları anlaşılmaktadır. Dolayısı ile kitabeyi yazan kişinin, çeşitli eserlerinin yanında Divan'ı da bulunan Ahmed Feyzî Efendi olması kuvvetle muhtemeldir. Ahmet Feyzi Efendi hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l Emin, *a.g.e.*, C.I, s.425-426

⁴¹⁸ B.O.A., A.}MKT.MHM., nr.489/28

Abdülkerim Efendi'nin hakkında bilgi sahibi olduğumuz tek çocuğu Hüseyin Gıyâseddin Efendi'dir. Sicill-i Ahvâl⁴¹⁹ kayıtlarına göre, Gıyâseddin Efendi, Eylül 1868'de doğmuştur. Sıbyan mektebini bitirdikten sonra, Rüştîyeye devam ederek diploma almıştır. Babası yüksek rütbeli ulemadan olduğu için “beşik uleması” geleneği icabı, Aralık 1878'de on bir yaşında iken İbtida-i Hariç rütbesi ile İstanbul müderrisliği tevcih edilmiştir. 1880'de Evkaf-ı Hümayun Dışarı Vâridat Kalemi'ne mülâzemetle⁴²⁰ girmiş, dört ay sonra Mahzen-i Evrak Odası'na memur olarak geçmiştir. Haziran 1889'da Evkaf Nezareti Mesârifât Dairesi'ne nakil edilen Gıyâseddin Efendi'nin ilmiye rütbesi Haziran 1892'de Hareket-i Hariç'e yükseltilmiştir. Haziran 1909'da Mesârifât Dairesi baş katipliğine tayin edilmiş, Mart 1911'de Üsküdar Daire-i Vakfiyesine muhasebe memur refakatine, Mart 1914'de Beyoğlu Evkaf-ı İdaresi memur refikliğine, yaklaşık bir ay sonra İstanbul Daire-i Vakfiyesi ikinci sınıf katipliğine nakledilmiştir. Ayrıca belgede Gıyâseddin Efendi'nin memuriyet döneminde aldığı maaş hakkında da ayrıntılı bilgi yer almaktadır.⁴²¹

2.ESERLERİ

Abdülkerim Efendi, Felsefe, Mantık, Coğrafya, Dil Bilgisi⁴²² gibi farklı alanlarda eserler kaleme almıştır. Telif, tercüme, şerh ve haşiye şeklindeki eserlerinin bir kısmını Türkçe, bir kısmını da Arapça olarak yazmıştır.

⁴¹⁹ Devlet memurlarının sicil kayıtlarını tutmak üzere 1879'da kurulan daireye verilen isimdir. Bu tarihten Osmanlı saltanatının sonuna kadar memurların imzaları ile alınan hal tercümeleri defterlere kaydedilmiştir. M.Z.Pakalın, *a.g.e.*, C.III, s.210

⁴²⁰ Tanzimat döneminde Babıali kalemlerindeki maaşsız aday memurlara mülâzım denirdi. Mülâzım, kaleme bir müddet devam ederek resmi yazışmaları öğrendikten sonra, aylıklı katip olarak atanırdı. N. Sakaoğlu, *a.g.e.*, s.94

⁴²¹ B.O.A., DH.SAİD., 44/25

⁴²² Salim Ayduz, yazdığı ansiklopedi maddesinde Abdülkerim Efendi'nin tabip olduğunu kaydediyor. S. Ayduz, *a.g.m.*, s.58. Kaynaklarda Abdülkerim Efendi'nin tıpla ilgili eserinin bulunduğu dair her hangi bir kayıt bulunmadığı gibi, tıpla ilgilendiğine dair de hiçbir bilgi mevcut değildir.

Eserlerindeki bu dil ikiliğinin sebebini, bir yandan medrese eğitimi almış ve medreselerde dersler vermeye devam etmiş olması, öte yandan da zamanının dilde sadeleşme ve bilim dilinin Türkçe olması için gösterilen çabaların etkisinde kalmış olmasıyla izah etmek gerekir.

2.1. Felsefe

2.1.1. Câmîü'l-Hakâyık

Abdülkerim Efendi'nin Arapça olan bu eserinin mevcut cildi taşbaskı olarak 1302(1884-1885)de basılmıştır. İlk sayfeleri “tı” harfine kadar harfle numaralandırıldıktan sonra, diğer sayfalara rakamla numara verilmiştir. Rakamla numaralandırılan kısım 256 sayfadır.

Abdülkerim Efendi, eseri yazma sebebini şöyle izah ediyor: “*Zamanımın çoğunu hikmet ilimleri ile uğraşarak, bazen kitap okuyarak ve bazen okutarak meşgul olunca, ortaya her hangi bir eser koymadan hikmet ile meşgul olmak her ne kadar kemâlâta götürse de öğrencilere bir yararı olmayacağını düşündüm. Bunun üzerine hakîm Esirüddin el-Ebherî'nin el-Hidâye adlı eserine bir şerh yazdım.*”

Eserin mevcut cildi, Osmanlı medreselerinde felsefe sahasında okutulan temel ders kitaplarından Esirüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserinin eksik şerhidir.⁴²³ Ebherî'nin İbn Sina'nın *Şifâ*, *Necât* ve *İşârât* adlı eserlerinde felsefî konuları işleme yöntemini esas alarak yazdığı *Hidayetü'l-Hikme*, Mantık, Tabiiyyât ve İlâhiyât bölümlerinden oluşmaktadır.⁴²⁴

⁴²³ Büyük Larousse'da Abdülkerim Efendi'nin bu eserinin “fıkıhla ilgili” olduğu kaydedilmektedir. *Büyük Larousse*, s.6638

⁴²⁴ Ebherî'nin İslam dünyasında çok rağbet gören bu eseri üzerine onlarca şerh ve haşiye yazılmıştır. Şerhlerden en meşhuru Kadı Mir Hüseyin el-Meybûdî'nin Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'si ve haşiyelerden en meşhuru da Muslihiddin el-Lârî'nin Kadı Mir'in şerhine yazdığı

Abdülkerim Efendi, eserin mukaddime kısmında, hikmet ve kısımları hakkında İslam filozofları tarafından ileri sürülen görüşlerin bir özetini verdikten sonra, Ebheri'nin eserinin Mantık kısmı meşhur olmadığı için Tabiiyat ve İlahiyat kısmının şerhiyle yetindiğini kaydetmektedir. Bu ifadelerden Abdülkerim Efendi'nin hem Tabiiyat, hem de İlahiyat kısımlarına şerh yazdığı anlaşılmakla birlikte, mevcut olan cilt sadece Tabiiyat kısmının ilk dört faslından ibarettir. Hatta “Heyulanın suretten bağımsız bulunamayacağı” meselesi hakkındaki dördüncü fasıl da tam değildir. Eserin devamının olduğu, cildin sonundaki ifadenin eksik kalmış olması ve daha önceki sahilelerde olduğu gibi, son sahifeye bir sonraki sahifenin ilk kelimesinin yazılmış olmasından açıkça anlaşılmaktadır. Abdülkerim Efendi, Tabiiyyat ve İlahiyat kısmını şerh ettiğini kaydettiğine göre, mevcut cilt kadar en az üç cildin daha olması gerekir. Araştırmamız sırasında, eserin başka ciltlerinin varlığını tespit edemediğimiz gibi, buna dair bir bilgiye de ulaşamadık. Ancak, Olcay'ın Abdülkerim Efendi'nin bütün kitapları ile beraber kendi eserlerinin de yandığına dair verdiği bilgiden⁴²⁵ bu eserin devamının basılmadan yanmış olduğunu tahmin ediyoruz.

2.1.2. Risâle-i Kazâ ve Kader

Toplam 16 sahife olan bu risaleyi Abdülkerim Efendi, 23 Haziran 1876 Cuma günü alaturka saat ile yedi bucukta (alafranga: 11.00) tamamlamıştır. Türkçe olarak kaleme alınan risale, aynı yıl Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

Haşiyeye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme'sidir. Kadı Mir'in şerhi ve Lârî'nin haşiyeleri de Hidâyetü'l-Hikme ile birlikte Osmanlı medreselerinde en çok okunan eserlerdendir. Hidâyetü'l-Hikme'nin tahkik ve tercümesi için bkz. Abdullah Yorulmaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003

⁴²⁵ O. F. Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap. 34a

Risaleye Meclis-i Maarif-i Umumiye azalarından Es-Seyyid Fasih el-Bağdadi'nin⁴²⁶ Arapça bir takriz yazmıştır. Fasih el- Bağdadi takrizde şöyle diyor: *“Rum diyarı uleması arasında sadece kadri ve kıymeti teslim edilen, her alanda başı çeken, iyilerin önderi, mevlana faziletli Abdülkerim Efendi'nin telif ettiği kendisine “garaib'ül-mebani” denilen eserin manaları atmosferinde, düşünce kısırağına binip şöyle bir dolaştım. Eserin ilginç konular ve acayip meseleleri içine aldığını gördüm. Öyle ki üst düzey edebi ve latif yapılarla kurulmuş cümlelerle bezenmişti. Allah müellifin insanlık için yazdığı bu eseri, hüsn ü kabule şayan olanın en iyisi olarak kendisine bahşetmesini diler ve ona hüsn ü hâtime niyaz ederim.”*

Abdülkerim Efendi, risalenin mukaddimesinde zor meselelerden olan “kaza ve kader” meselesiyle ilgili Farabî, İbn Sina, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî ve Kudbeddin Râzî gibi İslam filozoflarının kaza ve kaderle ilgili okuyabildiği eserlerinden istifade ederek ve kendi fikirlerini de eklemek sureti ile risaleyi yazdığını kaydetmektedir. Risalenin sonunda *“İş bu risâleyi tahrîrden murâd-ı âcizânem cemi' müslimîn ve sâir tâîfelere hükemânın zâhib olduğu takdir ile kazâyı ikrârın lüzûmunu beyândır.”* ifadesinden risaleyi sadece müslümanlara yönelik yazmadığı, gayri müslimlerde hitap etmek gayesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Düşünürümüz, beş fasıldan oluşan risalenin birinci faslında, filozof ve kelimcilerin kaza ve kader hakkındaki görüşlerinden de istifade ile kaza ve kaderin ne olduğu hakkında bilgi vermektedir. İkinci fasılda, kötülük (şerr) meselesini ele alıyor ve İlâhi kaza ile kötülük ilişkisini incelemektedir. Üçüncü

⁴²⁶ Müderris ve Mekke payeli, ilim sahibi olmakla birlikte hırslı ve açgözlü bir kişi olan Bağdatlı Fasih İbrahim Efendi, 1295(1878-1879)'de Meclis-i Maarif azalığından azledilmiş, görevden ayrıldıktan sonra vefat etmiştir. Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, C.IV, s.21

fasılda, insan ve kötülük ilişkisi üzerinde durmakta, dördüncü fasılda, soru cevap şeklinde, bilgi ve amel, kötülük ve İlâhî ceza ilişkisi meselesini değerlendirmektedir. Beşinci fasılda da yine soru cevap şeklinde, insan fiili, İlâhî cezanın sebebi, saf hayr olan Vacibü'l-Vücud'dan saf şerr olan cezanın nasıl meydana geldiği meselesini incelemektedir.

2.1.3. Risâle-i Rûh-i İnsan

Abdülkerim Efendi'nin Türkçe olarak kaleme aldığı bu risaleyi, 18 Temmuz 1876 tarihinde alaturka saat ile beşte (alafranga: 09.00) tamamladığı risalenin sonunda verdiği bilgiden anlaşılmaktadır. Toplam 36 sahife olan risale, 11 Ocak 1877 tarihinde Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

Düşünürümüz, mukaddime kısmında, “muğlak ve müşkil İlâhî meselelerden” olan insan ruhu meselesinde alimler ve filozoflar arasında bir çok ihtilaf ve farklı görüşler ortaya çıktığını, bu görüşleri delilleri ile inceleyerek doğru olan görüşün hangisi olduğunu ortaya çıkarmak maksadı ile Türkçe olarak bu risaleyi yazdığını söylemektedir.

Risale, dört makaleden oluşmaktadır. Abdülkerim Efendi, birinci makalede, insanın hakikatinin ne olduğu hakkında alimlerin ileri sürdükleri görüşleri incelemiş, ikinci ve üçüncü makalelerde insan ruhunun varlığı aklî ve naklî delillerle ispat ettikten sonra, dördüncü makalede ruhun mücerredliğini inkar edenlerin delillerini aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır.

2.1.4. Risâle fî Tahkîki'l-Hareketi'l-Hâfıza li'z-Zaman

Risalenin müellife aid olması kuvvetle muhtemel olan 10 yapraklık rika hattı ile yazma nüshası, Ali Emirî, Coğrafya, nr. 7'de kayıtlıdır. Bu nüshanın dış

kapağında risale, “*Hoca Kerim Efendi merhumun arzın müteharrik veya sâkin olduğuna dâir bazı edilleyi câmi olan bir risalesidir.*” şeklinde tanıtılmaktadır.

Türkçe olan risalenin baskı nüshası 13 sahifedir. Bu nüshasının sonunda verilen bilgiye göre, risale 6 Şubat 1882’de Sultan Bayezıd’da Süleyman Efendi’nin matbaasında basılmıştır.

Abdülkerim Efendi, risalenin mukaddimesinde, “*filozoflar arasında hareke-i hâfıza li’z-zamânda ihtilaflar ve çok farklı görüşler meydana geldiğinden bu meselenin hakikatini meydana çıkarmak maksadıyla*” bu kısa risaleyi yazdığını söylemektedir. Düşünürümüz, bu alemde bir hareketin var olduğunun görme duyusu ile anlaşıldığını, ancak bu hareketin hangi cismin hareketi olduğunun bilinmediğini, bu meselede eski filozofların farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtmektedir. Dünyanın hareketi hakkında ileri sürülen, sonsuza kadar yukarıya doğru hareket eder ve sonsuza kadar yıldızlarla beraber yükselir görüşlerinin doğru olmadığını, çünkü Kur’an’ın buutların sonluluğu meselesini kesin delillerle ispat ettiğini kaydetmektedir. Daha sonra da dünyanın dairevî şekilde hareket ettiğini ileri sürenlerin görüşlerini, dünyanın şekli ve hava ile dünya ilişkisi hakkında ileri sürülen görüşleri sıralayarak kendi düşüncesini ispata çalışmaktadır.

2.1.5. Kıssa-i Salâmân ve Absâl

Abdülkerim Efendi’nin toplam 16 sahife olan ve “*Maarif Nezareti Celilesi’nin takdir ve tahsini ile*” şeklinde takdim edilen bu risalesi, Ceride-i Askeriye Matbaası’nda 1299 (1881-1882) yılında basılmıştır.⁴²⁷ Risalenin

⁴²⁷ O.F.Olcay, Abdülkerim Efendi’nin bu eserinin bir süre yazma olarak kaldıktan sonra, diğer eserleri ile beraber yandığını kaydetmektedir. O.F.Olcay, *a.g.e.*, Topkapı nüshası, yap.34a. Yazma nüshanın İstanbul’da sık sık çıkan yangınlardan birinde yanmış olma ihtimali

başında, “*Bu risale hukema-i müteellihîn ve işrâkiyyîn mezhebi üzere ahvâl-i ârifîni beyan eder*” bilgisi verilmektedir.

Abdülkerim Efendi Türkçe olarak kaleme aldığı bu risaleyi, bir giriş ve beş bölüm halinde yazmıştır. Girişte, aklî ve hissî hazlar hakkında bilgi vermiş ve aklî hazların hissî hazlardan daha üstün olduğu vurgulamıştır. Birinci bölümde, aslı henüz ele geçmemiş olan ve Huneyn b. İshak tarafından Yunanca’dan Arapça’ya tercüme edilen Salaman ve Absal kıssasını⁴²⁸ nakletmiş, ancak bu kıssayı olduğu gibi tercüme etmemiş, özetlemiştir. İkinci bölümde bu kıssanın tevilini yapmıştır. Üçüncü bölümde, İbn Sina’nın aslı henüz ele geçmemiş olan fakat Nasireddin Tûsî tarafından özetlenen Salaman ve Absal kıssasını⁴²⁹ tamamı ile tercüme ettikten sonra, dördüncü bölümde bu kıssanın tevilini yapmıştır. Risalenin beşinci bölümünde ise ariflerin makamı hakkında bilgi vermiştir.

Abdülkerim Efendi’nin üzerinde çalışma yapılmış tek eseri Kıssa-i Salaman ve Absal adlı risalesidir. Risale, bazı kelimeleri hatalı okumakla birlikte, Erdoğan Uludağ tarafından Latin harflerine aktarılmıştır.⁴³⁰

bulunmakla birlikte, risalenin böyle bir kazaya uğramadan önce baskısının yapıldığı anlaşılmaktadır.

⁴²⁸ Kıssanın Türkçe tercümesi için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “Hayy’ibni Yakzan Tercümesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sina*, İstanbul 1937, s.58-65

⁴²⁹ Kıssanın Türkçe tercümesi için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “Hayy’ibni Yakzan Tercümesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sina*, İstanbul 1937, s.65-67

⁴³⁰ Erdoğan Uludağ, “Abdülkerim Efendi ve Kıssa-i Salâmân u Absâl Risâlesi”, *A.Ü.T.A.E.D.*, S.10, Erzurum 1998, s.107-115. Abdülkerim Efendi’nin bu risalesini, günümüz araştırmacılarından bir çoğu eserlerinde zikretmiştir. Ancak verdikleri bilgiden risaleyi görmedikleri anlaşılmaktadır. Ağâh Sırrı Levend, “Selaman u Ebsal yazan şairler ve eserleri” başlığı altında Lâmiî Çelebi ve Abdülkerim Efendi’yi zikrettikten sonra, Abdülkerim Efendi’nin eseri için “mensur olsa gerek” bilgisini ilave etmiştir. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C.I, Ankara 1998, s.138. İlhan Çeneli, “Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri adlı eserinde Abdülkerim (ölm. 1885)’in de bu hikâyeyi yazdığını kaydediyor; ancak eser bugüne kadar ele geçmemiştir” derken, Salim Aydıöz de “Abdurrahman Cami’nin eserinin tercümesi” olduğunu kaydediyor. İlhan Çeneli, “Lâmiî’nin Selâman ü Ebsâl Adlı Mesnevisi”, *Türk Kültürü*, S.120, Ankara 1972, s.1246; Salim Aydıöz, *a.g.m.*, s.59

2.1.6. İbn Sina'nın Terceme-i Hâli

Bu risale, önce Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'ın dördüncü sayısında “*Meclis-i Maârif-i Umûmiyye a'zası mütebahhirânından Abdülkerim Efendi'nin eseridir*” başlığı ile yazı dizisi halinde yayınlanmaya başlamış ve yedinci sayısında sona ermiştir.⁴³¹ Yayını tamamlandıktan iki gün sonra, 22 Temmuz 1862'de *Tasvir-i Efkar* Matbaası'nda risale halinde basılmıştır. Türkçe olan toplam 16 sayfalık bu risale hakkında *Tasvir-i Efkar*'da çıkan ilanı şöyledir:

“*Tasvir-i Efkar Gazetesi'nin tefrikasında neşrolunmuş olan İbn Sînâ'nın Terceme-i Hâli risâle şeklinde ayrıca tab olunmuş olduğundan beher nüshası beş kuruşa olarak Sahaflar Çarşısı'nda Hakîm Hamîd Efendi telâmîzinden İsmail Efendi'nin ve Bayezid'da kağıtçılar içinde Ali Efendi'nin dükkanlarında satılmakda bulunmuştur.*”⁴³²

Abdülkerim Efendi, bu risaleyi yazarken büyük ölçüde İbn Sina'nın öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcanî'nin İbn Sina hakkında verdiği bilgiden istifade etmiştir.⁴³³ Ancak yalnız Cüzcanî'nin verdiği bilgilerle yetinmeyip başka eserleri, hatta İbn Sina hakkında Batılıların yazdıkları eserleri de incelemiş olduğu şu ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır: “*Şeyh'ür-reîs ulûm ve fûnûnu Asya'ya neşreylediği gibi Avrupa'ya dahî ta'mîm etmekle Millet-i İslamiye'nin Aristo ve Bukratı'dır deyû kitâb-ı efrenciyyede tasrîh olunmuştur.*” Ayrıca Cüzcanî İbn Sina eserlerinin sayısını 46 olarak zikrettiği halde Abdülkerim Efendi'nin bu sayıya

⁴³¹ Bkz. *Tasvir-i Efkar*, 12 Muharrem 1279, nr.4, s.4; 15 Muharrem 1279, nr.5, s.4; 19 Muharrem 1279, nr.6, s.3-4; 23 Muharrem 1279, nr.7, s.3-4

⁴³² *Tasvir-i Efkar*, 1 Safer 1279, nr., 9, s.3. Hasan Akay, Abdülkerim Efendi'nin bu eseri hakkında “*Meclis-i Maarif üyesi olan Abdülkerim Efendi'nin İbn Sina'nın biyografisi ile ilgili – ilk ciddi çalışma sayılan – yazı dizisi Tasvir-i Efkar'ın 4. Sayısından itibaren tefrika edilmiş*” bilgisini vermektedir. Bkz. Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, İstanbul 1998, s.306

⁴³³ Cüzcanî'nin İbn Sina hayatı hakkında verdiği bilgilerin Türkçe tercümesi için bkz. Burchhard Brentjes-Sonja Brentjes, *İbni Sina (Avicenna)*, çev. Oğuz Özgül, İstanbul 1997, s.33-49; M. Şerefeddin Yalçın, “İbni Sina'nın ‘İbni Ebi Usaybia’nın ‘Tabakat’ındaki Hal Tercümesi, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina*, İstanbul 1937, s.1-16

ilaveler yapmak suretiyle 119'a⁴³⁴ çıkarmış olması da İbn Sina hakkında yazılan bir çok eseri taradığının bir başka delilidir.

2.1.7. Şerhü Şifâ

Kaynaklarda Abdülkerim Efendi'nin İbn Sina'nın *Şifâ* adlı eserine şerh yazdığı veya tercüme ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bursalı Mehmed Tahir, Abdülkerim Efendi'nin eserlerini saydıktan sonra, “*ekber müellefatı nâtamâm kalan İbn Sinâ'nın Şifâ nâmında eser-i hikemiyesinin şerhidir*”⁴³⁵ derken, Olcay, “*İbn Sina'nın Şifâ nâmındaki eserlerine şerh yazmış ise de bunlar gayr-i matbû' olarak bir müddet kalmış ve nihayet harîk kazâsından kurtulamayıp merhûmun umûm kitâpları miyânında bu eserler de maa'l-esef yanmıştır.*”⁴³⁶ bilgisini vermektedir. Ülken ise Abdülkerim Efendi'nin *Şifâ* ile ilgili eseri hakkında birbirinden farklı bilgiler kaydetmektedir. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı eserinde Abdülkerim Efendi'nin *Şifâ*'yı şerh ettiği bilgisini verirken,⁴³⁷ *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri* adlı makalesinde de tercüme ettiği bilgisini vermektedir.⁴³⁸

Araştırmamız sırasında böyle bir esere tesadüf edemedik. Ancak yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Abdülkerim Efendi'nin *Şifâ*'ya şerh yazdığını ve İstanbul'da sık sık çıkan yangınlardan birinde yandığını tahmin ediyoruz.⁴³⁹

⁴³⁴ Kaynaklarda İbn Sina'nın eserleri hakkında birbirinden farklı bilgiler yer almaktadır. İbn Sina'nın olduğu kesin olarak bilinen ve ona nispet edilen eserler hakkında bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992, s.14-20

⁴³⁵ Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., s.10. Abdülkerim Efendi'nin tamamlanmamış *Şifâ* Şerhi adlı eseri bulunduğu başka kaynaklarda da geçmektedir. Ancak bu bilginin Bursalı Mehmed Tahir'den alındığı anlaşılmaktadır. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s.614; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Lübnan 1957, C.VIII, s.143

⁴³⁶ O. F. Olcay, a.g.e., Topkapı nüshası, yap.34a

⁴³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s.322

⁴³⁸ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat* C.II, İstanbul 1999, s.763

⁴³⁹ Bu dönemde İstanbul'da meydana gelen yangınlar hakkında bkz. Necdet Sakaoğlu, “Yangınlar (Osmanlı Dönemi)”, *D.B.İ.A.*, C.VII, İstanbul 1994, s.427-438

Eserin dili hakkında herhangi bir bilgi mevcut olmamakla birlikte, Abdülkerim Efendi'nin şerh olarak yazdığı eserlerin dilinin Arapça olmasından hareketle, bu eserinin de Arapça olduğu neticesini çıkarılabilir.

2.2. Mantık

2.2.1. Mîzânü'l-Adl fi'l-Mantık ve Hâşiyesi

Abdülkerim Efendi'nin Arapça olarak kaleme aldığı *Mîzân'ül-Adl fi'l-Mantık* adlı eseri, 136 sahifedir. Kendi eserine *Hâşiyetü Mîzân'il-Adl* adı ile 64 sahifelik bir haşiyeye yazmış ve eser bu haşiyeye ile beraber basılmıştır. Haşiyenin sonunda verdiği bilgiye göre bu eserleri 1859 yılı Şubat ayının başında tamamlamıştır.

Düşünürümüzün Meclis-i Maârif'ten mesai arkadaşı olan Şinasi, *Tercüman-ı Ahval*'in 29 Ekim 1860 tarihli sayısında Abdülkerim Efendi'nin bu kitabı hakkında uzun bir tanıtım yazısı yazmıştır. Yazısına aklın önemi hakkında bir girişle başlayan Şinasi, akli öven bir de dörtlük ilave ettikten sonra, mantık ilminin tarifini yapıyor ve Müslümanların aklî ilimleri Yunanlılardan aldıklarını, daha sonra da Frenklerin bu ilimleri Müslümanlardan alarak geliştirdiklerini kaydederek şöyle devam ediyor:

“*Mütekaddimîn ile müteahhirînin muhâkemesini şâmil bir eser hiç olmazsa elsine-i İslâmiye'nin birisinde olsun bulunmak lâzım idi. Böyle bir kitâbın Arab lisânında ve musannifinin Millet-i Muazzama-i Osmâniye miyânında zuhûru zamânımızda mukadder imiş ki müyesser oldu. Zehî kitâb-ı müstetâb...her makâlesi, mesâil-i mantıkıyyeyi beyân ederken, sebk-i lâtifinden i'câz-ı belâgat zımnen ayân oluyor. Müellifi olan Abdülkerim Efendi'nin zâtı Meclis-i Maârif a'zâsından olduğu hâlde nâmı, tasnîfine takrîz-i kâfi olsa gerekdir. Geçenlerde*

bunun tasdîk-i muhassenâtına dâir meclis-i mezkûrden verilen mazbata-i umûmiye mûcibince tab'ı husûsuna müsâade-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî şâyân buyrulmuştu. Kitâb-ı mezbûr, Mîzân'ül-Adl ünvânıyla müsemmâ ve efendi-i mûmâileyhin sâir âsâr-ı kübrâsına bir ilâve-i suğra olarak bu defa neşr olundu. Böyle bir eser-i hüneri erbâbına tebşîr ve bu vesîle-i celîle ile Millet-i İslâmiye-yi Osmâniye'nin kemâlât-ı insâniyece müsellemlen olan şânını bir kat dahî i'lâ ve tevkîr için kalemimizi min-gayr-i liyâkat bu gûne maârif dellâllığında kullanmağa cesâret eyledik.”⁴⁴⁰

Şinasi'nin yazısında bahsettiği ve altında kendisinin de mührü bulunan Meclis-i Maârif-i Umumiyye tarafından Maârif Nezareti'ne takdim edilen 23 Ağustos 1859 tarihli mazbata şudur:

“Müderrişîn-i kiramdan ve Meclîs-i Maarif a'zâsından mekremetlû Abdülkerim Efendi dâilerinin bu def'a ilm-i mantıktan dahî usûl-i cedîde ve kadîmeyi ta'dîl ve tevfîk sûretiyle te'lif eylediği Mîzân'ül-Adl nâm kitâbı meclîs-i âcizânemizde lede'l-mûtâlâa fi'l-hakîka efendi-i mûmâ-ileyh dâilerinin kemâlât-ı müslimesine bir kât dahâ burhân-ı kuvvâ ve talebe-i ulûmca menâfî muhtevî olan böyle bir eser-i celîl ibrâzına muvaffakiyetle sâye-i maârif-pürâyâ hazret-i pâdişâhîde mükâfât-ı seniyyeye liyâkat-ı sahihasını yeni baştan isbât etmiş olduğundan kitâb-ı mezkûrün mesârif ve temettuu tarafına âid olmak üzere tab' ve neşrine irâde-i ruhsatla berâber kendûsünün tarîkince taltîfî husûsunda dahî taraf-ı eşref-i şeyhpenâhîye havâle buyurulması meyânına âcizânemizde tezekkür ve tensîb olunmuş ve mezkûr kitâb def'an takdîm-i huzûr-u âlî nezâretpenâhîleri kılınmış olmakla ol bâbda emr hazret-i men leh'ül-emrindir.”⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Tercümân-ı Ahvâl, nr..2, 13 Rebî'ül-âhir 1277

⁴⁴¹ B.O.A, İ.HD., nr.440/29092

Meclis-i Maârif, tezkire ile beraber Abdülkerim Efendi'nin kitabını Maârif Nezareti'ne takdim etmiş, Nezarete bazı kısımları tercüme edilerek incelendikten sonra yeni bir eser olduğuna hükmedilerek, Sadarete eserin basılmasının uygun olduğuna dair, Meşihata da rütbesinin yükseltilmesine dair birer tezkire takdim etmiştir. Neticede eserin masraf ve geliri Abdülkerim Efendi'ye ait olmak üzere basılması ve rütbesinin Musıla-i sahndan Sahna yükseltilmesi uygun bulunmuştur.⁴⁴²

Abdülkerim Efendi, bu kitabın giriş kısmında, mantık hakkında çeşitli kitapların yazıldığını, ancak bunlardan bir kısmının bazı delilleri açıklamadığını, bir kısmının da mantık meselelerini çözme hususunda yetersiz kaldığını belirtmektedir. Onun için de gerekli delilleri içine alan böyle bir kitap yazdığını, eski ve yeni kuralları karşılaştırmalı şekilde açıklayan bu kitaba *Mîzânü'l-Adl* adını verdiğini söylemektedir. O, mantığın akıl gücü ile kazanılanlar arasında bir aracı olduğunu dile getirerek, mantığın bir takım kurallardan ibaret olduğunu, bu sebeple de ona “kanun” denildiğini, mantığın konusu bakımından iki kısma ayrıldığını, bunların tasdik ve tasavvurat bilgisinden ibaret olduğunu belirttikten sonra, mantığın gayesini, “bilinmeyeni bilmek için bilineni düşünmek” şeklinde tarif etmektedir. Abdülkerim Efendi'ye göre, mantığın faydasını ise tabii düşüncelerde akli hatalardan korumaktır.

Mîzânü'l-Adl'da mantık konularını ayrıntılarına girmeden İslam mantık geleneği etrafında inceleyen Abdülkerim Efendi, katılmamakla birlikte, zaman zaman Batılı mantıkçıların görüşlerini de aktarmıştır. Beraber neşrettiği Haşiye'sinde ise Mizan'da ayrıntılara girmediği bazı konuları izah etmiştir.

⁴⁴² B.O.A., İ.HD., nr.440/29029

2.2.2. Hâşiye alâ Hâşiyeti Siyalkutî ale't-Tasavvurât

Abdülkerim Efendi'nin iki cilt halindeki bu eserinin dili Arapçadır. Toplam 400 sahife olan birinci cilt, ölümünden kısa bir süre önce basılmıştır. Kitaptaki kayıttan 22 Ekim 1885'de basıldığı anlaşılmaktadır. İkinci cilt ise 398 sahifedir ve ölümünden sonra, el-Hac Muharrem Efendi'nin matbaasında 25 Eylül 1887'de basılmıştır. Bu cildin kapağında, el-Hac Muharrem Efendi'nin Sahaf Çarşısı'ndaki dükkanında satıldığına dair bir kayıt yer almaktadır. Abdülkerim Efendi'nin eserin sonuna verdiği bilgiden yazma işini hicri 1299 yılı sonlarında (1881) tamamladığı anlaşılmaktadır.

Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî(ö.1255)'nin hocası Şemseddin adına yazdığı, *Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye* diye isimlendirilen risale, İslam dünyasında çok meşur olmuştur. Bu risaleye, Kudbeddin Râzî et-Tahtânî(ö.1364) *Tahrîrû'l-Kavâidi'l- Mantıkıyye* adı ile şerh etmiştir. Kudbeddin Râzî'nin şerhine, Abdülhakim b. Şemseddin es-Siyalkûtî'nin *Haşiye ale't-Tasavvurât ve't-Tasdîkât* adlı haşiye yazmıştır. Abdülkerim Efendi de Siyalkûtî'nin haşiyesinin tasavvurat⁴⁴³ kısmına haşiye yazmıştır.

Mukaddimede verdiği bilgiye göre; Abdülkerim Efendi, zeki öğrencilerinden birinin Siyalkuti'nin haşiyesinin tasavvurat kısmında kapalılık

⁴⁴³ Aristotelesci geleneğe göre mantığın konuları; kavramlar, hüküm ve önermeler, akıl yürütme olmak üzere üç bölüme ayrılır. Müslüman mantıkçılar ise mantığın konusunu tasavvurat ve tasdik olmak üzere iki bölümde incelemiştir. İslam dünyasında ilk olarak Farabi'nin yaptığı tasdik ve tasavvur ayırımını İbn Sina geliştirmiş ve sonraki Müslüman mantıkçılar da bu yolu takip ederek, mantığı tasdik ve tasavvurat olmak üzere iki kısımda incelemeye devam ettirmişlerdir. Bu tasnife göre esas ve amaçları bakımından mantığın konuları şöyledir: Tasavvuratın esası; beş külli (cins, nevi, fasıl, hassa, araz), amaçları ise tarif, had ve resimdir. Ayrıca, kavram ve terim çeşitleri, işlem ve kaplam, kategoriler ve delalet bahisleri de tasavvurat kısmında incelenmiştir. Tasdikatin esası; önermeler, amaçları da kıyas, burhan, cedel, şiir ve hitabettir. Bkz. M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s.5-12; M. Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul 1994, 11-13

bulunduğunu, daha iyi anlaşılabilmesi için kapalılıkları açıklayan bir eser yazmasını kendisinden ısrarla istemesi üzerine bu haşiyeyi yazmıştır.

Eser, İslam dünyasında mantık sahasında çok rağbet görmüş bir eserin haşiyesi olduğu için, Abdülkerim Efendi de konuları bu çerçeveye de değerlendirmiştir. Düşünürümüzün oldukça hacimli olan bu eseri, mantık konularından sadece kavramlar bölümünü içine almakta, hatta kavramlar bölümünün en önemli konusu olan ‘Tarifler’ bile eserde yer almamaktadır.

2.3. Coğrafya

2.3.1. Risâletü Tezkirati'l-Ekâlîm

Abdülkerim Efendi'nin ilk telif ettiği eser, *Risâletü Tezkirati'l-Ekâlîm*'dir. Ancak eser, basılmamıştır. Rika ile müellif hattı olan tek nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediye Kütüphanesi'nde bulunup, Muallim Cevdet, nr. K.316'da kayıtlıdır. Risale toplam 46 yapraktır. Abdülkerim Efendi'nin risaleyi 15 Ocak 1851 öğle vakti bitirdiği, sonunda verdiği bilgiden anlaşılmaktadır.

Risale'ye Katip Çelebi'nin aklî ilimlere önem verilmemesi ile ilgili yakınmasına⁴⁴⁴ benzer bir yakınma ile başlayan Abdülkerim Efendi, şöyle diyor:

“Zamanımızda aklî ilimlerin; özellikle de onlardan Matematiğin izi silindi. Çünkü aklî ilimlerin bahçelerinin suları kesildi, güneşleri ve ayları tutuldu, yıldızları söndü, çiçekleri kurudu; hatta sanki yok gibi oldu. Özellikle de Astronominin bir parçası sayılan Coğrafya ilmi bilinmez oldu. Nitekim insanlar

⁴⁴⁴ Bu tür yakınmaların Katip Çelebi'den çok önceki tarihlere dayanan bir geçmişi vardır. İzgi'nin tespitine göre, ilk olarak Kadızâde(ö.1431)'nin Şerhu'l-Mulahhas'adlı eserinde tüm İslam dünyasını kastederek kullandığı “ilimlerin izinin silindiği” ifadesinin, özellikle Katip Çelebi'den sonra Osmanlı coğrafyası için kullanılması neredeyse bir gelenek halini almıştır. Mesela, Hüseyin Fıfki et-Tamanî (ö.1817) el-Ferîdetü'l-Münire fî İlmi'l-Küre, Feraizcizâde (ö.1835) Gülşen-i Ma'ârif, Ahmed Tevhîd Efendi (ö.1870) Telhisu'l-A'mâl adlı eserlerinde aynı şikayetleri tekrarlamışlardır. C. İzgi, *a.g.e.*, C.I, s.135-136.

bu ilmi önemsemedi ve coğrafya hususunda akıl almaz şeyler iddia ettiler. Bu ilmi, sahrada yolunu kaybetmiş insanların menziline ulaşamadığı gibi aradılar.”

İlmin fazileti hakkında ayet ve hadisler zikreden Abdülkerim Efendi, Coğrafya ilmi ile meşgul olduğu için, bazı insanların kendisini kınadıklarını, ancak kendisinin onlara saldırmayacağını kaydettikten sonra şöyle devam ediyor: *“Bir muhtasar telif ettim ve bunu bir mukaddime ve beş maksad üzere tertip ettim. Malzemenin az olmasına rağmen, kavmin (Avrupalılar) kitaplarından özetledim.”*

Bu ifadelerden Abdülkerim Efendi’nin eserini Batı coğrafya kitaplarını kaynak almak suretiyle yazdığı açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca, Fransızca kelimelerin yazılışını değil, okunuşunu dikkate alarak yazdığına dair düştüğü not da özellikle Fransızca eserlerden istifade ettiğini göstermektedir.

Abdülkerim Efendi, mukaddimede coğrafya ilmini *“yer yüzünde bulunan güney ve kuzey kutuplarından bahseden bir ilimdir”* şeklinde tarif ettikten sonra, dünyanın diğer gezegenler gibi bir gezegen olduğu ve güneşin etrafında döndüğü, bu dönüşünü 365 gün ve 6 saatte tamamladığı, güneş etrafında dönerken dünyanın aynı zamanda kendi eksenini etrafında doğudan batıya doğru döndüğü, bu dönüşü 24 saatte yani bir günde tamamladığını ve senenin bu günlerden meydana geldiği, güneş ışığının 8 dakikada yer yüzüne ulaştığı, yer yüzünün dörtte üçünün su (deniz), birinin de kara olduğu, dört büyük deniz ve beş kıtanın bulunduğu, dünyanın toplam nüfusunun 875.000 olduğu, bunlar renk, din ve dil bakımından farklılık gösterdiklerini kaydeder. Mukaddimede veridiği bu bilgilerden sonra da beş maksadın birincisinde Avrupa olmak üzere, sıra ile Asya, Afrika, Amerika ve Adaları (Cezâir-i Bahr-i Muhitiyye) tek tek ele alarak, bu kıtalarda bulunan ülkelerin coğrafi, idari ve nüfus yapıları hakkında tanıtıcı bilgi verir.

Batı'nın ilim ve fenninden istifade etmek devletin en önemli hedeflerinden biri olduğu, gerek kurduğu kurumlar, gerekse fertleri teşvik sureti ile Batı'dan istifadeye çalıştığı bir dönemde, Abdülkerim Efendi'nin bu eserinin yazma olarak kalmış olması dikkat çekicidir. Kanaatimizce bunun sebebi, eserin dilinin Arapça olmasıdır.

2.4. Dil Bilgisi

2.4.1. Zübdetü fî İlm-i Sarf

Abdülkerim Efendi'nin Türkçe olan bu eseri toplam 450 sahifedir. Eser, bir mukaddime ve 25 fasıldan oluşmaktadır. Kitabın sonunda verdiği bilgiden, 3 Mayıs 1861'de alaturka saat ile gece üçte (alafranga: 23.00) yazmayı tamamladığı anlaşılmaktadır.

Esere, Anadolu kazaskeri payeli Şeyh Hakkı Efendizade Ahmed Tevhid Arapça bir takriz yazmıştır. Ahmed Tevhid Efendi, takrizde şöyle diyor: *“İşte bu güzel kitaptan yeni başlayanlar güzel kaidelerin salkımlarını toplarlar. Bu kitabın mücevherleri göğüslere güzel bir kolyedir. Gözlerin rahatlama fikirlerin gezme yeridir. Onun bölümleri hastalıklara bir ilaçtır ve içindekiler tahsil isteyenlere yeterlidir. Maksatlı meselelerden ve üstün faydalardan oluşmaktadır. Bu kitabın müellifinin üslubuna daha önce kimse erişemedi. Müellif fazilet meydanlarına ilk ulaşandır.”*

Kitab hakkında, Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'da şöyle bir ilan çıkmıştır: *“Meclis-i Maârif azası mütebahhirânından Abdülkerim Efendi'nin te'lif-i cedîdi olan Zübdetü fî İlm-i Sarf nâm kitap ki Sarf-ı Arabî'nin Lisan-ı Türkî'de ta'rîfât-ı*

mufasssalasını şâmilidir, bu defa tab olunmuş ve Sahaf Çarşısı'nda fîrûht olunmakta bulunmuştur."⁴⁴⁵

Abdülkerim Efendi, Arapça sarf ilmi hakkında yazılan meşhur kitapları okuduktan sonra anladıklarını özetleyerek ve kendi hatırına gelenleri de ilave ederek yazdığını ifade ettiği kitaba, *Zübde-i İlm-i Sarf* ismini layık gördüğünü söylemektedir. Yine eseri bitirdikten sonra Sultan Abdülaziz'e takdim ettiği "*Melik'üd-dîn ve'd-dünya.....sultan ibn sultan ibn sultan Abdülazîz Han mâzâle saltanati ile'n-nihâyeti'd-devrân efendimiz hazretlerinin sidde-i ulyâlarına takdîm kılınmıştır.*" ifadesinden anlaşılmaktadır.

Eserin mukaddimesinde sarfın lügat ve ıstılah manaları, sarf ve nahiv konularının farkı, kelime ve fiilin kısımları hakkında bilgi verdikten sonra, birinci fasılda fiil-i maziden başlamak üzere, ayrıntılı olarak konuyu işlemeye devam eder.

Ülken, Abdülkerim Efendi'nin eserleri arasında *Begavî Tefsiri*'nin tercümesinin bulunduğunu da kaydetmektedir.⁴⁴⁶ Kaynaklarda, Abdülkerim Efendi'nin hayatının son dönemlerinde verdiği cami derslerinde, *Kadı Beyzavî Tefsiri* okutuğu bilgisi bulunmakla birlikte, ne Kadı Beyzavî, ne de Begavî (ö.1122) tefsirinin tercümesi yaptığına dair bir bilgi mevcuttur. Araştırmamız sırasında da Abdülkerim Efendi'nin böyle bir eserin varlığını tespit edemedik.

⁴⁴⁵ *Tasvir-i Efkar*, 23 Receb 1281, nr.258, s.4

⁴⁴⁶ H. Z. Ülken, a.g.e., s.322; H. Z. Ülken, a.g.m., s.763

III.BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1. MANTIK

Osmanlı eğitim ve düşüncesinde mantık, dilbilimi ile beraber “her türlü ilmî ve fikrî faaliyetin ‘alet’i ve olmazsa olmaz önşartı olarak görüldüğü” için, önemli bir mevkie sahipti.⁴⁴⁷ Yüzyıllar boyunca mantık eğitimi ve mantık çalışmaları, bütün İslam dünyasında olduğu gibi, Osmanlı’da da F. Râzî ile başlayan müteahhirûn⁴⁴⁸ geleneği çerçevesinde yapılıyordu. Bu alanda ortaya koyulan eserler, çoğu zaman eski eserlerin şerh, haşiye ve özeti olduğu gibi, bazen de bunlara ilaveler yapmak sureti ile yeni anlayışları da içine alıyordu.

Mevcut bilgilere göre, Osmanlı ilim ve fikir dünyası, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Batı’da Rönesans sonrası Mantık sahasında ortaya çıkan yeni fikirlerle tanışmış ve bu dönemden itibaren Osmanlı mantıkçılarının eserlerinde Batılı mantıkçıların görüşleri de yer almaya başlamıştır. Abdülkerim Efendi, hem müteahhirûn mantık anlayışına uygun eserler kaleme almış olması, hem de eserlerinde Batılı mantıkçıların görüşlerine yer vermiş olması bakımından bilinen ilk örnektir. Bilinen diyoruz; çünkü, yeterli çalışma yapılmadığı için Batılı mantıkçıların görüşlerinden ilk haberdar olan Osmanlı düşünürünün kim olduğunu kesin olarak söylemek oldukça zordur. Bugüne kadar Batılı mantıkçılardan ilk aktarma yapan kişi olarak, *Miftahu’l-Fünûn* mütercimi Çamiç Ohannes Efendi

⁴⁴⁷ Tahsin Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? –Osmanlı Düşüncesi’nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine”, *T.A.D.*, S.13-14, İstanbul 2003, s.39

⁴⁴⁸ Müteahhirûn kelimesinin sözlükte “sonradan gelenler, yetişenler” mânâsına gelir. Terim olarak ise İslam düşüncesinin Fahreddin Râzî’den sonraki dönemi için kullanılır. Müteahhirûn kelimesinin bu manada kullanılması, İbn Haldun’dan sonra yaygın hale gelmiştir. İbn Haldun’un İslam düşüncesinde mütekaddimûn ve müteahhirûn tasnifi hakkında bkz. İbn Haldun, a.g.e., s.605-606

(Paşa)⁴⁴⁹ kabul ediliyordu.⁴⁵⁰ Halbuki Abdülkerim Efendi, Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer verdiği *Mizanü'l-Adl* eserini, *Miftahu'l-Fünûn*'un basım tarihinden bir yıl önce, yani 1859'da kaleme almıştır. Dolayısıyla da Batı'daki mantık çalışmalarından istifade eden kişilerin ilki durumuna gelmektedir.

Abdülkerim Efendi'nin iki cilt şeklindeki *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Siyalkutî ala't-Tasavvurât* isimli eseri, Eski Yunan ve İslam Mantık tarihini inceleyen hacimli bir eserdir. Birinci cildi 400, diğeri de 398 sayfadan oluşan eser, kavramlar, önerme ve kıyas şeklinde üçe ayrılan Mantık'ın sadece kavramlar bölümünü içermektedir. Onun da en önemli bölümü olan 'Tarifler' kısmı yoktur. Düşünürümüz, kavramlar bölümünde, bütün konuları, Aristoteles (M.Ö.384-322) ve Porfiryüs(234-305)'ten başlayarak Farabî, İbn Sina, F. Râzî, Amidî (ö.1233), Ebherî, Tûsî, Urmevî (ö.1283), K. Râzî, Taftazanî (ö.1395), Cürcanî ve Siyalkutî'nin görüşleri çerçevesinde tartışır. Hacim bakımından daha dar olan

⁴⁴⁹ Miftahü'l-Fünûn'un ilk baskısı 1860 yılında yapılmıştır. Eserin hem ilk baskısında hem de 1872'de yapılan ikinci baskısında mütercim ismi yer almamaktadır. Hatta ikinci baskıya, ilk baskıda bulunan dönemin meşhur alimlerine ait takrizler (on takrizden biri de Abdülkerim Efendi'ye aittir) koyulmamıştır. Eserin Gallupî'ye ait olduğu ise Suphi Bey(Paşa)'nin birinci baskıda bulunan takrizinden anlaşılmaktadır. Yine mütercim hakkında takriz sahiplerinden sadece Suphi Bey, "erbâb-ı maâriften bir zât-ı maârif-simât" bilgisini vermiş, ancak isim zikretmemiştir. Mütercimin Çamiç Ohannes Efendi olduğunu ilk kaydeden Aynî'dir. Mehmed Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *D.İ.F.M.*, S.10, İstanbul 1928, s.21. Öner, Aynî'nin kaynak göstermeden zikrettiği Ohannes ismini, bir yanlışlığa meydan vermemek için, mütercim olarak kullanmamıştır. N. Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, s.51. Daha sonra Ülken, Ohannes Efendi'nin "makale ve kitaplarında adını daima yazdığı için çeviride yazmamasına bir sebep yoktur" gerekçesiyle mütercimin Ohannes olamayacağını kabul etmiştir. H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.227. Ancak Cevdet Paşa'nın tercümenin ilk baskısında yer alan takrizinin bir nüshasını Tezâkir adlı eserinde "Bâb-ı Seraskerî'de mütercim bulunan Çamiç Ohannes Efendi'nin lisân-ı Fransevî'den tercüme eylemiş olduğu Kitâb-ı Mantık üzerine takrîz" başlığı ile kaydetmiş olması, Miftahü'l-Fünûn müterciminin kim olduğu hakkındaki bütün şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, s.77

⁴⁵⁰ Ohannes Efendi, Gallupî'den yaptığı tercümeyi sadece tercüme etmekle kalmamış, tercüme kendi mantık anlayışına uygun bir takım ilavelerde yapmıştır. Bu ilavelerden Ohannes Efendi'nin İslam mantık anlayışını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Ali Sedat, 1885'de yayınladığı *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eserinde Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer vermiştir. Bunlardan hareketle, Batılı mantıkçılardan ilk tercüme ve aktarma yapan kişi olarak Miftahü'l-Fünûn mütercimi yani Ohannes Efendi, telif eserinde Batılı mantıkçıların görüşlerini aktaran ilk şahıs olarak da Ali Sedat kabul edilmiştir. N. Öner, *a.g.e.*, s.50-55; H. Z. Ülken, *a.g.e.*, s.227-228

Mîzânü'l-Adl isimli eserinde ise çok zaruri olmadıkça ayrıntılara girmez. Ancak *Mîzân'ül-Adl*'in önemli bir özelliği vardır. Abdülkerim Efendi bu eserinde herhangi bir konuyu İslam mantıkçılarına göre inceledikten sonra Batılı mantıkçıların görüşlerini de nakleder. Fakat o, Batılı mantıkçıların görüşlerine ya sadece bir fikir vermesi açısından ya da İslam mantık anlayışı açısından eleştirmek için müracaat eder. Üçüncü bir eseri de *Mîzânü'l-Adl*'e yazmış olduğu *Hâşiye ala Mîzâni'l-Adl* isimli eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser, *Mîzân*'da ayrıntılarına girmediği konuları açıklar. Diğer bir ifadeyle *Mîzân'ül-Adl*'in tamamlayıcısıdır. Eğer düşünürümüzün *Şifâ*'ya yazdığı şerhi kaybolmamış olsaydı, onun mantık hakkındaki görüşlerini tam olarak tespit etmek mümkün olabilecekti. Bununla birlikte, Batılı mantıkçılardan da aktarmalar yaptığı *Mîzânü'l-Adl* isimli eserini temel aldığımız zaman, düşünürümüzün mantık görüşlerini çıkarmak zor değildir. Nitekim biz de onu yaptık ve diğer iki eserine de gerektikçe atıflarda bulunduk.

1.1. Kavramlar

1.1.1. Mantığın Tarifi ve Amacı

Mantık bilimini bir disiplin olarak kuran kişi Aristoteles'dir. İslam dünyasında, Mantık çalışmaları, Aristoteles'in eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle başlamış, Farabî'nin bu sahada yazdığı eserlerle de önemli gelişme kaydetmiştir.⁴⁵¹ Bir takım farklılıkları göz ardı edersek, İslam düşüncesinde, mantığın tarifi ve amacı konusunda bir birlik olduğu göze çarpar. Nitekim Farabî, mantığın bir sanat ve bu sanatın da hataya düşmenin mümkün olduğu yerlerde düşünce gücünü (el-kuvvetü'n-natika) doğru yöne sevkeden şeylerle ilgili

⁴⁵¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s.5-7

olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle mantık, “akılla çıkarım (istinbat) yapılan bütün işlemlerde kendisiyle hatadan korunacak olan şeylerin tamamını öğreten bir sanattır.”⁴⁵² İbn Sina da *Şifâ*’da, Farabî’ye uyararak, mantığın bir sanat olduğunu söyler. Çünkü İbn Sina, bu eserindeki şekliyle, amacı kavramlar ile önermelerin bilgisini vermek olan mantığı, bu amacı gerçekleştirmesi bakımından bir sanat olarak görmektedir.⁴⁵³ Buna karşılık *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*’de⁴⁵⁴ onun bir alet olduğunu, *İşârât*’ta ise hem alet hem de bilim olduğunu ifade eder.⁴⁵⁵ Mantığın alet, sanat veya bilim olması, temel aldığımız kıstasa göre değişmektedir. Eğer insanı temel alır; yani mantığı “düşünmede insanı şaşırmaktan koruyacak”⁴⁵⁶ bir ilke olarak kabul edersek, mantık, insan için bir alet olmuş oluyor. Ama mantığı temel alır ve onu “insan zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçiş işlemlerini, bu işlemlerin özelliklerini ... öğreten”⁴⁵⁷ ve araştıran bir şey olarak dikkate alırsak, mantık bir bilimdir. Kısaca ifade edildiğinde mantık, bir taraftan insanda bulunması ve bilimler için onu kullanması bakımından bir alet, diğer taraftan kendi alanında düşünmenin kurallarını araştırıp ortaya koyduğunda bir bilim veya sanat olmaktadır.

Fahreddin Râzî, “kendisiyle bilinenlerden bilinmeyenlere doğru olarak ulaştırabilen” şeyin mantık; amacının da ikinci akledilirler olduğunu ifade eder.⁴⁵⁸ *Şerhu’l-İşârât*’ta ise mantığın bilim niteliğine yönelik farklı ama yeterince açık bir ifade ortaya koyar: “Eğer bilimden anlaşılan, dışarıda bulunsun ya da bulunmasın,

⁴⁵² Farabî, *et-Tevtiye fi’l-Mantık*, Tah. ve Çev. M. T. Küyel, Farabî’nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990, s.19

⁴⁵³ İbn Sina, *eş-Şifâ, Mantığa Giriş*, Tah. ve Çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s.12

⁴⁵⁴ İbn Sina, *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*, Kahire 1910, s.3

⁴⁵⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Tah. ve Çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, İstanbul 2005, s.1

⁴⁵⁶ Aynı yer

⁴⁵⁷ Aynı yer

⁴⁵⁸ Fahreddin Râzî, *Mulahhas*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 827, yap.2b-3a

kendisiyle nefste bir şuurun oluştuğu, idrak edilebilen her şey ise, evet mantık bir bilimdir.”⁴⁵⁹

Siraceddin el-Urmevî, mantığın, “zorunlulardan nazariyatın nasıl elde edildiğini öğreten kurallı (kanunî) bir alet”⁴⁶⁰ olduğunu, K. Râzî ile Cürcanî de onun “formel bir bilim” olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁶¹ Ebherî ise mantığı doğru ve yanlış belirleyen ölçüt olarak görür ve şöyle bir açılım getirir: “Düşünülmesi gerekli olan tasavvur ve tasdik her birisinin bedihi ve kesbiye ayrılması kesinleşince –ki düşünme doğru ya da yanlış olabilir, aksi takdirde aklını kullananlar arasında bir anlaşmazlık olmazdı- şüphesiz ki yanlış veya doğrunun arasını ayıran bir *bilim* gerekli olur. İşte bu bilim, mantıktır. Mantığın, düşünmede zihni şaşırmaktan koruyacak bir bilim olduğu da betim(resm)lenmiştir.”⁴⁶²

Şüphesiz Abdülkerim Efendi, yukarıda naklettiğimiz görüşlerin farkındaydı. Çünkü o, her ne kadar *Mîzânü'l-Adl* isimli eserinde mantıkla ilgili hiçbir tartışmaya girmemişse de *Hâşiye alâ Hâşiyetü's-Siyalkutî ala't-Tasavvurât* isimli eserinde İslam Mantık Tarihi'nin bütün tartışmalarını gündeme getirmiştir. İsmi andığımız ikinci eserinde mantığın mahiyeti üzerindeki tartışmalara geniş yer verirken, Mantığın net ve açık tarifini ise *Mîzânü'l-Adl*'de vermiştir. Bu tarif şu şekildedir:

“(Bilinmeyene) ulaştırabilmeleri bakımından tasavvurî ve tasdîkî olarak bilinenlerin durumundan bahseden ve (kişiyi) hatadan koruyacak bir kurala (kanun) ihtiyaç vardır. İşte bu kural mantıktır.”⁴⁶³

⁴⁵⁹ Fahreddin Râzî, Şerhu'l-İşârât, *Mantık*, Yeni Cami, nr.1302, yap.2b

⁴⁶⁰ Siraceddin el-Urmevî, *Beyanü'l-Hakk*, Atıf Efendi, nr.1567, yap.1b

⁴⁶¹ Kutbeddin Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî şerh-i Metâlîi'l-Envâr*, İstanbul 1303, s.8; Seyyid Şerif Cürcanî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâlî*, İstanbul 1303, s.24

⁴⁶² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'l-Dekâik*, Tah. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998, s.10

⁴⁶³ Abdülkerim Efendi, *Mîzânü'l-Adl fî'l-Mantık*, s.3

Hâşiye'sinde kavramlar ve önermelerin ikiye ayrıldığını, bunlardan bir kısmının zorunlu, diğer kısmının da nazarî olduğunu kaydederek, nazarî olanların da zorunlulardan elde edildiğini ifade eder. O halde mantık, sadece onların durumundan bahsetmemekte, zorunlulardan nazari olanların nasıl ve ne şekilde elde edileceğini de araştırmaktadır.⁴⁶⁴

Böylece, Abdülkerim Efendi, bir taraftan mantığın doğru düşünmede bir kıstas olduğuna, diğer taraftan da belirli sınırlar dahilinde kendi konularını içermesi bakımından bir disiplin olduğuna işaret etmektedir.

Mantık, delaletler, lafızlar, tarifler, önermeler ve kıyasları incelemekle birlikte, asıl olarak bunlar arasındaki bağıntıları konu edinir. Diğer bir ifadeyle, a) nazarî kavramlara ulaştıran tarif veya açıklayıcı sözün (kavl-u şârih), apaçık ya da kazanımla bilinen beş tûmelden nasıl ve hangi şartlar altında elde edildiğini; b) nazarî önermelere ulaştıran delilin, apaçık ya da kazanımla bilinen önermelerden nasıl ve hangi şartlar altında elde edildiğini konu edinmektedir.⁴⁶⁵

Düşünürümüze göre, mantığın tarifi ve amacıyla ilgili iki görüş daha vardır:

Bunlardan birincisine göre, mantık ikinci akledilirlerle ilgilidir ve amacı da tikel düşünmelerde, yani tikel çıkarımlarda zihni hatadan korumaktır.⁴⁶⁶ Bu görüş şüphesiz F. Râzî'ye aittir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Râzî, *Mulahhas*'ta, mantığı ikinci akledilirlerle has kılıp, *Şerhu'l-İşârât*'ta da onun "tikellere, hükümlerini öğrenmek amacıyla tatbik edilen tûmel bir şekil"⁴⁶⁷ olduğunu ileri sürmüştür.

⁴⁶⁴ Abdülkerim Efendi, *Hâşiye alâ Haşiyetü's-Siyalkutî ala't-Tasavvurat*, C.I, s.116

⁴⁶⁵ *Mizânü'l-Adl*, s.3; *Hâşiye alâ Siyalkutî*, I, s.198

⁴⁶⁶ Aynı yer

⁴⁶⁷ F. Râzî, *a.g.e.*, Carullah Efendi nüshası, yap.3b; Ayrıca bkz: Habisî, *Şerhü'l-Habisî ale't-Tehzîbü'l-Mantık*, Tehzîbü'l-Mantık içinde, Kahire trz., s. 16.

İkincisi ise, bir gurup Batılı (Efrençiyî) ⁴⁶⁸ mantıkçının görüşüdür. Onlar mantığın bir bilim olduğunu, öğrenildiği vakit de bilinirlerinin –başka bir şeyi sonuç olarak verecek şekilde- bilinmeyene ulaştıracağını öne sürmüşlerdir. Abdülkerim Efendi böyle bir görüşün olsa olsa matematik ve cebir için geçerli olabileceğini ifade eder. ⁴⁶⁹

1.1.2. Sözler

1.1.2.1. Sözün Delaleti

Biz, bir takım kavramların ⁴⁷⁰ anlamını karşılaması bakımından kimi terimler yani sözler kullanırız. Dolayısıyla ortada bir işaret eden (dâll) bir de işaret edilen (medlûl) bulunur. Aradaki ilişki ise ‘delâlet’ tir. Düşünürümüz delâleti, “bir şeyi bilmekle bundan başka bir şeyin bilinmesinin lazım gelmesi” şeklinde tanımlar. ⁴⁷¹ Eğer işaret eden şey bir söz olursa, delâlet sözlü (lafzî), değilse sözsüz olur. Gerek sözlü gerekse sözsüz delâlet ya vaz’î ya tabîî ya da aklî olur. ⁴⁷² Abdülkerim Efendi, delâleti, süregeldiği şekliyle, üç kısımda ele alır:

1. Eğer delâlet vaz itibarıyla yapılmışsa, yani işaret eden şey (dâll), manaya tarafımızdan yüklenmişse ‘vaz’î delalet’ olur. Sözlü olanı kelime, sözsüz olanı da yol kenarlarına yolları belirtmek için konulan işaretlerdir.

⁴⁶⁸ Sözlükte, ‘Efrenç’ kelimesi isim olarak ‘Avrupalı’, ‘Efrençî’ kelimesi de sıfat olarak ‘Avrupalı’ manasına gelir. Diran Kelekyan, *Kamus-ı Fransevî*, İstanbul 1329, s.118. Latince’den Arabça’ya geçen ‘Efrenç’ kelimesi, Türkçe’de yalnız Fransızlar için değil, bütün Avrupalılar için ‘Frenk’ ya da Arapça’da olduğu gibi ‘Efrânc’ şeklinde kullanılmıştır. Muhammed Salahî, *Kamus-ı Osmanî*, İstanbul 1329, s.141. Abdülkerim Efendi, Batılı mantıkçıların görüşlerini zikrederken isim vermez; “Efrençiyî” demekle yetinir. Biz de kelimeyi Osmanlı devrinde yaygın kullanımına uyarak Batılı şeklinde çevirmeyi uygun gördük.

⁴⁶⁹ *Mîzânü’l-Adl*, s.3

⁴⁷⁰ Kavramı, bir nesnenin zihindeki tasavvuru olarak anlıyorum.

⁴⁷¹ *Mîzânü’l-Adl*, s.3

⁴⁷² Aynı yer

2. Delâlet tabîî ise, yani tabîî olarak varsa buna ‘tabîî delâlet’ denir. Sözlü olanı, şarkı söyleyenin terennüm anında boğazını temizlemesi, sözsüz olanı da utananın kızarmasıdır.⁴⁷³

3. Delâlet aklî ise, yani iltizamî bir çıkarımda bulunuyorsak buna da ‘aklî delâlet’ denir. Sözlü olanı, bir kimse duvar ardından konuştuğunda bu konuşmanın onun varlığına işaret etmesi, sözsüz olanı da evrenin bir yaratıcıya işaret etmesidir.⁴⁷⁴

Mantık, bu üçünden sadece vaz’î delâlet ile, onun da yalnız sözlü olanı ile ilgilenir. Sözlü vaz’î delâlet de kendi içinde, işaret edenin işaret edileni karşılayıp karşılamaması bakımından üç kısma ayrılır. Bunlar kaplam (mutâbakat), içlem (tazammun) ve iltizâmdır.

Abdülkerim Efendi, vaz’î delâlet ve kısımlarını kendinden önceki düşünürlerle aynı anlamda ele alır. Nitekim, İbn Sina, sözün anlama delalet edebileceğini, eğer bir söz bir anlama yüklenirse onun kaplam olacağını belirtmiştir.⁴⁷⁵ İbn Sina’nın bu ifadesi halefleri açısından şüphesiz kapalı bir izahtır. F. Râzî ve Urmevî söz ve anlam arasında tam bir örtüşmeden söz ederken;⁴⁷⁶ K. Râzî, sözün sadece bu anlam için konulacağını;⁴⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcanî, sözün kendisi için konulan anlama delaletinin tam olmasını;⁴⁷⁸ Siyalkutî de sözün delaletinin konulan şeyin tamamen kendisine olmasını şart koşar.⁴⁷⁹ Abdülkerim Efendi’ye göre ise kaplam, sözün, kendisi için konulan anlamın

⁴⁷³ Aynı yer

⁴⁷⁴ Aynı eser s.3-4

⁴⁷⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.4

⁴⁷⁶ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.3a; Urmevî, *Metâliu’l-Envâr*, Tah. ve Çev: Hasan Akkanat, Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metaliu’l-Envar “Tahkik, Çeviri ve İnceleme”, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2006, C..II., s.5

⁴⁷⁷ K. Râzî, *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkiyye fi Şerhi’r-Risaleti’s-Şemsiyye*, trz, s. 16

⁴⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcanî, *Hâşiyetü’s-Suğrâ li’s-Seyyid Şerif Ale’l-Kutb*, İstanbul 1318, s 45

⁴⁷⁹ Siyalkutî, *Hâşiyetü’s-Siyalkutî ala’t-Tasavvurât*, Vezirhan 1288, s.102

tamamına şamil olmasıdır. Düşünürümüz, Kazvinî'nin Şemsiyye'sinde vermiş olduğu⁴⁸⁰ “insan sözünün düşünen canlıya olan delaleti” örneğini gösterir. İnsan sözü, düşünen bütün canlıları içine almakta, ne dışarıda bir ferdi bırakmakta ne de dışarıdan yabancı bir ferdi ihtiva etmektedir.⁴⁸¹

Sözlü vaz'ının ikinci kısmı işlem için, İbn Sina, anlamın sadece bir parçasına olan sözlü delâleti şart koşmaktadır. Daha sonra bütün selefleri İbn Sina ile burada hemen hemen mutabıktır. Abdülkerim Efendi ise Siyalkutî'den mülhem olarak,⁴⁸² işlemde, anlamın parçalarının olmasına, sözün de bu parçalardan birine taalluk etmesine bakmaktadır. Yine aynı örnek üzerindeki tetkikini sürdürerek insanın sadece hayvan ve sadece düşünmeye delalet etmesinin içlemsel bir delalet olduğunu belirtir.⁴⁸³

Sözlü vaz'ının üçüncü olan iltizâm da ise sözün delâleti, anlamın dışındakine olduğundan, dolaylı bir aklî çıkarım bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Sina bir şeyin diğer bir şeyi çağrıştırması anlamında “tâbi olma ve gerektirme” (istitbâ)⁴⁸⁴ kavramını kullanır. Çünkü kullandığımız sözcükte ve anlamda amaçladığımız anlamdan bir parça yoktur ama sözcüğü serdettiğimiz anda o anlam da dolaylı olarak ortaya çıkar; yani zorunlu bir çağrışım vardır. Bu nedenle Urmevî ve Kazvinî, iltizamın bir tür zihni gereklilik olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸⁵ Abdülkerim Efendi ise delalet, sözün anlamı dışındakine olur ve zihnen o anlamdan ayrılmazsa iltizam olacağını kaydeder. Mesela ‘vurma’ sözü, gerçekte bir eylemi belirtir.⁴⁸⁶ Ama bu eylem karşılıklı bir ilişki içerisinde ortaya çıkmıştır.

⁴⁸⁰ Kazvinî, *Risaletü's-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantıkiyye*, İstanbul 1327, s.3

⁴⁸¹ *Mîzânü'l-Adl*, s.4; *Hâşiye alâ Siyalkutî*, C.II, s.112

⁴⁸² Siyalkutî, a.g.e., s.102

⁴⁸³ *Mîzânü'l-Adl*, s.4; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s. 112-114

⁴⁸⁴ İbn Sina, *İşaretler*, s.4

⁴⁸⁵ Urmevî, a.g.e., s. 5; Kazvinî, a.g.e., s.3

⁴⁸⁶ *Mîzânü'l-Adl*, s.4; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s.113

O halde bu ilişkinin içerisinde bir vuran bir de vurulan bulunmalıdır. Şu halde ‘vurma’ sözüyle biz söz olarak bir eylemi belirtmemize rağmen onun iltizamî delaleti zihnî bir çıkarımla başka anlamları beraberinde getirmektedir.

Düşünürümüzün naklettiğine göre, dönemin Batılı mantıkçıları konu hakkında bir takım farklı görüşlere sahiptir. Onlara göre var olan, eğer var olması bakımından dikkate alınır yani bir anlama delalet etmesi sarf-ı nazar edilerek dikkate alınırsa “şey” olarak isimlendirilir. Eğer şey, bir anlama delâlet etmesi bakımından dikkate alınırsa ona ‘işaret eden’ denilir. Dolayısıyla delâlet, iki şeyi gerekli kılmaktadır; a) işaret eden ve b) işaret edilen.

Abdülkerim Efendi, Batılı mantıkçıların, işaret edeni çeşitli sınıflara ayırmakla birlikte, üç tanesi üzerinde ittifak ettiklerini belirtir:

a. İşaret eden, ya delâleti kesin olandır, tıpkı solumanın canlılığa işaret etmesi gibi. Çünkü soluma, kesin olarak canlılığa delalet eder. Ya da delâleti kesin olmayandır, tıpkı bulut gibi. Çünkü bulut kesin olarak yağmura işaret etmez.

b. İşaret eden ya işaret edilene bitişiktir, tıpkı bedenî bir hastalığa yüzün hareketleri ve işaretlerinin delâlet etmesi gibi. Çünkü yüzün ya da görünüşün hareketi, yüz nefisle bitişik olduğu için, nefsin hareketine delâlet eder. Yüzün işaretleri de nefse delâlet eder. Ya da işaret eden işaret edilenden ayrıdır, tıpkı yol kenarına dikilmiş işaret levhaları gibi. Çünkü onlar yoldan ayrıdır.

c. İşaret eden ya tabîdir, varlığı akıl itibariyle değildir; tıpkı aynalarda beliren şekiller gibi. Bu şekiller, tabîi olarak, kendi zatlarına delalet eder. Ya da vaz’îdir ki bunlar sadece ve sadece akıl vasıtasıyla ve akıl itibariyle olurlar, tıpkı belirli bir anlam için konulan kelime gibi.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ *Mîzânü’l-Adl*, s.4

Abdülkerim Efendi, Batılı mantıkçılara göre, bir tek şeyin, tek bakımdan hem işaret eden hem de işaret edilen olamayacağını, ama açılı arttığı vakit, bir tek şey, bir taraftan işaret eden diğer taraftan da işaret edilen olacağını kabul ettiklerini söyler. Düşünürümüz, Batılı mantıkçıların (a) ve (b) şıklarındaki görüşlerini eleştirmeden, (c) şıkında zikredilen görüşlerinin eksik olduğunu söyler.⁴⁸⁸

1.1.2.2. Basit ve Bileşik Sözler

Abdülkerim Efendi, sözü (lafz), kendinden önceki İslam filozoflarının taksimine uyarak basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) olarak iki sınıfa ayırır. Bu sebeple, İslam filozoflarının bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla zikretmek yerinde olacaktır.

Farabî, manalara delâlet eden sözlerin yapı itibarıyla bileşik ve basit olduğunu belirtir. Basit olanlar, isim, kelime ve edat iken,⁴⁸⁹ bileşik olanlar da bu üç gruptan elde edilmektedir.⁴⁹⁰ İbn Sina da sözü basit ve bileşik olarak ayırmakla birlikte içerikleri konusunda *Şifâ* ve *İşârât*'ta görüş ayrılığı bulunur. *Şifâ*'da isim, kelime ve edatı, tıpkı Farabî gibi basit sözler altına yerleştirirken,⁴⁹¹ *İşârât*'ta bileşik sözler altına yerleştirmiştir. Gerçi o, *Şifâ*'da basit sözü “doğru ve yanlış barındırmayan” şeklinde; *İşârât*'ta ise “kendisindeki bir parça ile –bu parça kendisinden bir parça olmasına rağmen- asla delalet aranmayan söz”⁴⁹² şeklinde

⁴⁸⁸ Aynı eser, s.5

⁴⁸⁹ Farabî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, Tah. ve Çev: M. T. Küyel, Farabî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde, s.48 Farabî, bir başka eseri olan *Elfaz*'da basit sözler içerisinde yer alan ‘kelime’ yerine fiil kullanmıştır. Farabî, *Elfaz*, el-Mantıku's-Semaniye içinde, Hamidiye, nr.812, yap.4

⁴⁹⁰ Aynı eser, s.51

⁴⁹¹ İbn Sina, *Yorum Üzerine (İbâre)*, Tah. ve Çev: Ömer Türker, İstanbul 2006, s.6

⁴⁹² İbn Sina, *İşaretler*, s.5

tarif etmiştir. Bununla birlikte, her iki eser arasında farklı görüş bulunmaktadır. Aralarında F. Râzî, Urmevî, Ebherî, Kazvinî, K. Râzî ve Siyalkutî gibi isimlerin bulunduğu müteahhirun mantıkçılar bu iki ayrı tasniften Şifa'dakini tercih ederek Farabici çizgiyi takip etmişlerdir.

Sözü, yapı itibariyle basit ve bileşik olarak ikiye ayıran Abdülkerim Efendi'ye göre, basit söz, İbn Sina'nın *İşârât*'ta ifade ettiği gibi, parçasıyla herhangi bir mananın parçasını karşılamayan sözdür. Eğer kendi parçalarından birisi, delâlet ettiği anlamın parçalarından birisini karşılıyor ise bu da bileşik söz olmaktadır.

Basit söz, tek başına bir anlamı belirtmiyor ve bir başka söze ihtiyaç duyuyorsa buna *edat* denir. Eğer basit söz, tek başına bir anlam belirtiyor, bir de içinde geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç vakitten birisini gösteriyorsa *kelime* denir. Bu söz, tek başına anlam belirtmekle birlikte zamanla ilişkisi yoksa buna *isim* denilmektedir.⁴⁹³

Bileşik söz ise iki kısma ayrılır:

a. Konuşanın üzerinde ikna olduğu, yani anlamca doyduğu söz ise *tamdır*. Tam olan bileşik söz, eğer kendisinde doğruluk ve yanlışlığı taşıyorsa *haberî*, taşımıyorsa *inşai*dir.

b. Konuşanın üzerinde ikna olmadığı yani anlamca doymayıp başka sözlere gereksinim duyduğu bileşik sözler de *eksiktir*.⁴⁹⁴

Basit ve bileşik sözlerden her birisi, terimde, konuşurken kendisine konulan anlamda kullanılırsa hakikî; konulan anlamı kastetmesinin yanında onunla uyumlu bir anlamda kullanılırsa *kinayedir*. Bu şekilde olmayıp, asıl anlam

⁴⁹³ *Mîzânü'l-Adl*, s.5

⁴⁹⁴ *Aynı yer*

ile itibar edilen anlam arasındaki bir ilişki ile kullanılırsa *mecaz*, ilişki yoksa *galattır*.

Düşünürümüzün belirttiğine göre, mecaz ile kinayenin, kastedilen anlama delâlet eden bir işaretinin (karine) bulunması gerekir. Bu durumda, mecazda, eğer sebebiyet ve açıklayıcı gibi bir benzerlik ilişkisi bulunmazsa o, *mecaz-ı mürsel* olur. Mesela el, nimet gibi; haberî cümleler de inşaî cümleler şeklinde kullanılabilir. Mecazda benzerlik ilişkisi varsa *istiare* olmaktadır. İstiare ise kendi içinde alt bölümlere ayrılmaktadır.⁴⁹⁵

Basit sözün bir terimde kendisine yüklenen anlamı artarsa onlar kendi aralarında *ortak* (müşterek) olurlar. Ya da aralarındaki bir ilişkiden dolayı birinden diğerine aktarmakla iki terimde o anlam artabilir ki buna da *aktarılmış* (menkul) denir. Aktarılmış, ya genel örf ya da özel örfle olur. Ortada ortaklık ya da aktarılma yoksa, söz de *özel* (muhtas) olur.⁴⁹⁶

Düşünürümüz, belirli anlama nispeti olmaları durumunda bu üç basit sözün (ortak, aktarılmış, özel) eğer bu anlamla tekilleşirse, yani bu anlamla somutluk kazanırsa *hakiki tikel* (cüz-ü hakîkî) olacağını belirtir. Hakiki tikel ya Zeyd gibi özel isim(alem)dir ya da işaret isimleri gibi özel isimden başkadır. Söz konusu üç basit söz belirli anlamla somutluk kazanmamış ise ya *müşekkek* ya da *mutavata*dır.⁴⁹⁷ Bireyleri içerisinde, daha beyaz ya da daha kırmızı gibi, öncelik veya esaslık bakımından bir farklılık varsa müşekkek; böyle bir farklılık olmayıp mesela ‘insan olmaklık’ta bütün insanların eşit olması gibi bir durum söz konusu ise mutavatadır. Abdülkerim Efendi, bireylerdeki farklılığın, onlardaki bulunan

⁴⁹⁵ Aynı yer

⁴⁹⁶ Aynı yer

⁴⁹⁷ Abdülkerim Efendi’nin Şerhi’ne Haşiye yazdığı Siyalkutî, müşekkek ve mutavata kavramlarının dış dünyadaki varlıklarına uygun olması gerektiğini söyler. Siyalkutî, *a.g.e.*, s.134

arazlar farklılığından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu nedenle hakiki mahiyetlerde ve parçalarında öncelik veya esaslığın olmayacağı yönünde genel bir yargı hakim olmuştur. Ancak düşünürümüz, itibârî mahiyetlerde olduğu gibi hakiki mahiyetlerde de bir önceliğin bulunabileceğini belirtmektedir. Çünkü kırmızılık ve beyazlık, iki müşekkek tümel olmakla birlikte aynı zamanda iki hakiki mahiyettir.⁴⁹⁸

1.1.2.3. Tümel ve Tikel Sözler

Abdülkerim Efendi, tümel ve tikel sözleri açıklamak için öncelikle bilginin anlamını araştırır ve buradan da kavrama geçiş yapar. Buna göre, biz bir şeyi bildiğimiz zaman zihnimizde bir suret hasıl olur. Eğer o sureti, sadece zihnimizle kaim olması bakımından dikkate alacak olursak ona *bilgi* denir. Zihnimizle kaim olmasını sarf-ı nazar ettiğimiz de ise o, *bilinen* (malum) veya *kavramdır* (mefhum). Bir kavramın zatı düşünüldüğü zaman, akıl mücerret düşünceyle onun dışarıda çokluk üzerine uygun düşmesini mümkün görmüyorsa, o kavram *hakiki tikeldir*. Mesela dışarıda var olan Zeyd'in zihindeki kavramları gibi. İşte çoklu olarak tekabülü bulunan bu kavramlar dışarıda çokluk üzerine değil de sadece ve sadece Zeyd'e tekabül eder. Zihindeki çoklu kavramlara bakarak Zeyd'in tümel olduğu sonucuna varamayız; çünkü dışarıda var olması bakımından Zeyd, ne tümel ne de tikeldir. Tümel veya tikele ayrılan şey, zihinde var olan kavramdır. Tikel kavramı da mantıkî olup, kendisine aklî suret denilen bu kavramlara uygun düşer.⁴⁹⁹

Demek ki, Abdülkerim Efendi, tikel kavramının belirleyici unsuru olarak zihindeki kavramların dışarıdaki çokluk üzerine hamledilememesini

⁴⁹⁸ *Mîzânü'l-Adl*, s. 6; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s. 226, 231

⁴⁹⁹ *Mîzânü'l-Adl*, s.6-7

göstermektedir. Halbuki ilk önce Farabî, tümeli “iki ya da daha fazla benzeri olan”⁵⁰⁰ şeklinde tarif etmiş, tikeli de bunun karşısına koymuştur. Öyleyse tikel de benzeri olmayan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir tarif, şeyin dış dünyadaki zatına göre düzenlemiş olduğu içindir ki o zata tekabül eden kavramlar tarif dışı kalmıştır. İkinci olarak İbn Sina da tümeli “birden çok şeyin anlam bakımından kendisine ortak olduğu kavram” şeklinde tarif eder. Aynı şekilde o da tikeli bu tarifi tam karşısına yerleştirir. Böylece tikel, birden çok şeyin anlam bakımından kendisine ortak olmayan bir kavram olmaktadır. Bu tarifi F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta;⁵⁰¹ Ebherî, *İsaguci*⁵⁰² ve *Hidâyütü'l-Hikme*'de;⁵⁰³ Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da;⁵⁰⁴ K. Râzî, *Tahrir*⁵⁰⁵ ve *Muhâkemât*'ta;⁵⁰⁶ Cürânî de *Hâşiye ala'l-Kutb*'da⁵⁰⁷ olduğu gibi kabul ederler. Bu düşünürlerin tikelin tarifinde temel aldıkları unsur ise “anlamda ortaklığın olmaması”dır ki, bu da zihindeki kavramın anlamına başka anlamların dahil olmamasını ifade eder. Üçüncü olarak, Ebu'l-Berekat el-Bağdadî(ö.1166)'nin *Mu'teber*'deki⁵⁰⁸ ve Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-Mantık*'taki⁵⁰⁹ görüşüdür ki onlar da vurguyu çokluk üzerine kaydırmışlardır. Bu iki düşünür de zihindeki kavramların dış dünyaya tekabüliyetini temel almışlar, dolayısıyla dış dünyadaki çokluğu tikel için olumsuzlamışlardır.

Abdülkerim Efendi, zikrettiğimiz guruplardan üçüncüsüne dahildir. Onun temel endişesi kavramın zihindeki durumudur. Bize göre de endişe etmekte haklıdır; çünkü zihinde bulunan kavramlar tümeldir. Biz, bu tümel kavramları

⁵⁰⁰ Farabî, *İsaguci*, Tah. M. Dunlop, Islamic Philosophy, C. XI, Frankfurt 1999, s.119

⁵⁰¹ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.13b

⁵⁰² Ebherî, *İsaguci*, s.59

⁵⁰³ Ebherî, *Hidâyütü'l-Hikme*, s.92

⁵⁰⁴ Urmevî, *a.g.e.*, s.9

⁵⁰⁵ K. Râzî, *Tahrir*, s. 23

⁵⁰⁶ K. Râzî, *el-Muhâkemât beyne'r-Râzî ve't-Tûsî*, Laleli, nr.3398, yap.16a

⁵⁰⁷ Cürânî, *a.g.e.*, s.66-67

⁵⁰⁸ Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, *Kitabü'l-Mu'teber*, Haydarabad 1357, s.13

⁵⁰⁹ Taftazânî, *Tehzîbü'l-Mantık*, Kahire, trz., s.30

ancak ve ancak dış dünyaya hamlettiğimiz zaman müşahhas bir nesne üzerinde somutluk kazanırlar. Öyleyse dışarıda bulunan Zeyd için de durum aynıdır. Biz, kavramları Zeyd'e hamlettiğimiz zaman, o kavramlar, Zeyd üzerinde müşahhaslık kazanırlar ve artık aynı özellikteki kavramlar Zeyd dışındaki çokluk üzerine hamledilemezler. İşte bu tür kavramlar tikel kavramları oluştururlar.

Düşünürümüz tümeli, tikelin karşısına koyarak dışarıda çokluk üzerine söyleyebileceğimiz kavramlar olarak görür.⁵¹⁰ Urmevî'nin Metâliu'l-Envâr'da belirttiği gibi, dışarıdaki fertlerinin var olup olmaması dikkate alındığında tümelin birkaç türü bulunmaktadır. Ya vacip varlığın ortağı gibi dışarıdaki bireylerinin bulunması imkansız olabilir; ya anka gibi dışarıda bireyi bulunmadığı halde varlığı mümkün olabilir; ya da sadece bir tek bireyi bulunabilir. Bu sonuncusu da ya vacip varlık gibi, kendisinden başkasının imkansızlığıyla; ya güneş gibi, mümkün olabilmesiyle; ya da pek çok bulunabilir. Pek çok bulunabilen de ya dönen dokuz gezegen gibi sayılı ya da insan ve at gibi sayısız olabilir.⁵¹¹

Bilindiği gibi, tümeller, varlık alanlarındaki idrak edilmelerine göre, birinci akledilirler ve ikinci akledilirler olmak üzere ikiye ayrılırlar:

a. Birinci akledilirler: İbn Sina'nın belirttiği gibi birinci akledilirler, aklın başlangıç ilkeleri, doğuştan gelen ilk bilgilerdir.⁵¹² Abdülkerim Efendi ise tümeller eğer *dışarıdaki bireylerine uygun düşerse* birinci akledilirler olduğunu söylemektedir. Hatta o bireylerin varlıkları dışarıda farzedilse bile onlara uygun düşerse de birinci akledilirlerdir. Bu, ister ateş sıcaktır ve su soğuktur gibi sadece dışarıdaki bireylerine uygun düşün isterse mesela, insan ve hayvan şeklinde

⁵¹⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.7

⁵¹¹ *Aynı yer*

⁵¹² İbn Sina, *Risale fi'l-Kelam ale'n-Nefsi'n-Nâtika*, Ahvalü'n-Nefs içinde, Nşr. A. F. el-Ehvani, Kahire 1952, s.195

gerçekleşmiş ayanın mahiyetleri gibi dışarıda bulunsun; anka gibi takdir edilsin veya iki için ‘çift’lik, beş için de teklik şeklinde gerçekleşmiş mahiyetlerin ayrılmazları gibi zihinde uygun düşün mesele teşkil etmez.⁵¹³

Abdülkerim Efendi, temelde İbn Sina’dan farklı bir izah tarzı getirmemektedir. İbn Sina sadece ilk düşünülürlerin doğuştan gelen ilk bilgiler olduğunu, Abdülkerim Efendi de onların bir tümel olarak dışarıdaki bireylerine uygun düşmesini temel almıştır.

b. İkinci akledilirler: Tümel sadece *zihindeki fertlerine uygun düşerse* ikinci akledilir olmaktadır.⁵¹⁴

Tümel konuları ve varlık alanı açısından da üç guruba ayrılır:

Birincisi, mantıkta kendisinden bahsedilen, mahiyetlere bitişen *tümel kavramıdır*. Buna *mantıkî tümel* denir ve beş tümele bölünürler.

İkincisi, bu kavramı mesela insan ve hayvan gibi kendinde sergileyen tümele de *tabiî tümel* denir. İbn Sina’ya göre bu tümel kayıtsız şartsız vardır. Urmevî ve K. Râzî İbn Sina’nın bu izahını açarak mesela canlı kavramının dış dünyada bulunan bu ya da şu canlıdan bir parça olduğunu, dış dünyada bulunan canlının bilfiil ve şartsız bulunması bakımından var ve gerçek olduğunu, o canlıdan bir parça olan canlı kavramının da kesin olarak var olduğunu söylemişlerdir.⁵¹⁵

Üçüncüsü, bu iki tümelden bileşik olan tümeldir ki, ona da *aklî tümel* denir. Biz ‘insan türüdür’ dediğimizde, insan kavramı tabiî tür; tür kavramı mantıkî tür; ikisinin toplamı da aklî tür olmaktadır.⁵¹⁶

⁵¹³ *Mîzânü’l-Adl*, s.7; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s.234

⁵¹⁴ *Mîzânü’l-Adl*, s.7

⁵¹⁵ Urmevî, *a.g.e.*, s.11; K. Râzî, *a.g.e.*, s. 24.

⁵¹⁶ *Mîzânü’l-Adl*, s.7

Abdülkerim Efendi, birinci akledilirlerin tabîî tümel, ikinci akledilirlerin de mantıkî ve aklî tümel olduğunu söyler.⁵¹⁷ Bu tür bir bölümlenme gerçekte daha önceki bütün İslam mantıkçılarında bulunmaktadır.

Genel olarak bakıldığı zaman, tümel daha genele, tikel de daha özele hamledilir. Ancak bunlar kendileri altındaki ve üstündekine göre değişkenlik arzederlerse, bu durumda onlar izafî tümel ve izafî tikel olurlar. Hakikî tikel, izafî tikelden mutlak olarak daha özel; izafî tümel de hakikî tümelden daha özeldir.

Abdülkerim Efendi'nin bildirdiğine göre, Batılı mantıkçılar, tikeli ancak bir tek var olana uygun düşen anlama delalet eden şey; tümeli de çokluk üzerine uygun düşen anlama delalet eden şey olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla birinciye tikel, ikinciye de tümel demişlerdir.⁵¹⁸ Tümel sözü onlara göre iki kısma ayrılır. Çünkü o, bir tek anlam vasıtasıyla çokluk üzerine uygun düşerse *genel isim* (ism-i âmm); farklı anlamlar vasıtasıyla yine çokluk üzerine uygun düşerse onlardan her birisi tümel olur. Ancak düşünürümüz onların bu görüşlerinin sıkıntılı olduğunu belirtir.⁵¹⁹

Diğer taraftan düşünürümüze göre, kavramların birbiri arasında eşitlik (tesavi), ayrıklık (tebayün), tam girişimlilik (el-umumu'l-mutlak) ve eksik girişimlilik (umum min vech) olmak üzere dört çeşit ilişki bulunmaktadır.⁵²⁰ Eşitlikte iki kavram anlamca birbirine eşit, ayrıklıkta iki kavram anlamca birbirinden farklı, tam girişimlilikte biri diğerinin içinde bulunur, eksik girişimlilikte de iki kavram arasında kimi ortaklıklar bulunur.⁵²¹

⁵¹⁷ Aynı eser, s. 8.

⁵¹⁸ Aynı eser, s.10

⁵¹⁹ Aynı eser, s.11

⁵²⁰ Aynı eser., s.8

⁵²¹ Hâşiye alâ Siyalkutî II, s. 239-244.

Tümellerin bir kısmı zâtîdir, yani mahiyette bulunur ve onun yapıcısıdır. Bir kısmı ise mahiyetin dışında bulunurlar. Öncelikle beş tümelin ve dolayısıyla tarifin maddelerini oluşturmaları bakımından konuyu detaylı almamız gerekmektedir. Şimdi zâtî ve arazî tümelin ne olduğunu, mahiyetle nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğunu incelemeye geçelim.

1.1.2.4. Zâtî ve Arazî Tümeller

Abdülkerim Efendi'nin zâtî ve arazî tümeller hakkındaki görüşlerinin tam olarak ortaya koyulabilmesi için, kendisinden önceki İslam düşünürlerinin bu konudaki görüşlerini de dikkate almak gerekmektedir. İbn Sina, *Şifâ*'nın *Mantiğa Giriş (el-Medhal)* kitabında, zâtî ve arazî terimlerini dikkatli bir analize tabi tutmuştur. Nasıl oluyor da bir tümel zâtî, diğer bir tümel de arazî olabiliyor? Bilindiği gibi tümeller, öznenin yüklemelerini oluşturur. Eğer yüklemde özneyi oluşturan bir tümel varsa buna zâtî denir. Ancak bu yüklem, özneyi var etmek anlamında değil de mahiyetini belirlemesi anlamında ele alınmalıdır.⁵²² Buna göre, mahiyeti belirleyen ve onu oluşturan yüklem zâtî, onun ayrılabilen ya da ayrılamayan niteliklerini belirleyen yüklem de arazîdir. Eğer biz öznenin, onun mahiyetini oluşturan yüklemine kaldırırsak, zihinde tasavvur edilmesi imkansız olur. Ancak arazî yüklem tasavvur edilmese de mahiyet zihinde varolur.⁵²³

Demek ki, zâtî ve arazî tümelleri belirleyen, o tümellerin mahiyetle olan ilişkisidir. Nitekim F. Râzî *Mulahhas*'ta,⁵²⁴ Urmevî *Metâli*'de,⁵²⁵ K. Râzî *Levâmiu'l-Esrâr*'da⁵²⁶ ve Abdülkerim Efendi de kısmen farklı bir tarzda Mîzân'da aynı yolu takip etmişlerdir. Özellikle Urmevî ve K. Râzî'nin açıklamalarına göre

⁵²² İbn Sina, *Şifâ, Mantığa Giriş (el-Medhal)*, Tah. ve Çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s.26 vd.

⁵²³ İbn Sina, *İşaretler*, s.7

⁵²⁴ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.7b-8b

⁵²⁵ Urmevî, *Metâli*, s.11

⁵²⁶ K. Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr Fi Şerh-i Metliu'l-Envâr*, İstanbul 1303, s.57

tümel, ya mahiyetin tamamıdır, ya bir parçasıdır ya da mahiyetin dışındadır.⁵²⁷ O halde mahiyet nedir? Mahiyet, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında zâtî yüklemle yapılmış bir tanımdır (hadd). Diğer bir ifadeyle mantıktaki ‘tür’ (nev’) dediğimiz tümelden başkası değildir. Öyleyse biz örneğin bir tür olan insana ‘o nedir?’ diye sorduğumuz zaman bir takım cevaplar alırız. Eğer alacağımız cevap, cins ve ayırmadan (fasl) meydana gelmiş bir yüklemi içeriyorsa mahiyeti elde etmiş oluruz. Çünkü cins ve ayırım özsel tümellerdendir. Bu durumda cevap, ‘düşünen canlı’ olacaktır. Canlı terimi, insanı canlı olmayan cinsten; düşünen terimi de insanı, aynı cins altında beraber bulunduğu düşünmeyenlerden ayırır.⁵²⁸

Abdülkerim Efendi, konuya giriş niteliğinde, zâtînin üç özelliğinin ve beş anlamının bulunduğunu söyler. Buna göre zâtînin özellikleri ve anlamı şöyledir:

Zâtînin Özellikleri:

I. Mahiyetten kalkması imkansız olan şey. Yani zâtî tasavvur edildiğinde ve onunla birlikte mahiyet tasavvur edildiğinde, zâtî, mahiyetten olumsuzlanamaz, bilakis mahiyet için zâtînin var olması gerekir.⁵²⁹ Zâtî yüklem yoksa mahiyet de var olmamıştır.

II. Zâtînin mahiyet için ispatı gerekir. Yani zâtînin önerme ile elde edilmiş olması gerekir.

III. Zâtînin mutlaka önce gelmesi gerekir. Yani zâtî ve mahiyet gerek dış gerekse zihinsel varlığın birinde bulunduklarında, akıl, zâtînin orada mahiyetten önce olduğunu bilir.⁵³⁰

Zâtînin Anlamları:

I. Beş tümeldeki zâtîler (cins,tür, ayırırda bulunur).

⁵²⁷ Urmevî, *a.g.e.*, s.11; K. Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s.57-58

⁵²⁸ Urmevî, *a.g.e.*, s.11 vd.

⁵²⁹ *Mîzânü'l-Adl*, s.11

⁵³⁰ Aynı yer

II. Y klenenle ilgili olanlar dört tanedir:

- a. Ŗeyden ayrılması imkansız olan,
- b. Mahiyetten ayrılması imkansız olan,
- c. Mahiyetten kalkması imkansız olan,
- d. Mahiyet için ispatı gerekli olan.⁵³¹

III. Y klemeyle ilgili olanlar da sekiz tanedir. Bu, z t  yüklemedir (haml) ve sekiz kısma ayrılır:

a. Öznenin, bir yüklemin z t li ine layık olması. Buna z t  yükleme denir. Mesela; ‘ nsan d    nendir’ önermesindeki özne olan insana d    nen yüklemini y kledi imiz zaman herhangi bir mesele çıkmaz. Zâtî yüklemenin zıttı ise arazî yüklemedir.

b. Yüklemin özneden daha genel olması. Zıttı arazî olur.

c. Yüklemin hakikat bakımından özne için hasıl olması. Bu da muvata ile yüklemedir.  stikaki yükleme ise onun zıttı olup arazî yüklemeye girer.⁵³²

d. Yüklem, öznenin yapısına uygun olarak hasıl olmalıdır. Mesela, ‘ta  a a ı hareketlidir’ sözümüzde taşın tabiatında a a ı hareketli olmak vardır. Zıttı ise araz dir.

e. Yüklemin  zne için varolmasının sürekli olması. Yani yüklem bütün zamanlarda öznesine yüklenebilmelidir. Mesela, ‘zenci siyahtır’. Zıttı ise araz dir; ‘zenci yürüyendir’ de olduğu gibi.

f. Yüklemin  zne için vasıtasız olarak hasıl olması.  rnek:  nsan utanandır. Zıttı da araz dir.

g. Yüklemin,  znesini yapıcı (mukavvim) olması.  rnek:  nsan canlıdır. Zıttı da arazî olur.  rnek:  nsan gülendir.

⁵³¹ Aynı yer

⁵³² Aynı yer

h.Yüklemin, öznesinin peşi sıra gelmesi.⁵³³

IV. Sebeple ilişkili olan zâtîdir. Çünkü her sebeplinin sebebi olması gerekir. Bu sebep eğer boğazlamanın ölüme neden olması gibi devamlı ya da sakamonyayı (sinameki) içmenin ishale neden olması gibi çoğunlukla oluyorsa zâtî; mesela şimşek parıltısının bir hazineyi ortaya çıkmasına neden olması gibi az oluyorsa arazî sebep denir.

V. Varlıkla ilişkili olan zâtîdir. Varlık eğer özü bakımından kaim ise, mesela cevher gibi, özüyle var olan olur. Aksi takdirde arazlar gibi arazî olarak var olur.⁵³⁴

Bu konuda verdiği kısa bilgiden sonra Abdülkerim Efendi, zâtînin mahiyetle belirlenmesi konusunda İbn Sina, F. Râzî, Urmevî ve K. Râzî'nin yöntemini takip eder. Buna göre, -tümel ya da tikel olsun- bir şeye yüklem olan tümel, eğer o şeyin özü (zat), hakikati ve mahiyetinin dışında değilse, söz konusu tümel o şeyin zâtîsidir. Dolayısıyla zâtî (1) ya mesela *insanın* 'düşünen canlı' olması gibi, o şeyin hakikatinin aynısı, yani kendisi, ya da parçasıdır. Bu parça da iki kısma ayrılır: Birincisi (2) ya insanın *düşünen* olması gibi, diğerlerinden ayıran bir hakikate denk parça ya da bu hakikatten daha genel bir parçadır. Bu ikincisi de kendi içinde yine iki kısma ayrılır: (3) Ya mesela büyüyen (nâmî)⁵³⁵ ve duygulu (hassas) gibi hakikati toplamda zat bakımından ayırandır ya da cevher ve canlı gibi kesinlikle zat bakımından ayırmayandır.

⁵³³ Aynı eser, s.12

⁵³⁴ Aynı yer

⁵³⁵ Nâmî sözcüğü aslında canlılık özelliği bulunan cevherdir. Bu özellik de büyüyüp gelişmedir, ki bitki, hayvan ve insana havi olan nâmî sözü ondan kullanılmıştır. Bizim canlı olarak çevirdiğimiz hayvan ise aslında hayvani nefse sahip olan varlıklardır. Bunlar da hayvan ve insandır. Ancak biz Mantık'ta adet olduğu üzere nâmîyi büyüyen, hayvanı da canlı olarak çevirdik.

Abdülkerim Efendi, beş tümel konusunda daha geniş bir şekilde ele alınacak olan tür, ayırım ve cinsin elde edilmesi için nasıl bir yol izleneceğini gösterir. Bu çerçevede, yukarıda verdiğimiz birinci şıktaki gibi, şahıs bakımından tek ya da çok olana tek kelimeyle sorulan ‘o nedir?’in cevabı *türü* verir.⁵³⁶ Mesela sadece Zeyd için ‘o nedir?’ diye ya da Zeyd’le birlikte Ömer ve Bekir için ‘onlar nedir?’ diye sorduğumuz zaman maksadımız aralarında ortak, tam zâtî olan insanı elde etmektir. Tür bakımından bir olan toplama ‘o nedir’ diye sorduğumuz zaman da onun mahiyetini elde etmiş oluruz.⁵³⁷ Bundan dolayı insan için sorulan ‘o nedir?’ sorusu, amaç olarak ‘düşünen canlı’yı, yani mahiyeti elde etmek için sorulmaktadır.

Zeyd —————> O nedir? —————> İnsan = Tür
 Zeyd+Ömer+Bekir —————> Onlar nedir? —————> İnsan (ortak) = Tür
 İnsan —————> O nedir? —————> Düşünen canlı = Mahiyet

İkinci şıktaki açıklanan hakikat ise ayırımdır. Abdülkerim Efendi ‘hangi şey’ diye sorduğumuz zaman, zâtîyi toplamdan ayıran cevabın *ayırım* olduğunu belirtir. Tek başına Zeyd’e ‘o hangi şey?’ diye ya da Zeyd’le birlikte Ömer’e ‘onlar hangi şey?’ diye sorduğumuz zaman ‘düşünen, duygulu, büyüyen ve üç boyuta yatkın’ cevabını alırız.⁵³⁸ Bunlar, cinslerin ayrımlarıdır. Cevherden başlayarak en alt türe kadar ayrımlar gerçekleşir.

Tür bakımından çok olana sorduğumuz soru ise, söz konusu türler arasındaki ortak olan zatinin tamamını elde etme amacına yöneliktir. Dolayısıyla insan ve at için ‘onlar nedir?’ diye yöneltilen bir soru, ‘canlı’yı (hayvan)

⁵³⁶ Aynı eser, s. 13.

⁵³⁷ Aynı yer

⁵³⁸ Aynı yer

amaçlamaktadır.⁵³⁹ Bu da, üçüncü şıkta verildiği gibi, *cins* demektir. İnsan ve atla birlikte ağacı da hesaba katarak sorduğumuz ‘onlar nedir?’in cevabında bir *cins* olan *büyüyen cismi* (cism-i nâmî); insan, at ve ağaca taşı da ilave ederek sorduğumuz ‘onlar nedir?’in cevabında bir üst *cins* olan *cismi*; insan, at, ağaç ve taş on aklı katarak sorduğumuz ‘onlar nedir?’in cevabında da en yüksek *cins* olan *cevheri* elde ederiz.

İnsan + at → Onlar nedir? → Canlı (hayvan)=Cins

İnsan + at + ağaç → Onlar nedir? → Cism-i nami =Cins

İnsan + at + ağaç + taş → Onlar nedir? → Cisim=Cins

İnsan + at + ağaç + taş + on akıl → Onlar nedir? → Cevher=Cins

Bunun dışındakilere de *araz* denir. *Araz* da (1) ya o hakikate denktir ya da daha özeldir. Bu iki durumda da *araz* mesela bilfiil veya bilkuvve gülen gibi hakikati bütün başka şeylerden ancak ve ancak *arazî* olarak ayırır. (2) Ya da daha geneldir. Daha genel olan da ya yürüyen gibi o hakikatin toplamdaki ayırıcısıdır ya da ‘şey’ gibi hakikatin ayırıcısı değildir.⁵⁴⁰

Yukarıda numaralandırılan birinci şıktaki *araza* *hassa* denilir. *Hassa*, hakikati belirleme açısından ya daha özel ya da ona denktir. Mesela, gülen veya konuşan dediğimiz zaman bununla sadece bir hakikate işaret edilir. İkincisi de *genel araz*dir. Genel *araz*, birçok hakikate sıfat olabildiği için bir hakikatten daha geneldir.⁵⁴¹ Yine *hassa* ve genel *arazı* elde etmek için ‘hangi şey?’ sorusunu sorarız ama bu kez cevap *zâtî* değil, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi *arazî* olanı vermesi gerekir.

⁵³⁹ Aynı yer

⁵⁴⁰ Aynı eser, s.12

⁵⁴¹ Aynı eser, s.13

1.1.3. Beş Tümel

Klasik mantığın temel konularından birisi olan *beş tümel*, tanımın malzemesini oluşturması bakımından oldukça önemlidir. Çünkü tanım, İslam felsefesine ait bilgi teorilerinde önermelere ve dolayısıyla da kıyasa uzanan yolda şeyin mahiyetini vermesi bakımından kritik konuma sahiptir. Kendisinden söz ettiğimiz gelenek İbn Sina geleneği ise bunun önemi bir kat daha artmaktadır. Bu nedenle tür, cins, ayırım, hassa ve genel arazdan oluşan beş tümeli ve her bir unsuru üzerinde değinilen tartışmaları da esas alarak incelemek gerekir.

1.1.3.1. Tür

Abdülkerim Efendi, beş tümel konusuna Gelenbevî gibi tür (nev') ile giriş yapmaktadır. Böyle bir başlangıcın gayesi, sanırız ki, cinsi tanımlamak için türün bilinmesi gerektiği konusundaki İbn Sina'nın uyarıları olsa gerektir. Bu nedenle beş tümele tür ile başlamak uygun olur. Ayrıca, önce İslam düşünürlerinin bu konu hakkındaki görüşlerinin ortaya koyulması, Abdülkerim Efendi'nin görüşlerinin anlaşılması ve yerinin tespit edilmesi açısından faydalı olacaktır.

İslam düşüncesinde ele alınan beş tümel, hakkında bir takım tartışmalar bulunmakla birlikte esasta Porfiryüsçü geleneğin ürünüdür.⁵⁴² Bunu sistematik olarak ele alan ilk Müslüman düşünür de Farabî'dir. Onun cins ve tür tarifi oldukça sadedir: İki tümel kavramdan anlamca daha kapsamlı olanı cins, diğeri de türdür.⁵⁴³ İbn Sina da türün tarifi konusunda Farabî'yi izler. *Şıfa* ve *İşârât*'ta tam tarifini vermekten kaçındığı türü, yine bu eserlerine bağlı olarak *Uyûnü'l-*

⁵⁴² Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsguci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri 1996, s.4

⁵⁴³ Farabî, *İsgoci*, s. 225-226

Hikme'de “‘o nedir?’in cevabında söylenen iki tümelden daha özel olanı”⁵⁴⁴ şeklinde tarif etmektedir. Ancak, F. Râzî, Urmevî ve Ebherî, türün, ‘o nedir’in cevabında sadece sayıca farklı olan çokluk üzerine söylenen bir tümel olduğunu söylerken,⁵⁴⁵ K. Râzî ve Taftazanî de bu tarifteki çokluk için ‘hakikat bakımından uyumlu (müttefik) olan çokluk’⁵⁴⁶ şerhini düşmüşlerdir. Siyalkutî ise çokluk kavramı zikredilmezse tarifin ‘efradını câmî’ olamayacağını zikretmiş; ‘hakikat bakımından uyumlu’ ibaresinin de birbiriyle uyumlu birçok şeyin öğelerinin çokluğuna dikkat çekmek için özellikle kullanıldığını ileri sürmüştür.⁵⁴⁷

Abdülkerim Efendi’nin tür tarifi de müteahhirûn alimlerin görüşlerinden mülhem olmakla birlikte kimi izah noktaları önemlidir. Daha önce de ifade edildiği gibi tümel ya zâtî ya da arazî olur.

Düşünürümüze göre, zâtî dediğimiz tümel, ‘o nedir?’in cevabında kendi altındaki tikellerinden birine ya da çoğuna yüklenebilecek şekilde bu tikellere has kılınmış hakikatin aynısı ise *hakîkî türdür*.⁵⁴⁸ F. Râzî ve Urmevî de hakiki türün ancak ve ancak beş tümeldeki tür olabileceğini söylemişlerdir. Mesela, insan, kendisi altında bulunan sadece Ali; ya da Bekir, Osman ve Ali’nin aynısıdır. Bu tikellerin daha altında tür değil de mesela Bizanslı gibi ancak bir sınıf olabileceği için,⁵⁴⁹ insan hakiki tür olmaktadır. Bundan dolayı türün tam betimi de şu şekilde olmaktadır:

“O nedir?’in cevabında, tekil arazlara bağlı olarak farklılaşmış olan hakikatlerin uyumlu (müttefik) olduğu çokluk üzerine söylenen tümeldir.”⁵⁵⁰

⁵⁴⁴ İbn Sina, *Uyünü’l-Hikme*, s.3

⁵⁴⁵ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.13a; Urmevî, *Metâli*, s.18; Ebherî, *İsaguci*, s.61

⁵⁴⁶ K. Râzî, *Tahrîr*, s.38; Taftazanî, *Tehzîb*, s.36

⁵⁴⁷ Siyalkutî, *a.g.e.*, s.162

⁵⁴⁸ *Mîzânü’l-Adl*, s.14

⁵⁴⁹ *Aynı eser*, s.16

⁵⁵⁰ *Aynı eser*, s.14

Bundan dolayı bütün hakîkî türler, kendi altlarında bulunan tikellerin mahiyetleri olurlar. Mesela, Ali'nin mahiyeti, insandır. Diğer bir ifadeyle Ali, mahiyet bakımından, düşünen canlıdır. Düşünürümüz buna, güneş örneğini de vermektedir. Halbuki güneşin cinsi yoktur. Ancak bundan anlıyoruz ki, hem mütekaddimûn hem de müteahhirûnda olduğu gibi Abdülkerim Efendi de evrende tek olan cisimlerin kendi başlarına bir tür, dolayısıyla da yine kendi başlarına bir cins olabileceğini kabul etmektedir. Bunlar da basit mahiyeti oluşturmaktadırlar.⁵⁵¹

İzâfî tür ise bir üstündekine nazaran tür, altındakilere nazaran da cins olan tümellerdir. ‘Onlar nedir?’ sorusuna giren hakikatler arttıkça hakîkî türden o denli uzaklaşılır ve izâfî türe geçilir.⁵⁵² Mesela, Ali için sorduğumuz ‘o nedir?’in cevabında hakiki türü olan insanı ya da şuradaki kişneyen için sorduğumuz ‘o nedir?’in cevabında yine bir başka hakiki tür olan atı elde etmiş oluruz. Ancak, Ali ve at için sorulan ‘onlar nedir?’in cevabında ise bir anlamda cins, diğer bir anlamda da izâfî türü elde ederiz. Söz konusu cevap hayvandır (hassas). Hayvan kendi altında bulunan insan ve ata göre bir cins, kendi üstünde bulunan cism-i nâmî dediğimiz canlıya göre de bir türdür. Diğer bir ifadeyle bir üst cins olan cism-i nâmî iki türe ayrılır. Bunlardan birisi duygusuz, yani nebat; diğeri de duygulu yani hayvandır. O halde izafî tür, yukarıda da belirttiğimiz gibi cinsine nazaran tür, türlerine nazaran da cins olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki, yüksek cins olan cevherin kendisi tür olamayacağı gibi, en alt tür olan insan altında da tür bulunmamaktadır.

⁵⁵¹ Aynı eser, s.16; Hâşiye alâ Siyalkutî II, s.340, 369

⁵⁵² Mîzânü'l-Adl, s.17

1.1.3.2. Cins

Abdülkerim Efendi, *cinsi* İbn Sina ve F. Râzî'nin görüşleri çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla önce İslam filozoflarının cins hakkında ileri sürdükleri görüşleri zikretmek, sonra da Abdülkerim Efendi'nin konuyu nasıl anladığını belirtmek gerekir. Farabî'nin yukarıda geçen cins tarifinde izafî taraflar bulunmaktadır. Cins, İbn Sina'nın gayretleriyle söz konusu izafî karakterden kurtularak şahsına münhasır bir tarife kavuşturulmuştur. Buna göre cins, 'o nedir?'in cevabında mahiyetleri farklı birçok şeye⁵⁵³ söylenecek ve o mahiyetlere delalet eden bir zâtî olacaktır.⁵⁵⁴ İbn Sina, burada Porfiryüs ile Farabî'ye de bir eleştiri yöneltir. Bu eleştiri, cins teknik olarak tür ile tarifinin yapılamayacağı üzerinedir. "Çünkü" diyor İbn Sina "her ikisi de öğrenen açısından bilinmemektedir." Yani tanım ve betimin kuralları ihlal edilmektedir. İbn Sina'nın bu eleştirisi bize göre de yerindedir. Porfiryüs ve Farabî gibi, iki tümelden daha geniş olanını cins, diğerini de tür olarak dikkate alır ve özellikle cinsi de türlerden meydana gelen tümel şeklinde tanımlarsak İbn Sina'nın eleştirisine ilave olarak bir sıkıntı daha doğacaktır. Mesela, hayvan ile cismi ele alırsak; cisim daha genel olduğu için cins, hayvan da daha özel olduğu için tür olacaktır. Bu ise bir tür olan hayvanı cins olan cismin altına koyabileceğimiz anlamına gelir. Halbuki arada hayvana göre cins, cisme göre de bir tür olan cism-i nâmî bulunmaktadır. Böyle bir durumun tanım ve betimde ne kadar mesele meydana getireceği çok açıktır. Çünkü tanım, yakın cins ve yakın ayırmıla yapılmaktadır. Eğer biz bir türün hangi cinsin altına gireceğini bilemezsek ne tanım ne de betim ortaya koyabiliriz. Bu

⁵⁵³ İbn Sina, Şifâ, *Mantığa Giriş*, s.38, 44; Necat, s.8-9; *Mantıkü'l-Meşrikiyyin*, s.12

⁵⁵⁴ İbn Sina, Şifâ, *Mantığa Giriş*, s.38

yüzden İbn Sina, konu hakkında Porfiryüs'ün sözlerine iltifat edilmemesi gerektiğini söyler.⁵⁵⁵

Buna karşılık Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, *Mu'teber*'de; Urmevî, *Metâli*'de ve Bingöl'ün bildirdiğine göre Gelenbevî (ö.1790) de *Burhan*'da,⁵⁵⁶ İbn Sina'nın *Uyünü'l-Hikme*'deki daha çok Farabî'ye yakın tarifini kullanmışlardır. Bağdadî, 'o nedir?'in cevabında söylenen yüklemelerden daha genel olanı cins olarak adlandırır.⁵⁵⁷ Urmevî ise cinsin 'o nedir?'in cevabında tür bakımından farklı olan birçok şey üzerine söylenen tümel"⁵⁵⁸ olduğunu belirtir. Böyle bir tarifle o da Bağdadî gibi, yukarıda işaret ettiğimiz güçlüklerle karşı karşıya gelir.

F. Râzî, Ebherî, Taftazanî ve Molla Fenârî (ö.1413) ise genel olarak İbn Sina'nın *Şifâ* ve *İşârât*'taki çizgisinde durmuşlardır. F. Râzî, cinsin 'o nedir?'in cevabında hakikatleri farklı olan çokluk üzerine söylenen bir tümel olduğunu ifade etmiş,⁵⁵⁹ Ebherî *İsaguci* ve *Hidâye*'de,⁵⁶⁰ Taftazanî, *Tehzib*'de,⁵⁶¹ Molla Fenari de *Şerh-u İsaguci*'de⁵⁶² kelimesi kelimesine bu tarifi kullanmışlardır.

Abdülkerim Efendi'ye göre cins denilen şey, sadece bir tikele değil de birçok tikele sorulan 'o nedir?'in cevabında onlara yüklem olabilecek şekilde – kendisine ayırım, cins ve hakîkî tür denilen hakikatlerden- birinin parçalarından daha genel bir parça olmasıdır.⁵⁶³ Mesela, bir tür olan insan için hayvan; hayvan için cevher birer cinstir. Buna göre cinsin betimi de tıpkı İbn Sina ve F. Râzî'nin görüşleri çerçevesinde “‘o nedir?’in cevabında sadece ortaklık bakımından

⁵⁵⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.20

⁵⁵⁶ Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s.35

⁵⁵⁷ Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, *Mu'teber*, *Mantık*, s.16

⁵⁵⁸ Urmevî, *Metâli*, s.15

⁵⁵⁹ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.11b

⁵⁶⁰ Ebherî, *İsaguci*, s.61; *Hidâye*, s.93

⁵⁶¹ Taftazanî, *Tehzib*, s.35

⁵⁶² Molla Fenârî, *Şerh-u İsaguci*, İstanbul, trz. S.8

⁵⁶³ *Mîzânü'l-Adl*, s.14

hakikatçe farklı birçok şeye söylenen tümel” olmaktadır.⁵⁶⁴ Cinsin özelliği, tekrar vurgulamak gerekirse, daha genel bir hakikat olması, altında bulunan fertlerin de sadece sayıca değil hakikat bakımından farklı olmasıdır.

1.1.3.3. Ayrım

Abdülkerim Efendi, *ayrım*(fasl) hakkındaki görüşünü, mütekaddimûn ve müteahhirûn mantıkçıları arasındaki görüş farklarını da dikkate alarak ortaya koyar. Düşünürümüz, ayrım konusunda mütekaddimûn mantıkçılarının görüşlerini kabul eder. Bu sebeple önce bu tartışmalar hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Farabî’ye göre, ayrım, cevheri ayıran tûmeldir.⁵⁶⁵ İbn Sina ise ayrım konusunda iki yönlü bir tutum sergilemiştir. Bunlardan birincisi *Şifâ*’daki diğeri de *İşârât*’taki tarifidir. *Şifâ*’da birden fazla tarif olmakla birlikte asıl olanı şudur: “Ayrım, kendi zatında, cinsine sorulan ‘hangi şeydir?’in cevabında tür için söylenen tûmeldir.”⁵⁶⁶ *İşârât*’taki ayrım, ‘o hangi şeydir?’ sorusunun cevabında yüklem olan bir tûmeldir. ‘O hangi şeydir?’ sorusu ise şeylik ya da şeylik dışındaki anlamlardaki ortaklığı mutlak olarak ayırt etme için sorulur.⁵⁶⁷ Şu şekilde betimlenir: “Cevheri bakımından ‘o hangi şeydir?’in cevabında şeye yüklenen tümel diye adlandırılır.”⁵⁶⁸ Abdülkerim Efendi’nin de K. Râzî’den mülhem olarak⁵⁶⁹ belirttiği gibi *Şifâ*’daki tarifi mütekaddimûn mantıkçıları, *İşârât*’taki tarifi de müteahhirûn mantıkçıları kullanmıştır.⁵⁷⁰ Nitekim Ebu’l-

⁵⁶⁴ Aynı yer; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s.350

⁵⁶⁵ Farabî, *İsagoci*, s.227

⁵⁶⁶ İbn Sina, *Şifâ*, *Mantiğa Giriş*, s.68

⁵⁶⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.14

⁵⁶⁸ Aynı eser, s.15

⁵⁶⁹ K. Râzî, *Levâmiu’l-Esrâr*, s.82-83

⁵⁷⁰ *Mîzânü’l-Adl*, s.14.

Berekat el-Bağdadî *Mu'teber*'de,⁵⁷¹ F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât, Lübabü'l-İşârât* ve *Mulahhas*'ta,⁵⁷² Urmevî *Metâli*'de⁵⁷³ bu tarifi kullanmışlar ve Şifa'daki tarifi eleştirmişlerdir. Sadece Ebherî *Hidâye*'de ayrımın “‘hangi tür?’ sorusunun cevabında bir şeye yüklenen tümel”⁵⁷⁴ olduğunu, *İsaguci*'de de ‘o kendi özünde hangi şeydir?’ sorusunun cevabında söylenen tümel⁵⁷⁵ olduğunu söylemektedir. Yine Amidî de *Mübîn*'de, ayrımın “‘bir tek tümele zâtî olarak söylenen söz”⁵⁷⁶ olduğunu belirtmektedir.

Abdülkerim Efendi'nin yukarıda belirttiği İbn Sina'nın *Şifâ*'da yaptığı ayrım tarifi ile *İşârât*'ta yaptığı ayrım tarifi arasındaki fark, aynı zamanda iki ayrı gurubun mahiyet konusundaki temel ölçütü haline de gelmiştir. Temel mesele şudur: Mahiyet acaba iki eşit şeyden mi birleşmektedir? Mütেকaddimûn *Şifâ*'ya dayanarak bunun imkansız olduğunu, müteahhirûn da *İşârât*'a dayanarak bunun mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷⁷

Abdülkerim Efendi, ayrımın cinsle olan farklılığına dikkat çekerek onun genel bir parça olmayıp, ancak cins denilen hakikati ayıran parça olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, ayrım da mesela, insan için düşünüen gibi, ya hakikate denk olur; ya da insan için duygulu gibi, ondan daha genel olur. Diğer bir ifadeyle, ‘düşünen’ dediğimiz ayrım insanın kendisidir. Ancak cismin türlerini ele aldığımız zaman onlar duygulu ve duygusuzdur. İnsana göre duygulu ayrımı daha genel bir hakikat olmaktadır. Düşünürümüz bu izahlarının ardından ayrımın betimini verir: “Kendi zatında, ‘o hangi şeydir?’in cevabında bir şeye söylenen

⁵⁷¹ Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, *Mu'teber*, s.18

⁵⁷² F. Râzî, *Lübabü'l-İşarat*, s.178; *Mulahhas*, yap.14a

⁵⁷³ Urmevî, *Metâli*, s.20

⁵⁷⁴ Ebherî, *Hidâye*, s.93

⁵⁷⁵ Ebherî, *İsaguci*, s.63

⁵⁷⁶ Amidî, *el-Mübîn fî Şerh-i Meani Elfazı'l-Hükemai ve'l-Mütেকellimin*, Tah. Hüseyin Mahmud eş-Şafii', Kahire 1983, s.73

⁵⁷⁷ *Mîzânü'l-Adl*, s.14; Ayrıca bkz. K. Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s.82-83

tümeldir.”⁵⁷⁸ Görüldüğü gibi Abdülkerim Efendi de müteahhirun geleneğine uyarak ayrımın tarifi konusunda İşârât’ı esas almaktadır.

Düşünürümüz, Batılı mantıkçıların cins, tür ve ayrım hakkındaki görüşlerini de incelemektedir. Onlara göre, zâtî olan, başka tümellere uygun düşerse, yani onları içine alırsa cins adını alır. Mesela, dörtgen veya üçgene nispeten şekil, soyut olana veya cisme nispeten cevher birer cinstir. Yukarıda saydığımız dörtgen, üçgen, soyut olan ve cismin her birisi türdür. Mesela, cisim, üstündekine oranla tür; hayvan ve ağaç gibi altındakine oranla da cinstir. Dolayısıyla bir türün başka bir türü vardır. Altında sadece hakiki türü ya da türleri bulunan alt türdür. Cevher gibi olan yüksek cins ise tür olamaz. Bir cinsin iki türü olduğu zaman onlarda cinsten olmayan bir şey vardır. Eğer, o şey, cinsten olsaydı, cins o ikisinden her birine ait olur; dolayısıyla cins, cins olmaktan tür de tür olmaktan çıkardı. Bu nedenle cins değil de türün bir paçası olan ve o türü diğerlerinden ayırt eden şey ayrımdır. Mesela, soyut olana nispetle akletme, cisme nispetle de üç boyuta yatkınlık birer ayrımdır. Ayrım, mahiyeti başka şeylerden ayırır ve tesis eder. Aynı zamanda türe de eşittir. Mesela, her akledilen mücerrettir, her mücerret olan da akledilendir.⁵⁷⁹

1.1.3.4. Hassa

Abdülkerim Efendi, *hassayı* İbn Sina, Bağdadî ve Amidî’den istifade ile tanımlar. Nitekim İbn Sina hassanın betiminin “kendisi bir kurucu yüklem olmaksızın yalnızca bir tek hakikatin altında bulunan şeye yüklenen tümel”⁵⁸⁰ olduğunu söylemektedir. F. Râzî, Urmevî, Ebherî ve K. Râzî aynı tarifi

⁵⁷⁸ *Mîzânü’l-Adl*, s.14

⁵⁷⁹ *Mîzânü’l-Adl*, s.15

⁵⁸⁰ İbn Sina, *İşaretler*, s.15-16

kullanmışlardır.⁵⁸¹ Ebu'l-Berekat el-Bağdadî ile Amidî ise hassanın bir tek tümele arazî olarak söylenen söz olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁸²

Abdülkerim Efendi'ye göre de hassanın belirgin özelliği, İbn Sina'daki gibi bir tek hakikate has olacak, Bağdadî ve Amidî'nin vurguladıkları gibi de bir araz olacaktır. Dolayısıyla düşünürümüz hassanın betimini şu şekilde yapar: “Kendi arazlığında ‘o hangi şeydir?’in cevabında söylenen bir şeye has kılınmış tùmeldir.”⁵⁸³ Hassa ya bir türe denktir, ya da ondan daha geneldir. Mesela bilkuvve ya da bilfiil ‘gülen’ kavramı bir tür olan insana denktir. Ancak, bir cins olan hayvanın ‘yürüyen’ olması, bir tür olan insandan daha geneldir.

1.1.3.5. Genel Araz

Abdülkerim Efendi'nin hemen her konuda olduğu gibi, *genel arazın* (el-arazu'l-âmm) tanımı hakkında da fikirlerinden istifade ettiği İslam mantıkçıları, Urmevî birbirlerinden farklı düşünceler serdetmezler. Mesela bunlardan İbn Sina, genel arazın *Şifâ*'da “tür bakımından farklı birçok şeye zat bakımından olmaksızın söylenen”⁵⁸⁴ birşey olduğunu; *İşârât*'ta da “bir tek hakikatin altında bulunana ve başkasına kurucu bir yüklem olmaksızın yüklenen tümel” olduğunu belirtmektedir.⁵⁸⁵ Râzî ve Amidî de aynı tarifi kullanmışlardır.⁵⁸⁶ Bağdadî onun, “bir tek türden daha fazlasına arazî olarak söylenen tümel”⁵⁸⁷ olduğunu; Urmevî,

⁵⁸¹ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.16b; Urmevî, *Metâli*, s.21; Ebherî, *İsaguci*, s.63; K. Râzî, *Levâmi*, s.90

⁵⁸² Bağdadî, Mu'teber, *Mantık*, s.21; Amidî, *Mübin*, s.73

⁵⁸³ *Mizânü'l-Adl*, s.15; *Hâşiye alâ Siyalkutî* II, s.356

⁵⁸⁴ İbn Sina, *Şifâ*, *Mantiğa Giriş*, s.77

⁵⁸⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.16

⁵⁸⁶ F. Râzî, *Lübabü'l-İşârât*, s.178; Amidî, *Mübin*, s.73

⁵⁸⁷ Bağdadî, Mu'teber, *Mantık*, s.21

birçok tabiat altında, arazî olarak bulunan tümel olduğunu⁵⁸⁸; Ebherî de birden fazla hakikati kuşatan tümel olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁹

Abdülkerim Efendi'nin konu hakkındaki mütalaası daha çok Ebherî'ye benzemektedir. Düşünürümüze göre de hassa, farklı hakikatlerin üstünde bulunabilecek ve onlara arazî olarak yüklem olabilecektir. Buna göre, genel arazın tanımı da şu şekilde olmaktadır: “Altında farklı hakikatlerin bulunduğu şeye arazî olarak söylenen tümeldir.”⁵⁹⁰ Mesela, nefes almak, insanın; yer kaplama da hayvanın genel arazıdır.⁵⁹¹

1.1.4. Tarifler

Abdülkerim Efendi, İslam düşünürlerinin tasnifinden istifade ile *tarifi*, *tanım* (hadd) ve *resm* olmak üzere iki sınıfta ele alır. Bu tasnif, İslam dünyasında ilk olarak Farabî'de görülür. Daha önce Aristoteles, genel olarak tanımdan söz etmiş ve onun “öz ve cevhere taalluk ettiğini” ileri sürmüştü⁵⁹² de ayrıntıya girmemiştir. Farabî, temelde Aristoteles'e bağlı kalmakla birlikte, onun tanımına bir de betimi ilave etmiş,⁵⁹³ İbn Sina da açıklayıcı şerhler dışında konuya nihai şeklini vermiştir. Ona göre, tanım, tanımlanan şeyin mahiyetiyle aynıdır. Diğer bir ifadeyle tanım, şeyin yakın cinsi ve yakın ayırımından meydana gelir.⁵⁹⁴ Betim ise şeyin cinsi ile kendine has araz ve özelliklerinden⁵⁹⁵ yani hassasından oluşur.⁵⁹⁶

Abdülkerim Efendi'ye göre, sözler (elfaz) ve beş tûmelin esas gayesi *açıklayıcı sözü* (kavl-ü şarih) elde etmektir. Açıklayıcı söz, tekil ya da bileşik

⁵⁸⁸ Urmevî, *Metâli*, s.22

⁵⁸⁹ Ebherî, *İsaguci*, s.63

⁵⁹⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.15

⁵⁹¹ *Aynı yer*

⁵⁹² Aristo, *İkinci Analitikler*, Çev: H. R. Atademir, 1967, s.92

⁵⁹³ Farabî, *İsaguci*, s.232-233

⁵⁹⁴ İbn Sina, *İşaretler*, s.16

⁵⁹⁵ *Aynı eser*, s.17

⁵⁹⁶ İbn Sina, *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn*, s.33

olsun, kendi kavramından başka bir kavramı ortaya koyan sözdür Bu bazen onu künhüyle bazen de başkalarından ayıracak bir tarzda ortaya koyar. İşte başka bir kavramı meydana getirene tarif ya da tarif edici (muarrif); meydana gelene de tarif edilen (muarraf) denilmektedir. Tarif iki kısma ayrılır: Tanım ve resm.⁵⁹⁷

Abdülkerim Efendi de bütün mantıkçılarda olduğu gibi tarifi, tanım ve resm olarak iki kısma ayırır. Yine her ikisi de tam ve eksik olmak üzere kendi içinde ikiye kısma daha ayrılır:

I. Tam Tanım: Tarif, zâtî dediğimiz tümellerden yakın cins ve yakın ayırmadan meydana gelmişse *tam tanım* (hadd-i tam) olur. Mesela ‘cisim nedir?’ diye sorulduğu zaman ‘üç boyuta yatkın olan cevher’ cevabı cismin tam tanımını,⁵⁹⁸ diğer bir ifadeyle de mahiyetini oluşturur. Çünkü cevher, cismin yakın cinsi; üç boyuta yatkınlık da yakın ayırmadır. Yine ‘insan nedir?’ diye sorduğumuz zaman cevap olarak ‘düşünen canlı’ cevabını alırız. Düşünen, insanın yakın ayırımı iken canlı da yakın cinsidir.

II. Eksik Tanım: Tarif, zâtî dediğimiz tümellerden sadece yakın ayrımla, yakın ayırım ve uzak cinsle, iki uzak ayrımla veya tek başına cinsle yapıldığında *eksik tanım* (hadd-i nâkıs) olur.⁵⁹⁹ Mesela ‘insan nedir?’ diye sorduğumuz zaman alacağımız cevaplar düşünen; düşünen cisim; üç boyuta yatkın veya canlı olursa eksik tanım elde etmiş oluruz.

III. Tam Resm: Tarif, mesela, insan için gülen hayvan gibi yakın cins ve hassadan ya da mesela, insan için gülen, düşünen canlı gibi hassa ile birlikte bütün zâtîlerle yapılıyorsa *tam resmi* (resm-i tam) elde ederiz

⁵⁹⁷ *Mizânü'l-Adl*, s.20

⁵⁹⁸ *Aynı yer*

⁵⁹⁹ *Aynı yer*

IV. Eksik Resm: Tarif, sadece hassa ile; hassa ve genel arazla; yakın ayrımla hassanın bileşimiyle; yakın hassanın genel arazla bileşimiyle; uzak ayrımın hassa ile bileşimiyle veya uzak ayrımın genel arazla bileşimiyle elde edilirse *eksik resm* (resm-i nakıs) olur.⁶⁰⁰

Ayrıca Abdülkerim Efendi, tarifin mutlak olarak bir takım kısımlara ayrıldığını ileri sürer.

I. Hakîkî tarif, yeni bir sureti elde etmek için kullanılır.

II. Tenbîhî tarif, gizli sureti elde etmek için kullanılır. Bu guruba giren lafzî tarif, kapalı bir sözün anlamını delalet bakımından ondan daha açık bir sözle açıklamaktır. Bu da iki kısma ayrılır: Ya hakîkîdir ya da ismîdir.

Eğer tarif, mesela, tanım ya da resmlerden biriyle insanın tarif edilmesi gibi, dış dünyadaki şeyin varlığını bildiriyorsa *hakîkî tariftir*.⁶⁰¹ Dış dünyadaki şeyin varlığını bildirmeksizin, isimden anlaşılanı ortaya koyarsa *ismî tariftir*. Bu, gerek dış dünyadaki varlığının bilinmesinden önce hayvanın türünün tarif edilmesi gibi kendinde mevcut olabilir; gerekse de dış dünyada bulunmayabilir. Dış dünyada bulunmadığında ise ya ankanın tarifi gibi mümkün ya da iki zıttın bir arada bulunması gibi imkansız olur.⁶⁰²

Düşünürümüz, tarif konusunda Batılı mantıkçıların görüşlerini de aktarır. Batılı mantıkçılara göre, tarif, kendisi tanımlanan (muarraf olan) bir kelimeyi - kendisi tarif olan- diğer bir kelimeye eklediğimiz zaman zihnimizde olumlu veya olumsuzluğun meydana geldiği, mesela ‘İskender, Philip’in oğludur’ şeklinde bileşik bir anlam meydana gelir. Burada İskender, tanımlanan; Philip’in oğlu da tariftir. İkisi bir araya geldiğinde gerçek tarifi oluştururlar. Abdülkerim Efendi,

⁶⁰⁰ Aynı yer

⁶⁰¹ Aynı yer

⁶⁰² Aynı eser, s.21

daha yaygın şekildeki tarifi ya anlamı açıklamak ya da fertlerine şamil olması bakımından arazdan uygun olanı açıklamak üzere sadece tanımlananın izahı olduğunu ifade eder.⁶⁰³

1.2. Önermeler

1.2.1. Önermenin Tarifi, Bileşenleri ve Çeşitleri

Abdülkerim Efendi, önermenin tarifinde İbn Sina'nın görüşünü temel alır. İbn Sina, önermenin, “bir söz söyleyenin sözü için doğru ya da yanlış denilen”⁶⁰⁴ haberî bir bileşim olduğunu ileri sürmüştür. Nasreddin Tûsî, doğru ve yanlışın tarifi için yapılamayacağını ve onların önerme için arazî bir durum teşkil ettiğini ifade ederken,⁶⁰⁵ F. Râzî, Ebherî ve K. Râzî, İbn Sina'nın tarifini kullanmışlardır.

Abdülkerim Efendi, İbn Sina'nın tarifini temel almakla birlikte bazı açılımlar getirir. Ona göre de önerme “birisinin ‘onda doğru veya yanlış vardır’ şeklinde söylemesinin uygun düştüğü bir sözdür.”⁶⁰⁶ Önerme ya kıyas ve tarifler gibi lafzîdir (melfuza), yani olanı anlatan haber cümlesidir; ya da aklîdir (ma’kule), yani hükmedilen (mahkûm-u aleyh), hükmeden (mahkûm-u bih) ve haberî tam nispetten bileşmektedir.⁶⁰⁷ Düşünürümüz, *Hâşiye alâ Mizânü'l-Adl* isimli eserinde de felsefecilerin, önermenin dört tasavvura bağlı olduğunu söylediklerini belirtir. Bunlar, öznenin, yüklem, nispetin ve bir de vâki olmanın ya da olmamanın tasavvurudur.⁶⁰⁸ Ancak önermenin unsurları söz konusu olunca, vâki oluşu bağa hamlederek onu yukarıdaki gibi üçe düşürmektedir. Şu halde önerme, kendisi hakkında hüküm verilen bir özne (mevzu), kendisiyle hüküm

⁶⁰³ Aynı eser, s.22

⁶⁰⁴ İbn Sina, *İşaretler*, s.21

⁶⁰⁵ Nasreddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, el-İşârât ve't-Tenbihât içinde, Nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, C.I, s.222

⁶⁰⁶ *Mizânü'l-Adl*, s.25

⁶⁰⁷ Aynı yer

⁶⁰⁸ *Hâşiye alâ Mizânü'l-Adl*, s.1

verdiğimiz bir yüklem (mahmül) ve bir de ikisi arasında ilgi kurabilecek tam nispetten (rabıta)⁶⁰⁹ meydana gelmektedir. İster tümel isterse tikel olsun özne sözünden anlaşılan zikrî olan öznedir. Özne tümel olduğunda buna öznenin ünvanı (ünvânü'l-mevzû), öznenin vasfı (vasfû'l-mevzû) veya öznenin kavramı (mefhûmü'l-mevzû) denir. Altına giren fertlerine de öznenin özü (zâtü'l-mevzû) denir.⁶¹⁰

Önerme çeşitlerine gelince; önerme, eğer bir şeyin diğer bir şeyde var olmasının gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi ile hükmedilirse *yüklemli* (hamliyye) diye isimlendirilir.⁶¹¹ Diğer bir ifadeyle yüklem, özne var olur ya da ondan olumsuzlanırsa yüklemli önermeye ulaşmış oluruz. Mesela 'kağıt beyazdır' şeklindeki cümlemiz, yüklemli bir önermedir. Buradaki kağıt sözü özneyi, beyaz sözü yüklemi, 'dır' da nispeti, yani bağı oluşturur ve beyazın kağıt için var olduğunun delili olur. Abdülkerim Efendi'nin Hâşiye'sine Şerh yazdığı Siyalkutî ise yüklemlideki hükmün, özne ve yüklem var oluşturma birleşmesi üzerine olduğunu söylemiştir.⁶¹²

Abdülkerim Efendi'ye göre, eğer hükmedilen ve hükmeden ayrı ayrı cümleler ise önerme *şartlı* (şartıyye) olur. Bu durumda hükmedilene *mukaddem*, hükmedene de *tâlî* adı verilir⁶¹³. K. Râzî ise özne ve yüklem iki müfret terimden oluşursa böyle bir önermenin yüklemli olacağını; İbn Sina'nın da *Şifâ*'daki görüşünün bu olduğunu belirtir.⁶¹⁴

⁶⁰⁹ Aynı eser, s.16

⁶¹⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.27; *Hâşiye ala Mizani'l-Adl*, s.17

⁶¹¹ *Mîzânü'l-Adl*, s.25

⁶¹² Siyalkutî, *Hâşiye ale't-Tasdikât*, İstanbul 1321, s.9

⁶¹³ *Mîzânül Adl*, s.25

⁶¹⁴ K. Râzî, *Tahrir*, s.47

Abdülkerim Efendi, şartlı önermeyi de kendi içinde iki kısma ayırır:

Bir önermenin diğer bir önermeyle içeriği bir bağlantısı meydana geliyor ya da ondan olumsuzlanıyorsa buna *bitişik şartlı* (muttasıla) denir⁶¹⁵. K. Râzî, Kazvinî'den mülhem olarak, bitişik şartlıda tâlînin doğruluğunun mukaddeme bağlı olduğunu söylemiştir.⁶¹⁶ Siyalkutî de aynı tarifi kabul ederek;⁶¹⁷ söz konusu bağlılığın ise iki şey arasındaki nispetin vuku bulmasının bir diğeriyle birleşmesi olduğunu söyler.⁶¹⁸ Mesela 'güneş doğarsa gündüz olur' önermesinde 'güneş doğar' cümlesi mukaddem; 'sa' şartlık edatı; 'gündüz olur' cümlesi de tâlîdir. Tâlî, mukaddem ile içerik olarak bağlantılıdır. Yani her ne zaman güneş doğarsa gündüz meydana gelecek ve yine güneş doğmazsa gündüz de olmayacaktır.

Eğer iki önermenin birbiriyle içerik olarak bir bağlantısı olmayıp, birinin içeriğinin diğerinkinden ayrılması vaki olup olmaması dikkate alınıyorsa *ayrık şartlı* olur.⁶¹⁹ Mesela 'bu sayı ya tektir ya da çifttir' önermesi 'ya ... ya' edatıyla birbirinden ayrılarak meydana gelmiştir.

Abdülkerim Efendi'nin de belirttiği gibi, Aristoteles, önermedeki özne ve yüklemi birbirine bağlayan bağı redderek önermenin öğelerinin ikili olduğunu söylemiş;⁶²⁰ İbn Sina da bu konuda Aristoteles'in hatalı olduğunu ileri sürmüştür.⁶²¹ Nitekim isim ve fiil kendi başlarına bir yargı bildirmezler. Bundan dolayı o ikisini birbirine bağlayacak bir bağ edatına ihtiyaç duyarlar. İslam felsefesinde Farabî ile birlikte bağın önemine dikkat çekilmiş ve önermedeki unsurların sayısı üçe çıkarılarak *üçlü* (sülâsî) olarak isimlendirilmiştir. Önermede

⁶¹⁵ *Mîzânü'l-Adl*, s.25

⁶¹⁶ K. Râzî, *a.g.e.*, s.48

⁶¹⁷ Siyalkutî, *a.g.e.*, s.13

⁶¹⁸ Siyalkutî, *a.g.e.*, s.9

⁶¹⁹ *Mîzânü'l-Adl*, s.25. Abdülkerim Efendi bu tarifi Kazvinî'nin Şemsiyye'de, K. Râzî'nin de Tahrir'de yaptıkları tariflerden yola çıkarak elde ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Kazvinî, *Şemsiyye*, s.14; K. Râzî, *Tahrir*, s.48

⁶²⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.25-26

⁶²¹ İbn Sina, *a.g.e.*, s.29; Ayrıca bkz. Urmevî, *Metali*, s.34

eğer bir de kiplik bulunursa önerme unsurları dörde çıkararak *dörtlü* (rübâî) olarak isimlendirilir.⁶²²

Diğer taraftan yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı önermelerden her birinde nispetin meydana geldiğine yönelik bir yargı bulunmaktaysa söz konusu önerme *olumlu* (mücibe); meydana gelmediğine yönelik bir yargı bulunmaktaysa *olumsuz* (sâlibe) denir.⁶²³ İşte bu olumluluk ve olumsuzluğa aynı zamanda *önermenin niteliği* de denir.

Yüklemli önerme için örnek: ‘Kağıt beyazdır’ önermesi olumlu yüklemli; ‘kağıt beyaz değildir’ önermesi de olumsuz yüklemli önermedir.

Bitişik şartlı için örnek: ‘Güneş doğarsa gündüz olur’ önermesi olumlu bitişik; ‘güneş doğmazsa gündüz olmaz’ önermesi de olumsuz bitişik şartlı önermedir.

Ayrık şartlı için örnek: ‘Sayı ya tektir ya da çifttir’ önermesi olumlu ayrık şartlı; ‘Ya güneş doğmuş değildir ya da gündüz olmuş değildir’ önermesi de olumsuz ayrık şartlıdır.

Genel olarak ifade edildiği vakit bütün mantıkçılarda olduğu gibi, Abdülkerim Efendi’ye göre de bilimlerde kullanılan önerme, öznesinde fertlerin, yüklemine de kavramların bulunduğu önermedir. Bunun dışında kalan önermelere münharife, yani *bozuk önerme* denir.⁶²⁴

1.2.2. Tekil, Tabii, Belirli ve Belirsiz Önermeler

Mütekaddimûn mantıkçılar, önermeleri nicelikleri bakımından dört kısımda mütalaa etmesine karşın müteahhirûn mantıkçılar üç kısımda mütalaa

⁶²² *Mîzânü’l-Adl*, s.26; Bkz. Siyalkutî, *a.g.e.*, s.7

⁶²³ *Mîzânü’l-Adl*, s.25

⁶²⁴ *Mîzânü’l-Adl*, s.28

etmişlerdir. Bununla birlikte her iki görüş arasında temelli bir ayrım yoktur. Şöyle ki, Aristoteles ve Farabî, önermedeki özneye göre tayin edilen niceleyicilerin tümel ve tikel oluşlarını, İbn Sina'nın da dahil olduğu haleflerine nazaran, ayrı ayrı saydıkları için önermelerin nicelik bakımından dört olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Sina ile birlikte tümel ve tikel, tekil önermeler “mahsusa” adı altında bire indirilmiştir. Buna göre bu önermeler tekil, (niceliği) belirli ve (niceliği) belirsizdir.

Abdülkerim Efendi ise Aristoteles ve Farabî gibi yüklemli önermeyi nicelenmesi bakımından dörde çıkarır. Ayırmadaki temel kıstası yine öznenin tikel ve tümel olmasına göredir. Bundan dolayı önce tikeli ele almış; diğer şıklarda verdiğimiz tabii, belirsiz ve belirli önermeleri de tümel içinde mütalaa etmiştir.

I. Tekil Önerme: Abdülkerim Efendi, aynı Urmevî'nin söylediği gibi⁶²⁵, olumlu ya da olumsuz olsun tekil önermede öznenin hakiki bir tikel olması gerektiğini söyler. Bu önermeye tekil (şahsi) veya özel önerme (mahsusa) denir.⁶²⁶ Mesela ‘Zeyd alimdir’ ya da ‘Zeyd alim değildir’ önermeleri, özneleri hakiki tekil olduğu için tekil önermelerdir. İbn Sina ise olumlu ya da olumsuz olsun yüklemli bir önermenin öznesi tikelse buna tekil önerme (mahsusa) demiştir.⁶²⁷ F. Râzî ve Kazvinî ve Ebherî, özenin açık bir tikel;⁶²⁸ Amidî de altında birçok şeyin ortak olması uygun olmayan tikel olduğunu belirtmiştir.⁶²⁹

II. Tabiî Önerme: Abdülkerim Efendi'ye göre, tabiî önerme, öznesi tümel olan önermeler içerisinde incelenmelidir. Eğer önermenin öznesi tümel ise bu

⁶²⁵ Urmevî, *a.g.e.*, s.28

⁶²⁶ *Mîzânü'l-Adl*, s.28

⁶²⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.23

⁶²⁸ F. Râzî, *Mulahhas*, yap24a; Kazvinî, *Şemsiye*, s.10; Ebherî, *Hidâye*, s.95

⁶²⁹ Amidî, *Mübin*, s.77

önerme tabiî, belirli veya belirsiz önerme olabilir. Tabiî önerme, daha önceden Kazvinî tarafından ele alınmış ve “öznesinin bireyleri açıklanmamış, hem tümel hem de tikel için kullanılmasına elverişli olmayan önerme”⁶³⁰ şeklinde açıklanmıştır. Taftazanî de tabiî önermenin, bizzat hakikati belirtmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁶³¹ Abdülkerim Efendi ise onun “öznenin zatını içine alması mümkün olmakla birlikte böyle bir maksat olmaksızın öznenin ünvanı konusunda yargıda bulunulan önerme”⁶³² olduğunu söyler. Mesela ‘insan konuşan canlıdır’ dediğimizde buradaki insan, hem tabii tümel hem de zatların ünvanıdır. Ancak asıl amaç zatlar değil, ünvan üzerinde hüküm vermektir.

III. Belirsiz Önerme: Abdülkerim Efendi, belirsiz önermenin “altında bulunan türe ait ya da tekil fertleri içine almaksızın, önermesinin ‘bütün’ ya da ‘bazı’ niceliği açıklanmaksızın, hakkında yargıda bulunulan özneye” sahip olduğunu belirtir. Mesela ‘insan hüsrandır’ dediğimiz zaman, özne olan insan, bütün insanlığı kaplamamakla birlikte bir tümellik bildirir.⁶³³ Belirsiz önerme konusunda İslam düşünürlerinin görüşleri ise şöyledir: İbn Sina’ya göre, önermenin öznesi tümel olmakla birlikte herhangi bir nicelik belirtilmemiş, atlanmış ve söz konusu öznenin altındaki bireylerin tümelliğinden ne derece pay alıp almadığı gösterilmemişse buna (niceliği) belirsiz önerme (mühmele) denir.⁶³⁴ F. Râzî, Ebherî, Urmevî ve Taftazanî, özne (anlamca) tümel olup yargının niceliğini açıklayan bir edat yoksa önermenin belirsiz;⁶³⁵ Kazvinî ise önermede öznenin bireyleri açıklanmamış, hem tümel hem de tikel için kullanılmasına

⁶³⁰ Kazvinî, *a.g.e.*, s.10

⁶³¹ Taftazanî, *a.g.e.*, s.60

⁶³² *Mîzânü'l-Adl*, s.28

⁶³³ *Aynı eser*, s.28-29

⁶³⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, s.23

⁶³⁵ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.24b; Ebherî, *İsaguci*, s.67; Urmevî, *a.g.e.*, s.74; Taftazanî, *Tehzib*, s.59-60

elverişli ise belirsiz önerme olacağını ve hükümde tikel derecesine konulacağını kabul etmiştir.⁶³⁶

IV. Belirli Önerme: Abdülkerim Efendi, belirli önermenin niceleme edatıyla niceli (müsevver) olduğunu, dolayısıyla altında bulunan fertleri içine aldığını ileri sürer.⁶³⁷ Niceli önermeler, olumlu ve olumsuz, tümel ve tikel oluşlarına göre kimi niceleyiciler alırlar. Bundan dolayı belirli önermeler, İslam mantıkçılarının tamamında olduğu gibi, dört kısma (mahsûrât-ı erbaa) ayrılır. Bunlar; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuzdur. Belirli önerme, İbn Sina'ya göre, önermenin öznesinin tümel olup yargının ölçüsü ve öznenin niceliği açıklanmış önermedir.⁶³⁸ F. Râzî, önermenin öznesinin tümel ve niceliğinin de açıklanmış olduğunu, nicelikten de öznenin bütün ya da bazı fertlerinde olumluluk ve olumsuzluğun açıklanışını anlamakta; hükmün niceliğini bildiren edata niceleyici (sür) demektir.⁶³⁹ Ebherî ve Taftazanî de belirli önermeden öznenin tümel veya tikel olarak açıklanmasını;⁶⁴⁰ Kazvinî kendisine bir yargının uygun düştüğü fertlerin niceliğini anlar.⁶⁴¹

Tümel olumlunun niceleyicisinin bütün mantıkçılarda 'bütün' olduğunu belirten Abdülkerim Efendi'ye göre, tümel olumsuzun niceleyicisi 'hiçbir şey'dir.⁶⁴² Tümel olumsuzun niceleyicisi İbn Sina'da 'değil';⁶⁴³ F. Râzî, Ürmevî ve Kazvinî'de 'hiçbir şey', 'hiçbiri'⁶⁴⁴ Ebherî de ise 'hiçbir şey'dir.⁶⁴⁵ Doyasıyla

⁶³⁶ Kazvinî, *a.g.e.*, s.10

⁶³⁷ *Mîzânü'l-Adl*, s. 29

⁶³⁸ İbn Sina, *a.g.e.*, s.23

⁶³⁹ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.24b

⁶⁴⁰ Ebherî, *Hidâye*, s.95; Taftazanî, *a.g.e.*, s.59

⁶⁴¹ Kazvinî, *a.g.e.*, s.10

⁶⁴² *Mîzânü'l-Adl*, s.29

⁶⁴³ İbn Sina, *a.g.e.*, s.23

⁶⁴⁴ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.24b; Ürmevî, *a.g.e.*, s.28-29; Kazvinî, *a.g.e.*, s.10

⁶⁴⁵ Ebherî, *Hidâye*, s.95

Abdülkerim Efendi, tümel olumsuzun niceleyicisi konusunda Ebherî ile aynı görüştedir.

Tikel olumlunun niceleyicisi bütün mantıkçılarda ‘bazı’ iken, sadece F. Râzî buna ilave olarak ‘bir’i ilave etmiştir. Abdülkerim Efendi’ye göre, tikel olumsuzun niceleyicisi, ‘...bazı değil’, ‘bazısı...olan değil’ ve ‘bütün değil’dir.⁶⁴⁶ Tikel olumsuzun niceleyicisi, İbn Sina’da ‘bazı ... değil’⁶⁴⁷ iken, F. Râzî, Urmevî ve Kazvinî de ‘... bazısı değil’, ‘bazısı ... olan değil’ ve ‘bütünü değil’;⁶⁴⁸ Ebherî’de ‘bazısı ... olan değil’dir.⁶⁴⁹ Ayrıca, F. Râzî ve Urmevî, tikel olumsuzun son niceleme edatının, kaplamla ‘bütün’ün, iltizamla da ‘bazı’nın hükmünü olumsuzlamaya yönelik olduğunu ifade eder.⁶⁵⁰ Bu durumda Abdülkerim Efendi’nin F. Râzî, Urmevî ve Kazvinî’nin kabul ettiği üç niceleyiciyi dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

1.2.3. Kiplik

Kiplik, mantığın yanı sıra felsefenin temel disiplinlerinden olan varlık, bilgi ve değerle de sıkı bir ilişki içerisinde. Öyle ki, biz varlığın tezahür şekillerini açıklarken, bilginin zorunlu ve nazarî (kazanımlı) türlerini tespit ederken ve değerlerin varlıkla ilişkisini ortaya koyarken önermelerimizi zorunlu, mümkün ve imkansız kipleriyle yaparız. Aristoteles’te olduğu gibi İslam düşüncesinde de kiplik konusu temel tezlerden birisini teşkil etmektedir.

Abdülkerim Efendi, kiplik hakkında mantık tarihinde ileri sürülen görüşlerden istifade eder. Bu sebeple, önce bu konuda ileri sürülen görüşleri zikretmek gerekir. Aristoteles, her ne kadar kipliğin tarifini vermemiş olmakla

⁶⁴⁶ *Mîzânü’l-Adl*, s.29

⁶⁴⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, s.23

⁶⁴⁸ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.24b; Urmevî, *a.g.e.*, s.28

⁶⁴⁹ Ebherî, *a.g.e.*, s.95

⁶⁵⁰ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.24b; Urmevî, *a.g.e.*, s.29

birlikte *Yorum Üzerine (Önermeler)* adlı eserinde yüklemli önermelerdeki kipleri incelerken doğrudan mümkün, olumsal (kontenjan),⁶⁵¹ zorunlu ve imkansız⁶⁵² kiplerini kullanmıştır. Buna karşılık kimi Aristoteles araştırmacıları *Birinci Analitikler*'de geçen mümkün ve kontenjan kiplerine bakarak onun iki kip kabul ettiğini, diğer bir kısmı da *Yorum Üzerine* kitabında geçen yukarıda sözünü ettiğimiz kiplerine bakarak dört kip kabul ettiğini söylemişlerdir.⁶⁵³ Farabî için “kiplik, önermenin yüklemine ilişkin sözcükle bu yüklem özne için var oluşunun niteliğine (keyfiyet) delalet eder. Tıpkı mümkün, zorunlu, muhtemel, imkansız, vacip, güzel ve çirkin (olabildiği gibi); gerekirdir, zorunludur, ihtimaldir, mümkündür vb. sözümüz gibi.”⁶⁵⁴ Şüphesiz Farabî, bu sayılanların tamamını kipliğe has kılmaz. Kiplik için bu niteliklerden sadece zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç tanesini kabul eder.⁶⁵⁵ Bununla birlikte bu üç kip içerisinde bulunan mutlak ile yapılan önerme, daha sonradan “kipin ortadan kaldırılması”⁶⁵⁶ şeklinde telakki edilecektir. Nitekim İbn Sina *İşârât*'ta iki tür mutlak önermeden söz eder. Bunlardan birincisi, içinde zorunlu kipinin bilfiil yer aldığı bir önerme iken -ki bu zaten kipli önermedir-; diğeri de içinde herhangi bir kipliğin bulunmadığı önermedir.⁶⁵⁷ İşte Farabî'nin mutlak önermeden anladığı da bu ikincisidir. Bu nedenle Farabî, temelde, zorunlu ve mümkün kiplerini kabul etmiştir.

İbn Sina'ya göre kip “yüklem özneye nispetine delalet edip bu nispetin zorunlu veya zorunlu olmayan (la zarure) bir nispet olduğunu belirginleştiren ve

⁶⁵¹ Aristo, *Yorum Üzerine*, 21a 35-22a 35

⁶⁵² Aynı eser, 21b 25, 22b

⁶⁵³ Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul 1994, s.93-94

⁶⁵⁴ Farabî, *Peri Erminiyes*, Mantıkü's-Semaniye içinde, Hamidiye, nr.812, yap.26a

⁶⁵⁵ Aynı eser, yap.26b

⁶⁵⁶ Aynı eser, yap.27a

⁶⁵⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.30

böylece bir pekiştirmeye veya imkana delalet eden sözdür”⁶⁵⁸ Bu sözler ise üç tanedir: “Birincisi varlığın sürekliliğini hak etmeye delalet eder ki bu, zorunlu kiptir. İkincisi, var olmamanın sürekliliğini hak etmeye delalet eder ki bu, imkansız kiptir. Üçüncüsü de var olmamanın ve var olmamanın sürekliliğinden herhangi birini hak etmemeye delalet eder ki bu da mümkün kiptir.”⁶⁵⁹

Bağdadî de aynı kipleri kabul etmektedir. Ancak ondan sonra özellikle F. Râzî dönemiyle birlikte kipler dörde çıkmıştır. Şüphesiz bunda *İşârât* şerhlerinin önemli derecede etkisi olmuştur. Çünkü İbn Sina, söz konusu eserinde, dört kipliği ismen belirtmese bile öyle bir çıkarıma götürebilecek kimi izahlar yapmıştır. Nitekim F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta, kendisi yargı bildiren bütün önermelerin, bu yargıyla ya bir kip açıkladığını ya da açıklamadığını belirtmiş; kendisinde bir kipin açıklandığı önermenin kipli, diğerinin de mutlak önerme olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁰ Kendisinde bir kipin açıklandığı önermelerin ise ya zorunluyu ya mümkünü ya sürekliyi veya süreksizi; ya şartlıyı veya şartsızı; ya belirli veya belirsiz vakittekini açıkladığını söylemiştir.⁶⁶¹ Ancak kendisine kipli dediğimiz önermeler asıl olarak zorunluyu, mümkünü, sürekliyi ya da süreksizi açıklar. İşte bu dört kip, mütekaddimûn ile müteahhirûn mantığının temel ayrımlarından birisini teşkil etmektedir. Bu nedenledir ki bütün müteahhirûn mantıkçıları dört kip kabul etmişlerdir.

Abdülkerim Efendi ise konuyu, daha önceden sürekli olarak tartışılmış olan iki kavram, yani madde ile kip arasındaki bulanıklığı ortadan kaldırarak ele alır. İbn Sina, zikredilen konuyu *Şifâ*'da açıklamış ancak K. Râzî'nin de belirttiği gibi müteahhirûn mantıkçıları bunu yanlış yorumlamıştır. İbn Sina, kipin, yüklem,

⁶⁵⁸ İbn Sina, *Şifâ, Yorum Üzerine*, s.103

⁶⁵⁹ Aynı yer; Krş. *Necat*, s.24; *el-Kasidetü'l-Müzdevce*, s.8-9

⁶⁶⁰ F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, yap.50a

⁶⁶¹ Aynı eser, yap.50b

özne ve bağa ilave olarak ancak bağın zayıflık ve güçlülüğünü belirtmesi amacıyla konulan bir söz olduğunu söylemiş ve kipin önermede bazen yanlış olarak gelebileceğini ifade etmiştir. Mesela ‘bütün insanların yazıcı olması zorunludur’ dediğimiz zaman ‘zorunlu’ kipi, baği nitelemektedir ve yanlıştır. Çünkü her insan yazıcı değildir. Dolayısıyla kip, -olumlu ya da olumsuz, doğru ya da yanlış olsun bir önermede mantıkçının itibarına göre düzenlenir ve maddeyle uyumsuz olarak bulunabilir. Bazen de unsur denilen madde ise kendi varoluş niteliği konusundaki özneye olumlu kıyasla kendinde yüklem durumudur.⁶⁶² Diğer bir ifadeyle öznenin kendi varoluş niteliğine göre bir yüklem gelmesi gerekecek ve aradaki nispet de olumlu olacaktır. Buna göre ‘bütün insanların yazıcı olması mümkündür’ önermesinde insanın yazıcı olması, insanın varoluş niteliğinde mümkün bir durumdur. Olumlu bir kıyasla geldiği için de burada madde ve kip birbirine uygun durumdur. Bununla birlikte İbn Sina, kendi ifadesinin sonuna eklediği “maddeye lafızla delalet edilecek olsa bu kiple olur” şerhi, müteahhirinûn dikkatini çekmiş, madde ve kip arasındaki temel fark olarak buna itibar etmişlerdir. K. Râzî de bu anlam kaymasının nasıl ve nereden ortaya çıktığını anlamakta güçlük çektiğini belirtmektedir.⁶⁶³

Abdülkerim Efendi, yüklemelerin öznelere göre, zihin dışı varlıklarından gelen niteliklerinin olduğunu, bunların da önermenin maddesini oluşturduğunu söyler. Düşünürümüzün vurguladığı nokta, İbn Sina’daki gibi, nispetin niteliğinde, şeyin dış varlığına referansta bulunulmasıdır. Çünkü bizim maddeyi belirlememiz, onun kendi zatındaki varoluş moduna göre olmalıdır. İşte bu maddeler zorunluluk (zarure), zorunlu olmamaklık (la zarure), süreklilik (devam), sürekli olmamaklık (la devam), fiil ve imkandır. Fiil, mutlak önermeye; imkan da

⁶⁶² İbn Sina, *a.g.e.*, s.103

⁶⁶³ K. Râzî, *Levâm*, s.142

zorunlu olmamaklığa raci kılındığı zaman dört tür madde ortaya çıkar. “Eğer” diyor, Abdülkerim Efendi, “Yüklemlî önermede (nispete ait) nitelik açıklanmamışsa söz konusu önerme mutlak, açıklanmışsa kipli önerme olur. Bu niteliğe delalet eden söze de ya ‘şeyin kendisindeki nitelikte mutabıktır veya mutabık değildir’ şeklinde aklın verdiği hükme önermenin kipi denir.”⁶⁶⁴ O halde düşünürümüze göre madde, şeyin dış varlığı dikkate alınarak özne ve yüklem arasındaki nispetin niteliğine yönelik bir yargı iken, bu niteliği gösteren söz kip, önerme de kipli önerme olmaktadır.

Abdülkerim Efendi kipli önermeleri incelemeye başlamadan önce bir hatırlatmada bulunur. Bu hatırlatma, öznenin vasfı (vasf-ı mevzû) ile öznenin ünvanının (ünvân-ı mevzû) varlıksal statüsünün zorunluluğa etkisi üzerinedir. Vasıf ile ünvan bazen zatî, bazen öznenin gerekli arazı, bazen de onun ayrılabilen bir arazı olabilirler. Bunlardan her birisinin nispetin zorunlu olması konusunda etkisi bulunur. Ayrıca bunlardan her biri, öznenin zatı (zât-ı mevzû) var olduğu zamanda ya onun için zorunlu olur ya da ayrık arazı olur.⁶⁶⁵

Düşünürümüze göre, on beş tane kipli önerme vardır. Bunlardan sekizi basit yedisi de bileşiktir.

1.2.3.1. Kipli Basit Önermeler

a.Zarure-i Mutlaka: Öznenin zatı dışarıda var olduğu ya da yok olduğu sürece haber bildiren tam nispetin zorunluluğuyla hükmedilen önermedir. Onun varolması veya yok olması ya dışarıda gerçekleşmiş olarak bulunur ya hakikide takdir edilmiş olarak bulunur ya da zihînî olarak zihinde bulunur. Mesela: ‘Her insanın hayvan olması zorunludur’ ya da ‘her insanın varolduğu sürece at

⁶⁶⁴ *Mîzânü’l-Adl*, s.44

⁶⁶⁵ *Aynı yer*

olmaması zorunludur.’ İnsan, insan olarak varolduğu sürece bir hayvan olması ya da at olmaması zorunludur. Diğer taraftan hakiki ya da harici olarak yok olduğu sürece dışarıda zorunlu olan hiçbir imkansızlık yoktur.⁶⁶⁶

b. Meşruta-i Amme: Zorunlu kipiyle yargıda bulunulan önermedir. Bu da iki şekilde tezahür edebilir. Birincisi; Öznenin zatının, önermede şart koşulan kendi vasfı ile sıfatlanmasından dolayı, öznenin kendisinin var olduğu vakitte ‘yazıcılık’ gibi bağımsız, ‘sıcaklık’ gibi de bağımlı olarak zorunluya bir etkisi olmasıyla meydana gelir. Mesela, ‘bazı ateş, ateş olduğu sürece, eriticidir’ önermesinde zat olan ateş, ateş olarak var olduğu sürece ‘eriticilik’ ile sıfatlanmıştır. İşte bu da zorunluluğu doğurmaktadır.⁶⁶⁷ Diğer taraftan bu vasıflama ister öznenin zatı için, bu zatın bulunduğu vakitte zorunlu olsun isterse olmasın yine zorunluluğa etkisi olur. Mesela, ‘bütün yazıcılar, yazıcı oldukları sürece, parmaklarını hareket ettirmeleri zorunludur’ ya da ‘parmaklarının hareketsiz olmaması zorunludur’ önermesinde zat olan yazıcı varsa, vasfı olan ‘parmakların hareketliliği’ zorunlu olmaktadır. İkincisi, zorunluluğa etkisi olsun ya da olmasın vasfın olduğu anda nispet de zorunlu olur. Mesela, ‘bütün yazıcılar, yazıcı oldukları sürece, hayvandır’ önermesinde zatın hayvan olması zorunlu olmaktadır.⁶⁶⁸

c.Vaktiyye-i Mutlaka: Sadece belirli bir vakitte zorunlulukla hükmedilen önermedir. Mesela, ‘ayın, tutulma vaktinde (vakt-i heylûla) tutulması zorunludur’ önermesinde zorunluluk belirli bir vakit için geçerlidir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁶ Aynı yer

⁶⁶⁷ Aynı yer

⁶⁶⁸ Aynı eser, s.44-45

⁶⁶⁹ Aynı eser, s.45

d. Münteşire-i Mutlaka: Herhangi bir vakitte zorunlulukla hükmedilen önermedir. Mesela, ‘ayın herhangi bir vakitte ışık vermemesi zorunludur’ önermesi de herhangi bir vakitteki zorunluluğa işaret etmektedir.⁶⁷⁰

e. Dâime-i Mutlaka: Var olduğu veya yok olduğu sürece zatın devamına hükmedilen önermedir.⁶⁷¹ ‘Her insan mevcut oldukça devamlı olarak hayvandır’ önermesinde olduğu gibi.

f. Örfiyye-i Amme: Meşrutadaki gibi, vasıf devam ettiği sürece devamlılıkla hükmedilen önermedir.⁶⁷² ‘Her yazıcı yazı yazdığı müddetçe daima parmakları hareket eder’ önermesinde olduğu gibi.

g. Mutlaka-i Amme: İki türü vardır. Birincisi, ezeli ve ebedi olarak bilfiillikle hükmedilen önermedir. Mesela ‘Allah bilfiil diridir’ gibi. İkincisi ise belirli bir vakitte bilfiildir; ‘insan bilfiil soluyandır’ gibi.⁶⁷³

h. Mümkine-i Amme: Zâtî zorunluluğu kendisine aykırı bir yönden olumsuzlayan bir imkanla hükmedilen önermedir. Mesela, ‘bütün insanların yazıcı olması genel imkanladır (imkan-ı âmm).⁶⁷⁴ Demek ki insanların yazıcı olması zâtî bir zorunluluk değil, genel bir mümkünlük arz etmektedir.

1.2.3.2. Kipli Bileşik Önergeler

a. Meşruta-i Hassa: Özü gereği süreksizlik (lâ devâm) şartı getirilmiş meşrûta-i âmmedir.⁶⁷⁵ Mesela, her yazıcının parmakları hareket eder, ancak gerçekte hareket devamlı değildir.

⁶⁷⁰ Aynı yer

⁶⁷¹ Aynı yer

⁶⁷² Aynı yer

⁶⁷³ Aynı yer

⁶⁷⁴ Aynı yer

⁶⁷⁵ Aynı yer

b. Örfiyye-i Hassa: İki türü vardır. Birincisi, özü gereği süreksizlik şartına bağlanmış örfiyye-i âmmedir. Mesela, ‘her yazıcının parmaklarının hareketli olması zorunludur’. Diğeri de süreklilik şartına bağlanmıştır.⁶⁷⁶

c. Vaktiyye: Özü bakımından süreksizlik şartına bağlanmış vaktiyye-i mutlakadır.⁶⁷⁷ Mesela, ay tutulma vaktinde zorunlu olarak tutulur, ancak bu tutulma zorunlu değildir.

d. Münteşira: Özü bakımından süreksizlik şartına bağlanmış münteşira-i mutlakadır.⁶⁷⁸ Mesela, bir gün ay zorunlu olarak tutulur ancak devamlı değildir.

e. Vücudiyye lâ dâime: Özü bakımından süreksizlik şartına bağlanmış mutlaka-i âmmedir. Mesela ‘her ayın tutulma vaktinde tutulması zorunludur’ önermesinde ‘süreklilik’ olumsuzlanmıştır.⁶⁷⁹

f. Vücudiyye lâ zârure: Özü bakımından zorunlu olmamaklık (lâ zârure) ile şartlı olan mutlaka-i âmmedir.⁶⁸⁰ Mesela, her insan bilfiil gülücüdür ancak bu gülücülük devamlı değildir.

g. Mümkine-i Hassa: Özü bakımından zorunlu olmamaklık şartına bağlanmış mümkine-i âmmedir. Mesela ‘her hayvanın bilfiil soluması genel imkanladır’ önermesinde zorunluluk zattan olumsuzlanmıştır.⁶⁸¹

1.2.4. Şartlı Önergeler

Aristoteles, yüklemleri önermeyi yegane gerçek önerme gördüğünden olsa gerektir ki şartlı önermelere temas etmemiştir. Farabî, modlara göre ele aldığı bitişik ve ayrı şartlının isimlerini *Kitab fi’l-Kıyas* isimli eserinde zikretmesine

⁶⁷⁶ Aynı yer

⁶⁷⁷ Aynı yer

⁶⁷⁸ Aynı yer

⁶⁷⁹ Aynı yer

⁶⁸⁰ Aynı yer

⁶⁸¹ Aynı yer

karşılık,⁶⁸² isim vermeksizin onları *Küçük Kıyas Kitabı* isimli eserinde kısaca izah eder.⁶⁸³ İbn Sina ise özellikle kıyaslardaki öneminden dolayı şartlı önermelere müteahhirûndaki yapısını kazandırmıştır.

1.2.4.1. Bitişik Şartlı Önerme

Abdülkerim Efendi, bitişik şartlı önermeler konusunda müteahhirûn anlayışını kabul eder. Bu sebeple müteahhirûn bu konudaki görüşleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Müteahhirûnun görüşleri, Farabî ve İbn Sina kaynaklıdır. Farabî, bitişik şartlı önermenin “bir şeyin diğer bir şeyle bitişmesini içeren” önerme olduğunu söyler. İki önerme arasına ‘ise’ ve ‘ne zaman ki’ edatları geldiği zaman iki önerme birbirine bitişir. Mesela ‘her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur’ önermesi birbirine bitleştirilmiştir. Farabî böyle bir bitişikliğin zorunlu olduğunu ifade eder.⁶⁸⁴ İbn Sina, bitişik şartlının yüklemli önermede olduğu gibi, bunlar özne ve yüklem birbirinin aynısıdır denilecek şekilde değil de “ikisinden biri diğerini gerektirecek ve izleyecek şekilde birbirine yaklaştırıldığını”⁶⁸⁵ ifade eder. Bitişik şartlı, yüklemli önermelerden meydana gelir. Onların bitişik şartlı olması, önermeye ‘...dığında’ şartı ile ‘...dır’ cevabı getirildiğinde olur. F. Râzî, Urmevî, Kazvinî ve K. Râzî ile birlikte bitişik şartlıdaki vurgu noktası hükmün niteliğine kaymaktadır. Nitekim F. Râzî bitişik şartlıyı “bir önermenin diğerinde hasıl olmasını olumluyan ve olumsuzlayan” önerme olarak anlamış ve hasıl oluşun kiplik durumuna göre de gerekli (lüzûmiyye) ve raslantılı (ittifâkiyye) şeklinde ikiye ayırmıştır.⁶⁸⁶

⁶⁸² Farabî, *Kitab fi'l-Kıyas*, Tah: M. Selim Salim, Mısır 1976, s.49-50

⁶⁸³ Farabî, *Küçük Kıyas Kitabı*, Farabî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Tah ve Ter. M. T. Küyel, Ank. 1990, s.55

⁶⁸⁴ Aynı yer

⁶⁸⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.21

⁶⁸⁶ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.40a

Abdülkerim Efendi de müteahhirûnun çoğunda olduğu gibi, bitişik şartlının tarifini verirken hükmün niteliğini bu iki ayırım üzerinden tartışır. *Gerekli bitişik şartlı önerme*, “zorunlu (vücûp) bir ilişki nedeniyle tâlînin mukaddeme bitişmesinin zorunluluğuyla ya da bu zorunluluğun olumsuzlanmasıyla”⁶⁸⁷ hükmedilen önermedir. O halde bu nasıl bir zorunluluktur? Söz konusu zorunluluk, Siyalkutî’nin daha önceden ele aldığı gibi,⁶⁸⁸ mukaddemin varolmasıyla birlikte tâlînin varolmasını gerekli kılan bir zorunluluktur. Bu da ya mukaddemin tâliye illet veya ma’lûl olması ya da her ikisinin bir illetten dolayı ma’lûl olmasıyla meydana gelir. Mesela, ‘güneş doğarsa’ bundan ‘gündüz olur’ önermesi gerekli olur. Ya da ‘güneş doğar değil ise’ bundan ‘gece olur’ önermesi zorunlu olur. *Raslantılı bitişik şartlı önerme* ise “kendisinde bitişikliğin raslantılı (ittifak) olmasıyla hükmedilen”⁶⁸⁹ önermedir. Mesela, ‘her insan düşünense eşek de anırandır’ önermesi olumlu, ‘insan mevcut olur, değilse anka mevcut olur’ önermesi de *olumsuz raslantılı bitişik şartlı önermedir*. Her ikisinde de sadece raslantısal bir durum söz konusudur.

Raslantılı olan bitişik şartlı önerme özel ve genel olarak ikiye ayrılır. *Özel raslantılı önerme* bilfiil olarak gerçek olanın gerçekleşmesinde tâlînin mukaddemle bilfiil rastlaşmasıdır. Olumsuzunda ise bu rastlaşma ortadan kalkar. *Genel raslantılısında* ise tâlînin doğruluğunun gerçek olarak, mukaddemin doğruluğunun da farazî olarak rastlaşmasıdır. Mesela ‘At yazıcı olursa eşek de anıran olur’ gibi.⁶⁹⁰

Bitişik şartlı önerme, bütün zamanlar ile birlikte bulunması mümkün olan bütün durumlar hakkında –bunlar bizâtihî imkansız olsa bile- mukaddemle

⁶⁸⁷ *Mîzânü’l-Adl*, s.47

⁶⁸⁸ Siyalkutî, *Hâşiye alâ Tasdikât*, s.72

⁶⁸⁹ *Mîzânü’l-Adl*, s.48

⁶⁹⁰ *Aynı yer*

hükmedilen önerme olursa *tümel* olur. Tümel olan bitişik şartlı olumlu olursa niceleme edatı ‘ne zaman ki’; ‘...dığında’ ve ‘...dığı zaman’ olur.⁶⁹¹ Olumsuzunda ise ‘elbette değil’ ve ‘asla değil’dir.⁶⁹² Eğer söz konusu zaman ve durumların mutlak olarak bazısına yönelik bir hüküm varsa önerme *tikel* olur. Bu durumda olumlusunun niceleme edatı ‘... olabilir’ iken olumsuzunun da ‘... olmayabilir’ olur.⁶⁹³ Eğer o zaman ve durumlardan sadece belirli olan bazısına yönelik bir hüküm varsa önerme *tekil* (şahsiyye) olur. Mesela “güneş gelecek sene koç burcuna girdiği zaman şöyle şöyle olur” önermesi, durumu ve zamanı tekilleştirmektedir. Eğer niceleme edatı bulunmazsa bitişik şartlı önermeler *belirsiz* (mühmele) olur. Bu durumda edatları da (إن), (إذ) ve (لو) (...sa) olur.⁶⁹⁴ Halbuki bu edatlar İbn Sina, F. Râzî ve Urmevî’de bitişik şartlının zorunluluğunda en üst derecede bulunmaktadır.

1.2.4.2. Ayırık Şartlı Önerme

Ayrık şartlı önermeyi Farabî “bir şeyin diğer bir şeyden ayrılmasını içeren”⁶⁹⁵ önerme olarak tarif etmiştir. İbn Sina, gerek bitişik gerekse ayırık şartlı önermelerin bazen yüklemli bazen şartlı bazen de şartlı ve yüklemli yapıldığını söyler ve onun “iki önermeden biri diğerinden ayrılacak ve uzaklaşacak şekilde” bir araya geldiğinde ayırık şartlı önermeyi elde edeceğimizi ileri sürer.⁶⁹⁶ F. Râzî ise ayırık şartlının bölümlerine uygun olarak onun birkaç şekilde terkip edildiğini söylemektedir.⁶⁹⁷

⁶⁹¹ Aynı eser, s.48-49

⁶⁹² Aynı eser, s.49

⁶⁹³ Aynı yer

⁶⁹⁴ Aynı yer

⁶⁹⁵ Farabî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s.55

⁶⁹⁶ İbn Sina, *İşaretler*, s.22

⁶⁹⁷ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.40b

Abdülkerim Efendi, Urmevî gibi⁶⁹⁸ ayırık şartlıyı da gerekli (inadiyye) ve raslantılı (ittifakiyye) olarak ikiye ayırır. Gerekli, tâlînin mukaddemden ayrılmasının zorunluluğuyla hükmedilen önermedir. Onu zorunlu kılan ilişki, mukaddemin, tâlînin çelişigine olan illetliliği, mâlûliyeti ya da bir illetten dolayı ikisinin mâlûl olmasıdır. Bu ilişkinin olumsuzlanmasıyla da söz konusu zorunluluk ortadan kalkar. Raslantılı da ise ayrılmanın birleşmesiyle hükmedilir. Olumsuzunda ise bu birleşme olumsuzlanır. Mesela ‘ya insan vardır ya anka vardır’ önermesinde ayrılan iki önerme birleşmektedir.

Bitişik şartlının tümeli ayırık şartlıda da geçerlidir. Olumlu ayırık şartlının tümel niceleme edatı ‘daima’ ve ‘kesinlikle’dir.⁶⁹⁹ Olumsuzu da bitişik şartlınıniki ile aynıdır. Aynı şekilde tikel ve tekilllerinde de bitişik şartlının niceleyicileri kullanılır.⁷⁰⁰

İbn Sina’nın İşarat’ta ayırık şartlıyı kesin bir isim vermeden üç kısma ayırmasına bağlı olarak, Abdülkerim Efendi’nin de dahil olduğu bütün müteahhirûn aynı şekilde onu üç kısma ayırmıştır. Bunlar hakîkiye, mâniatü’l-cem ve mâniatü’l-hulûdür.

I. Hakîkiye: İki önermenin doğrulukta ve yanlışlıkta birlikte ayrılmasıyla hükmedilen önermedir. Olumsuzunda ise bu ayrılma olumsuzlanır.⁷⁰¹ Mesela, ‘sayı ya çifttir ya da tektir’ dediğimiz zaman sayının bu ikisi olduğunu ve bu ikisi dışında da bir şey olmadığını kastederiz. Diğer bir ifadeyle hakîkiyede iki parçanın bir arada bulunması imkansız olduğu gibi ikisinden yoksun olması da imkansızdır. Çünkü sayı ne sadece tek, ne sadece çift, ne de bu ikisi dışında bir şeydir.

⁶⁹⁸ Urmevî, *a.g.e.*, s.58

⁶⁹⁹ *Mîzânü’l-Adl*, s.49

⁷⁰⁰ Aynı yer

⁷⁰¹ Aynı eser, s.48

II. Mâniatü'l-Cem: Ayırklık sadece doğrulukta tezahür eder. Mesela, ‘bu şey ya taştır ya ağaçtır’ dediğimizde söz konusu nesne ya taş, ya ağaçtır; ikisinin birlikte doğru olması söz konusu değildir. Ya da ikisinden başka bir şey de olabilir. Bu nedenle Abdülkerim Efendi mâniatü'l-cemin doğrulukta kendisiyle yanlışta da yokluğuyla hükmedilen bir önerme olduğunu söyler.⁷⁰²

III. Mâniatü'l-Hulû: Ayırklıkta sadece yanlışlıkla hükmedilen önermedir.⁷⁰³ Mesela ‘şu şey ya ağaç olmayandır ya da taş olmayandır’ dediğimizde ikisi birden kalkamaz. Çünkü ağaç olmayan ağaç dışındaki her şey, taş olmayan da taş dışındaki her şeydir. Her ikisi de birlikte kalkarsa önermede mukaddem ve tâlînin delâlet ettiği herhangi bir şey kalmaz.⁷⁰⁴

1.2.5. Çelişki

Abdülkerim Efendi, çelişki konusunda müteahhirûn anlayışını kabul eder. Ancak, müteahhirûnun düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi için mütekaddimûnu da dikkate almak gerekir. Farabî, “çelişki”nin iki önerme arasındaki doğruluk ve yanlışlık ilişkisi olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁵ İbn Sina ise çelişkiyi olumlama ve olumsuzlama konusu altında ele almıştır. *Şifâ*’daki tarifine göre çelişki “formundan dolayı iki önermeden birinin doğru diğerinin de ya aynıyla ya başka bir şeyle yanlış olmasıdır.”⁷⁰⁶ *İşârât*’ta ise “ikisinden birisinin kendi kendine veya başkasıyla doğru diğerinin de (aynı şekilde) yanlış olmasını özü bakımından gerekli kılacak tarzda iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olmasıdır”⁷⁰⁷ şeklinde tarif etmiştir. Bolay, Farabî ve İbn

⁷⁰² Aynı yer

⁷⁰³ Aynı yer

⁷⁰⁴ *Hâşiye alâ Mizâni 'l-Adl*, s. 32.

⁷⁰⁵ Farabî, *Peri Erminiyes*, yap.25a

⁷⁰⁶ İbn Sina, *Şifâ, Yorum Üzerine*, s.60-61

⁷⁰⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.40

Sina'nın çelişki tariflerinin Aristoteles'teki 'karşı oluş'a (tekabül) karşılık geldiğini söyler.⁷⁰⁸ Ancak İbn Sina, *İşârât*'ta çelişki tarifini verdikten sonra, çelişki ile karşı oluş arasında ince bir çizginin bulunduğunu belirtir. Ona göre, karşı oluş, sadece "olumluluk ve olumsuzlukta" söz konusu olur ve kimi noktalarda aralarında örtüşmeler bulunur.⁷⁰⁹ Bundan dolayı Bolay'ın ifadelerine katılmamız mümkün değildir. Nitekim Bağdadî, F. Râzî, Amidî, Ebherî, Urmevî, Kazvinî, K. Râzî, Cürcanî, Taftazanî ve Siyalkutî gibi müteahhirûn mantıkçılar da çelişki konusunda İbn Sina'nın *İşârât*'taki tarifini kullanmışlardır.

Müteahhirûna dahil olan Abdülkerim Efendi de İbn Sina'ya uyarak çelişkiyi "özü bakımından biri doğru diğeri de yanlış olacak şekilde iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olması"⁷¹⁰ şeklinde açıklamaktadır. Şu halde iki önermeden birinin doğru diğeri de yanlış olması 'karşı oluş'u dışarıda bırakacak ancak nitelik bakımından, yani birisi olumlu diğeri de olumsuz olduğu için bu kez de onunla örtüşecektir.

Mantıkçılar, çelişkinin olabilmesi için birbiriyle çelişebilecek iki önerme arasında bir takım kıstasların olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Mesela, Farabî, Aristoteles gibi, iki önermenin özne, yüklem ve zaman bakımından birlik içinde olması gerektiğini söyler.⁷¹¹ İbn Sina ise özne ve yüklem, mukaddem ile tâlî, şart ve izafet, parça ve bütün, kuvve ve fiil, zaman ve mekan gibi birliklerin olması gerektiğini belirtir.⁷¹² Gerçekte bütün müteahhirûn, Urmevî, Kazvinî, K. Râzî ve Siyalkutî'nin bildirdiğine göre, sekiz tane birlik kabul etmiştir. Bunlar, özne birliği altında şart, parça ve bütün iken, yüklem birliği altında zaman, mekan,

⁷⁰⁸ Bolay, *a.g.e.*, s. 111

⁷⁰⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s.40

⁷¹⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.52

⁷¹¹ Farabî, *a.g.e.*, yap.25a

⁷¹² İbn Sina, *İşaretler*, s.40

kuvve, fiil ve izafettir.⁷¹³ Abdülkerim Efendi de bu birlikleri olduğu gibi kabul eder⁷¹⁴ ve buna ilave olarak, iki yüklemlı önermede harici, hakiki, zihni ve farazî birliği; iki şartlı önermede de bitişiklik ve ayrıklık altında bulunan gereklilik (lüzûm), ayrıklık ('inad) ve ittifak türlerindeki birliği zikreder.⁷¹⁵

Belirli önermelerde (mahsûrât) bazı niceliklerin olduğu daha önce ifade edilmişti. İşte bu nicelikler de çalışmada durum farklılığı gösterirler. Nitekim kendisinde öznenin daha genel olduğu bir önermede, iki tümel önerme yanlış ve iki tikel önerme de doğru olabilir. Mesela:

İki tümel önermede: 'Her hayvan insandır' önermesinin çelişği 'hiçbir hayvan insan değildir' önermesidir ve her ikisi de yanlıştır.

İki tikel önermede: 'Bazı hayvanlar insandır' önermesinin çelişği 'bazı hayvanlar insan değildir' önermesidir ve ikisi de doğrudur. O halde niceliğine göre çelişkilerde geçerli olan kural şudur:

Tekil olumlunun çelişği, tekil olumsuzdur. Tersî de aynıdır.

Tümel olumlunun çelişği tikel olumsuzdur. Tersî de aynıdır.

Tümel olumsuzun çelişği tikel olumludur. Tersî de aynıdır.⁷¹⁶

Abdülkerim Efendi, bazı Batılı mantıkçıların çelişkiyi 'özneli ve yüklemli birlik içinde olacak şekilde iki farklı önermenin bir durumda gerçekleşmesi' şeklinde tarif ettiklerini belirtir. Buna göre, tekil olumlunun çelişği tekil olumsuzdur. Eğer o, belirli önerme ise üç durum meydana gelir:

a. Eğer o ikisi nitelik ve nicelik olarak farklı ise çelişiktir. Mesela, 'bütün insanlar hayvandır' önermesinin çelişği 'bazı insanlar hayvan değildir' olur.

⁷¹³ Urmevî, *Metâli*, s.44; Kazvinî, *Şemsiyye*, s.16; Siyalkutî, *Hâşiye alâ Tasdikât*, s.91-92

⁷¹⁴ *Mîzânü'l-Adl*, s.52

⁷¹⁵ *Aynı eser.*, s.53

⁷¹⁶ *Aynı yer*; *Hâşiye alâ Mîzânî'l-Adl*, s.20

b. O iki önerme sadece nitelik bakımından farklı iseler altıktırlar (subaltern). Mesela, ‘bütün insanlar hayvandır’ önermesinin çelişği ‘bazı insanlar hayvandır’ şeklinde; ‘hiçbir insan yalancı değildir’ önermesinin çelişği de ‘bazı insanlar yalancı değildir’ olur.

c. Eğer sadece nitelik bakımından farklı iseler, tıpkı tümel olumlu ve tümel olumsuz gibi zıttırlar veya tikel olumlu ve tikel olumsuz gibi de altkarşıttırlar (subscontrary).⁷¹⁷

1.2.6. Düz Döndürme

Düz döndürmeyi Aristoteles, ‘yüklem ve öznenin yer değışmesi’ olarak tarif eder. Farabî de aynı tarifi kullanır. İbn Sina bu tarifi hem *Şifâ*, hem de *İşârât*’ta ele almış ve kimi ilavelerde bulunmuştur. Bu tarife göre düz döndürme “önermenin niteliğini koruyarak ve doğruluk ile yanlışlığını olduğu gibi bırakarak öznesini yüklem, yüklemine de özne yapmaktır.”⁷¹⁸ Bu tarif, daha sonradan F. Râzî, Ebherî, Amidî, Urmevî, Kazvinî ve K. Râzî gibi müteahhirûn mantıkçılar tarafından da kabul edilmiştir.⁷¹⁹

Abdülkerim Efendi de düz döndürmenin “eğer önermenin aslı doğru ise, doğruluk ve niteliğine dokunmaksızın özneyi yüklem, yüklemi de özne yapmak” olduğunu söyler. Ona göre, düz döndürmenin mantığı, özne ve yüklem aynılığıdır. Diğer bir ifadeyle, iki şey, dışarıda bir ve aynı olacak şekilde birleştğinde birinciye ikinci, ikinciye de birinci yapma imkanı vardır. Ancak nicelemede bir değışkenlik bulunur. Bundan dolayı;

⁷¹⁷ *Mîzânü'l-Adl*, s.53

⁷¹⁸ *İşaretler*, s.45; Krş. İbn Sina, *Şifâ*, *Kıyas*, Tah. Said Zayed, Kahire, 1964, s.75

⁷¹⁹ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.35b; Ebherî, *İşaguci*, s.72; Amidî, *Mübin*, s.80; Urmevî, *a.g.e.*, s.46; Kazvinî, *a.g.e.*, s.16

a. Tümel olumsuz tümel olumsuza döndürülür. Mesela ‘hiçbir insan taş değildir’ önermesinin düz döndürmesi ‘hiçbir taş insan değildir’ olmaktadır. Çünkü olumsuz önermenin yüklemi bütün fertleriyle alınmıştır, bu sebeple tikel olumsuza döndürülemez.

b. Tümel ya da tikel olsun, olumlu önerme tümel olumluya döndürülemez. Mesela ‘bütün insanlar hayvandır’ önermesi ‘bütün hayvanlar insandır’ önermesine döndürülemez.⁷²⁰

c. Kipli önermelerde ise ister tümel ister tikel olsun iki dâime ve iki âmmenin tümel olumlusu, hıyniyye-i mutlakanın tikel olumlusuna döndürülür. Mesela ‘bütün insanlar hayvandır’ önermesi dört kipten birisiyle ‘bazı hayvanlar hayvan olduğu sürece bilfiil insandır’ önermesine dönüşür. Buradaki kip de devam kipidir, yani süreklilik söz konusudur. İki hassenin olumlusu hıyniyye-i la daimeye; iki vaktiyye, iki vücdiyye ve mutlaka-i âmme, mutlaka-i âmmeye döndürülür.⁷²¹

1.2.7. Ters Döndürme

Abdülkerim Efendi, ters döndürme hakkında görüş bildirmez; sadece bu konudaki görüşleri zikretmekle iktifa eder. Bu sebeple, önce, ters döndürme hakkında mantık tarihinde ileri sürülen görüşleri ana hatları ile vermek yerinde olacaktır. Ters döndürmenin tarifi ile ilgili olarak Aristo ve Farabî’de herhangi bir ifade yoktur. İlk olarak İbn Sina bir tür döndürme olarak gördüğü konuyu birkaç satırla ele almıştır. Buna göre, ters döndürme, öznenin çelişğini konu, konunun çelişğini de özne yapmaktır.⁷²² F. Râzî böyle bir betimin şartlı

⁷²⁰ *Mîzânü’l-Adl*, s.56

⁷²¹ *Aynı eser*, s.57; Ayrıca bkz. Siyalkutî, *Hâşiye alâ Tasdikât*, s.106-108

⁷²² İbn Sina, *Şifâ*, *Kıyas*, s.93

önermeleri içermediği gerekçesiyle ters döndürmenin “olumluluk ve olumsuzluğa bağlı olarak hükmedilenin (mahkûm-u aleyh) yerine hükmeden (mahkûm-u bih), yine olumluluk ve olumsuzluğa bağlı olarak hükmedenin yerindekini de hükmeden yapmaktır.”⁷²³ Râzî, burada dikkat edilmesi gereken noktanın, düz döndürmede önermenin nitelik bakımından aslına bağlı kalınırken ters döndürmede buna itibar edilmeyeceği olduğunu belirtir.⁷²⁴ Ebherî, *Hidâye* ve *İsagoji*’de ele almadığı konuyu *Keşfü’l-Hakâik*’te gündeme getirir ve İbn Sina, F. Râzî ve Keşî’nin ters döndürme tariflerini eleştirir. Kendisi de ters döndürmenin “asıl önerme ile doğrulukta mutabık, nitelikte ise ondan farklı olarak yüklem çelişğini özne, öznenin çelişğini de yüklem yapmak” olduğunu söyler.⁷²⁵ Urmevî ise tarifi biraz daha açarak iki kısma ayırır: “Ters döndürme, nitelik bakımından (önermenin) aslına aykırı olarak⁷²⁶ yüklem çelişğini özne, öznenin kendisini de yüklem yapmaktır ya da nitelik bakımından (önermenin) aslına sadık kalarak öznenin çelişğini yüklem yapmaktır.”⁷²⁷

Mütekaddimûn ile müteahhirûn arasında görüş farklılığı bulunduğunu belirten Abdülkerim Efendi ise bu konu hakkında herhangi bir görüş bildirmeyerek sadece mütekaddimûn ile müteahhirûnun tariflerini vererek aradaki farkları vurgular. Mütekaddimûna göre ters döndürme, “doğruluk ve niteliği olduğu gibi bırakarak, hükmedenin çelişğini hükmedilen, hükmedilenin çelişğini de hükmeden yapmaktır.”⁷²⁸ Müteahhirûn ise ters döndürmeyi ‘nitelik dikkate

⁷²³ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.39a

⁷²⁴ Aynı yer

⁷²⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.110

⁷²⁶ K. Râzî, aykırı olanın, öznenin ya olumsuz ya da ma’dülesi olduğunu söylemektedir. Bkz. K. Râzî, *Levam*, s.190

⁷²⁷ Urmevî, *Metâli*, s.49

⁷²⁸ *Mîzânü’l-Adl*, s.58

alınmaksızın doğruluğu baki kalarak hükmedenin çelişğini hükmedilen, hükmedileni de aynı şekilde hükmeden yapmak' şeklinde anlamıştır.⁷²⁹

Mütekaddimûne göre, şartlı ya da yüklemli olsun olumluların hükmü, düz döndürmedeki olumluların hükmü gibidir. Yüklemli olan tümel olumlu yine tümel olumluya döndürülür. Tikel olumlu iki hassede döndürülebilir. Bunlar tikel örfiye-i âmmeye döndürülür. Tümel ya da tikel olsun olumsuz önerme tikel olumsuzu döndürülür.

Müteahhirûnda ise olumluların hükmü düz döndürmedeki olumsuzların hükmü gibidir. İster tümel isterse tikel olsun olumsuzlar tikel olumluya döndürülür. Buna göre, iki hasse hıyniyye lâ dâimeye; iki vaktiyye ve iki vücûdiyye de mutlaka-i âmmeye döndürülür. Şartlılarda ise lüzûmiyye olan bitişik şartlı tümel olumlu önerme, tümel olumsuzu döndürülür.⁷³⁰

1.3. Kıyas

Terimler ve tümeller, nasıl ki tanımı elde etmeye yönelik ise, kıyaslar da burhanı elde etmeye yöneliktir. Bu nedenle kıyas konusu, felsefe kadar fıkıhta da esaslı bir araştırmaya tabi tutulmuştur. Felsefede ele alınan kıyas konuları özellikle F. Râzî'den sonra pek bir değişime uğramamış, mesela şekillerin ya da modların (darp) ircaı gibi sadece tâlî konularda bazı izahlar getirilmiştir. F. Râzî'ye kadar kabul edilmeyen dördüncü şekil, onunla birlikte İslam mantığına girmiş,⁷³¹ bu tarihten sonra da önemli bir değişikliğe uğramamıştır. Biz de kıyas konusunu genel olarak ele alıp sadece gerekli yerlerinde açıklamalar getireceğiz.

⁷²⁹ Aynı yer

⁷³⁰ Aynı yer

⁷³¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s.204

1.3.1. Kanıtlama

Abdülkerim Efendi, Siyalkutî'nin incelemelerinden istifade ile, kanıtlamanın (delil) kıyas üzerinde bir cins olduğunu söylemektedir. Kanıtlama, “bir takım sözlerden telif edilmiş bir söz olup, tasdikinden *başka bir sözün* tasdiki elde edilir.”⁷³² Bunlar, geçersiz kanıtlamalar, mugalata, şiir veya safsata olabilir.⁷³³ Abdülkerim Efendi tarifte geçen ‘başka bir söz’ün, sonuç (netice), kanıtlanan (müddea) veya matlub olduğunu söyler. Kanıtlamanın kendisine dayandığı önermeye, ister büyük isterse küçük olsun öncül (mukaddime) denir. Önergelerde geçen özne ve yüklemeler ise, kıyasta bulundukları yerlere göre küçük ve büyük terim olarak isimlendirilirler.

Abdülkerim Efendi'nin bildirdiğine göre, Batılı mantıkçılar kıyasın da önerme gibi üç şeye muhtaç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar küçük terim, ki bu sonucun öznesidir; büyük terim, ki bu sonucun yüklemidir. Diğer de orta terim olup o da önermedeki bağ konumundadır.⁷³⁴

Kanıtlama dörde ayrılır. Bunlardan birincisi kıyastır. Kıyas, zat bakımından zorunlu sonuç verendir.⁷³⁵ İkincisi, yabancı (ecnebiyye) bir öncülün doğruluğu vasıtasıyla sonuç verendir. Bu öncül kanıtlamanın dışında olup öncüllerden birisi vasıtasıyla kanıt için gereklilik arz etmez. Mesela:

İnci kaptadır.

Kap evdedir.

O halde inci evdedir.

⁷³² *Mîzânü'l-Adl*, s.60

⁷³³ Siyalkutî, *Hâşiye alâ Tasdikât*, s.124-126

⁷³⁴ *Mîzânü'l-Adl*, s.61

⁷³⁵ *Aynı eser*, s.60

Abdülkerim Efendi, bunun aynı zamanda eşit (müsâvât) kıyas olduğunu belirtir. Üçüncüsü ise yabancı (garbiyye) öncül vasıtasıyla sonuç verendir. Bu öncül, kanıtlamanın dışında olup aynı zamanda kendisinde bulunan önermelerden birisi vasıtasıyla kanıtlama için gereklidir. Ters döndürme vasıtasıyla sonuç veren kanıtlama bu şekildedir. Mesela:

Bütün insanlar cisimdir.

Çünkü insan bir hayvandır.

O halde bütün cisim olmayanlar hayvan olmayandır.

Dördüncüsü de tümel olarak gerekli olmayandır. Eksik tümevarım ve temsil bunun içine girer.⁷³⁶

Kanıtlama için mantıkta önemli olan, kıyas yani tümdengelimdir. Şimdi onu ele alalım:

1.3.2. Kıyas

Kıyas, Aristoteles'e göre "verilmiş olan şeylerden bizzat yine bunlar vasıtasıyla verilmemiş olana ulaştıran akıl yürütmedir."⁷³⁷ Farabî de neredeyse aynı tarifi kullanır: "Kıyas, ortaya konulmuş bazı öncüllerden yapılmış olan sözdür. Bu öncüller birleştirildiğinde arazî olarak değil de zâtî ve zorunlu surette başka bir şey meydana gelir."⁷³⁸ İbn Sina'ya göre de "kıyas, kendisine birden fazla şey konulduğunda, konulmuş bu şeylerden araz bakımın değil de zatlari bakımından zorunlu olarak bir başka şeyin lazım geldiği sözdür."⁷³⁹ F. Râzî, Ebherî, Urmevî, Kazvinî ve K. Râzî gibi müteahhirûn mantıkçılar da bu tarifi olduğu gibi kabul etmişlerdir.

⁷³⁶ Aynı eser, s.61; *Hâşiye alâ Mîzânî'l-Adl*, s.34

⁷³⁷ Aristot, *Birinci Çözümlemeler*, Çev: Ali Houshiary, Ankara 1998, 24b 15-20

⁷³⁸ Farabî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s.101

⁷³⁹ İbn Sina, Şifa, *Kıyas*, s.54; Krş. *İşaretler*, s.58; *Uyunü'l-Hikme*, s.5; *el-Kasidetü'l-Müzdevce*, Nşr. Muhibbuddin el-Hatib, Mantuku'l-Meşrûkiyyin içinde, Kahir 1910 s.9

Abdülkerim Efendi de kıyası daha önce vermiş olduğumuz kanıtlama tarifine hamlederek onun “sonucu öz bakımından (lizâtihi)⁷⁴⁰ veren kanıtlama” olduğunu söyler.⁷⁴¹

Kıyas, önermelerinin yapısı bakımından ikiye ayrılır. Farabî yüklemlî ve şartlı şeklinde⁷⁴² İbn Sina da bütün müteahhirûnda geçerli olacak bir ayrımla, kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) olarak ikiye ayırır.⁷⁴³ Abdülkerim Efendi de aynı şekilde kıyası, kesin ve seçmeli olarak iki sınıfta ele alır.⁷⁴⁴

1.3.2.1. Kesin Kıyaslar

Abdülkerim Efendi’ye göre, kesin kıyas, orta terimin, bir öncülde küçük terime diğerinde de büyük terime nispetinin olduğu kıyastır.⁷⁴⁵ Kesin kıyas kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi, orta terimin, kıyasın sonucundaki özne ve yükleme tamamen nispeti olan kıyastır. Buna basit kıyas ya da müteârif denir. İkincisi de orta terimin, sonucun iki tarafından birinin sadece bir parçasına nispeti olan kıyastır. Buna da bileşik ya da gayr-i müteârif kıyas denir.⁷⁴⁶

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kesin kıyasta iki öncül ve bir sonuç bulunur. Bileşenleri ise sonucun öznesi, sonucun yüklemi ve orta terimdir. Sonucun öznesi küçük terimi, yüklemi ise büyük terimi oluşturur. Büyük öncül, orta terim ile büyük terimden; küçük öncül, küçük terim ile orta terimden; sonuç da küçük ve büyük terimden oluşur.⁷⁴⁷ Mesela:

Bütün insanlar ölümlüdür. (insan = orta terim; ölümlü = büyük terimdir.)

⁷⁴⁰ Abdülkerim Efendi “özü bakımından” sözünü, ispattaki dolaylı çıkarımı reddetmek üzere söylediğini belirtir. *Hâşiye alâ Mizânî’l-Adl*, s.35.

⁷⁴¹ *Mizânü’l-Adl*, s.62

⁷⁴² Farabî, *a.g.e.*, s.101; *Kitabü’l-Kıyas*, yap. 29a

⁷⁴³ İbn Sina, *İşaretler*, s.58; *Uyünü’l-Hikme*, s.5

⁷⁴⁴ *Mizânü’l-Adl*, s. 62-63.

⁷⁴⁵ *Aynı eser*, s.62

⁷⁴⁶ *Aynı eser*, s.65

⁷⁴⁷ *Aynı eser*, s.64

Sokrat insandır. (Sokrat = küçük terim; insan = orta terimdir)

Sokrat ölümlüdür. (Sokrat = özne; ölümlü= yüklemdir).

Kesin kıyaslar, kendilerini oluşturan önermelere göre de iki kısma ayrılır.

Bunlardan birincisi yüklemli, ikincisi de şartlıdır.

A. Yüklemli Kesin Kıyaslar:

Yüklemli kesin kıyaslar sadece iki yüklemli öncülден meydana gelmiş kıyastır.⁷⁴⁸ Orta terimin öncüllerde bulunduğu konumlara göre dört şekle ayrılır.

Bu kıyasın Farabî ve İbn Sina'da sadece üç şekli olmakla birlikte özellikle F. Râzî ve İbn Rüşd'den sonra dörde çıkmıştır. Bu şekiller şöyledir:

I. Orta terim, büyük öncülün öznesi küçük öncülün yüklemi olursa birinci şekil ortaya çıkar.⁷⁴⁹ Mesela:

Her *erkek* insandır.

Bu çocuk *erkektir*.

O halde bu çocuk insandır.⁷⁵⁰

II. Eğer her ikisinde de yüklem olursa ikinci şekil ortaya çıkar.⁷⁵¹

Hiçbir kadın *erkek* değildir.

Bu (erkek) çocuk *erkektir*.

O halde hiçbir (erkek) çocuk kadın değildir.⁷⁵²

III. Eğer her ikisinde de özne olursa üçüncü şekli verir.⁷⁵³

Her *erkek* canlıdır.

Erkek (olan çocuk) insandır.

⁷⁴⁸ *Hâşiye alâ Mîzânî'l-Adl*, s.37

⁷⁴⁹ *Mîzânü'l-Adl*, s.72

⁷⁵⁰ *Aynı eser*, s.69

⁷⁵¹ *Aynı eser*, s.72

⁷⁵² *Aynı eser*, s.69

⁷⁵³ *Aynı eser*, s.72

O halde bazı canlılar erkektir.⁷⁵⁴

IV. Orta terim, büyük öncülün yüklemi küçük öncülün öznesi olursa dördüncü şekil meydana gelir.⁷⁵⁵

Bütün (erkek) çocuklar *erkektir*.

Hiçbir (kız) çocuk *erkek* değildir.

O halde hiçbir (kız) çocuk (erkek) çocuk değildir.⁷⁵⁶

Bu şekiller, bir kısım kurallar dahilinde birbirlerine döndürülebilirler. Ayrıca bu şekillerle yapılan kıyasların doğru sonuç vermeleri için bir takım kurallara riayet etmesi gerekir. Şimdi bu şekilleri kurallarıyla birlikte ele alalım.

I. Birinci Şekil:

Abdülkerim Efendi'ye göre, F. Râzî, Urmevî ve Kazvinî'de olduğu gibi, birinci şeklin iki şartı vardır:

a. Büyük öncül tümel olmalıdır.

b. Küçük öncül olumlu olmalıdır.⁷⁵⁷

Birinci şeklin bu iki kural altında sonuç verebilecek dört modu (darb) bulunur.⁷⁵⁸

II. İkinci Şekil:

İkinci şeklin de iki şartı bulunur:

a. İki öncülden birisinin olumsuz olması gerekir.

b. Büyük öncül tümel olmalıdır.⁷⁵⁹

İkinci şeklin, bu kurallar dahilinde dört modu bulunur.⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ Aynı eser, s.70

⁷⁵⁵ Aynı eser, s.72; Krş. Urmevî, *Metâli*, s.74

⁷⁵⁶ *Mîzânü'l-Adl*, s.70

⁷⁵⁷ Aynı eser, s.72

⁷⁵⁸ Aynı eser, s.73

⁷⁵⁹ Aynı eser, s.74

⁷⁶⁰ Aynı eser, s.74-75

III. Üçüncü Şekil:

Bütün müteahhirûn mantıkçılarında olduğu gibi, Abdülkerim Efendi'ye göre de bu şeklin de üç şartı vardır.

- a. İki öncülден birisi tümel olmalıdır.
- b. Küçük öncül olumlu olmalıdır.
- c. Sonuç tikel olmalıdır.

Bu şeklin de altı modu bulunur.⁷⁶¹

IV. Dördüncü Şekil:

Dördüncü şekil, ne Aristo ne Farabî ne de İbn Sina'da vardır. İzmirli, bu şeklin İslam mantık düşüncesinde ilk defa Râzî ve Ebherî tarafından ele aldığını söyler.⁷⁶² Nitekim F. Râzî *Mulahhas*'ta,⁷⁶³ Ebherî de *Keşfü'l-Hakâik*'te⁷⁶⁴ dördüncü şekli incelemişlerdir. Bununla birlikte Ebherî, *Hidâye*'de, bu şekle bazı mantıkçıların karşı çıktığı ve onu kavrama zorluğu gerekçeleriyle kabullenmekte mütereddit kalmıştır.⁷⁶⁵ Sonra gelenler de bu şekli kabul etmişler, sadece modların sayısı ve birbirine ircaı konusunda görüş bildirmişlerdir. Mesela, Urmevî sekiz olan modun son üç modunu ilk üçüne irca ederek sayıyı beşe indirmiş;⁷⁶⁶ özellikle Kazvinî ve Şemsiyye şârihleri ise sekiz mod üzerinde devam etmişlerdir. Buna karşılık Abdülkerim Efendi, Urmevî'nin yaptığı gibi modların bir kısmını diğerlerine irca ederek dördüncü şekle beş mod tahsis etmiştir.⁷⁶⁷

Abdülkerim Efendi'ye göre, dördüncü şeklin üç kuralı bulunmaktadır.

Bunlar hemen hemen Urmevî'nin şartlarının aynısıdır.

⁷⁶¹ Aynı eser, s.77

⁷⁶² İzmirli, a.g.e., s.204

⁷⁶³ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.52b

⁷⁶⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.132

⁷⁶⁵ Ebherî, *Hidâye*, s.101

⁷⁶⁶ Urmevî, *Metâli*, s.80-81

⁷⁶⁷ *Mîzânü'l-Adl*, s.79-80

- a. Büyük öncül olumlu olursa küçük öncül de tümel olur
- b. Küçük öncül olumlu olursa sonuç da tikel olur.
- c. Olumsuz modlarda büyük öncül tümel olmalıdır.⁷⁶⁸

B. Şartlı Kesin Kıyas:

Şartlı kesin kıyas, ya bir yüklemlili ve bir şartlı ya da iki şartlı öncülden oluşan kıyaslardır.⁷⁶⁹ Bu kıyaslar, ihtiva ettikleri öncül guruplarına göre beş kısma ayrılmaktadır:

I. Öncülleri iki bitişik şartlıdan oluşan kıyaslar. Mesela:

Güneş doğarsa gündüz mevcut olur.

Gündüz mevcut olursa yer aydınlanır.

O halde ne zaman güneş doğarsa yer aydınlanır.⁷⁷⁰

II. İki ayrık şartlıdan oluşan kıyaslar. Mesela:

Şey ya özü bakımından zorunlu olur ya da olmaz.

Ya özü bakımından mümkündür ya da imkansızdır.

Şey ya özü bakımından zorunludur ya mümkündür ya da imkansızdır.⁷⁷¹

III. Bir bitişik şartlı ve bir yüklemliden oluşan kıyaslar. Mesela:

Evren değişkense zorunlu varlığın zati gerekeni olmayan mümkündür.

Zorunlu varlığın zati gerekeni olmayan mümkün, hadistir.

O halde evren değişkense hadistir.⁷⁷²

IV. Bir ayrık şartlı ve bir yüklemliden oluşan kıyaslar. Mesela:

Var olan ya özü bakımından zorunludur ya da bir illete muhtaçtır.

Her illete muhtaç olan, mümkündür

⁷⁶⁸ Aynı eser, s.78

⁷⁶⁹ Aynı eser, s.68

⁷⁷⁰ Aynı yer

⁷⁷¹ Aynı yer

⁷⁷² Aynı yer

O halde varolan ya zorunludur ya da mümkündür.⁷⁷³

V. Bir bitişik şartlı ve bir ayırık şartlıdan oluşan kıyaslar. Mesela:

Eğer şey özü, bakımından zorunlu değilse özü varlığını gerektirmez.

Özü varlığını gerektirmeyen ya mümkündür ya da imkansızdır.

O halde özü bakımından zorunlu olmayan ya mümkün ya imkansızdır.⁷⁷⁴

Farabî şartlı kesin kıyasları incelemekle birlikte mesela iki bitişik şartlıdan oluşan kıyas gibi bazı kıyasları ele almamıştır. İbn Sina'nın ise *Şifâ*'nın Kıyas bölümünün altıncı makalesi ile *İşârât*'ın sekizinci nehcinde⁷⁷⁵ bulunan şartlı kesin kıyaslar bölümü bir arada incelendiği vakit şartlı kesin kıyasların beş kısım olduğu görülür. Ancak yukarıdaki verdiğimiz gibi daha düzenli bir sınıflama F. Râzî ve Ebherî tarafından yapılmıştır.⁷⁷⁶ Şimdi yukarıda saydığımız kıyas türlerini inceleyelim.

I. İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Kıyaslar

Abdülkerim Efendi, iki bitişik şartlıdan oluşan kıyaslar konusunda müteahhirûn mantıkçıların görüşünü kabul eder. İbn Sina yüklemli kesin kıyaslarda olduğu gibi iki bitişik şartlıda da üç şekil kabul ederken,⁷⁷⁷ F. Râzî⁷⁷⁸ ve Ebherî⁷⁷⁹ dört şekli burada da kullanmışlar, bu kullanım Urmevî ve Kazvinî ile birlikte de mantıkta yerini almıştır. Abdülkerim Efendi de şartlı kıyasların şekillerinin yine yüklemlideki gibi olduğunu söyler.⁷⁸⁰ Dolayısıyla dört şekil

⁷⁷³ Aynı yer

⁷⁷⁴ Aynı yer

⁷⁷⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.67-68

⁷⁷⁶ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.63a-b; Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.155 vd.

⁷⁷⁷ İbn Sina, *Şifâ*, *Kıyas*, s.295

⁷⁷⁸ F. Râzî, *a.g.e.*, yap.63a

⁷⁷⁹ Ebherî, *a.g.e.*, s.155-157

⁷⁸⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.89; Urmevî bu şekilleri şöyle sıralar: I. Şekil: Orta terim küçük öncülde tali, büyük öncülde de mukaddem olur. II. Şekil: Orta terim her iki öncülde de tali olur. III. Şekil:

kabul eder. Düşünürümüz, müteahhirûnun tasnifinden hareketle bu kıyasın üç türü olduğunu kabul eder:

a. Birinci türde, F. Râzî ve Urmevî'nin belirttiği gibi, birtakım şartlar bulunur. Bunlardan birincisi, gerekli bitişik şartlının olumlu olması gerekir; gerekli bitişik şartlıdaki orta terim tâlî olmalıdır. İkincisi ise orta terimin gerekli bitişikte mukaddem olması gerekir; rastlantılı bitişik şartlının hasse ya da orta teriminin rastlantılıda küçük terimin tâlîsi, büyük terimin de mukaddemi olması gerekir.⁷⁸¹

b. İkinci türünde de yine dört şekil geçerlidir. Urmevî, ikinci türde orta terimin, öncüllerin her ikisinin de tam olmayan bir parçası olduğunu söylemiştir.⁷⁸² Abdülkerim Efendi de bu türde itibar edilen şeyin, aynı şekilde, orta terimin iki tarafın eksik olan parçalarına nispeti açısından olduğunu belirtir.⁷⁸³ Yine F. Râzî ve Urmevî'nin ayırdığı gibi Abdülkerim Efendi de bu türün dört kısma ayırır. Bunlardan birincisi, orta terim, iki öncülün mukaddeminin bir parçası olur; ikincisi, iki öncülün tâlîsinin bir parçası olur; üçüncüsü, küçük öncülün mukaddeminin ve büyük öncülün tâlîsinin bir parçası olur; dördüncüsü, küçük öncülün tâlîsinin, büyük öncülün de mukaddeminin bir parçası olur.

c. Abdülkerim Efendi bu türde iki bitişikten birinin bir parçası olan şartlı önermenin ya bitişik ya da ayırık olacağını, her iki durumda da şartlı önermenin küçük veya büyük önermenin mukaddemi ya da tâlîsi olabileceğini söyler.⁷⁸⁴

Orta terim her iki öncülde mukaddem olur. IV. Şekil: Orta terim küçük öncülde mukaddem, büyük öncülde de tali olur. Urmevî, *Metâli*, s.88

⁷⁸¹ *Mîzânü'l-Adl*, s.90

⁷⁸² Urmevî, *Metâli*, s.90

⁷⁸³ *Mîzânü'l-Adl*, s.91

⁷⁸⁴ *Aynı eser*, s.97

II. İki Ayrık Şartlıdan Oluşan Kıyaslar

Abdülkerim Efendi, bu kıyasın, F. Râzî ve Ürmevî’de olduğu gibi, üç türü bulunduğunu kabul eder:

- a. Orta terim her iki öncülün ya mukaddeminin ya da tâlîsinin tamamını oluşturur⁷⁸⁵.
- b. Bu türde orta terim her, iki öncülün tam değil sadece eksik bir parçası olur⁷⁸⁶.
- c. Bu türde orta terim, öncüllerden birinde mukaddem ya da tâlî iken diğerinde onların sadece bir parçasıdır.⁷⁸⁷

III. Bir Bitişik Şartlı ve Bir Yüklemliden Oluşan Kıyaslar

Abdülkerim Efendi’nin kıyas konusunda görüşlerinden büyük ölçüde istifade ettiği Urmevî, yüklemlili önermede ortak olan kısmın bitişik şartlıdaki mukaddem ya da tâlîden birisi olacağını ifade eder.⁷⁸⁸ Abdülkerim Efendi de bu kıyastaki ortaklığın yüklemlinin tam bir parçası ile şartlının eksik parçasında olduğunu söyler.⁷⁸⁹ Bu kıyasın iki türü, her türün de iki kısmı bulunur.

IV. Bir Ayrık Şartlı ve Bir Bitişik Yüklemliden Oluşan Kıyaslar

İster birinci isterse ikinci öncülde bulunsun ayrık şartlı ile yüklemliden oluşan kıyastır. İki türü vardır:

- a. Sadece yüklemlili sonuç verir. Bu kıyas kıyas-ı mukassem olarak da isimlendirilir.⁷⁹⁰

⁷⁸⁵ Aynı yer

⁷⁸⁶ Aynı eser, s.107

⁷⁸⁷ Aynı eser, s.109

⁷⁸⁸ Urmevî, Metâli, s.100

⁷⁸⁹ Mîzânü’l-Adl, s.111

⁷⁹⁰ Aynı eser, s.113

b. Bu da kıyas-ı mukassem olmayan kıyas olarak isimlendirilir. Üç kısma ayrılır: Birincisi, sonucun hakîkiye, mâniatü'l-cem ve mâniatü'l-hulû olmasıyla ortaya çıkan durum yine üç bölüme ayrılır.⁷⁹¹ İkincisi, eğer yüklemli önerme tek ise ayrık şartlının parçalarından ya sadece birisiyle ya da her ikisiyle ortaklaşır.⁷⁹² Üçüncüsü de ayrık şartlının olumlu ve olumsuz olmasına göre sonuç farklılaşır.⁷⁹³

V. Bir Bitişik ve Bir Ayrık Şartlıdan Oluşan Kıyaslar

Öncülleri bir bitişik bir de ayrık şartlıdan oluşan kıyasların üç türü bulunur. Birinci türünde, orta terim her iki öncülde de ya mukaddem ya da tâlîdir.⁷⁹⁴ İkinci türünde, orta terim her iki öncülde de eksik olan parçadır.⁷⁹⁵ Üçüncü türe göre de orta terim, bir öncülün tam, diğer öncülün de eksik bir parçasıdır.⁷⁹⁶

1.3.2.2. Seçmeli Kıyaslar

Abdülkerim Efendi'ye göre, seçmeli (istisnâ) kıyas ya bir şartlı ve bir yüklemli ya da iki şartlıdan oluşan kıyaslardır⁷⁹⁷. Urmevî'nin de belirttiği gibi, seçmeli kıyaslar sonuç verme konusunda şartlı önermenin bitişik ve ayrık olmasına göre ikiye ayrılır.⁷⁹⁸

Eğer şartlı önerme bitişik olur, seçmeli yani küçük öncül de mukaddemin aynısı olursa –tersi mümkün olmaksızın- sonuç, tâlînin aynısı olur. Eğer seçmeli,

⁷⁹¹ Aynı eser, s.114

⁷⁹² Aynı eser, s.116

⁷⁹³ Aynı eser, s. 119

⁷⁹⁴ Aynı eser, s.120

⁷⁹⁵ Aynı eser, s.123

⁷⁹⁶ Aynı eser, s.124

⁷⁹⁷ Aynı eser, s. 63

⁷⁹⁸ Aynı yer; Krş. Urmevî, *Metâli*, s.113-114

büyük öncülün talisinin çelişğini alırsa bu kez de –tersi mümkün olmaksızın- sonuç, büyük öncülün mukaddemin çelişği olur.⁷⁹⁹

Eğer şartlı önerme ayrık şartlı olursa bu kez de hakikiyye, mâniatü'l-cem' ve mâniatü'l-hulûya göre sonuç da değişiklik arz eder. Kıyasın şartlı öncülü hakikiye olur, seçmeli de iki parçadan birisi olursa, sonuç, diğerinin çelişğini verir.⁸⁰⁰ Eğer seçmeli, o ikisinden birisinin çelişği ise sonuç bu kez de diğerinin aynısını verir.⁸⁰¹

1.3.2.3. Basit ve Bileşik Kıyaslar

Kıyaslar, meydana geldikleri öncüllerin sayısına göre basit ya da bileşik olarak isimlendirilirler. Eğer iki öncülden meydana gelmişse, kıyas, basit olarak; ikiden fazla öncülden meydana gelmişse bileşik olarak isimlendirilir. Basit kıyasların örnekleri kesin ve seçmeli kıyaslarda verilmişti.

Bileşik kıyaslar ya kesin kıyaslardan ya seçmeli kıyaslardan ya da bir kesin bir de seçmeli kıyastan yapılır. Her üç durumda da bileşik kıyaslar ya zincirleme (mevsûlü'n-netâic) ya mefsûlü'n-netâic ya da hulfîdir.

Abdülkerim Efendi'ye göre ise zincirleme kıyas, iki kıyastan meydana gelir. Basit bir kıyasın sonucu başka bir basit kıyasın meydana gelebilmesi için onun öncülü olur ve her iki kıyas olduğu gibi söylenir. Mesela:

Bütün düşünenler hayvandır.

İnsan yer kaplayandır, çünkü düşünendir

Her hayvan yer kaplayandır. (Bu öncül, birinci kıyasın sonucudur.)

İnsan hayvandır.

⁷⁹⁹ *Mizânü'l-Adl*, s.63

⁸⁰⁰ *Aynı yer*

⁸⁰¹ *Aynı eser*, s.64

O halde insan yer kaplayandır.⁸⁰²

Mefsûlü'n-netaicte ise bazı basit kıyasların sonucu gösterilmez. Mesela:

Her düşünen hayvandır.

İnsan düşünenidir. (Bundan sonraki 'insan hayvandır' sonucu kalkar.)

Her hayvan yer kaplayandır.

O halde insan yer kaplayandır.

Bir diğeri de hulfî kıyastır. İbn Sina ve Urmevî hulfî kıyasın sadece biri kesin diğeri de seçmeli olan iki şartlıdan yapıldığını belirken⁸⁰³ Ebherî, hulfî kıyası, sonucun kendi çelişğinin yalanından ortaya çıktığı kıyas olarak görür.⁸⁰⁴ Abdülkerim Efendi de İbn Sina gibi onun biri kesin diğeri de seçmeli kıyastan yapıldığını söyler.⁸⁰⁵

1.3.3. Kaynağı Bakımından Önergeler

Abdülkerim Efendi'nin bu konudaki görüşünü, mantık tarihinde ileri sürülen fikirleri de dikkate alarak ortaya koymak daha isabetli olur. Kıyaslarda kullanılan öncüller kaynağına göre bazı guruplara ayrılır. Farabî, onları bilinir olanlar ve bilinir olmayanlar şeklinde ayırarak, bilinir olanların herhangi bir kıyasa başvurmaksızın tarafımızdan bilinir olduğunu söyler. Bunlar dört tanedir: Makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve tabîî olarak ma'kûl olanlardır. Makbûlât, rıza gösterilen bir topluluktan alınıp kabul edilmiş olanlardır. Meşhûrât, insanlar arasında yaygın olarak itiraz edilmeden kullanılan her şeydir. Mahsûsât, beş duyu ile algılananlardır. Tabîî olarak ma'kûl olanlar da, mesela 'bütün üçler tek sayıdır' önermesinde olduğu gibi, doğuştan beri kendisinde bulunup da nereden ve nasıl

⁸⁰² *Mizanü'l-Adl*, s.128

⁸⁰³ İbn Sina, *Şifâ*, *Kıyas*, s.408; Urmevî, *Metali*, s.115

⁸⁰⁴ Ebherî, *Hidâye*, s.104

⁸⁰⁵ *Mîzânü'l-Adl*, s.129

edinildiği bilinmeyen bilgilerdir.⁸⁰⁶ İbn Sina da doğru kabul edilen önermeler (müsellemât) adı altında inceleyerek, onların altı tane olduğunu söyler: Apaçık olan ilk doğrular (evveliyât), gözlemler (müşâhedât), deneyler (mücerrebât), sezgiler (hadsıyyât), rivayetler (mütevâtirât) ve kıyaslanmış önermeler.⁸⁰⁷ Ebherî, İbn Sina gibi altı önerme kabul etmiş,⁸⁰⁸ F. Râzî ve Urmevî son türü çıkararak yakîniyyât olan önermeleri beşe indirmiştir.⁸⁰⁹

Abdülkerim Efendi de önermelerin, bedihiyyât, meşhûrât, müsellemât, makbûlât, maznûnât ve muhayyelât olarak ayrıldığını,⁸¹⁰ İbn Sina'nın kabul ettiği gibi burhânî kanıtlamalarda kullanılan behiyyâta ait önermelerin altı tane olduğunu söylemektedir. Ancak o, bu önermelere İbn Sina'daki gibi müsellemât değil, bazen F. Râzî gibi yakîniyyât bazen de bedîhiyyât adını verir. Şimdi Abdülkerim Efendi'ye göre, yakîniyyât veya bedihiyyâta giren önermeleri kısaca ele alalım:

I. Apaçık olan ilk doğrular (evveliyât): 'İki zıttın bir arada bulunması veya birlikte kaldırılması imkansızdır' ya da 'bir, ikinin yarısıdır' gibi her akl-ı selimin kesinlikle kabul etmesi gereken önermelerdir.⁸¹¹

II. Gözlemler (müşâhedât): Aklın gözlem vasıtasıyla kesin hüküm verdiği önermelerdir. 'Ateş yakıcıdır' gibi dış güçlerle algılandığı için hissedilirler (hissiyât) adını alması yanında 'açım' veya 'ağrım var' gibi iç güçlerle algılandığı için vicdâniyyât adını alır.⁸¹²

⁸⁰⁶ Farabî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s.101

⁸⁰⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.50

⁸⁰⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.191-193

⁸⁰⁹ F. Râzî, *Mulahhas*, yap.68a; Urmevî, *Metâli*, s.117

⁸¹⁰ *Mîzânü'l-Adl*, s.134

⁸¹¹ *Aynı eser*, s.130

⁸¹² *Aynı yer*

III. Kıyaslanmış önermeler (gadâyâ kıyâsatihâ meahâ): Nazariyât olarak da isimlendirilir. Mesela ‘dört çifttir; çünkü iki eşit parçaya ayrılmaktadır’ gibi aklın gizli bir kıyas vasıtasıyla hükmettiği önermelerdir.⁸¹³

IV. Rivayetler (mütevâtirât): ‘Bağdat vardır’ gibi müşâhede edenleri dinlemek vasıtasıyla aklın gizli bir kıyasla kesin olarak hükmettiği önermelerdir.

V. Deneyler (mücerrebât): Müşahedenin tekrarı anında bir kerede hasıl olan gizli bir kıyas vasıtasıyla aklın kesin olarak verdiği hükümdür. Mesela, sakamonyanın ishal etmesi gibi.

VI. Sezgiler (hadsıyyât): Sezgi ile bir anda hasıl olan gizli bir kıyas vasıtasıyla aklın kesin olarak verdiği hükümdür. Sezgi ise ilkelerden sonuca aniden ileten melekedir.⁸¹⁴

1.3.4. Beş Sanat

Beş sanat, öncülleri, kaynaklarına göre sınıflandırılmış önermelerden elde edilen kıyaslardır. Önermeler bölümünün bütün gayesi ilmî bir önermeyi tesis ederek kanıtlamaya hazırlamak iken, kıyas bölümünün bütün gayesi de en doğru kıyası tesis edip bürhânî kıyası elde etmektir. Bununla birlikte bürhân dışında bazı kıyaslar da bulunur. İslam mantıkçılarının beş sanat adı altında inceledikleri bu kıyasları Abdülkerim Efendi de aynen kabul eder:

1. Bürhân:

Öncülleri yakîniyâtta olan kıyaslardır. Düşüncesi bu tür kıyaslardan beslenen kimseye de filozof (hakîm) denir. Gerek kıyasın yapısı gerekse önermeler bakımından en güçlü olan ispatlama şekli bürhândır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, yakiniyyâta giren önermeler aklın bazen açıktan, bazen de gizli

⁸¹³ Aynı eser, s.131

⁸¹⁴ Aynı yer

olarak kıyasla elde ettiği önermelerdir. İşte bu tür önermelerle yapılan kıyasların, kurallara uyduğu sürece, sonuçları da zorunluluk taşır. Mesela:

Her değişken mümkündür.

Evren değişkendir.

O halde evren mümkündür.

Bu kıyas, en mükemmel olan birinci şekle göre düzenlenmiş⁸¹⁵ ve öncülleri de müşâhedâttan alınmış olduğu için bürhânî bir kıyası oluşturur. Sonucu zorunluluk taşır. Abdülkerim Efendi'ye göre, akıl ile sonuç arasındaki ispatlamanın aracı olan parça, eğer zihnen ve hâricen sonucun illeti olursa, limmî bürhân olur. Mesela, gece vakti, ateşin varlığının dumanın illeti olması gibi.⁸¹⁶ Eğer -şeyi bilmek sonucu bilmenin illeti olması bakımından- sadece zihnen olursa innî bürhân olur. Mesela, gündüz, dumanın varlığının ateşin illeti olması gibi.⁸¹⁷

2. Cedel:

Bazı öncülleri meşhûrât veya müsellemlâttan olan kıyastır. Cedeli kullanan kimseye de mücadeleci (mücâdil) denilir.⁸¹⁸ Mesele:

Her zulüm kötüdür.

Bu fiil kötüdür, çünkü o bir zulümdür.⁸¹⁹

3. Hitabet:

Öncülleri makbûlât ve maznûnâttan olan kıyastır. İkna edici olduğundan dolayı bu kanıtlamaya iknâ denilir. Hitabeti kullanan kimseye de hatîb ya da vâiz denir. Mesela:

Bütün hırsızlardan sakınmak gerekir.

⁸¹⁵ Siaylkuti, *Hâşiye alâ Tasdikât*, s.120

⁸¹⁶ *Mizânü'l-Adl*, s.134

⁸¹⁷ Aynı yer

⁸¹⁸ Aynı eser, s.133

⁸¹⁹ Aynı yer

Bu adam dolaşıp durduğu için ondan sakınmak gerekir çünkü o bir hırsızdır.⁸²⁰

4. Şiir:

Şiir, İbn Sina'nın da belirttiği gibi,⁸²¹ öncülleri muhayyelâttan olan önermelerdir. Şiiri kullanan kimseye şâir denir.⁸²²

5. Safsata:

Öncülleri vehmiyyâttan olan kıyas da safсата olarak isimlendirilir. Mesela:

Her varolan bir yerde ve bir yöndedir.

Zorunlu varlık bir yerde ve bir yöndedir, çünkü o bir var olandır.⁸²³

Ayrıca bozuk kıyas, kesin olarak kıyasın ya madde ya şekil ya da her ikisi cihetinden bozuk olur. Delil getirilen kıyasın bozukluğu biliniyorsa bu kıyasa mugâlata denir. Onu yapan kimseye hakîmin tam karşıtı olarak sofustai denilir. Cedelin karşısındaki olan kıyasa da müşâgabeli kıyas denir.⁸²⁴

2. FİZİK

Abdülkerim Efendi'nin fizikle ilgili görüşlerini, bir Hidâye şerhi olan *Câmiu'l-Hakâyık*, küçük bir risale olan *Risâle fî Tahkîki'l-Hareketi'l-Hâfıza li'z-Zaman* ve kısmen de *Risaletü Tezkirati'l-Ekâlîm* olmak üzere toplam üç eserinde bulmaktayız. Bununla birlikte, *Câmiu'l-Hakâyık*'ta fizik bölümünün sadece atom, heyula, madde ve suret konuları mevcuttur. Abdülkerim Efendi, *Tezkiratü'l-Ekâlîm*'de Batıda coğrafya sahasında meydana gelen gelişmelerden istifade

⁸²⁰ Aynı yer,

⁸²¹ İbn Sina, Şifâ, Şiir, Tah: Abdurrahman Bedevi, trz., s.23

⁸²² *Mîzânü'l-Adl*, s.133

⁸²³ Aynı yer

⁸²⁴ Aynı yer

ederken, *Risâle fî Tahkîki'l-Hareke*'de temelde Aristotelesci anlayıştan hareket etmekle birlikte, yeni bir zaman anlayışı ortaya koymayı dener.

Abdülkerim Efendi'nin illiyet teorisi, hareket, felekî cevherler ve unsurlar (anâsır) gibi fizik konularını inceleyen analitik görüşlerinin bulunduğu bir eserin olmaması, bizi, onun sadece cisim ve kısmen zamanla ilgili görüşlerini incelemeye mecbur kılmıştır. Düşünürümüzün, atom, cisim, hareket ve zaman hakkındaki görüşlerini tam olarak ortaya koyabilmek için bu konularda kendisinden önce yaşamış filozofların görüşlerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Bu sebeple, Abdülkerim Efendi'nin fizik görüşlerini felsefe tarihindeki tartışmaları da dikkate alarak inceleyeceğiz.

2.1. Fizik Biliminin Mahiyeti ve Alanı

İslam düşüncesi üzerinde, Aristoteles'in mantık görüşleri gibi, fizik görüşlerinin de büyük tesiri olmuştur. Fizik kitabının başında, fiziğin mahiyeti üzerine oldukça uzun bir tartışma açan Aristoteles'in asıl gayesi, tabiî ilkelere hareketle tekil olanın bilgisine ulaşmaktır.⁸²⁵ Bu nedenle, 'ilk ilke'yi (ilk sebep)⁸²⁶ metafiziğe, dört nedeni (madde, fail, suret, gaye) de fiziğe tahsis ederek bütün bir evrenin dinamizmini illiyet prensibiyle açıklama gayretine gitmiştir. Bu prensibin kendisinde meydana geldiği cisim, aynı zamanda bir hareketi de içeriyor demektir. Çünkü dört nedenden birisi ile illetli olan bir cisim, kendisinde daha önce olmayan bir illeti bulundurmuş olmaktadır. Bu ise kategorik hareketlerden⁸²⁷ birisi ile sıfatlanmış olmayı gerektirir. Şu halde, Aristoteles açısından Fizik bilimi

⁸²⁵ Aristo, *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul 1997, 184a 24

⁸²⁶ İlk neden Tanrı'dır ve Aristo'ya göre illiyet prensibini başlatmak üzere Tanrı ilk ve son kez etkide bulunur. Bu etki, aynı zamanda Tanrı'nın yegane hareketidir. Bu nedenle Aristo, ilk nedeni hareketsiz olarak tasarlar ve Tanrı'nın bilinmesini fizik biliminin dışında bırakır.

⁸²⁷ Aristo açısından hareket, üç kategoride meydana gelmektedir. Bunlar nitelik, nicelik ve yerdir. Aristo, *a.g.e.*, 225b 9. Bunun yanı sıra bir kategori olmamasına rağmen oluş ve bozuluşta da hareket bulunmaktadır.

şu üç ana konuyu incelemektedir: 1-İlliyyet 2-Cevherler ve Arazlar 3- Hareket ve Zaman.

İslam düşüncesinde de durum farklı değildir. Bununla birlikte, Aristoteles’de Fizik biliminin ayrımı için ortaya konulan tabîlik, cisim, hareket ve durağanlık kavramları İbn Sina ve haleflerince daha geniş bir incelemeye tâbi tutulmuştur. İbn Sina açısından Fizik, “tikel bir bilim olup, konusu ... başkalaşma (tegâyür) içerisinde bulunması açısından duyulur cisimdir. Yine onda incelenen, ayrılmayan arazlardır.”⁸²⁸ Kutbeddin Râzî, İbn Sina’nın kullandığı “başkalaşma” kavramını, hem “maddenin, kuvveden fiile çıkışı”⁸²⁹ hem de maddedeki kuvveden fiile her çıkış olarak izah etmektedir. Diğer taraftan fiziğin asıl ayrım noktası, tabiat kavramı ile belirlenir. Fizik için duyulur cismin varlığı her ne kadar apaçık olmakla birlikte, asıl gaye tabiat kavramının delalet ettiği hareket ve onun kaynağıdır. Tabiat, duyulur cismin bizzat kendisi değil, cismin kendisinde hareket ettirme, değiştirme ve irade olmaksızın fiil sadır olabilmesidir.⁸³⁰ Böyle bir anlayış ise aynı Aristoteles’de olduğu gibi fiziğin üç ana konudan oluştuğuna işaret etmektedir.

Abdülkerim Efendi, *Câmiu’l-Hakâyık*’ta fiziğin mahiyeti üzerine oldukça geniş bir tartışmayı kaleme almıştır. Ona göre, fizik (tabiiyyât) kavramının delaleti “tabî olana ait konulardır. O konular ister tabî olanın konularından isterse ilkelerinden olsun.”⁸³¹ Abdülkerim Efendi, bu noktada, iki kavram (tabiiyyât ve tabî hikmet) arasındaki ayniyetten kaynaklanan bulanıklığı, fiziğin şümûlünü sadece tabî cisme has kılmayı tenzih ederek netleştirmeye

⁸²⁸ İbn Sina, Şifâ, *Fizik*, C.I, Çev: M. Macit, F. Özpilavcı, İstanbul 2004, s.4

⁸²⁹ Kutbeddin er-Râzî, *el-Muhâkemât Beyne’r-Râzî ve’t-Tûsî*, İstanbul 1290, s.6

⁸³⁰ İbn Sina, tabiat kavramının delaletinin bu üç noktaya olduğunu ileri sürmektedir. İbn Sina, *a.g.e.*, s.34

⁸³¹ Abdülkerim Efendi, *Câmiü’l-Hakâyık*, 1302, s.11

çalışmaktadır. Ona göre, cisim denilince akla hemen tabîî cisim kavramı gelmektedir, ki bu kavram tabiat ve maddeye şamil olması bakımından cismi araştıran Fiziğin konusudur.⁸³²

Abdülkerim Efendi gibi bir Hidâye şârihi olan Kadı Mir el-Meybudî (ö.1505), tabiiyâtın, “tabîî hikmetin incelediği konuları tefsir etmek”⁸³³ olduğunu belirtir. Tabîî hikmetin konusu ise tabîî cisimdir. Tabîî cisim, hareket ve durağanlığa yatkın olması bakımından ancak tabîî hikmetin (el-hikmetü’tabiiyye) yani Fiziğin konusudur. Abdülkerim Efendi’ye göre ise tabîî cisim, Fiziğin mutlak konusu değildir⁸³⁴. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o, özellikle Muslihiddin el-Lârî’den (ö.1571) mülhem olarak,⁸³⁵ fizik biliminin alanına tabîî cismin uzantıları şeklinde telakki edilebilecek olan illiyet teorisi, hareket ve zaman konularını yerleştirmiş olmaktadır. Bu nedenle Abdülkerim Efendi de selefleri gibi Fizikte üç ana konuyu ele almaktadır: Tabîî cisim, nedenler, hareket ve zaman. Ne var ki, onun eserlerinden günümüze ulaşan bölümler cisimle, kısmen de zamanla ilgilidir. Eğer *Câmiu’l-Hakâyık*’ın tamamı ile *Şerh-ü Şifâ* adlı eseri elimizde bulunmuş olsaydı düşünürümüzün bütün felsefî görüşleri hakkında da geniş bilgiye sahip olabilirdik. Ancak onun bu eserlerinin mevcut olmaması, fizik görüşleri hakkında yeterli bilgi sahibi olamamamıza sebep olmaktadır.

Şimdi fizik bölümünde ele alacağımız iki konudan biri olan cismin analizine geçelim.

⁸³² Aynı eser, s.12

⁸³³ Kadı Mir el-Meybudî, *Kadı Mir ale’l-Hidâye*, İstanbul 1321, s.1

⁸³⁴ *Câmiü’l-Hakâyık*, s.7

⁸³⁵ Larî, tabiatın derecelerinin, biri diğeriyle bağıntılı olan üç bilimden oluştuğunu ifade etmektedir. Muslihiddin el-Larî, *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti’l-Hikme*, İstanbul trz., s.15

2.2. Cisim

2.2.1. Cismin Tanımı

Abdülkerim Efendi, cisim konusunu Meşşâî çizgide ele alır. Bu sebeple, önce, cisim hakkıda, Meşşâî görüşü ortaya koymak yerinde olacaktır. İbn Sina, cismi, heyula ve suretten hareketle tarif etmiştir. Cisim, heyula ve suretten bileşiktir; ama, bu iki cevher, cismi oluşturması bakımından aynı derecede faal değildir. Bilindiği gibi heyula bilkuvve bir durumda iken, suretin ona girmesiyle bilfiil duruma gelir ve cisim ortaya çıkar. O halde cismin oluşması bakımından suretin bir önceliği vardır; yani suret, Vâhibü's-Süver (faal akıl) vasıtasıyla heyulaya dışarıdan gelerek maddenin fâil nedeni olur. Bu görüş Aristoteles'de de var olmakla birlikte kısmen farklıdır. Çünkü Aristoteles, maddeyi, aralarında suretin de bulunduğu sonsuz imkanları ihtiva eden bir çekirdek olarak görür.⁸³⁶ Bu sonsuz imkanlar ise ona etki edecek bir illet vasıtasıyla mümkün duruma gelirler. İbn Sina'ya göre de heyula, suret dışında, cismin çeşitli belirlenimlerini (taayyünlerini) bilkuvve ihtiva etmektedir.⁸³⁷ Bu imkanlardan bir tanesi ve en önemlisi cismin boyutlarıdır. İleride ele alacağımız gibi İbn Sina, boyutları, Şifa'nın Metâfizik bölümündeki uzun bir mülâhazadan sonra cismin bizatihi kendisi olamayacağını, bu nedenle mahiyetinin dışında tutulması gerektiği sonucuna varmıştır. Ancak cismi resmederken yine boyutları dikkate almış, onları cismânî surete hamlederek, sureti (en, boy, derinlik) olan cevher, şeklinde yorumlamıştır.

⁸³⁶ Aristo, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, 1050a 16

⁸³⁷ İbn Sina, Şifâ, *Metafizik*, C.I, Çev: E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul 2004, s.76

İbn Sina şârihlerinden olan Fahreddin Râzî, cismin ayrılmazları ve eserlerine bakarak onun tarifinin yapılamayacağını;⁸³⁸ Kadı Siraceddin Urmevî ise cismin yer kaplamasına bakarak tanımının apaçık (bedîhî) olduğunu;⁸³⁹ Kadı Mir de cisim denilen şeyin üç boyuta yatkın olduğunu, üç boyutlu olan eğer cevher ise tabîî, araz ise ta'limî cisim olduğunu⁸⁴⁰ ileri sürmüştür. Ebherî, *Hidaye*'de cismin tanımını ele almaz; ancak, heyula ve suret ilişkisi çerçevesinde onun bileşik bir yapıda bulunduğunu kaydeder. Ona göre cisim, iki parçadan meydana gelmektedir.⁸⁴¹

Abdülkerim Efendi, Ebherî'de birer cevher olan iki parçanın heyula ve suret olduğunu belirtir. O, buna ilave olarak, bu parçaların ayrı ayrı olduklarında bile bir varlığa sahip olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁴² Böyle bir iddia, zihnî varlık düzeyi dikkate alınarak ortaya konulmuş olsa gerektir. Çünkü Muhammed b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmanî (ö.1760), cismin haddi zatında bir bitişik (heyula ve suret) olduğunu, dolayısıyla onda bilfiil parçaların olamayacağını belirtmektedir.⁸⁴³ Aksi takdirde dış dünyada maddeden ayrı suretler, suretlerden ayrı da madde bulunurdu. Bu nedenledir ki, Ebherî, ontolojik bir birlik oluşturması bakımından bu iki parçadan birinin ayanda diğerine girdiğini⁸⁴⁴ (hulûl)⁸⁴⁵; girenin (hall) suret, girilenin de (mahall) heyula olduğunu belirtmiştir. Böyle bir sınıflama, özellikle İbn Sina ile birlikte Bağdâdî, F. Râzî, Amidî, Urmevî, K. Râzî ve öğrencisi Cürcânî tarafından kullanılmıştır. Farabî ise madde

⁸³⁸ F. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Tah. Muhammed M. el-Ba'dâdî, Beyrut 1990, C.II, s.15

⁸³⁹ Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s.261

⁸⁴⁰ Kadı Mir, a.g.e., s.6

⁸⁴¹ Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, s.55

⁸⁴² *Câmiü'l-Hakâyık*, s.27

⁸⁴³ Muhammed b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmanî, *Haşiye Kefevî ala'l-Larî*, İstanbul 1309, s.104

⁸⁴⁴ Ebherî, a.g.e., s.55

⁸⁴⁵ Metinde geçen asıl kelime (halle) fiildir. Biz daha bilinir olduğundan mastarını verdik. Cürcânî hulûlü şu şekilde açıklamaktadır: "İki cismin, birine işaret edildiğinde diğerine işaret sayılacak biçimde birbirleriyle birleşmesinden ibarettir." Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, Çev: Arif Erkan, İstanbul 1997, s. 90

ve suret ilişkisini daha çok konu ve araz ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Bununla birlikte o, bu iki tür ilişki arasında bir farkın bulunduğunu belirtir. O fark da, arazların konularının ne arazların varlığı ne de onları taşımak için var edilmiş olduğudur.⁸⁴⁶

Meselenin kavram farklılığını da içeren ilk çözümü İbn Sina'dan gelecektir. İbn Sina, *Şifâ*'nın İlâhiyât kitabının ikinci makalesinde mahal ve konu (mevzû) arasındaki farkı tartışırken, bir hallin hulûl etmesiyle mahalde bir durum değişikliğinin meydana geldiğini ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle mahal, kendisine giren hallin bilfiil var etmesiyle var olmaktadır.⁸⁴⁷ İbn Sina'nın bu görüşünü F. Râzî daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, birine işaret etmek diğerine de hakîkî ya da takdîrî olarak işaret etme anlamına gelmesi bakımından bütün var olanlar bir şeyde bulunur. Yani diğer bir şeyle belirlenip varlığını onda sürdürüp gitmektedir. İşte bir şeyde varlığını sürdürüp giden, o şeyin niteleyeni olur. Niteleyene (nâite) hall; nitelenene (men'ûte) de mahal denir. Bu durumda varoluş bakımından hall ve mahalden birinin diğerine muhtaç olması gerekir. Eğer mahal, hallin varolmasının sebebi ise mahal, konu; hal de araz olur. Eğer hall, mahallin varolma sebebi ise mahal, heyula; hall de suret olur.⁸⁴⁸ F. Râzî de İbn Sina'dan mülhem olarak, mahal ve konu arasındaki farka değinir. Mahal, konudan daha kapsamlıdır. Şu anlamda ki, cevher bir mahiyettir, dışarıda var olduğunda bir konuda bulunamaz, oysa bir mahalde bulunabilir. İşte, cevher bir mahalde bulunduğu buna cismânî suret; bizzat mahallin kendisi ise buna da heyula denir. Eğer cevher ikisinden bileşikse buna da cisim denir.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Farâbî, *Kitâb-ü Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarâbad 1346, s.10

⁸⁴⁷ İbn Sina, *Şifâ*, *Metafizik*, C.I, s.55

⁸⁴⁸ F. Râzî, *Mülâhhas*, Laleli Ktp., nr.2554, yap. 90b-91a

⁸⁴⁹ Aynı eser, vr. 91a; Aynı bölümlemeyi Urmevî de yapmıştır. Bkz. *Metâliu'l-Envâr*, s. 147.

Abdülkerim Efendi de hulûl, gerek F. Râzî gerekse araştırmacıların efendisi (seyyidü'l-muhakkîn) olarak nitelediği Seyyid Şerif Cürçânî'nin tanımına göre tasarlamaktadır. Buna göre, hulûl, “ikisinden birine yapılan işaretin diğerine de yapılanın aynısı olması bakımından bir şeyin diğer bir şeyle belirlenmesidir”.⁸⁵⁰ Bununla birlikte Abdülkerim Efendi, hulûl ile nitelenmiş olanın hall olmasına bakarak bu tarifi sadece mahal için geçerli olduğu yönünde bir itirazın olduğunu haber vermektedir. Bu itiraz da eğer, hulûlün anlamı yukarıda geçtiği gibi özellikle hall ile bağlantılı olsaydı mahallin de bir tarife ihtiyacı olması gerekirdi. Çünkü mahallin de hall ile bir belirlenimi (taayyün) vardır. Abdülkerim Efendi, çözüm olarak hall ve mahalden hangisinin temel alındığına bakılması gerektiğini ifade eder. Her ikisinde de bir hulûl ve bir şeyin diğer şeyle belirlenimi vardır. Mahallin hall ile bir belirlenimi olduğu vakit mahal, heyula; hall de cismânî surettir. Cisim de bu iki cevherden suretin heyulaya hulûl etmesiyle meydana gelmektedir.⁸⁵¹

Yukarıda anlatılanlardan cismin bir bileşik olduğu, dolayısıyla da bir takım bileşenlerinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Acaba bu bileşmenin mahiyeti nedir? Cismin ayrılması ya da bölünmesi ile kastedilen nedir? Bölünme bilkuvve zihnî bir tasarım mıdır, yoksa ontolojik bir hüviyeti var mıdır?

2.2.2. Cismin Atomlara Bölünebilirliği

Cismin parçalarına bölünebilirliğini, F. Râzî, *Mûlahhas* ve *Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de iki şekilde açıklamış, müteahhirûnun tamamı bu taksimi esas almıştır. Abdülkerim Efendi'nin de kabul ettiği taksim şöyledir:

⁸⁵⁰ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.27

⁸⁵¹ *Aynı yer*

1- Cisim, hakikatleri ve suretleri birbirine benzer ya da birbirinden farklı cisimlerin bir araya getirilmesi ile bir bileşik olabilir. Bu bileşenlerin ayrılabilirliği konusunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur ve burada ele alacağımız ‘bölünebilirlik’ bu türden bir ayrışma değildir.

2- Bütün mesele, cismin son bileşeni olarak adlandırılan atomun (cüz lâ yetecezzâ) ya da basit cisimlerin (cevher-i ferd) parçalanması ile ilgilidir. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır:

a- Cisim, artık parçalanma kabul etmeyen bir takım küçük bileşenlerin toplamından ibarettir. Cismin parçalanması, kendisini oluşturan bu bileşenlerin bölünmeyi kabul etmemesi ile son bulur. İşte bu parçacıklar atomdur.

b- Ya da cismin bu şekilde bir bileşeni yoktur; sonsuza kadar bölünebilir.⁸⁵²

Urmevî, “cisim sonsuza kadar bölünme kabul eder” ifadesinden “bölünme, artık bölünme kabul etmeyen bir sınıra ulaşmaz” olduğunu anlar.⁸⁵³ Kadı Mîr, atomun kategorik olarak konum sahibi (vad’) olduğunu, bölünmeyi ise “asla, katiyen, zorlama ile, vehmen ve farazî olarak” kabul etmediğini belirtir. Ayrıca bilginin nefsanî yetilerine bağlı olarak vehmî bölünme ile farazî bölünme arasında bir farkın olduğunu bildirir. Vehmî bölünme cüzî olanı, yani tekil bölünmeyi; farazî bölünme ise genel olanı, yani tümel bölünmeyi karşılamaktadır.⁸⁵⁴ Lârî ise vehmî bölünmeyi, vehm yardımıyla aklın belirli parçalara hulûlü olarak görür.⁸⁵⁵

⁸⁵² Aynı eser, s.13

⁸⁵³ Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s.262

⁸⁵⁴ Kadı Mîr, *a.g.e.*, s.6

⁸⁵⁵ Lârî, *a.g.e.*, s.18

Abdülkerim Efendi, konu ile ilgili olarak felsefe tarihinde ele alınan görüşleri *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de dörtlü bir taksime tâbi tutan F. Râzî'nin,⁸⁵⁶ bunları tekrar *Metâliu'l-Envâr*'da dile getiren Urmevî'nin ve *Hâşiye alâ Kadî Mîr*'de olduğu şekliyle Lârî'nin analizleri ışığında kendisi de *Câmiu'l-Hakâyık*'ta yeni baştan bir incelemeye tâbi tutar. Abdülkerim Efendi, Râzî'nin yapmış olduğu dörtlü taksimi beşe çıkaran Larî'nin⁸⁵⁷ ardından bir gurup daha ilave ederek söz konusu taksimi altıya çıkarır:

1- *Cismi oluşturan parçalar bilkuvvedir ve sonsuzdur.* Abdülkerim Efendi, bu görüşün Meşşâî filozoflarına ait olduğunu söylemektedir.⁸⁵⁸ Nitekim Aristoteles'e göre, mesela, bir çizgiyi ne kadar çok bileşene ayırırsak ayıralım, sonuçta noktayı değil aynı şekilde başka bir çizgiyi elde ederiz. Nokta, ancak ve ancak çizginin uçları olabilir.⁸⁵⁹ Bu şekildeki sonsuz ayrımın ne bir sınırı ne de dış dünyada bir varlığı vardır. Bu nedenle cismin parçacıkları ancak vehmî bir tasavvurla müdrikenin konusu olabilirler.

2- *Cisimde bulunan parçalar bilkuvvedir ve sonludur.* Abdülkerim Efendi, bu görüşün *Menâhic* isimli eserinde ortaya koyduğu şekliyle Şehristânî'ye ait olduğunu belirtir.⁸⁶⁰ F. Râzî de bu görüşün Şehristânî(ö.1153)'ye ait olduğunu doğrulamakla birlikte gerçekte kadîm filozoflardan Platon'a ait olduğunu ileri sürer.⁸⁶¹ Gerçekten de Platon'a ait böyle bir görüş vardır. Ancak ideaları temel alıp onların bir yansıması olan kozmozu ikincil konuma itmesinden dolayı

⁸⁵⁶ F. Râzî'nin *Mebâhis*'te yaptığı dörtlü tasnif şu şekildedir: 1) Cisimde bilfiil sonlu parçalar vardır ve bölünemezler. 2) Cisimde bilfiil sonsuz parçalar vardır. 3) Cisimde varolan parçalar bilkuvvedir ve sonludur. 4) Cisimde bulunan parçalar bilfiil sonsuzdur. Râzî, birinci guruba kelimcilerin, ikinciye Nazzam'ın, üçüncüye Eflatun ve Şehristânî'nin, dördüncüye de felsefecilerin dahil olduğunu söylemektedir. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, C.II, s.15-17; Krş: Urmevî, *a.g.e.*, s.262

⁸⁵⁷ Larî, *a.g.e.*, s.16

⁸⁵⁸ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.13

⁸⁵⁹ Aristo, *a.g.e.*, 220a 20.

⁸⁶⁰ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.13

⁸⁶¹ F. Râzî, *Mebâhis*, C.II, s.17

Platon'un bu görüşü çoğu araştırmacı tarafından incelenmeye değer görülmemiştir. Zeller'in işaret ettiği gibi Platon, öğrencisi Theaitetos'un kurduğu stereometri (şekil) bilimini temel alarak beş sureti dört unsura hamlederek evrenin mahiyetini açıklamayı denemiştir. Sözü edilen beş suret şunlardır: Küp, piramit, sekiz yüzlü cisim, yirmi yüzlü cisim ve on iki yüzlü cisim. Burada küp, toprağa; piramit, ateşe; sekiz yüzlü cisim, havaya; yirmi yüzlü cisim de suya denk düşmektedir. On iki yüzlü cisim ise küreye daha çok benzediği için evrene karşılık gelmektedir. Platon'un benimsediği bu stereometrik suretler yüzeylere, yüzeyler çizgilere, çizgiler de nokta ya da atomlara ayrışabilmektedirler.⁸⁶² Bu türden bölünme ancak zihinde tasavvur edilebilir; yani bilkuvvedir ve sonlu bir parçalanmayı içerir.

3- *Cisimde bulunan parçalar bilfiildir ve sonsuzdur.* Abdülkerim Efendi, bu görüşün Nazzam(845)'a ait olduğunu belirtir.⁸⁶³ Bununla birlikte F. Râzî, bu görüşün gerçekte Platon'un öğrencisi olan Ksenokrates(M.Ö. 400-313)'e ait olduğunu söylemektedir.⁸⁶⁴ Bu anlayışa göre, aynı zamanda sonsuz nitelikleri barındırabildiği için cismin bölünmesi de sonsuz olmaktadır.

4- *Cisimde bulunan parçalar bilfiildir ve sonludur.* Abdülkerim Efendi'nin sınıflamasına göre, bu görüş de kadîm filozofların bir çoğunun ve kelamcılarının genelinin kabul ettiği görüştür. Ayrıca o, 19. yüzyılın genel geçer görüşünün bu olduğunu haber vermektedir.⁸⁶⁵ Bu anlayışa göre cisimlerin parçalanması bilfiil olup en son bileşeni olan atom bölünemezdir. Cismin bütün bölünmesi atom sayısındadır, yani sonludur.

⁸⁶² Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev: A. Aydoğan, İstanbul 2001, s.194-195

⁸⁶³ *Câmiu'l-Hakâyık*, s. 13

⁸⁶⁴ F. Râzî, *a.g.e.*, s. 16-17

⁸⁶⁵ *Câmiu'l-Hakâyık*, s. 13

F. Râzî'nin *Mebâhisü'l-Meşrikîyye* ile *Mulahhas*'ta ortaya koyduğu taksim bu şekildedir. Hatta Abdülkerim Efendi'nin naklettiğine göre, Seyyid Şerif Cürcânî, *Hidâyetü'l-Hikme*'nin şerhine düştüğü haşiyesinde, F. Râzî'nin bu dörtlü taksimini pekiştirmiştir. Bunlardan başka Abdülkerim Efendi iki görüşün daha bulunduğunu belirtir.

5. *Cismi oluşturan parçaların bir kısmı bilkuvve bir kısmı da bilfiildir.* Abdülkerim Efendi, bu görüşün Demokritos(M.Ö.460-370)'a ait olduğunu söylemektedir.⁸⁶⁶ Kanaatimizce bu görüş, maddeyi oluşturan atomların algılanmalarına; algılanamayanların da var olduğu kabulü üzerine dayalı olsa gerektir. Çünkü Demokritos'a göre, atomların nicelik ve nitelik durumları birbirinden farklı farklıdır.⁸⁶⁷

6. Abdülkerim Efendi, K. Râzî'nin Mutezîle'ye ait altıncı bir görüşün varlığından haber verdiğini söyler.⁸⁶⁸ Gerçekte bu görüşün atomculukla doğrudan bir ilişkisi de yoktur. Bu görüşe göre cisim, cevherî yüzey ve cevherî çizgilerden oluşmuş bir şeydir. Bundan dolayı da bölünemez. Çünkü cevher bölünemez. Dolayısıyla atomculukla ilgisinin olduğu söylenemez. Abdülkerim Efendi'nin bildirdiğine göre, bu görüşe getirilen itirazlarda, onun Mutezîle'ye değil de daha sonraki kelamcılara ait olduğu ifade edilmiştir.⁸⁶⁹

Abdülkerim Efendi, konu ile ilgili olarak birinci görüşe; yani filozofların görüşüne meyletmektedir. Zaten cisimle ilgili görüşlerinin bulunduğu *Câmiu'l-Hakâyık*'ın bir *Hidâye* şerhi olması tesadüf değildir. Bilindiği gibi Ebherî, tıpkı Amidî ve Tûsî gibi 13. yüzyıl İbn Sinacılarındandır. İbn Sina, cismin

⁸⁶⁶ Aynı yer

⁸⁶⁷ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Fragmanlar, Dogsograflar), Çev: Oğuz Özügül, İstanbul 1995, C.II, s.162; Eduard Zeller, *a.g.e.*, s 89; Krş: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996, s.39

⁸⁶⁸ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.13

⁸⁶⁹ Aynı yer

bölünebilirliği konusunda gerek *Şifâ* gerekse *İşârât*'ta geniş bir inceleme kaleme almıştır. Onun öncelikli gayesi, cismin sonsuza kadar bilfiil bölünemeyeceğini ispat etmektir. İkinci olarak, cismin son bileşenlerinin atom denen küçük parçacıklar değil de onların yine bir cisim olduğunu ortaya koymaktır.⁸⁷⁰ Böyle bir anlayış Aristoteles'ten mülhemdir ve temel olarak cevherlik anlayışının akli bir uzantısıdır. Şöyle ki, cismin maddesi, aynı zamanda cismin iki cevherinden biridir. Cevher ne kadar bölünürse bölünsün, cevherlik özelliğinden bir şey kaybetmez. Mesela, suyu ne kadar bölersek bölelim, su yine su olarak kalır. Ya da bir çizgiyi ne kadar çok parçaya ayırırsak ayıralım sonuçta ortaya çıkan yine bir çizgidir. Nokta, ancak o çizginin başı ve sonunu belirleyen, bizim vehmen isnat ettiğimiz birer uç olur. İşte böyle bir düşüncede atomun olması imkansızdır. Nitekim İbn Sina atomculuğu eleştirmek üzere *Şifâ*'da bir takım deliller ileri sürer. Ebherî ise aynı delillerden özellikle ikisini *Hidâye*'ye dahil ederek İbn Sina'nın açtığı yoldan yürür.⁸⁷¹

Abdülkerim Efendi'nin de *Câmiu'l-Hakâyık*'ta aynı tartışmayı devam ettirdiğini görüyoruz. Bu tartışma şöyledir:

Biz, mesela birbirine bitişik şekilde yan yana duran üç atom* tasarladığımız zaman ortadaki atomun diğer ikisine göre bir konumu vardır. Yani bu atomun bir kısmı sağ taraftaki atomla, diğer kısmı da sol taraftaki atomla durum kategorisi bakımından bir ilişki içerisinde. Bu nedenle ortadaki atomun sağ ve solu olması onun en az iki parçaya daha bölünebileceğini gösterir.⁸⁷² Kadı

⁸⁷⁰ İbn Sina, *İşaretler*, s.83 vd.

⁸⁷¹ Ebherî, *Hidâye*, s. 55

* Bu delil, atomların 'basit' olduğu tezinden hareketle ortaya konulan bir karşıtezdır. Yani atomlar bölünemez parça oldukları gibi aynı zamanda 'basit' parçalardır. Eğer basit olmasalardı kendi başlarına cisimlik cevherliğini haiz olurlardı. Halbuki söz konusu olan, bizzat cisim olmadığı halde cismi oluşturan parçacıklardır. Bu nedenle onlar için yön ve nitelik söz konusu değildir.

⁸⁷² *Câmiu'l-Hakâyık*, s.19-20

Mir, hacim ve konum bakımından iki cevherden birinin diğerine –ikisi bir tek cevher olacak şekilde- girmesinin imkansız olduğunu belirtmektedir.⁸⁷³ Abdülkerim Efendi de buna ilave olarak bu ilişkinin iki şekildeki durumuna dikkat çeker: Ortadaki atom ya diğer iki atomla tam olarak birleşir ya da onlardan birer parça ile birleşir. Düşünürümüz, iki atomun birbiriyle bitişmesini, İbn Sina'nın *Şifâ*'da belirttiği gibi, ya birbirine girme (tedâhül) ya da temas şeklinde olabileceğini kabul eder.⁸⁷⁴ Her iki durumda da bölünme mutlak surette kaçınılmazdır. O halde her parçanın durum kategorisine göre, sonsuza kadar bölünmesi gerekir. Ancak bu şekilde olan iddianın ortaya koyduğu bölünme, vehmî bir tasarımdır.⁸⁷⁵ Yani, bölünme bilfiil değildir; dolayısıyla parçalar da ancak bilkuvv ve olarak tasarlanır.

Demek ki Abdülkerim Efendi, atom konusunu Meşşâî çizgide ele almaktadır. Tıpkı Aristoteles, İbn Sina ve Ebherî'nin kabul ettiği gibi o da cismin maddesinin bir cevher olarak nihaî bileşeninin olmadığını, madde ne kadar bölünürse bölünsün türsel (nevi) tabiatını yitirmeyeceğini, sonsuz bölünmenin ise ancak zihnî tahlil düzeyinde, farazî bir tasarım olabileceğini öne sürer. Böylece ferdî cevher olan cismin, ontolojik bir 'birlik' oluşturan cevherî tabiatının atomik manada fiilî ayrışması ortadan kalkmış olmaktadır.

Abdülkerim Efendi'nin, özellikle 19. yüzyılda Batı düşüncesinde ön plana çıkarak Fizikten Kimyaya, Biyolojiden Tıbbaya kadar bütün bilim alanlarında kabul edilen atomculuğu reddetmesi oldukça ilginçtir. Çünkü Abdülkerim Efendi, Batı'ya fen bilimleri tahsili yapmak üzere gitmiştir.

⁸⁷³ Kadı Mir, *a.g.e.*, s.6

⁸⁷⁴ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.19

⁸⁷⁵ *Aynı eser*, s.18

2.2.3. Cismin Madde ve Surete Bölünebilirliği

Abdülkerim Efendi'ye göre, madde ve suret, cismin var olabilmesi ve bu varoluşun devamı için birbirlerine muhtaçtır.⁸⁷⁶ Maddenin kendisi fizik biliminin temel konusunu teşkil etmesi bakımından zaten onun bir gerekenidir. Ne var ki suret de bir suret olarak teşekkül edebilmesi bakımından doğrudan maddeye muhtaçtır. Öyleyse birisi madde, diğeri de ona muhtaç olan suret olması bakımından gerçekte fiziğin kapsamında yer alırlar.

Madde ve suretten bileşik olan cisme gelince; onun zikredilen bileşenleri ancak ve ancak zihinde tahlil edilerek ayrışabilir.⁸⁷⁷ Çünkü cisim, dışarıda ontolojik bir bloktur; yani bütün bileşenleri itibariyle kendi başına bir 'birlik'i vardır. Onun bu birliğini ise her ikisi de birer cevher olan madde ve suret oluşturur.

K. Râzî ve Larî ise heyula ve suretin birbirini gerektirmesi (telâzum) ve tekilleşmesi (teşahhus) bakımından metafizikle ilgili olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü zikredilen son iki şey maddeye muhtaç değildir. Bunlar ya madde ve suretin varlığını ya da ikisinin birbirini gerektirmesini ve tekilleşmesini temel alır.⁸⁷⁸ K. Râzî'nin ifade etmek istediği, gerçekte, "maddeye muhtaç olmayan şeylerin durumlarını bilmek"⁸⁷⁹ olan metafiziğin imkanından hareketle fiziğin alanını da belirlemektir.

2.2.3.1. Heyula

Abdülkerim Efendi'nin *Hidâye* adlı eserine şerh yazdığı Ebherî, cismin heyula ile cismanî suretten bileşik olduğunu ifade ettikten sonra bütün cisimlerde

⁸⁷⁶ Aynı eser, s.41

⁸⁷⁷ Aynı yer

⁸⁷⁸ K. Râzî, *el-Muhâkemât*, s.4; Larî, *a.g.e.*, s.15

⁸⁷⁹ K. Râzî, *a.g.e.*, s.4

var olan heyulanın ispatına yönelmiştir. Aynı çizgiyi takip eden Abdülkerim Efendi, heyulanın bütün cisimlerde bulunmasını şu şekilde bir önerme ile ortaya koyar: “Her ne zaman ki çözülmeye yatkın olan bazı cisimler bir tek bitişik olursa cisimlerin tamamının heyula ve suretten bileşik olması gerekir.”⁸⁸⁰ Abdülkerim Efendi’ye göre, Ebherî’nin ispatına temel alacağı bu bitişik şartlı önermenin hem mukaddem hem de talîsi doğrudur. Gerçekten Ebherî, mesela, su veya ateş gibi çözülmeye yatkın olan bazı cisimlerin kendi içerisinde bir bileşik olması gerektiğini ifade eder. Bunlar bileşik değil de bölünemeyen bir yapıda bulunsalardı atom olmaları gerekirdi. O halde bölünmeye yatkın olanın ya miktar ya miktarın sureti olması ya da bunlardan başka bir anlamda olması gerekir⁸⁸¹. Kadı Mir ve Lârî’den mülhem olarak Abdülkerim Efendi, buradaki miktar anlamının aslında ta’lîmî cisim olduğunu belirtir.⁸⁸²

Cürcânî, ta’lîmî cismi boy, en ve derinlikçe bölünmeyi kabul eden bir şey olarak tanımlamaktadır.⁸⁸³ Ancak bize göre, Ebherî’nin buradaki kastı, adına ister tâ’lîmî cisim isterse miktar denilsin, bölünmeyi sayanın değil kabul edenin ortaya konulmasıdır. Bu nedenle Ebherî ilk iki ihtimali olumsuz kılarak ‘kabul eden’ ve ‘kabul edilen’in varlıksal birlikteliğinden heyulanın varlığına ulaşıyor. Abdülkerim Efendi ise Ebherî’ye dayanarak bir başka ispata yönelir: Ayrılmaya yatkın olan cismin maddesiz olması imkansızdır.⁸⁸⁴ Çünkü cisim sadece suret olsaydı, suretin bölünmesi imkansız olacağından cisim de bölünemezdi. Madem

⁸⁸⁰ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.71

⁸⁸¹ Ebherî, *Hidâye*, s.107

⁸⁸² *Câmiü'l-Hakâyık*, s.73

⁸⁸³ Cürcânî, *a.g.e.*, s.76

⁸⁸⁴ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.109

ki cisim ayrılmaya yatkındır, o halde onu bizzat kabul edenin bulunması gerekir. İşte bu da heyuladır.⁸⁸⁵

Görülüyor ki, Abdülkerim Efendi, heyulanın ispatını, Ebherî’de olduğu gibi, cismin ayrılmasına dayandırmaktadır. Bu ayrılmayı ise kendisinde bir imkan olarak bizzat barındıran bir kabul ediciye yükleyerek heyulanın varlığına ulaşmaktadır.

Heyulanın varlığı ortaya konulduğuna göre, acaba onun mahiyeti nedir? Heyula cismin hangi yönünü oluşturmaktadır? Suret ile ne tür bir ilişkiye sahiptir?

Aristoteles açısından madde, kendi kendisiyle belirlenemeyen bir şeydir.⁸⁸⁶ Aristoteles’in bu ifadesinden anlıyoruz ki, suretsiz olan madde, bilkuvve vardır ama bilfiil algılanabilmesi için başka bir şeye muhtaçtır, ki o da bilindiği gibi surettir. Bu ifade ile doğru orantılı olarak Farabî, cisimleşmiş cevherin suretle bilfiil, madde ile de bilkuvve bir cevher olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁸⁷ Madde, cevheri ve tabiatı bakımından ancak suretle birlikte var olur.⁸⁸⁸ Farabî, yine Aristoteles’in yukarıdaki ifadesine dayanarak heyulanın suretten ayrı bilfiil bir varlığının olamayacağından dolayı cisimlikteki üç boyutun ancak farazî olarak düşünülebileceğini ifade eder.⁸⁸⁹

İşte bu iddia, heyuladan kaynaklanan boyutların, cismin tanımına yerleştirilip yerleştirilemeyeceği konusunda İbn Sinâ’dan itibaren bütün filozofların uzun tartışmalarına sebep olmuştur. İbn Sina, üç boyut dediğimiz uzunluk, genişlik ve derinliğin başka şeyler için de kullanılabilen isimler olduğunu, dolayısıyla cismin tanımına doğrudan yerleştirilemeyeceğini, ancak üç

⁸⁸⁵ Aynı eser, s.100

⁸⁸⁶ Arisro, *Ruh Üzerine*, Çev: Zeki Özcan, İstanbul 2000, s.63

⁸⁸⁷ Farâbî, *a.g.e.*, s.7

⁸⁸⁸ Farabî, *a.g.e.*, s 9; *Uyûnü’l-Mesâil*, Nşr. F. Sezgin, Islamic Philosophy içinde, Frankfurt 1999, C.XII, s.60

⁸⁸⁹ Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, s.60

boyutu kabul edenin heyula olduğunu ifade eder.⁸⁹⁰ Bu görüş, daha sonra F. Râzî, Amidî, Urmevî ve Ebherî tarafından da dikkate şayan bulunacaktır. Özellikle F. Râzî, üç boyutu, heyulada içkin bir imkan olarak telakki ederken⁸⁹¹ Urmevî, üç boyutu heyula ile aynîleştirmiştir.⁸⁹²

Heyulanın suretten bağımsız bulunamayacağını ileri süren Ebherî'ye göre, eğer, bağımsız olsaydı, konum (vad') sahibi olurdu. Abdülkerim Efendi buradaki “konum sahibi olmak” ifadesinin aslında algıyla ilgili bir durumu bildirdiğini; yani heyulanın algı düzeyindeki varoluşuna işaret ettiğini öne sürmektedir. Ebherî, suretten bağımsız olmasının imkansız olduğunu, çünkü heyulanın dış dünyada suretsiz bilfiil bir varlığının olamayacağını söylemektedir.⁸⁹³

Abdülkerim Efendi açısından da durum farklı değildir. Çünkü madde, suretten kesinlikle hâli olamaz; suret olmaksızın madde bilfiil var olamaz. Bu nedenle sadece heyulayı dikkate aldığımız zaman, o, bir cismi oluşturamaz. Heyula, daha sonra kendisini bilfiil bir duruma getirecek olan suretle birleşmeden önce, cismin dışarıda ortaya çıkmasını bil kuvve ihtiva eden depodur; yani suretle birleşerek bilfiil bir duruma, cisim durumuna geldiği zaman, bu cisimde ortaya çıkacak bütün belirlenimlerin ve değişimlerin imkanını barındırır.⁸⁹⁴ Bu nedendir ki İbn Sina ve Ebherî'den sonra Abdülkerim Efendi de cismin bilfiil yönünü surete, bil kuvve yönünü de heyulaya hamletmiştir. Buna karşılık F. Râzî ve Amidî ile ortaya çıkarak özellikle 13. yüzyılda kendini gösteren heyula ve maddenin anlam bakımından ayrımı, kısmen Kadı Mir'de olmakla birlikte Abdülkerim Efendi'de yoktur. Bu ayrıma göre heyula, saf imkan olarak asla

⁸⁹⁰ İbn Sina, Şifâ, *Metafizik*, C.I, s.57-59

⁸⁹¹ F. Râzî, *Mebâhis*, C.II, s.14

⁸⁹² Urmevî, *Metâlî*, s.260

⁸⁹³ *Câmiü'l-Hakayık*, s.217

⁸⁹⁴ *Aynı yer*

belirlenimi olmayan bir cevher iken; madde, cisimlikten pay almış ve suret ile bazı imkanları ortaya çıkmış cevherdir. Gerçekte heyula ve madde aynı cevher olmakla birlikte temel ayırım, suretten öncekine heyula, suretten sonrakine de madde denilmesidir.

Başka bir ifadeyle, Ebherî'ye göre heyula, suretsiz bulunamaz. Eğer var olabilseydi, konum sahibi olması gerekirdi. Çünkü var olan her şey mutlaka bir konum sahibidir. Abdülkerim Efendi'nin de ifade ettiği gibi, konum sahibi olan her şey bölünmeye yatkındır.⁸⁹⁵ Bu durumda heyula bir yönden bölünürse çizgi olur; iki yönden bölünürse yüzey olur; üç yönden bölünürse de cisim olurdu. Halbuki bütün bu ihtimaller, heyula suretsiz var olamadığı için yanlıştır. Ebherî ve Abdülkerim Efendi'nin müşterek olduğu bu görüş, Aristoteles, Farabî ve İbn Sina'dan farklılıklar içermektedir. Çünkü zikredilen filozoflara göre madde, suretsiz olarak bilkuvve bulunabilir. Hatta kendisine ait bu düşünce ile Aristoteles, maddenin ezeliliğini kabul etmiştir. Buna karşılık Ebherî ve Abdülkerim Efendi, heyulanın suretsiz var olup olmayacağını sırf ontolojik bir vakıa olarak anlamışlar, bu nedenle de kategorik bir durumu haiz olamadığı için onu varlık alanından soyutlamışlardır.

2.2.3.2. Suret

Abdülkerim Efendi'nin suret hakkındaki görüşünün ortaya çıkmasında meşşai filozofların yaklaşımlarının çeşitli şekilde tesiri olduğu için, önce bu konuda ileri sürülen fikirlere temas etmek yerinde olacaktır. Bolay'ın da belirttiği gibi Aristoteles, sureti, varoluşun ilk şartı ve prensibi olarak görmektedir.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ Aynı yer

⁸⁹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1968, s.43

Farabî ise maddenin, sadece suretlerin yüklenebileceği bir konu olmak bakımından bir sebep ve ilke olduğunu belirtir, ancak varoluş söz konusu olduğunda Aristoteles gibi suretin önceliğini kabul eder.⁸⁹⁷ İbn Sina'nın bu konudaki tutumu aynı Aristoteles gibidir ve maddenin illetinin suret olduğunu açıkça ifade eder.⁸⁹⁸ Buna karşılık, F. Râzî, heyula ve cevherin bir biri için kesinlikle illet olamayacağını,⁸⁹⁹ Urmevî de suretin heyula için -kendi başına bağımsız olmamakla birlikte- fail illet olabileceğini ileri sürer.⁹⁰⁰ Ebherî ise bu görüşlerden F. Râzî'nin görüşünü kabul eder. O da Râzî gibi heyulanın suret, suretin de heyula için illet olamayacağını belirtir.⁹⁰¹ Eğer suret, maddenin fail sebebi olsaydı, en azından zat bakımından önce olması gerekirdi. Halbuki suret, ancak madde ile bilfiil ortaya çıkmaktadır. Madde de suretten önce bilfiil var olamayacağına göre her iki cevherin fail sebebinin dışarıdan, başka bir şey olması gerekir.⁹⁰²

Cismanî sureti ispat etmeye gerek olmadığını ileri süren Kadı Mir'e göre, cismanî suret, üç yöne (uzunluk, en, genişlik) yayılan bir cevherdir ve varlığı zorunlu olarak bilinir.⁹⁰³ Diğer taraftan hem Kadı Mir hem de Lârî, cismanî tabiatın zatı itibariyle maddeye muhtaç olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁰⁴ Ancak madde, bilfiil var olabilmesi için surete muhtaç olduğuna göre dolaylı, olarak bir zorunluluk ilişkisi bulunmaktadır. Abdülkerim Efendi de Kadı Mir ve Kefevî'ye uyararak, bunun hem zorunluluk (zarure) hem de gereklilik (lüzumiyye) ilişkisi

⁸⁹⁷ Farabî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.8

⁸⁹⁸ İbn Sina, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.81

⁸⁹⁹ F. Râzî, *Mulahhas*, yap. 187a-b

⁹⁰⁰ Urmevî, *Metâlî*, s.276

⁹⁰¹ Ebherî, *Hidâye*, s.110

⁹⁰² *Aynı eser*, s.109

⁹⁰³ Kadı Mir, *a.g.e.*, s.7

⁹⁰⁴ Kadı Mir, *a.g.e.*, s.15; Lârî, *a.g.e.*, s.37

olduğunu ifade eder.⁹⁰⁵ Çünkü, Ebherî'nin “cismanî suret, heyuladan ayrı bulunamaz (lâ tetacerrad)”⁹⁰⁶ ifadesindeki önermenin yapısı, aynı zamanda bir zorunluluğu da barındırmaktadır. Bu önerme, her ne kadar kipli bir önermeye tekabül etmese de, özne, yüklem tarafından kayıtlanmıştır. Bu nedenle özne, bu kayıtlı kayıtlandığı sürece bir zorunluluğu da beraberinde bulundurur.⁹⁰⁷ O halde, Abdülkerim Efendiye göre, suretin heyulasız bulunamaması bir zorunluluktur.

2.3. Zaman

Zaman konusu, felsefenin tartışmalı bir çok konusuyla doğrudan ya da dolaylı ilişkili olması sebebiyle, filozofların uzun ve derin tartışmalarına neden olmuştur. Bunun nedeni ise “zamanın var olup olmadığının varlık doktriniyle, harekete bağlı olup olmadığının hareket teziyle, ‘an’lardan meydana gelip gelmediğinin atomculukla, ezeli olup olmadığının yaratma doktriniyle ve kozmolojiyle çok sıkı ilişki içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır.”⁹⁰⁸ Mesela, İbn Sina, *Şifâ*'nın Fizik ve Metafizik kitaplarında; Bağdâdî, *Mu'teber*'de; F. Râzî, *Mebâhis* ve *Mulahhas*'ta gerek kadim filozoflardan gerekse İslam düşüncesinden olsun zamanla ilgili sayısız görüşler sunmuşlardır.

İslam düşüncesinde ele alınan zaman anlayışları, genel olarak Aristotelesçi zaman doktrininin uzantılarıdır. Bununla birlikte önce Bağdâdî kendi dönemine kadar köklü bir eleştiriye uğramayan Aristoteles'in harekete bağlı zaman anlayışını tenkit ederek, hareket olmasa da zamanın olabileceğini, zamanı varlığın hareket ve müddeti olduğunu kabul ederek, ontolojik temelli bir zaman görüşü

⁹⁰⁵ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.131; Krş: Kadı Mir, *a.g.e.*, s.15; Muhammed Kefevî, *Haşiye ale'l-Lârî*, İstanbul 1309, s.179

⁹⁰⁶ Ebherî, *a.g.e.*, s.109

⁹⁰⁷ *Câmiü'l-Hakâyık*, s.131-132

⁹⁰⁸ Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr –Tahkik, Çeviri, İnceleme-Basılmamış doktora tezi- Ankara 2006 C. III, s.202-203*

ileri sürmüştür. Bağdâdî'den sonra da Kayserili Davud (ö.1350) hem Aristoteles ve hem de Bağdâdî'nin zaman konusundaki görüşlerini eleştirerek zamanı “varlıklar arası ilişkiler ve bu ilişkilerin müddetinin ölçümü” şeklinde tanımlamıştır.⁹⁰⁹

Abdülkerim Efendi ise İbn Sina'nın da dahil olduğu Aristoteleci görüşü desteklemektedir. *Risâle fî Tahkîki'l-Hareketi'l-Hâfıza li'z-Zaman* adlı zamanla ilgili eserinde, Abdülkerim Efendi, zamanın devamını sağlayan hareketi tartışmaktadır. O, her ne kadar hareket ve zamanın mahiyetini tartışmasa da bu incelemesinin zeminini özellikle Aristotelesci hareket türleri ve zaman anlayışı oluşturur, ki bu noktadan hareketle zaman konusunda onun bir İbn Sina takipçisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle önce, Aristotelesci ve İbn Sinacı zaman anlayışını kısaca ortaya koymak gerekir. Bu incelemeden sonra hangi hareket türünün zamanın devamını sağladığını belirlemek ve Abdülkerim Efendi'nin bu konudaki düşüncelerini değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Aristoteles açısından zaman, hareketin ölçüsüdür.⁹¹⁰ Her ne zaman hareket sayılırsa zaman elde edilir. O halde hareket, zaman kavramını nasıl ve şekilde ortaya koymaktadır?

Hareket, Aristoteles ve İbn Sina düşüncesinde kademeli bir oluşu içermektedir. Bu nedenle hareketin başlangıcı ve bitişi bulunur. Hareket açısından ‘başlangıç’ ve ‘bitiş’ olan bu iki kavram, değişim ve zaman için alındığı vakit ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ olarak iki teknik tabire dönüşmektedir. Hareket, bir noktadan başlar ve diğer bir noktada sona erer. Ya da kategorik olarak nicelik, nitelik, durum ve yer şeklinde ortaya çıkabilir. Hangi şekilde alınırsa alınsın, hareketin kendisinde meydana geldiği şeyde, hareketten önce bir durum ve

⁹⁰⁹ Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Dâvûd* (Dâvûdu'l-Kayserî), Ankara 1998, s.32

⁹¹⁰ Aristo, *Fizik*, 219b.

hareketten sonra da başka bir durum vardır. Aristoteles’e göre, hareketteki ‘önce’ ile ‘sonra’yı algılamaya bağlı olarak “bir şeyin geçtiğine, bir hareketin vaki olduğuna inanıyoruz.”⁹¹¹ Bir başka ifadeyle, bir şeyin öncesi ile o şeyin sonrası arasında bir değişim olmuştur ki, o iki birim arasındaki ortaya çıkan değişime göre biz bu değişimin öncesine ‘önce’, sonraki duruma da ‘sonra’ deriz. Zorunlu olarak değişimin bir başlama ve bir de bitiş ucu bulunur. Bu uçların her ikisi de birer ‘an’dır.⁹¹² Bu anların biri önce diğeri de sonra olduğuna göre aradaki ölçülen hareket ve dolayısıyla değişimin göstergesi de zaman olur. O halde zaman, daha önce ile daha sonra şeklindeki iki uç, yani iki an arasında meydana gelen hareketin sayısı olur.⁹¹³ Madem ki ortadaki değişimi, yani birim olarak ele alındığında, zamanı, an ile belirlemekteyiz, o halde zamanın algılanmasının ‘an’la olduğu ortaya çıkmış olur.⁹¹⁴

Aristoteles’e göre zaman, hareketin ölçüsü olabildiği gibi hareket de zamanın ölçüsü olabilir.⁹¹⁵ Çünkü zaman, sayan olabildiği derecede sayılandır da. Buna karşılık mutlak anlamda sayanın da –yani bizzat zamanın- bütün hareketleri değil bir tek hareketi sayması gerekir. Bu ise sürekli harekettir. Sürekli hareket ise, Kaya’nın da belirttiği gibi, ancak dâirevî harekettir.⁹¹⁶ Çünkü dâirevî harekette, hareketin kaynağı da bitiş de aynı noktadır ve bu nokta vehmî olarak tasavvur edilebilir.

İbn Sina, konu ile ilgili olarak tam bir Aristoteles takipçisidir. O da hareketle ortaya çıkan değişimi temel alarak, bu değişimin öncelik ve sonralığından zaman kavramına ulaşmaktadır. Hareket, mesafede öncelik ve

⁹¹¹ Aynı eser, 219a 20-25

⁹¹² Aynı eser, 219a 25-30

⁹¹³ Aynı eser, 220a 24

⁹¹⁴ Aynı eser, 219a 29

⁹¹⁵ Aynı eser, 220b 14

⁹¹⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s.139

sonralığa göre ayrıştığında, hareketin sayısı zaman olmaktadır.⁹¹⁷ Zamanın iki ucu birer andır.⁹¹⁸ An ise iki zaman arasında bilkuvve bulunur ve ancak vehîmî tasavvurla idrak edilebilir.⁹¹⁹ İbn Sina açısından da zaman, ancak dâirevî hareketin birimidir. F. Râzî ve Urmevî, dâirevî hareketin irâdî bir hareket olduğunu kabul ederler. Tabîî değildir; çünkü tabîî hareketin hem çıktığı hem de vardığı nokta, aynı nokta olamaz.⁹²⁰ Ayrıca dâirevî hareket, en eski harekettir. Bundan dolayı bütün hareketlerin kaynağı da dâirevî harekettir. F. Râzî ve Urmevî'nin ortak kanaati, dâirevî hareketin, hareket bakımından en şerefli ve en eski hareket olduğudur. Aynı zamanda kategorilerdeki bütün hareketler -ister doğrusal isterse dâirevî olsun- dâirevî hareketten meydana gelmiştir. Bu nedenle de her türlü değişim, oluş ve bozuluşun nihâî olarak dâirevî harekete dayanması gerekir. Nitekim Batlamyus (M.Ö.ö.168) kozmolojisinden mülhem olarak Farabî, İbn Sina ile birlikte bütün klasik İslam düşüncesinde dâirevî hareket, sonradan meydana gelen olayların yegane illeti olarak görülmüştür.⁹²¹ Bunun nedeni ise alemin kuşatan en büyük feleğin, gezegenlerin feleklerini hareket ettirmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla zamanı meydana getiren hareket de, nihâî olarak, hareketi dâirevî olan en yüksek feleğe dayanmaktadır.

Abdülkerim Efendi, zamanın devamını sağlayan hareketi tartışırken,⁹²² yukarıdaki teze sadık kalarak zamanın mahiyetini belirleyen temel unsur olarak hareketi esas alır. Ancak sıra söz konusu hareketin mahiyetine gelince, özellikle *Tezkiretü'l-Ekalîm*'de ve kısmen de *Risâle fî Tahkîki'l-Hareke*'de Batı'daki ilmî

⁹¹⁷ İbn Sina, *Şifâ, Fizik*, C. I, s.205

⁹¹⁸ İbn Sina, *İşârât*, s.149

⁹¹⁹ İbn Sina, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.205

⁹²⁰ F. Râzî, *Mulahhas*, yap. 166a; Urmevî, *Metâlî*, s.245

⁹²¹ F. Râzî, *a.g.e.*, yap. 166a-b

⁹²² Abdülkerim Efendi'nin bu tartışmayı Hidâye'den mülhem olarak ele alması muhtemeldir. Çünkü Ebherî de Hidâye'de zikredilen konuyu tartışmıştır. Bkz. *Hidâye*, s.119

gelişmelerden, özellikle de coğrafya alanında meydana gelen gelişmelerden istifade ederek, dünyanın dâirevî hareket ettiğini, dolayısıyla zamanın bu dâirevî hareketle meydana gelmesi gerektiğini kabul eder. Bu şekildeki bir anlayış, bazı noktaları itibariyle şüphesiz Aristotelesci tezin karşısında yer alır. Çünkü Batlamyus ve Aristoteles kozmolojisine göre, dünya hareketsiz olup tabîî yerinde bulunmaktadır. Bundan dolayı onun hareket etmesi imkansızdır. Hristiyanlığı besleyen bu şekildeki kozmolojik tahlillerin Kepler (1571-1630) ve Galile(1546-1642)'ye kadar, hatta kilisenin etkisiyle 18. yüzyıla kadar uzandığı bilinmektedir.

Abdülkerim Efendi'ye göre, uzantılarını verdiğimiz kadim düşüncenin tek dayanağı Batlamyusçu kozmoloji olmadığı gibi o, yegane kozmoloji de değildir. Çünkü Pisagor(M.Ö.585-500), önce dünyanın hareketsiz olduğunu ve etrafında da yıldızların döndüğünü söylemiş,⁹²³ daha sonra bu görüşünden vazgeçerek dünyanın günlük hareketle batıdan doğuya doğru döndüğünü kabul etmiştir. Bu ikinci delil, dünya doğuya döndükçe kürevî çıkıntının arkasına gizlenmiş olan yıldızların çıkması, batıdaki yıldızların da yine batı yönündeki kürevî çıkıntının ardında kaybolması çıkarımına dayalıdır.⁹²⁴

Abdülkerim Efendi'nin dünyanın döndüğüne dair ileri sürdüğü bir diğer delil de dünyanın hareketi konusunda çok sık olarak gündeme getirilen gemi örneğidir. Nasıl ki nehir içinde hareket eden bir gemide etrafımıza baktığımız zaman gemi sabit, kıyılar hareketli görünüyorsa, tıpkı dünyadan uzaya baktığımız zaman da dünya sabit, yıldızlar da hareketli görünür. Abdülkerim Efendi, daha sonradan Kepler ve Galile'nin de ele alacağı Pisagor'a ait bu akıl yürütmenin Pisagor haleflerince kabul edilmediğini belirtir. Tam tersine, Platon, Pisagor'un ilk görüşünü kabul etmiş; Hipokrat(M.Ö.460-360), Batlamyus, Arşimet(M.Ö.287-

⁹²³ Abdülkerim Efendi, *Risale fi Tahkiki'l-Hareketi'l-Hâfıza li'z-Zaman*, İstanbul 1297, s.3

⁹²⁴ Aynı eser, s.5

212) ve Aristoteles de Platon'a uyarak dünyanın hareketsiz olduğunu kabul etmişlerdir.⁹²⁵

Bu deliller ve Batı'da coğrafya sahasında meydana gelen gelişmelerden istifade ile Abdülkerim Efendi, klasik İslam filozoflarının aksine dünyanın dönüyor olduğunu kabul eder. O, dünyanın hareketli olduğunu, yıldızlar ve gezegenlerin gözlemlenmesi vasıtasıyla da bu hareketin dâirevî olduğunun anlaşılabilirliğini söyler. Ayrıca düşünürümüze göre, sadece dünya değil, yıldızlar ve gezegenler de dâirevî hareketlidir. Zaman da dünya, yıldızlar ve gezegenlerin hareketi ile meydana gelir. Madem ki, hem dünya hem de yıldızlar dairevî hareketlidir, acaba bunlardan bir tanesi zamanı meydana getirmek için yeterli olamaz mı? Abdülkerim Efendi, Allah'ın fiillerinin faydasız olamayacağından hareketle bunun mümkün olamayacağını, ayrıca deney ve gözlem eksikliğimizden kaynaklanan yetersizlikten dolayı böyle bir yargının anlamsız olacağını belirtir.⁹²⁶

Demek ki Abdülkerim Efendi, zamanı meydana getiren hareketin dâirevî olduğunda selefleri ile mutabık kalmaktadır. Bununla birlikte, o, zaman dediğimiz mefhumun ilk ilkesinin sadece en büyük felek değil de içinde dünyanın da bulunduğu bütüncül bir evren dinamizmi olduğunu kabul eder. Buna göre zaman, ne sadece dünyanın ne de sadece yıldızların hareketi ile değil, -ilahî fiillerin boş ve anlamsız olmaması gereğince- evrensel birlikteliğin neticesidir.

3. METAFİZİK

Abdülkerim Efendi'nin Aristoteles'in de tesiri ile İslam filozofları tarafından Metafiziğin konusu içerisinde kabul edilerek incelenen varlık, neden, cevher gibi konuları inceleyen analitik ve sistematik bir eseri mevcut değildir.

⁹²⁵ Aynı yer

⁹²⁶ Aynı eser, s.9

Gerçi o, metafizik konuları içine alan ve genelde İslam düşüncesi, özelde de Osmanlı devri felsefî düşüncesi üzerinde büyük tesir bırakan İbn Sina'nın *Şifâ*'sı ile Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserlerine şerh yazmıştır. Ancak, bu şerhlerden birincisinin tamamı, ikincisinin de *fizik* bölümünün çok az bir kısmı hariç mevcut değildir. Bu durum da onun fizik görüşleri gibi, metafizik görüşlerinin de tam olarak tespitini imkansız kılmaktadır. Biz burada, Abdülkerim Efendi'nin metafizik görüşlerini bulabildiğimiz *Risale-i Ruh-ı İnsaniye* ve *Risale-i Kaza ve Kader* adlı eserleri etrafında tespiti çalışacağız.

3.1. İnsanın Mahiyeti

İnsanın mahiyetinin ne olduğu meselesi, tarih boyunca insanlığın en çok üzerinde zihin yorduğu meselelerden biri olmuştur. İnsan sadece bedenden mi ibarettir? Yoksa bedenden başka bir gerçekliği var mıdır? Bu ve benzeri sorulara İlk Çağlardan beri düşünürler cevap bulmaya çalışmışlardır. Az sayıda materyalist filozof hariç, bütün düşünürler insanda bedenin dışında bir hakikatin varlığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu hakikatin mahiyeti hakkında ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bilindiği kadarıyla insanda bedenden ayrı bir varlık olduğu görüşünü, ilk olarak İyonya filozoflarından Anaximenes (M.Ö.585-525) ileri sürmüş, bu görüşü, Sokrates (M.Ö.469-399) ve öğrencisi Platon geliştirmiştir.⁹²⁷ Antik dönem Yunan filozoflarının, özellikle de Platon, Aristoteles ve Platinos(203-270)'un ruh veya nefis hakkındaki görüşleri çeşitli şekilde İslam düşünürlerine tesir etmiştir.

Bazı kimselerin daha Peygamber zamanında ruh hakkında merak duymaya ve bu konuda peygambere soru sormaya başladıkları “Sana ruhtan soruyorlar. De

⁹²⁷M. Şemseddin Günlaltay, *Felsefe-i Ulâ*, Haz. Nuri Çolak, İstanbul 1994, s.189-196

ki; ruh, Rabbimin emrindedir. Size az bir ilimden başkası verilmemiştir.”⁹²⁸ ayetinden anlaşılmaktadır. Selefî alimler, Kur'an-ı Kerim'in bu beyanı ile yetinerek ruh meselesi ile uğraşmamışlardır. 8. yüzyıldan itibaren gerek insanın tabiî merakı, gerekse Antik Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar ruhun kaynağı, mahiyeti ve geleceği hakkında düşünmeye başlamışlardır. Ayet ve hadislerden de istifade ederek ruh (nefs) konusunda ortaya koydukları düşünceler geniş bir fikri birikimin doğmasına yol açmıştır.

Kur'an'da hem ruh, hem de nefis terimleri geçmektedir. Ruh terimi insan ruhu ve melek karşılığı olarak kullanılırken, nefis terimi şahıs zamiri ve insan ruhu manasında kullanılmıştır.⁹²⁹ Ruh ve nefis hakkında farklı görüşler ileri süren İslam düşünürleri,⁹³⁰ bu iki terimi bazen aynı bazen de farklı anlamlarda kullanmışlardır.⁹³¹ Ruhun niteliği hakkındaki görüş ayrılıklarına rağmen, varlığı ve hâdis olduğu konusunda ittifak ederek görüşlerini aklî ve naklî delillerle izaha

⁹²⁸ Kur'an 17/İsra 85

⁹²⁹ E. E. Calverley, “Nefis”, İ.A., C.IX, İstanbul 1960, s.178-179 (178-183)

⁹³⁰ Ülken'e göre, İslam alimleri, ruhu “Sana ruhtan soruyorlar. De ki; ruh, Rabbimin emrindedir.” ayeti çerçevesinde emir ve sır aleminden kabul ederek, mahiyeti ile meşgul olmamışlardır. Filozoflar, Yunan düşüncesini takip ederek, “nefs” ilmi ile uğraşmışlardır. Mutasavvıflar, emir ve sır aleminde meşgul oldukları için bu konuya eğilmemişlerse de ortaya koydukları eserler ilmi ve ampirik olmayıp, mistik bir gaye ve usul ile yazılmıştır. Asıl ruhiyat kitapları akıl ve nefis kitapları olarak bilinen ve Aristoteles psikolojisi esas kabul edilerek yazılan kitaplardır. Bu eserler, temelde dört unsurdan başladığı için ampirik gibi görünse de yükselerek İlahî alemle temasa geçtiği için neticede metafizik sahaya bağlanır. Batı metotlarına göre ruhiyat ilmi ile uğraşmak ancak Tanzimat'tan uzun yıllar sonra başlamıştır. H. Z. Ülken, *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*, s.771-772. Ülken'nin bu tespitlerinin genel olarak doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, eksik olduğu kanaatindeyiz. İslam dünyasında, özellikle de Osmanlı devrinde, Kıyâfet-nâme, İlmi-i Kıyâfet, Fenn-i Kıyâfet gibi adlar ile kaleme alınan ve bir çok eserin içerisinde benzer başlıklarla yer alan bölümler, pekala deneysel psikoloji çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak araştırmacıların ilgisizliği sebebi ile bu eserler kütüphanelerde adeta unutulmuş vaziyettedir. Kıyâfet-name türü eserler hakkında bkz. Mine Mengi, “*Kıyâfetnâme*”, D.İ.A., C.XXV, Ankara 2002, s.513-514

⁹³¹ Gazalî, nefis, kalp, ruh ve akıl kelimelerinin farklı manalarının yanında, ortak anlamlarının insan ruhu olduğunu kabul eder. Ona göre; Nefs, a-kötü sıfatları kendisinde toplayan varlık, b-insanın hakikati ve zatı; Kalp, a-göğüs kafesinin sol tarafındaki boşlukta bulunan et parçası, b-insan ruhu; Ruh, a-kalpten çıkarak damarlar vasıtası ile beyne ulaşan ve oradan da tüm bedene yayılan latif buhar, b- ilham, vahiy ve ilimlerin mahallî, c-melek, d-Kur'an; Akıl, a- ilk yaratılan akıl (akl-ı evvel), b-insan ruhu, c- insan ruhunun sıfatı manalarında kullanılır. Bkz. Gazalî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C.III, İstanbul 1987, s.9-13; *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Mearicü'l-Kuds)*, Çev. Serkan Özburun, İstanbul 1995, s.15-19

çalışmışlardır. Günaltay (1883-1961), İslam dünyasında ruh hakkında ileri sürülen görüşleri iki grupta değerlendirir:

Birinci grup, ruhun mücerret bir cevher olduğunu kabul etmeyenler, ki bunlar genelde kelamcılardır. İçlerinde az sayıda ruhun araz olduğunu kabul eden bulunmakla birlikte, büyük kısmı ruhun nurani, ulvi, diri, hareketli ve latif bir cisim olduğu hususunda birleşmişlerdir. Bunlara göre, bedenin yetenekleri tamamlanınca gül suyunun güle, zeytin yağının zeytine nüfuz ettiği gibi ruh bedene nüfuz eder. Sirayetine engel bir durum ortaya çıktığında beden ile ilişkisi kesilerek ölüm gerçekleşir. İmamül Haremeyn (1028-1085), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.1350) ve İmam Şaranî (1493-1565) bunların önde gelenlerindendir.⁹³²

İkincisi, ruhun veya nefsin mücerret olduğu görüşünü kabul edenler ki kelamcıların muhakkikleri denilen kimseler, filozoflar ve bazı mutasavvıflar bu guruba dahildir. Bunlara göre, ruh veya nefis cisim ve cismânî olmayıp, soyut bir cevherdir. Bu düşüncede olanlar iki guruba ayrılmışlardır. İçlerinde muhakkiklerin bulunduğu birinci grup, insanın nefsânî cevherle bedenden ibaret olduğunu kabul etmiştir. İkinci guruba göre ise nefis bedene taalluk ederek onunla birleşir ve nefis beden, beden de nefsin aynı olur. Birleşme neticesinde ikinin toplamı insan olur. Ölümle birleşme bozularak nefis baki kalır ve beden çözülür. Ragıp el-İsfahanî, Ebu Zeyd ed-Debusî (ö.1038), Gazalî, Sadr-ı Şirazî (1573-1640), ilk Mutezililerden İbn Abbad es-Sülemi (ö.842), Şiadan Muhammed İbn Numan (ö.974), Şeyh Müfid (ö.1022), bazı Kerramiler, Ehli Sünnet,

⁹³² M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.224-227. İbn Kayyim, ruh ve nefsin aynı şey ve o şeyin de latif cisim olduğu görüşünü ispat için yüz on altı delil ileri sürmüştür. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, Çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993, s.238-256

Mutasavvıfların büyük kısmı ve rûhânî meadı kabul eden filozoflar bu guruba dahildir.⁹³³

Abdülkerim Efendi, Günaltay'ın ruhu mücerret cevher kabul edenler olarak zikrettiği gurubun ikincisine dahildir. O, zor ve kapalı İlâhî meselelerden kabul ettiği ruh(nefs) meselesini⁹³⁴ ele alarak bu konu hakkında bir risale yazmıştır. Kaynaklarda, onun ruh hakkında zamanının en önde gelen alimi olduğu, Avrupa'dan alimler gelerek kendisinden bu konuda bilgi sorduğu, hatta ders aldığı kaydedilmektedir.⁹³⁵ Ancak Abdülkerim Efendi'nin ruh hakkında sadece bir risalesi mevcuttur. O, bu risalede ruh ve nefis terimlerinin her ikisini de insan ruhu anlamında kullandığı gibi nefis terimini, şahıs zamir olarak da kullanmıştır.

Düşünürümüz, insanın mahiyetinin ne olduğu meselesini araştırırken, aslında İbn Sina kaynaklı olmakla birlikte⁹³⁶, daha sonra F. Râzî tarafından sık sık kullanılan insanın “ben”inden hareketle mahiyetini araştırma yöntemine baş vurur.⁹³⁷ Şöyle ki; birinci tekil şahıs kipleri ile bildim, anladım, kokladım, tattım, kızdım ifadeleri kullanıldığı zaman “ben” lafzı ile kastedilen; (a)ya cisim, (b)ya araz, (c)ya da cisim ve arazın toplamı (d)veya cisim ile arazdan başka bir şey (e)yahut da cisim, araz ve üçüncü bir şeyden oluşan bir şeydir. “Ben” lafzı ile kastedilenin bu kısımlardan başka bir kısım olmasını akıl kabul etmez.⁹³⁸ O halde “ben” lafzı ile kastedilen nedir?

⁹³³ M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.228-230

⁹³⁴ Abdülkerim Efendi, *Risale-i Ruh-ı İnsan*, s.2.

⁹³⁵ O. F. Olcay, *a.g.e.*, İ. Ü. nüshası, yap.34a; Topkapı nüshası, yap.60b-61b

⁹³⁶ İbn Sina, *İşaretler*, s.107-108

⁹³⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C.V, Matbaa-i Amire 1308, s.643; *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.252; *İslam İncasının Ana Konuları (Meâlimu Usûli'd-Din)*, Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996, s.103-104

⁹³⁸ *Risale-i Ruh*, s.4

3.1.1. Cisim Değildir

İslam alimlerinden bazıları, insanın görünen bedenden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eşari(ö.935)'nin kaydettiğine göre, bu görüş, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö.849) ile Ebu Bekr el-Esam(ö.816)'a aittir.⁹³⁹ İbn Sina ve F. Râzî ise kelamcılarının çoğunun bu görüşü kabul ettiklerini belirtir.⁹⁴⁰ Abdülkerim Efendi de İbn Sina ve F. Râzî gibi insanın hakikatinin hissedilen cisimden ibaret olduğu görüşünün kelamcılara ait olduğunu kabul eder. Ona göre, kelamcılarının bu görüşleri iki öncüle dayanır. Birinci öncül “insanın görünen cisimden (bedenden) ibarettir”; ikincisi ise “insan hissedilen(beden)dir”.⁹⁴¹

Abdülkerim Efendi, insanın görünen cisimden ibaret olmadığını ispat için F. Râzî'den mülhem olarak⁹⁴² on yedi delil ileri sürer:

1- Bedeninin organları, bazen büyümek ve küçülmek, bazen şişmanlamak ve zayıflamak sureti ile değiştiği apaçık bir bilgidir. Değişen ve başkalaşan şeyin, değişmeyen şeye aykırılığı da apaçık olduğuna göre, insan bedenden ibaret değildir.⁹⁴³

2- İnsan bir şeye düşünce ile yöneldiğinde, bedeninden veya organlarından habersiz olur. Fakat bu durumda kendisinden habersiz değildir. Çünkü “kızdım, arzu ettim, duydum ve gördüm” der. Bu kiplerdeki zamirler kendisine ait olduğundan insan zikredilen durumda kendini bilir. Halbuki bedeni ve bedeninin

⁹³⁹ Eşari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, C.II, Beyrut 1990, s.25-26

⁹⁴⁰ İbn Sina, *fi Marifeti'n-Nefsi'n-Nâtika ve Anvalühâ*, en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sina içinde, Nşr. Alber Nasri Nader, Beyrut 1992, s.31 F. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s.643. Günaltay'a göre, insanın bedenden ibaret olması görüşünün kelamcılarının çoğuna isnadı F. Râzî kaynaklıdır. Daha sonra bu görüşü, İci de kabul etmiştir. Halbuki kelamcılarının çoğunun görüşüne göre, ruh nurani, ulvi, diri ve hareketli bir cisimdir. Günaltay, *a.g.e.*, s.226-227. Ülken ise insanın bedenden ibaret olması görüşünü Eşarilerin büyük çoğunluğu ile bazı Mutezililerin kabul ettiklerini kaydeder. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1995, s.52

⁹⁴¹ *Risale-i Ruh*, s.4

⁹⁴² Bkz. F. Râzî, *a.g.e.*, s.643-646

⁹⁴³ *Risâle-i Rûh*, s.4

organlarından habersizdir. Bilinen bilinmeyene aykırı olduğuna göre, insan beden veya bedeninin organlarından başka bir şeydir.

3- Herkes, bedeninin organlarına nispetle “başım, gözüm, ayağım, kalbim, dilim” diyerek hüküm verir. Halbuki tamlayan ve tamlanan arasında aykırılık apaçıktır. Dolayısı ile insanın bu beden ve organlarından başka bir şey olması gerekir.⁹⁴⁴

4- İnsanın cisim olmasını imkansız kılan her delil, onun cisimden ibaret olmadığına da delalet eder.

5- Bazen insan, bedeni ölü iken diri olur. Böyle olunca da insanın bedenden başka bir şey olması gerekir. “Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanma, aksine onlar diridirler. Rableri katında rızıklanmaktadırlar.”⁹⁴⁵ ayeti ölmüş olanların diri olduklarının kesin delilidir. Halbuki hisler, onların bedenlerinin ölü olmasına hükmeder.

6- “Ateş sabah akşam ona sunulur”⁹⁴⁶ ve “Boğuldular ve ateşe sokuldular”⁹⁴⁷ ayetleri, insanın öldükten sonra dirildiğine delalet eder. Aynı şekilde Peygamberin; “Allah’ın peygamberleri ölmezler, ancak bir yerden başka bir yere nakledilirler”⁹⁴⁸, “Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur”⁹⁴⁹, “Ölen kimsenin kıyameti kopmuştur.”⁹⁵⁰ hadisleri de bedeninin yok olmasından sonra insanın baki olduğuna delalet eder. Halbuki akıl ve fitrat bedeninin ölü olduğuna şahittir. Bedenin diri olası kabul edilirse, bütün cansızların da canlı olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun doğru olmadığı da

⁹⁴⁴ *Risâle-i Ruh*, s.5

⁹⁴⁵ Kur’an 3/Al-i İmran 169

⁹⁴⁶ Kur’an 40/Mümin 46

⁹⁴⁷ Kur’an 71/Nuh 25

⁹⁴⁸ Alûsî, *Ruhü’l-Meânî*, C.XIII, Beyrut trz., s.63

⁹⁴⁹ Tirmizi, *Sünen*, C.VI, İstanbul 1992, s.639; Müslim, *Sahih*, C.I, İstanbul 1992, s.153. *Risâle-i Rûh*, s.6

⁹⁵⁰ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, C.II, Beyrut 1988, s.279; Isfahanî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, Beyrut 1405, s.268

apaçıktır. Bu delillerden insanın diri, bedeninin ölü olduğu anlaşıldığına göre, insanın hakikati bedenden başka bir şeydir.

7- Peygamber “Ölü, tabutun içine konulduğunda onun ruhu cesedin üstüne yükselerek “Ey eşim ve çocuklarım, dünya benimle oynadığı gibi sizinle de oynamasın. Ben helal ve haram demeden mal biriktirdim. Mal başkasına kaldı, hesabını ben vereceğim. Benim başıma gelen sizin de başınıza gelmesin” der.”⁹⁵¹ buyurmuştur. Bu hadis, beden tabuta konulduğunda, hayat sıfatı ile sıfatlanmış bir şeyin baki kaldığına delalet eder. Dolayısıyla insanın cesed ve heykelden başka bir şey olması gerekir.⁹⁵²

8- “Ey nefs-i mutmainne, razı olmuş ve razı olunmuş şekilde Rabbine dön.”⁹⁵³ ayetindeki “dön” hitabı, nefs-i mutmainneye ölü halde iken yönelmiştir. Bu hitap, Allah’a dönen şeyin bedeninin ölümünden sonra diri olmasına delalet eder. Bu durumda bedeninin ölümünden sonra insanın diri olması gerekir. Diri olan ölüden başka bir şey olduğuna göre, insan bedenden başka bir şeydir.

9- “Nihayet birinize ölüm gelince elçilerimiz onun canını alır. Sonra onlar gerçek mevlaları olan Allah’a döndürülürler.”⁹⁵⁴ ayetinde, onların bedenlerinin ölümünden sonra Allah’a döndürüldükleri bildirilmiştir. Bu durumda ölümden sonra Allah’a dönenlerin bedenden başka bir şey olması gerekir.

10- Çeşitli din, mezhep ve milletlere mensup olanlar, belki de alemdeki bütün toplulukların ölüleri için sadaka verdikleri, hayır dua ettikleri ve kabir ziyaretinde bulundukları görülen, bilinen bir şeydir. Eğer ölümden sonra bir şey hayatta kalmıyorsa, onların yaptıklarının saçma olması gerekir.⁹⁵⁵ Onların asli

⁹⁵¹ Meşhur hadis kitaplarında yer almayan bu hadisin kaynağını tespit edemedik.

⁹⁵² *Risâle-i Rûh*, s.7

⁹⁵³ Kur’an 89/Fecir 28

⁹⁵⁴ Kur’an 6/En’am, 61-62

⁹⁵⁵ *Risâle-i Rûh*, s.8

fitratları gereği sadaka, dua ve kabir ziyaretinde ittifak etmiş olmaları, insanın bedenden başka bir şey olduğuna ve o şeye ölüm arız olmadığına delalet eder.

11- Bir çok insan babası veya oğlunu ölümünden sonra rüyasında görür. Ölen kimse rüya görene “falan yere altın gömdüm” der. Uyuyan kimse uyandıktan sonra, oraya gidip baktığında rüyasında gördüğü gibi bulur. Eğer ölümden sonra insan baki kalmasaydı bu sadık rüya meydana gelmezdi. Bu delil, insanın bekasına, his ise bedeninin ölü olduğuna delalet ettiğine göre, insan bedenden başka bir şeydir.

12- Eli, ayağı ya da kulağı kesilen insan, vicdanıyla eli, ayağı ya da kulağı kesilmeden önceki ile aynı kimse olduğuna hükmeder. Bu da insanın organlardan başka bir şey olduğu hususunda kesin bir delildir.⁹⁵⁶ Öyle ise insanın bedenden ibaret olması imkansızdır.

13- Allah Teala’nın Yahudilerden bir topluluğun şeklini değiştirerek maymun ve domuz suretine çevirdiğine Kur’an⁹⁵⁷ ve hadisler⁹⁵⁸ delalet eder. Bu insanlar şekilleri değiştiğinde ya bakidir ya da baki değildir. Eğer şekil değişmesinde insan baki değilse, bu insanı öldürüp domuzu yaratmak olur ki bu da şekil değiştirmek olmaz. Eğer şekli değiştiğinde insan baki ise hissedilen beden baki değildir. Dolayısıyla insanın hissedilen bedenden başka bir şey olması gerekir.

14- Peygamber, Cebrail’i Dihyetü’l-Kelbi⁹⁵⁹ ve İblis’i Şeyh Necdî⁹⁶⁰ suretinde görmüştür. Bu durumda insanın hakikati mevcut olmadığı halde bedeni,

⁹⁵⁶ *Risâle-i Rûh*, s.9

⁹⁵⁷ Kur’an 5/Maide 60; 7/A’raf 166

⁹⁵⁸ Ahmed b. Hambel, *Müsned*, C.I, İstanbul 1992, s.395-396

⁹⁵⁹ Neseî, *Sünen*, C.VIII, İstanbul 1992,s.92; Ahmed b. Hambel, *a.g.e.*, C.II, s.107

⁹⁶⁰ Abdürrezzak b. Hemmam es-San’anî, *Müsned*, C.V, Beyrut 1403, s.389-390

heykeli ve şekli mevcuttur. Bu delil de insanın beden ve heykelden ibaret olmadığına delalet eder.

15- Cinsel organı ile zina edenin, ceza olarak, cinsel organına vurulmayıp sırtına vurulur. Bu da insanın cinsel organ ve sırtından başka bir şey olduğunun delilidir.⁹⁶¹

16- Bir şahsa hitaben “yap” ya da “yapma” denildiği zaman, emredilen ve men edilen o şahsın bütünü olup, gözü, burnu, ağzı veya diğer organlarından biri değildir. Çünkü teklif ancak bilene yöneltilebilir. Bedenin tek tek organları veya bütününe bilen olması imkansız olduğuna göre, emredilen ve men edilenin bedenin dışında bir şeydir.

17- İnsanın bilen olması gerekir ve bilgi de ancak kalpte bulunur. Bu durumda insanın kalpte mevcut bir şey veya kalple ilgili bir şey olması gerekir. Çünkü insan istediğini yapabilir.⁹⁶² İstediyini yapabilmek seçmeye(ihtiyar), seçme de bilgi şartına bağlıdır. Çünkü istenilmeyen şeyin fiilini kastetmek imkansızdır. Bu sebeple insanın bilen olması gerekir. Akli ve nakli deliller insan bilgisinin ancak kalpte bulunabileceğine delalet eder. Bilginin kalpte bulunması aklen zorunlu bir bilgidir. Nakli deliller ise, “Onların kalpleri var, fakat onlar anlamazlar.”⁹⁶³ “Allah onların kalplerine imanı yazdı.”⁹⁶⁴ “Onu senin kalbine Ruh’u’l-Emin indirdi.”⁹⁶⁵ ayetleridir. Dolayısıyla insan ya kalpte bulunan ya da kalple ilgili bir şeydir.

Abdülkerim Efendi, bu deliller ile “insan görünen cisimden ibarettir” öncülünü çürüttükten sonra, “insan hissedilen(beden)dir” öncülüne geçer.

⁹⁶¹ *Risâle-i Rûh*, s.10

⁹⁶² *Risâle-i Rûh*, s.11

⁹⁶³ Kur’an 7/A’raf 179

⁹⁶⁴ Kur’an 58/Mücadele 22

⁹⁶⁵ Kur’an 26/Şuara 193-194

Düşünürümüze göre, insanın hissedilen olması öncülü de yanlıştır. O, bu öncülü iki öncül ile çürütür: (a)İnsanın hakikati satha ve renge aykırı bir şeydir. (b)Gözle görülen her şey ya satıh ya renktir. Dolayısıyla kesinlik ifade eden bu öncüller, insanın hakikatinin görülmeyen ve hissedilmeyen bir şey olması neticesini verir.⁹⁶⁶

İnsanın hakikati görünen beden değildir; ancak bedenın parçalarından biri olamaz mı? Abdülkerim Efendi, bu soruyu ilk kez Empedokles(M.Ö.492-432) tarafından ortaya atılan⁹⁶⁷ ve Aristo tarafından geliştirilen, daha sonra İslam düşünürleri tarafından da kabul gören dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) hareketle cevaplar. Alemde mevcut olan cisimler ya dört unsurdan biri olur ya da dört unsurun karışımından meydana gelir. İnsan bedeninin de bunların dışında özel cisimlerin karışımından meydana gelmesi imkansızdır. Dolayısıyla İnsan bedeni de dört unsurun karışımından meydana gelmiştir. Dört unsurun karışımından meydana gelen cisimde galip olan unsur toprak, su, ateş ve havadan biridir. Eğer bedende toprak galip olursa, insan cisminin organlarından toprağın galip olduğu organ, kıkırdak, sinirler, lif, iç yağ, et ve deri gibi katı organ olur. İnsanın hakikatinin hissedilen bedene zıt olduğu görüşünü kabul eden hiç bir kimse, insanın organlardan biri olması görüşünü kabul etmemiştir. Çünkü organlar yoğun ve karanlık iken insan nûrânîdir. Bu sebeple insanın organlardan biri olması imkansızdır.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ *Risâle-i Rûh*, s.12

⁹⁶⁷ Empedokles'e göre evrendeki her şey dört temel ve değişmez unsur olan toprak, hava, su ve ateşin çeşitli şekillerdeki karışımı ile meydana gelmiştir. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2000, s.52

⁹⁶⁸ *Risale-i Rûh*, s.13

Ayrıca insan cisminde bulunan dört unsurdan suyun galip olduğu dört karışımdan (ahlat-ı erbaa) ⁹⁶⁹ safra, salya ve balgamın insanın hakikati olmasını da hiç kimse kabul etmemiştir. Ancak bazıları, kanın vücuttan akmasıyla ölümün meydana gelmesinden hareketle insanın hakikatinin kan olduğu görüşünü kabul etmiştir.⁹⁷⁰ İnsan cisminde bulunan dört unsurdan hava ve ateş galip olursa insan normal ısı ile karışık havâî bir cisim olacağı görüşünü kabul edenler de olmuştur. Ancak bunlar ruhun yerini tayin hususunda ihtilaf etmiş, bazıları ruhun yerinin kalp, bazıları da ruhun beyinde bölünmez bir parça olduğunu kabul etmiştir.⁹⁷¹ Bunlardan başka insan cisminde dört unsurdan ateş galip olduğunu kabul ederek ruhun hakikatinin ateş olduğu görüşünü ileri sürenler de olmuştur.⁹⁷²

Abdülkerim Efendi'ye göre, insanın hakikati dört unsur veya dört karışım olamayacağı gibi, bunlardan biri de olamaz. Zaten onun yukarıda zikrettiği görüşler, İslam dünyasında pek taraftar da bulmamıştır. Ancak ruhun latîf bir cisim olduğu görüşü, daha fazla taraftar bulan bir görüştür.⁹⁷³ Düşünürümüz, ruhun latif bir cisim olduğunu kabul edenlerin görüşünü şöyle naklediyor: Ruh, semavi, nurani, latif bir cisim olup güneş ışığının tabiatına benzer. Bu nurani cisim ayrılma değişme ve dönüşme kabul etmez. “Onu düzenlediğim zaman”⁹⁷⁴ ayetinde buyurulduğu gibi, beden meydana gelip, kabiliyeti tamam olduğu vakit,

⁹⁶⁹ Ahlat-ı erbaa görüşü ilk olarak Galen tarafında ortaya atılmıştır. Galen'e göre, sağlık, vücudun sıvı kısmını oluşturan kan, safra, salya ve balgamın nitelik ve nicelik itibarı ile orantılı ve dengeli bir halde bulunmasıdır. Eski tabipler arasında yaygın olan görüş de ruhun bu dört sıvının karışımından meydana geldiği şeklindedir. M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.422-423, 226

⁹⁷⁰ *Risale-i Ruh*, s.13.

⁹⁷¹ Günaltay'a göre, ruhu beyin kuvveti veya kalbin eylemi olduğunu kabul edenler 20. yüzyıl materyalist ve fizyolojistlerinin görüşlerine yaklaştırlardır. M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.225

⁹⁷² *Risale-i Ruh*, s.14

⁹⁷³ İlk olarak Mutezile kelimcilerinden Nazzam'ın ileri sürdüğü kaydedilen bu görüş, Cüveynî, İbn Kayyim, Hucvîrî, Kuşeyrî gibi Ehl-i Sünnet kelimci ve mutasavvıfları tarafından da kabul edilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s.195; M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.227; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s.15

⁹⁷⁴ Kuran 15/Hicr 29; 38/Sad 72

o ilahi semanın şerefli cisimleri, “Ve ona ruhumdan üflediğim zaman”⁹⁷⁵ ayetinde buyurulduğu gibi, bedenın organlarının içine ateşin kömüre, susam yağının susama ve gül suyunun güle nüfuzu gibi bedene nüfuz eder. Beden, bu şerefli cisimleri kabule müsait olduğu sürece diri olarak kalır. Bedende kesif karışım meydana geldiği zaman şerefli cisimlerin bedene nüfuzuna mani olduğu için, o cisimler bedenden ayrılır ve ölüm meydana gelir. Abdülkerim Efendi, bu görüşü, ilahi kitaplarda bildirilen hayatın halleri ve ölüme uygun olması sebebiyle güçlü bir görüş olduğunu belirtmekle birlikte kabul etmez.⁹⁷⁶

Abdülkerim Efendi’ye göre, insanın hakikati, bedenın tümü ve bedenın parçalarından biri olmadığı gibi, bedene sirayet eden latîf bir cisim de olamaz. Ayrıca bedenın dışında bir cisim olması da imkansızdır. Çünkü İnsanın hakikatinin bedenın dışında bir cisim olduğu görüşünü akıl sahiplerinden hiç kimse kabul etmemiştir.⁹⁷⁷

3.1.2. Araz Değildir

F. Râzî, insanın hakikatinin bedende bulunan bir araz olduğu görüşünü hiçbir akıl sahibi kimsenin kabul etmediğini naklederken;⁹⁷⁸ İbn Kayyım, Mutezile kelimcilerinden Nazzam, Cafer b. Harb (ö.850) ile Ebu Bekir el-Bakıllanî (ö.1013) ve diğer Eşarilerin ruhun araz olduğunu kabul ettiklerini kaydeder.⁹⁷⁹ Abdülkerim Efendi de F. Râzî ile aynı görüştedir. Ona göre de insanın hakikatinin bedende bulunan bir araz olduğunu hiçbir akıl sahibi kabul etmemiştir. Çünkü insan ilim, kudret ve tedbir sıfatlarına sahip olduğu için

⁹⁷⁵ Kur’an 15/Hicr 29; 38/Sad 72

⁹⁷⁶ *Risale-i Ruh*, s.14-15

⁹⁷⁷ *Aynı eser*, s.15

⁹⁷⁸ Râzî, *a.g.e.*, s.647

⁹⁷⁹ İbn Kayyım, *a.g.e.*, s.235-237. Ruhu araz kabul edenlerin görüşlerinin ayrıntısı için bkz. M. Ş. Günlaltay, *a.g.e.*, s.225; E. Yar, *a.g.e.*, s.48-49

zorunlu olarak cevherdir; araz olamaz. Ancak insanın özel araz (araz-ı mahsûsa) ile sıfatlanmış olduğu görüşünü kabul edenler olmuştur. Düşünürümüz, insanın hakikatinin özel araz ile sıfatlanmış cisim olduğunu kabul edenleri üç sınıfta değerlendirir:

1- Dört unsur birbiriyle karışarak her birinin suretinin ortadan kalmasıyla bir keyfiyet meydana gelir ki buna mizac denilir. Karışım ile meydana gelen keyfiyetin “insanlık” ve “atlık” gibi sonsuz dereceleri vardır. Bu durumda insanın hakikati, belli oranlarda dört unsurun karışımından meydana gelmiş cisimdir. Tabiplerin çoğu ile Mutezileden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.1044) bu görüştedir. Bunlar ruhun bekasını inkar etmişlerdir.⁹⁸⁰

2- Hayat, ilim ve kudret sıfatları ile sıfatlanmış olmak şartıyla insan, belli maddelerin karışımından ibarettir. Ruh ve nefsin bekasını inkar eden Mutezile alimlerinin çoğu bu görüştedir.

3-İnsan hayat, ilim ve kudret sıfatlarına sahip bir cisimdir. Hayvanlardan farkı, beden ve organların yapı ve parçaları sebebiyledir. Abdülkerim Efendi'ye göre bu görüş çok zayıf bir görüştür. Çünkü melekler bazen insan sûretine girerler. Bu durumda insanın sureti meydanda olduğu halde hakikati meydanda yoktur. Sûret değişimi (mesh) için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla insanın hakikati hususunda şekle itibar etmek doğru değildir.⁹⁸¹

İnsanın hakikatinin araz olduğunu ileri sürenlerin görüşleri bu şekilde nakleden Abdülkerim Efendi'ye göre insanın hakikatinin, bedene dışarıdan ilişen araz olması imkansızdır. Daha önce cisim olmasının imkansızlığı da kesinleştiğine göre, insanın cisim ve arazın toplamından ibaret olamayacağı da ortaya çıkmış

⁹⁸⁰ *Risale-i Ruh*, s.15-16. İzmirli, bu görüşün Ebu'l- Hüseyin el-Basri'ye, Günaltay ise eski tabiplere ait olduğunu kaydeder. İzmirli, *a.g.e.*, s.196; M. Ş. Günaltay, *a.g.e.*, s.226

⁹⁸¹ *Risâle-i Rûh*, s.16

olur. Çünkü insanın cisim ve arazın her birinden ibaret olması imkansız olduğu için, ikisinin toplamından ibaret olması da imkansızdır.⁹⁸² O halde ‘insan’ dediğimiz şeyin hakikati nedir?

3.1.3. Mücerret Bir Cevherdir

Abdülkerim Efendi’ye göre, insan mevcut olup cisim ve cisimle ilgili bir şey olmadığı muhakkaktır. Rûhânî ahiret, rûhânî ceza ve mükafat görüşünü kabul ederek ruhun bekasını ispat eden filozofların çoğu ile Ragıp el-İsfahanî, Gazalî, Mutezileden İbad es-Sülemî, Şiadan Şeyh Müfit ve Kerramiyeden bir topluluk gibi İslam alimlerinin büyük kısmı da bu görüşü kabul etmiştir.⁹⁸³

İnsan, beden ya da onunla ilgili bir şey olamadığına göre nedir? Düşünürümüze göre, bütün idrak ve bütün fiillerle sıfatlanmış⁹⁸⁴ beden ve parçalarına aykırı mücerret bir cevherdir ki o da ruhtur.⁹⁸⁵

Abdülkerim Efendi’nin bu görüşü İbn Sina kaynaklıdır. İbn Sina, nefis konusundaki düşüncelerini Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatunculuktan istifade ile geliştirmiştir. Ancak sadece bu filozofları tekrarlamakla kalmamış özellikle nefsin cevherliği konusunda orijinal fikirler ortaya koymuştur.⁹⁸⁶ O, insan “ben”i ve “uçan adam” delillerinden hareketle insanın gerçekliğinin bedenden başka bir şey olduğunu göstermiştir. Bu gerçeklik de maddi olmayan, bölünmeyen,⁹⁸⁷ başkalaşmayan, değişmeyen,⁹⁸⁸ kuvvet ve yetkinlikleri ile bedeni yöneten bir cevherdir.⁹⁸⁹ İbn Sina’nın nefis (ruh) hakkındaki görüşü, kendisinden sonraki

⁹⁸² Aynı yer

⁹⁸³ Aynı eser, s.17

⁹⁸⁴ Aynı eser, s.24

⁹⁸⁵ Aynı eser, s.25

⁹⁸⁶ H. Altıntaş, *a.g.e.*, s.123

⁹⁸⁷ İbn Sina, *İşaretler*, s.115

⁹⁸⁸ Aynı eser, s.119

⁹⁸⁹ Aynı eser s.112. Geniş bilgi için bkz. H. Altıntaş, *a.g.e.*, s.125-128

İslam filozof, kelamcı ve mutasavvıflarının ekseriyeti tarafından kabul görmüştür. Öyle ki, onu bir çok meselede şiddetle eleştirmekle kalmayarak tekfir eden Gazalî⁹⁹⁰ ve bazı eserlerinde ruhun latîf cisim olduğunu⁹⁹¹ kabul etmekle birlikte F. Râzî,⁹⁹² İbn Sina'nın insan nefsi hakkındaki görüşünü neredeyse aynen tekrar etmişlerdir.

3.2. Ruhun Varlığının Akli Delilleri

Abdülkerim Efendi, F. Râzî'nin yöntemini⁹⁹³ kullanarak insanın cisim ve araz olmasının imkansızlığını ispat ettikten sonra, mücerret bir cevher olduğunu kabul ederek bu konuda bir kısım aklî delillerin ortaya koyar.⁹⁹⁴

Düşünürümüze göre, insanın sadece bedenden ibaret olması mümkün değildir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret olsa beden her bir parçasında ayrı ayrı hayat, ilim, kudret ya da parçaların toplamında bu sıfatlar meydana gelirdi. Bu durumda insan bir tek canlı olmaz, canlılar olurdu ve bir insan ile birden fazla insan arasında fark kalmazdı. Halbuki her insan kendi zatının bir tek canlı olduğunu bilir. Ayrıca tek olan beden bütününde hayat, ilim ve kudret sıfatlarının bulunması da imkansızdır.⁹⁹⁵ Çünkü, nasıl ki bir tek cismin bir çok

⁹⁹⁰ Gazalî, *Mearicü'l-Kuds*, s.15 vd.; *İhya*, s.9-13

⁹⁹¹ F. Râzî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, Nşr. Tâhâ Abdürrâuf Suad, Kahire trz., s.106-110

⁹⁹² F. Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhümâ*, Tah. Muhammed Sagîr Hasan el-Masûmî, İslamabad trz., s.27; *Mefâtihi'l-Gayb*, s.648

⁹⁹³ F. Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*'da ruhu mücerret bir cevher, Meâlim'de latîf cisim kabul ettiği halde, her iki eserde de insanın hakikatinin ne olamayacağını ispattan sonra, ne olduğunu ispata yönelik delillerini zikreder. Bkz. *Mefâtihi'l-Gayb*, s.647 vd.; *Meâlim*, s.103 vd.

⁹⁹⁴ Abdülkerim Efendi, ruhun cisim olamayacağı konusunda nakli delillere de müracaat eder. O, bu konuda altı nakli delil zikreder. Delil olarak kullandığı ayetler şunlardır: 1-Allah'ı unuttuklarından dolayı (Allah'ın da) kendi nefislerini unutturdıkları kimseler gibi olmayın(Haşr 19) 2-Haydi canlarınızı çıkarın (En'am 93) 3-Andolsun biz insanı çamurdan bir süzmeden yarattık. Sonra onu bir nutfe olarak sağlam bir karar yerine koyduk. ...Kemiklere et giydirdik; sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık (Mü'minün 12-14) 4- Onu (insanı) düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman (Hicr 29; Sad 72) 5-Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene andolsun (Şems 7-8) 6-Muhakkak biz insanı, halden hale geçirdiğimiz karışık bir nutfeden yarattık da sonra onu işitici, görücü yaptık (Şems 7-8). *Risale-i Ruh*, s.32-34

⁹⁹⁵ *Risâle-i Rûh*, s.26

yerde meydana gelmesini mümkün değilse, bir tek sıfatın da bir çok yerde meydana gelmesi mümkün değildir. Şu halde canlı olan, bilen ve kudret sahibi olan bir tek şeydir ve o şey de ruhtur.⁹⁹⁶

İnsanın maddi cevher olmasının imkansızlığı da Abdülkerim Efendi'ye göre ruhun varlığının delillerindendir. Şöyle ki; insanın varlığında şüphe yoktur. İnsan ya yer kaplayan ya da yer kaplamayan cevherdir. Ancak insanın yer kaplayan cevher olması imkansızdır. Çünkü insan yer kaplayan cevher olsa, yer kaplama insanın zatının aynı olur. Bu durumda insan zatını bildiği zaman, miktarı ile beraber yer kaplamasını da bilmesi gerekir ki bu da mümkün değildir.⁹⁹⁷ Yer kaplamanın özelliği, bir yöne yönelme ve bir yöne uzamadır. Yöne has olmayan şeyin ise yer kaplaması imkansızdır. İnsan yer kaplayan olsa, yer kaplaması zatının aynısı olması gerekir. Eğer zat bilinip yer kaplama bilinmese, bir tek şeyde hem olumlu hem de olumsuz durumun bir araya gelmesi gerekir ki bunun da imkansızlığı açıktır. Çünkü insan yer kaplama ve üç yöne uzamayı (en, boy, yükseklik) bilmediği halde kendi zatını bilir.⁹⁹⁸

Abdülkerim Efendi açısından ruhun bir tek oluşu da onun varlığının delilidir. Eğer ruh bir tek olmasa beden ve beden her bir parçasına aykırı olması gerekir.⁹⁹⁹ Çünkü insanın kendisini kastederken “ben” ifadesini kullanır. “Ben” sözü ile işaret edilen zatın bir tek şey olduğu herkes tarafından zaruri olarak bilinir. İnsanın algılama özelliği bunun açık delilidir. İnsan bir şeye kızdığı ya da şehvet duyduğu zaman, kızan ve şehvet duyan bir tek şey olmasa, insanın aynı anda hem kızabilmesi hem de şehvet duyabilmesi gerekir ki bu imkansızdır. Çünkü gören, duyan, hisseden, hayal eden, düşünen, hareket eden, konuşan bir tek

⁹⁹⁶ Aynı eser, s.27

⁹⁹⁷ Aynı eser, s.18

⁹⁹⁸ Aynı eser, s.19

⁹⁹⁹ Aynı eser, s.20

şeydir ve o şey de bütün ihtiyârî fiiller ve irâdî hareketlerle sıfatlanmış olan cevherdir.¹⁰⁰⁰

Ayrıca irâdî hareketler de ruhun varlığının delilidir. İrâdî hareketlerin bir kaynağı olması gerekir. Cismî suretler, bütün cisim türleri arasında ortak olduğu için irâdî hareketlerin kaynağı olamaz. Öte yandan mizacın da irâdî hareketlerin kaynağı olabilmesi imkansızdır. Çünkü mizaç (dört unsurun uygun şekilde karışımı) mürekkep cismin meydana geldiği mekanda durağan olmasını gerekli kılar. Cismî suretler ve mizaç irâdî hareketlerin kaynağı olamayacağına göre, irâdî hareketlerin kaynağı mücerret bir cevher, yani ruhtur.¹⁰⁰¹

Abdülkerim Efendi, mizacın varlığı ve bekasını da ruhun delili olarak kabul eder. Dört unsurun her birinin bir meyli vardır ve her birinin meyli diğerine zıttır. Dolayısıyla mizacın çekişen, zıtlaşan bileşenler arasında meydana gelmesi gerekir. Yani mizaç, bileşenleri zorla toplayacak bir şeye muhtaçtır. Halbuki bileşenler toplanarak birleştikten sonra bu mizaç meydana gelir. Mizacın bekası, bileşenleri zorla bir araya getirip öyle tutan bir şeye muhtaçtır. Eğer zorla toplayan (câmi) ve tutan(hâfız) olmasa bileşenler farklı tabiatlarının gerektirdiği üzere ayrılarak her biri tabiî yerlerine hareket eder. Bu sebeple varlığı sürekli olan mizaç, toplayan ve bir arada tutana muhtaçtır. Toplayıcı mizacın meydana gelmesine ve varlığına, tutucu da bekasına sebep olur. Toplayıcı ve tutucu mizaçtan önce gelen bileşenin yani bedeni oluşturan dört unsurun önündedir. Bu toplayıcı ve tutucu ise bir tek şeydir ve o da mücerret insan nefsidir.¹⁰⁰²

¹⁰⁰⁰ Aynı eser, s.20-22

¹⁰⁰¹ Aynı eser, s.30-31

¹⁰⁰² Aynı eser, s.31-32

3.3. Ruh İle Beden İlişkisi

İnsanın bedenden başka bir varlığının bulunduğunu kabul eden düşünürler, ister onu latîf bir cisim, isterse mücerret bir cevher kabul etmiş olsun, bedenle o varlık (ruh, nefs) arasındaki münasebeti izah çabasına girmişlerdir. Bu da bedene göre ruhun önceliği-sonralığı, ruh-beden ilişkisinin nasıllığı, bedenın ölümünden sonra ruhun ne olduğu gibi meselelere cevap aramak zaruretinı ortaya çıkarmıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Sina'nın nefs hakkındaki görüşlerinin kendisinden sonraki düşünürler üzerinde büyük tesiri olmuştur. Ona göre, bedenın olgunluğu olan nefes, bedenın iyiliği için yaratılmıştır. Beden yaratılmadan önce nefs mevcut değildir. Bedenın maddesi var olmaya başladığı anda nefs de var olmaya başlar. Bununla birlikte nefs ne bedendir, ne de bedenın mizacındadır. O, mücerret bir cevherdir. Yaratılışından itibaren kendi bedeniyle meşgul olmaya, ona karşı tabiî bir sevgi duymaya başlar. Bu sevgi neticesinde bedene katılarak ona has bir nefs olur. Vücut ve vücudun parçalarını alet olarak kullanır. Nefs sonucun sebebe bağlı olduğu gibi bedene bağlı olmadığı için, bedenın ölümü ile ölmez, varlığı devam eder.¹⁰⁰³ Gazalî de ruh(nefs,akıl,kap)un bir cevher olduğunu kabul eder. Ona göre, ruh alem-i melekût ve alem-i emrdendir. Dolayısıyla da ruhun varlığı bedenden öncedir. Madde ve cismânî suretten münezzeh olan ruh, cismin olgunluğudur. Ruhun beden ile münasebeti sadece onu idare etmek ve onda tasarruf etmek yönüyledir. Bedene hulûl etmediği gibi varlığı onunla da kâim değildir. Ruh, bedenın sıfatlarının değişmesi ile değişmez ve bedenın ölmesiyle de ölmez.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ H. Altıntaş, *a.g.e.*, s.128-129, 139

¹⁰⁰⁴ Gazalî, *Meâricü'l-Kuds*, s.15-31

F. Râzî eserlerinde ruh hakkında farklı görüşler ileri sürer. Bazı eserlerinde ruhu mücerret bir cevher olduğunu, bazılarında da latif bir cisim olduğunu kabul ettiği gibi, yine eserlerinin bir kısmında İbn Sina gibi ruhun bedenle birlikte yaratıldığını, bir kısmında da ruhun varlığının bedenden önce olduğunu kabul eder.¹⁰⁰⁵ İbn Kayyim'e göre ise, ruh latîf bir cisim olmakla birlikte, beden mahiyetinden başka bir mahiyete sahiptir. Ruh, nuranî, hafif, canlı ve hareketli bir cisim olup, yağın zeytine, suyun buza geçtiği gibi uzuvlara geçer. Uzuvlar, bu latîf cismi kabule müsait olduğu sürece cisimlere karışmış olarak kalır. Bu latîf cismin tesiri ile uzuvlar his ve hareket eder. Uzuvlar bozularak latîf cismi kabul edemez hale gelince, bedeni terk ederek ruhlar alemine gider.¹⁰⁰⁶

Şüphesiz Abdülkerim Efendi ruh ve beden ilişkisi hakkında ileri sürülen bu görüşlerden haberdardır. O, mücerret insan nefsinin varlığını kabul edenlerin nefis ve beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini iki grupta değerlendirir:

Birincisi, muhakkik alimlerdir ki onlara göre, insan mücerret özel bir cevherden ibarettir. Bu sebeple insan, alemin ne içinde ne de dışındadır. Aleme bitişik olmadığı gibi, alemde ayrı da değildir. Bununla birlikte o (ruh), idare etme ve tasarrufta bulunma ile bedene bağlıdır. Ruhun bedenle ilişkisi, Vacibu'l-Vücud ve alem ilişkisi gibidir. Nasıl ki Vacibu'l-Vücud'un alemle ilişkisi, idare etme ve tasarruf şeklinde ise ruhun da bedenle ilişkisi aynı şekildedir.¹⁰⁰⁷

İkinci guruba göre ise ruh bedenle birleştiği zaman, ruh aynı beden, beden de aynı ruh olur. İnsan, beden ile ruhun bir araya gelmesi ile insandır. Ölüm vakti geldiğinde birleşme ortadan kalkarak ruh baki kalır ve beden bozulur.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁵ Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2002

¹⁰⁰⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.238

¹⁰⁰⁷ *Risale-i Ruh*, s.17

¹⁰⁰⁸ *Aynı eser*, s.18

Abdülkerim Efendi, insan nefsinin, natık kuvvet, şehvi kuvvet ve gazabi kuvvet olmak üzere üç kuvvetinin bulunduğunu¹⁰⁰⁹ kabul etmekle birlikte, mevcut eserlerinde bu konu hakkında ayrıntılı bilgi yer almamaktadır. Ona göre, insan ruhu, idrak, ihtiyari fiiller ve iradi hareketlerle sıfatlı, mücerret, hareketsiz bir cevherdir.¹⁰¹⁰ Ruhun varlığı bedenden öncedir. Bedenin kabiliyetleri tamam olup, ruhu kabule hazır hale geldiği zaman bedene nüfûz eder.¹⁰¹¹ Ruh bedende bulunduğu sürece, bedenin organlarını alet olarak kullanır¹⁰¹² ve bedeni bir arada tutar.¹⁰¹³ Ruh bedenden çıkınca beden çürür, ruh ise varlığını devam ettirir.¹⁰¹⁴

3.4. Mead Meselesi

Ölüm ve ölümden sonrası, tarih boyunca, insanın zihin ve duygu dünyasında yer işgal eden önemli meselelerden biri olmuştur. Bu mesele, materyalist ve ateistlerden çok insanın ruh ve bedenden meydana geldiğine inananları ilgilendirmiştir. Felsefî anlamda Platon'dan beri tartışılan bu konuyu ilahiyatçılar da Tanrı, iman ve akıl anlayışları çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır.¹⁰¹⁵ Ölümden sonra dirilişin nasıl olacağı meselesi hakkında Müslüman kelimcılar ve filozoflar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı meadın bedenî, bir kısmı ruhânî, bir kısmı da ruhun bedene iadesiyle olacağı görüşünü savunmuştur. Ayrıca ruhun bedene iadesi ile meadın gerçekleşeceğini kabul edenler de bedenin tekrar nasıl diriltileceği hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları insanın aynı bedenle, bazıları bedenin bozulmayan bir aslı

¹⁰⁰⁹ Abdülkerim Efendi, *Risale-i Kaza ve Kader*, s.9

¹⁰¹⁰ *Risale-i Ruh*, s.22-23

¹⁰¹¹ *Aynı eser*, s.31-32

¹⁰¹² *Aynı eser*, s.25

¹⁰¹³ *Aynı eser*, s.32

¹⁰¹⁴ *Aynı eser*, s.36

¹⁰¹⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s.99-100

parçadan tekrar yaratılacağını, bazıları da insanın benzer bedenle dirileceği görüşünü kabul etmiştir.¹⁰¹⁶

Abdülkerim Efendi, ölümle birlikte ruhun bedenden ayrıldığını, bir başka ifade ile ruhun bedenden ayrılması sonucu ölümün gerçekleştiğini kabul eder. Bu ayrılıktan sonra bedenin çürüyeceğini kabul etmekle birlikte, ruhun hayatının ayrıntıları üzerinde durmaz. Sadece ruhun bâkî olduğunu vurgulamakla yetinir.¹⁰¹⁷ Meadın cismânî, ruhânî ya da her ikisi ile beraber olacağına dair bir görüş beyan etmez. O, sadece insanın fiillerinden dolayı ceza göreceğini kabul ederek, ceza görmemenin sebebi üzerinde durur.

Abdülkerim Efendi'ye göre, insan ya inançsızlığı ya da ahlaksızlığı sebebi ile ceza görür. İnançsız kimse ebedî azaba uğrar. Eğer kişi ahlaksız ise kötü ahlakı sebebi ile cezasını çektikten sonra ebedî mutluluğa kavuşur. Abdülkerim Efendi, Mutezile'nin kurtuluşa erenlerin ancak Vacibu'l-Vücut'u delillerle tasdik edip günah işlemeyenler olacağı görüşünü reddetir.¹⁰¹⁸ Ona göre, bu durumda çok az sayıda kimse kurtuluşa erebilir. "Ve rahmetim ise her şeyi kaplamıştır. Onu, korunanlara yazacağım"¹⁰¹⁹ ayetini delil göstererek, Vacibu'l-Vücut'un rahmetinin geniş olduğunu kaydeder.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁶ E. Yar, *a.g.e.*, s.167-184. Mead meselesi, Gazalî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biridir. O, meadın sadece ruhani olacağını kabul ettikleri gerekçesiyle filozofların küfre düştüklerini ileri sürmüştür. Bkz. Gazalî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.195-209. İbn Rüşd, mead hakkında Gazalî'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü itirazları haklı kabul etmekle birlikte, küfürle itham edilmelerini doğru bulmaz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun 1986, s.329-332

¹⁰¹⁷ *Risale-i Ruh*, s.18

¹⁰¹⁸ Mutezile, imanı bilgi, dil ile ikrar ve iyi amel olarak tanımlamıştır. Bu sebeple imanı amelden bir cüz olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, büyük günah işleyenler dünyada iman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Eğer tövbe etmeden ölürse ebedi cehennemde kalır. Küçük günah işleyenler azabı hak etmedikleri için şefaat de yoktur. Bkz. Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.263-275

¹⁰¹⁹ Kur'an 7/A'raf 156

¹⁰²⁰ *Risale-i Kaza*, s.10-11

Aşağıda ayrıntılarıyla da göreceğimiz gibi, Abdülkerim Efendi, kaderin kuldan meydana gelen fiillerin aklı aleme uygunluğunun zorunluluğundan ibaret olduğunu kabul eder. Öyle ise kullar, kendilerinden meydana gelen fiiller sebebi ile neden cezalandırılırlar? Abdülkerim Efendi bu soruya filozoflar, Mutezile ve Eşariler vasıtası ile cevap verir:

Filozoflara göre, cezanın sebebi kulun fiilleri olup cezaya fiiller sebep olur. Ceza kulların fiillerinin gereklerindendir ve hastalık gibidir. Çünkü insan gıda yemeye muhtaç olup her bir sindirmede insan vücudunda bir miktar pislik kalsa, insan bedeninde atılması gereken çok madde toplanır. Vücudun harareti, atılması gereken o maddelere etki etse, o maddeler yanıp sıtma meydana gelir. Ya da o maddeler vücudun organlarına karışıp organlar veremli olur. İnancın hali de hastalığın hali gibidir. Çünkü insanda ortaya çıkan kötü fiillerden her biri, insanın nefesine bir kötü alışkanlık nakşeder. Bundan dolayı günler ve zamanın geçmesiyle insan nefsinde bir çok kötü alışkanlıklar toplanır. Fakat ruh bedene bağlı olduğu sürece o kötü alışkanlıklardan habersiz olur.¹⁰²¹ Ruh bedenden ayrıldıktan sonra o kötü alışkanlıklar sebebi ile azap çeker. Bu ceza kınanan fiillerin gereğidir. Bu durumda ceza fiillerin üzerine dışarıdan değil, fiillerden gelmektedir. Kulun fiilinin kuldan çıkması Allah'ın bilgisine uygun olduğuna göre, kul fiillerinden dolayı neden cezalandırılır? Filozoflara göre, bu sorudan maksat, Vacibu'l-Vücud'un ceza vermekten maksadının ne olduğu ise soru hükümsüzdür. Çünkü Allah'ın fiilleri maksatlardan uzaktır. Eğer soru, cezanın sebebi hakkında ise

¹⁰²¹ *Aynı eser*, s.12

cevap, kul kötölenen fiilleri işlediği için Vacibu'l-Vücut isyanının karşılığı olmak üzere ceza verir.¹⁰²²

Abdülkerim Efendi, Mutezile'nin kulların fiilleri sebebiyle cezalandırılmaları hakkındaki görüşlerini de şöyle nakleder: Vacibu'l-Vücut kulların iyiliğini istediği için, kulları itaate “va'd”, itaatsizliğe “vaid” buyurdu. Çünkü Vacibu'l-Vücut'un va'd ile korkutarak kulları itaate yaklaştırması, itaatsizlikten önce olan bir lütuftur. Vacibu'l-Vücut'un üzerine va'dini yerine getirme (isâbe) vaciptir. Çünkü va'di yerine getirmemek çirkinlik ve zulümdür. Kullar itaatsizlik yaptıkları için ceza va'di yerine getirmek (isâbe) gibi güzeldir. Öyle ise kullar neden itaatsizlik yaparlar? Mutezile'ye göre, kullar itaatsizliği diledikleri için itaatsizlik ederler. Allah kulların itaatsiz olacağını bildiğine göre, kulların itaatsizliği, Allah'ın ilmine uygun olması için meydana gelmez mi? Vacibu'l-Vücut, itaatsizliğin var olmasını bildiği gibi, itaatsizliğin kullardan tercih ve irade ile meydana geleceğini de bilir. Bu sebeple Allah'ın ilmi kulların hür iradelerine zıt değildir.¹⁰²³

Abdülkerim Efendi'nin Eşarilerden naklettiği görüşe gelince; Eşarilere göre, bütün varlıklar Vacibu'l-Vücut'dandır. Vacibu'l-Vücut her şeyin sebebidir. Öyle ise neden kullara ceza verilir? Eşariler açısından, soru, cezadan maksadın ne olduğu ile ilgili ise, Vacibu'l-Vücut'un fiillerinde maksat yoktur. Eğer soru,

¹⁰²² Aynı eser s. 12-13. Abdülkerim Efendi'nin filozoflara atfen aktardığı bu görüş İbn Sina'ya aittir. Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.171 vd.; *Risâleü'l Kazâ ve'l-Kader*, Tah. Ahmet Çapçu, İstanbul 2001, s.21 vd.

¹⁰²³ *Risale-i Kaza*, s.15. Mutezilenin Allah'ın iradesi ve fiilleri ile kulun fiilleri hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s.176 vd.; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul 2002, s.276 vd.

cezanın sebebi hakkında ise, sebep Vacibu'l-Vücut'dur. Çünkü Vacibu'l-Vücut her şeyin sebebidir ve yaptıklarından sorumlu değildir.¹⁰²⁴

Filozoflar, Mutezile ve Eşariler arasında Allah'ın bilgisi, iradesi, yaratması ile kulun irade ve fiilleri hakkında teferruatta bir çok ayrılıklar bulunmasına rağmen, Abdülkerim Efendi, bu tartışmalara girmeyerek, ittifak edilen hususları ön plana çıkarır. Onun asıl üzerinde durduğu husus, kulların ceza görüp görmeyeceği meselesidir. Düşünürümüze göre, kullar ceza göreceklidir ve kulların ceza görmelerinin sebebi hür iradeleri ile yaptıkları fiilleridir. Allah, kulların bu fiillerini önceden bildiği gibi, aynı zamanda o fiillerin sebebidir. Ancak Allah'ın kulların fiillerini bilmesi ve sebebi olması, kulların fiillerini hür iradeleri ile yapmalarına mani değildir. Kullar kendi iradeleri ile inançsızlık ve ahlaksızlığı tercih ederler. İnançsız olanlar ebedi cezaya uğrar; ahlaksızlar ise kötü ahlakının karşılığı kadar ceza çektikten sonra ebedi saadete ulaşırlar.¹⁰²⁵

3.5. Kaza ve Kader

Kaza ve kader meselesi ile buna bağlı olarak ortaya çıkan insan hürriyeti meselesi, hem dinlerin hem de felsefenin en önemli meselelerinden biri olmuştur.¹⁰²⁶

Kur'an-ı Kerim'de Allah-kainat ve Allah-insan ilişkisi bakımından temas edilen kader konusu, doğrudan doğruya iman edilmesi emredilen meseleler

¹⁰²⁴ *Risale-i Kaza*, s.16. Eşarilere göre, Allah her şeyin yaratıcı ve sahibidir. O'nun mutlak kudreti hiçbir şekilde sınırlanamaz ve kayıt altına alınamaz. Allah'ın kula gücünün yetmeyeceği bir şey teklif etmesi veya itaatkar kulları cezalandırması aklen ve mantıken çirkin değildir. Mutezile ve Maturidilere göre, Allah'ın kulu gücünün yetmeyeceği bir işle mükellef sayması ve itaatkar kulu cezalandırması caiz ve mümkün değildir. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, C.II, İstanbul 1330, s.3

¹⁰²⁵ *Risale-i Kaza*, s.10-11

¹⁰²⁶ Batı ve İslam dünyasında insan hürriyet konusunda ileri sürülen görüşler hakkında bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995; M. S. Yeprem, *a.g.e.*; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997

arasında zikredilmemiştir. Sadece Allah'ın sıfatları ve insanın hür olup cebir altında bulunmadığı hususuna vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte, kader konusu, hadislerde farklı bir durum arz etmektedir. İmanla ilgili rivayet edilen hadislerin bazılarında kader iman esasları arasında zikredilmezken, bazı rivayetlerde de hayır ve şer ile birlikte kadere iman etmenin gereği vurgulanmıştır.¹⁰²⁷

İslam dünyasında daha sahabe zamanında tartışma konusu olan kader meselesi, 7. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üzerinde en çok tartışma yapılan itikâdî meselelerden biri haline gelmiştir.¹⁰²⁸

Kader ve kaza kelimeleri İslam literatüründe Allah'ın yarattıklarına dair planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Selefiyye alimleri, Maturidi ve Şia kelmacılarının çoğunun kabul ettiği tanıma göre; kader, Allah'ın bütün eşya ve hadiseleri ezelî ilmi ile bilip tayin etmesidir. Kaza ise Allah'ın eşya ve hadiselerle dair ezelî planını gerçekleştirmesidir. Eşari kelmacıların çoğu ile İslam filozofları bu tanımları tersine çevirerek kadere kaza, kazaya da kader anlamı vermişlerdir. Buna göre, kaza bütün eşya ve hadislerin levh-i mahfuzda veya külli akılda toptan var olması; kader ise bütün eşya ve hadiselerin kazaya uygun olarak yaratılması veya dış alemde meydana gelmesidir. Mutezile kelmacıları ise beşerî fiilleri kader ve kazanın dışında tutarak, kader ve kazayı insanlara ait fiillerin hükmünü açıklayıp haber vermekten ibaret kabul etmişlerdir.¹⁰²⁹ Ancak mesele bu tanımlarla sınırlı kalmamış, Allah'ın eşya ve hadiseleri önceden bilmesi, yazması, dilemesi ve yaratması hakkında İslam düşünürleri birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, D.İ.A., İstanbul 2001 s.59

¹⁰²⁸ Bu tartışmalar hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996; M. S. Yeprem, *a.g.e.*, s.145 vd.

¹⁰²⁹ Y. Ş. Yavuz, *a.g.m.*, s.58

¹⁰³⁰ Aynı makale, s.60-63

Abdülkerim Efendi'ye göre, kaza ve kader zor meseleler(mesâil-i müşkile)den biridir.¹⁰³¹ O, bu konuda İslam filozofları ve kelamcılarının ittifak halinde oldukları konuları, zikrettikten sonra kendi fikrini ortaya koyar. Şöyle ki; filozoflar, Eşariler ve Mutezile'nin bütün varlıkların toptan ve hulasa ile yani yokluktan varlığa çıkmadan aklî alemdeki varlıklarına kaza ve hükm demişlerdir.¹⁰³² Kader ise Eşarilere göre, Vacibu'l-Vücut'un bütün mümkün varlıkları yaratması; filozoflara göre, ezeldeki varlıkların aklî alemde mevcut olan suretlerine uygun olarak meydana gelmesidir.¹⁰³³ Ancak varlıklar, varlık aleminde nasıl ortaya çıkmışlardır? Kelamcılar kaderi, yaratma olarak kabul etmekle iktifa ettikleri için, Abdülkerim Efendi, ana hatları ile filozofların sudur teorisini aktarır.¹⁰³⁴ Filozoflara göre, aklî alemde mevcut olan maddî (unsurî) suretler için üç durum söz konusudur:

a- Maddî suretler, birbirine zıt tekil suretlerinde bir defada ibdâ yoluyla feyezana ederler. Ancak bu durumda birbiriyle uyuşmaz suretlerin bir maddede toplanması gerektiği için imkansızdır.

b- Maddî suretler, asla feyezana etmezler. Bu da İlâhî cömertliğin lüzumunun zıddına olduğu için imkansızdır. Çünkü İlâhî cömertlik, maddenin kabiliyetli olduğu sureti maddeye vermekle maddeyi tamamlamayı gerektirir. Madde ise kendisine suret verilmedikçe madde olmaz.

¹⁰³¹ *Risale-i Kaza*, s.2

¹⁰³² *Aynı eser*, s.3

¹⁰³³ *Aynı eser*, s.16. Abdülkerim Efendi, ittifak edilen meseleler üzerinde durduğu için, kaza tanımına Mutezile'yi dahil ederken, kader hakkındaki görüşlerini zikretmez. Mutezile kaderi beş esastan (tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr bi'l-mar'uf ve'n-nehyi ani'l-münker) biri olan adalet esası ile ilişkili kabul ederek, kulun kendi fiillerini yarattığını ileri sürmüştür. İ. Çelebi, *a.g.e.*, s.164-165

¹⁰³⁴ Sudur teorisi hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001; H. Altıntaş, *a.g.e.*, s.104 vd.; Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006, s.113 vd.

c- Maddî suretler, birbirini takip ederek feyezân ederler. İlk iki şıkkın gerçekleşmesi mümkün olmadığına göre, bu şıkkın gerçekleşmesi kesin olur. Bunun meydana gelmesi ise şöyle olur: Vacibu'l-Vücut lütuf ve hikmetinden sürekli hareket ile hareket eden bir felek yaratır. Maddenin kabiliyetlerinin feleğin hareketine uymaması imkansızdır. Böylece her bir maddeye kendi kabiliyetine uygun ilk feyz verenden birbirini takip etmek suretiyle, yani biri sona erip biri başlamak sureti ile feyz eder. İşte filozoflar, feyiz neticesinde farklı kabiliyetler ile mümkün varlıkların hariçte meydana gelmesine kader demişlerdir. Dolayısıyla kader, ezeli toplam olan kazanın tek tek ortaya çıkmasıdır.¹⁰³⁵

Filozoflara göre, aklî cevherler kaza ve kaderde bir defada var olmuştur. Çünkü aklî cevherlerin vücudları ezeldir. Ancak kazada varlıkları icmâlî iken kaderde varlıkları tafsilidir. Fakat suretler ve cismani arazlar kaza ve kaderde iki defa var olurlar. Birinci defada ezelde toptan var olan suret ve cismânî arazlar, ikinci defada sonsuzda tafsilî olarak var olurlar. Ayrıca filozoflar, Vacibu'l-Vücut'un varlıkları en güzel tertip ve düzen üzere bilmesine "inâyet"¹⁰³⁶ demişlerdir. Bu durumda inâyet, kesin olarak kazadan daha özeldir.¹⁰³⁷ Çünkü inâyet, Vacibu'l-Vücut'un en üstün yön ve en layık düzen üzere varlıklara bilgisinden ibarettir. Kaza ise Vacibu'l-Vücut'un bütün varlıkların varlığına ait bilgisidir. İnâyetin bu manasına karşılık kelimcilerin ezeli irade tabirini

¹⁰³⁵ *Risale-i Kaza*, s.3-4

¹⁰³⁶ İbn Sina, Şifâ'da inâyeti şöyle tarif eder: "İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği iletmesi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır." İbn Sina, Şifâ, *Metafizik*, C.II, s.160. İşârât'ta da inâyeti benzer ifadelerle tanımlar. İbn Sina, *İşaretler*, s.167-168. İnâyet kavramına sisteminde en fazla ağırlık veren İslam filozofu İbn Rüşd'tür. İnâyet, İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biridir. Bkz. Kasım Turhan, "İnâyet", D.İ.A., C.XXII, İstanbul 2000, s.265-266

¹⁰³⁷ İzmirli de inâyeti Abdülkerim Efendi gibi anlar. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s.334

kullandıklarını belirten Abdülkerim Efendi “Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri, bizim yanımızda olmasın, ama biz onu bilinen bir miktar ile indiririz.”¹⁰³⁸ ayetini zikreder.¹⁰³⁹

Abdülkerim Efendi, filozoflarının ay merkezli alem anlayışı ve Yeni Eflatunculuk tesiri ile geliştirdikleri sudur teorisi hakkında bu bilgileri vermekle birlikte, sudurla ilgili müspet ya da menfi bir görüş ortaya koymaz. Halbuki o, güneş merkezli alem görüşünden haberdardır. Hatta coğrafya hakkında yazdığı *Tezkiretü'l-Ekâlim* adlı eserini tamamen güneş merkezli alem görüşü doğrultusunda yazmıştır. *Kaza ve Kader* risalesinde olduğu gibi diğer eserlerinde de zaman zaman filozoflardan sudurla ilgili aktarmalar yapar. Ancak bunlardan Abdülkerim Efendi'nin sudur teorisinin lehinde ya da aleyhinde olduğu ile ilgili bir sonuç çıkarmak oldukça zordur. Çünkü mevcut eserlerinde suduru eleştiren ve reddeden bir ifadesi bulunmadığı gibi, kabul ettiğine dair de bir ifade bulunmamaktadır.

Filozofların kulun fiillerinde hür ve kuldan fiilin meydana gelmesinin zorunlu olduğu görüşlerinde çelişki yok mudur? Çünkü filozofların kudretin tarifinde zikrettikleri “dilemeyi terk” sözlerinde, lazım yani sonradan meydana gelen terk, kuldan fiilin zorunlu olarak meydana geldiği takdirde imkansızdır. Lazımın imkansızlığı melzum olan iradenin de imkansızlığını gerektirir. Bu durumda kul için kudret ve seçme hürriyeti ortadan kalkmış olmaz mı? Abdülkerim Efendi'ye göre, filozofların görüşlerinde bir çelişki yoktur. Çünkü imkansızlığın öncülü ile imkansızlığın sonucu aralarında zorunluluk vardır. Yani doğru bitişik şartlı önerme, yanlış öncül ve yanlış sonuçtan meydana gelir.

¹⁰³⁸ Kur'an 15/Hicr 21

¹⁰³⁹ *Risale-i Kaza*, s.4

Halbuki burada böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca burada öncülün imkansızlığı zatından imkansızlık olmayıp belki kulun iradeyi terk etmesi vaktin bütününde mümkündür. Mümkünün yoluğunun sürekli ve devamlı olması ise imkanına zıt değildir.¹⁰⁴⁰ Bu sebeple kulların fiillerinin kuldan meydana gelmesi daha özel bir mana ile seçme olup, filozofların kulların fiilleri hakkındaki görüşü, Maturidilerin görüşünden farksızdır.¹⁰⁴¹

Abdülkerim Efendi'ye göre, bütün olgunlukları zatında toplamış ve bütün noksanlardan uzak olan Vacibü'l-Vücut, bütün mümkün varlıkları kaza bilgisi ile kaza aleminde takdir edendir.¹⁰⁴² Ezelden ebede bütün varlıkları Vacibu'l-Vücut'un bildiği hususunda bütün filozoflar ittifak halindedir. Yine, varlık aleminde (alem-i hudus) var olanların hepsinin Vacibu'l-Vücut'un ilmine uygun olması hususunda da hepsi ittifak etmiştir. Eğer ittifak etmemiş olsalar cahil olmaları gerekirdi ki bu imkansızdır. Netice olarak, düşünürümüze göre, kaza, Vacibu'l-Vücut'un bütün varlıkları bilmesi, kader de bu bilgiye uygun olarak varlıkların varlık aleminde ortaya çıkmasıdır.¹⁰⁴³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, selefî alimler, Maturidî ve Şia kelamcılarının çoğunun kabul ettiği kaza ve kader tanımını İslam filozofları ve Eşariler tersine çevirerek, onların kaza dediklerine kader, kader dediklerine kaza anlamı vermişlerdir. Abdülkerim Efendi de kaza ve kaderin bu anlamını kabul

¹⁰⁴⁰ *Aynı eser*, s.11

¹⁰⁴¹ *Aynı eser*, s.11-12. Maturidi'ye göre, Allah'ın yaratması sayesinde insanlar tercih ettikleri fiilleri yaparlar. Bununla birlikte, Allah, kulları o fiilleri yapmak için yöneltmiş, zorlamış değildir. Kullar fiillerini Allah'ın kaza ve kaderinin ne olduğunu akıllarına getirmeden, bir zorlama altında bulunmadıklarını bilerek, hür iradeleri ile yaparlar. Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s.395. Maturidi'nin kulun iradesi ve fiilleri hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. M. S. Yeprem, *a.g.e.*, s.287 vd.

¹⁰⁴² *Risale-i Kaza*, s.2

¹⁰⁴³ *Aynı eser*, s.16

etmiştir. Öte yandan zor meselelerden biri olarak kabul ettiği¹⁰⁴⁴ kaza ve kader meselesini kesin bir çözüme kavuşturmaktan ziyade, tasdik etmenin gereğini vurgulamıştır.¹⁰⁴⁵ Aslında Abdülkerim Efendi haksız da değildir. Günümüzde Fen ve Sosyal Bilimlerde kaydedilen bütün gelişmelere rağmen, kaza ve kader ile bunlara bağlı olarak ortaya çıkan meseleler hakkında İslam kelimcileri ve filozoflarından daha ileri bir noktaya gidilememiştir. Bir çok din alimi, filozof ve psikoloğun bu konuyu çözmeye yönelik çabalarına rağmen, Ziya Paşa'nın;

“Hâll etmediler bu lügâzın sırrını kimse

Bin kâfile geçdi hükâmadan fuzalâdan”¹⁰⁴⁶ beytinde ifade ettiği gibi, meseleye hala herkesin üzerinde birleştiği bir çözüm getirilememiştir.

4. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Dünyadaki acı, keder ve ıstırapların iyi bir Tanrı ile bağdaşıp bağdaşmadığı etrafında yapılan tartışmaları mantıkî bir delil olarak Antik Yunan'da ilk formülleştiren kişinin Epicurus (M.Ö. 341-270) olduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁴⁷ Kötülük problemi, materyalist, ateist, naturalist, septik ve agnostik görüş sahiplerinden çok, teist, idealist ve panteist gibi şöyle ya da böyle bir Tanrı'nın varlığına inanan, özellikle de bir din ve Tanrı inancına sahip olanları ilgilendirmektedir. Çünkü vahiy kaynaklı dinlerde, kötülük de dahil her şey, ilim, irade, kudret, adalet, iyilik ve rahmet gibi sıfatlara sahip olan Tanrı'nın irade ve kudretine bağlıdır. Öyle ise her şeyin yaratıcısı olan, iyilik ve inayet sahibi Tanrı ile evrendeki kötülükler nasıl bağdaşabilir? Bu önemli soruyu, dinler, kutsal metinleri, teolojik ve felsefi sistemleri, Tanrı, kainat, insan ve ölümden sonraki

¹⁰⁴⁴ Aynı eser, s.2

¹⁰⁴⁵ Aynı eser, s.16

¹⁰⁴⁶ Ö. Göçgün, *a.g.e.*, s.210

¹⁰⁴⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara 1997, s.11-12

hayat gibi anlayışlarındaki farklılıklar sebebi ile çeşitli biçimlerde cevaplamaya çalışmışlardır.¹⁰⁴⁸ Bu konuda ileri sürülen görüşler, Felsefe tarihçileri tarafından “kötülük problemi” ve “theodise” adı altında incelenmiştir.

Bir çok Batılı yazar, İslam düşüncesinde kötülük problemine Yahudilik ve Hristiyanlığın aksine çok az yer verildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴⁹ Mutahharî ise bunun aksi görüştedir. Ona göre, Doğu ve Batılı filozoflar çok çetin bir mesele olan kötülük meselesini ele almış ve onun izahına çalışmışlarsa da meseleyi çözüme kavuşturamamışlar, ancak İslam filozofları “bu konuyu ele alarak çözümleyebilmiş, hakkı ile üstesinden gelebilmiş ve önemli bir sırrı açıklığa kavuşturmuşlardır.”¹⁰⁵⁰

İslam mezhepleri, ister Sünnî, ister Şîî olsun, dünyada çekilen acı ve ıstıraplara, teferruatta bazı farklılıklar olmakla beraber, Kur’an’daki ayetleri¹⁰⁵¹ esas alarak cevap vermişlerdir. Ancak sadece Kur’an’ı tekrarlamamışlar, onun cevap vermediği acı ve ıstırap çekme örnekleri ortaya çıktığında, Kur’an’da verilen cevapları genişletmişlerdir.¹⁰⁵²

Mutahharî’ye göre, İslam düşünürleri genel olarak kötülük problemini çözmeye yönelik iki farklı yöntem ve yola başvurmuşlardır:

Birincisi, Ehl-i hadis, Eşariler ve dinin nuru ile Allah’a iman edenlerdir ki, bunlar meseleye kısa ve kestirme yoldan cevap vermişlerdir. Bunlara göre, her şeye kadir, her şeyi bilen ve hakim olan Allah’ın varlığı kesin deliller ile sabittir. Böyle bir Allah’ın ise zulmetmesi için hiçbir delil yoktur. Ayrıca en güzel ve en yararlı düzeni bilen Allah’ın bu bilgisine aykırı bir düzen yaratmış olduğuna dair

¹⁰⁴⁸ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998, s.143-144

¹⁰⁴⁹ C. S. Yaran, *a.g.e.*, s.110

¹⁰⁵⁰ Mutahharî, M., *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1988, s.107

¹⁰⁵¹ Kur’an’da kötülük meselesi hakkında geniş bilgi için bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur’an’da Şer Problemi*, Ankara 1985

¹⁰⁵² C. S. Yaran, *a.g.e.*, s.112-113

de her hangi bir delil yoktur. Şayet şer olarak isimlendirilen şeyler, en güzel ve yararlı düzene aykırı olmuş olsalardı, Allah tarafından yaratılmazlardı. Şer gibi görünen bazı şeylerin açıklanamaması, insan idrakinin evrenin sırları karşısında yetersiz kalması sebebiyledir. İnsan, sır ve hikmet dolu evrende bulunan açıklayamadığı bir iki şey görünce işin esasında şüpheyne düşmemesi gerekir.¹⁰⁵³

İkincisi ise İlâhî hakimler, İlâhî hikmet mensuplarıdır ki bunlar, meselenin, şer denen şeylerin mahiyet ve faydalarının araştırılmasıyla çözülebileceğine savunurlar. Şerlerin aslında “yok” hükmünde olduğunu, şerlerin “zat” değil, “araz” açısından var olduğunu, bu sebeple de şerlerin zorunlu olarak hayırlarla beraber bulunduğunu kabul ederek, şer olarak görünen şeylerin tesir ve yararlarını araştırırlar.¹⁰⁵⁴

Yaran, Gazalî'nin kötülük hakkındaki yönteminin bu iki tasnifin hiç birine uymadığını söyleyerek Mutahharî'nin tasnifine üçüncü bir yaklaşım olarak Gazalî'nin yöntemini ilave eder. Çünkü Gazalî Eşari kelim ekolüne dahil olmakla birlikte, Eşarilerin içinde sayıldığı birinci yolu takip etmemiş, kötülük meselesi hakkında bir kısım ilke ve deliller getirerek, bu konuda farklı bir yöntem ortaya koymuştur.¹⁰⁵⁵

Mutahhari'nin kötülük problemini çözmede ikinci yöntemi kullananlar olarak zikrettiği İslam filozoflarının ilki Farabî'dir. Kötülük problemini bir felsefe sistemi içinde ilk olarak Farabî ele alıp tartışmıştır. Onun feyz ve sudur teorisine bağlı olarak ortaya koyduğu iyimser (optimist) yaklaşım daha sonra İbn Sina

¹⁰⁵³ M. Mutahharî, *a.g.e.*, s.109-110

¹⁰⁵⁴ *Aynı eser*, s.111

¹⁰⁵⁵ C. S. Yaran, *a.g.e.*, s.176. Gazalî'nin kötülük konusundaki düşüncesi hakkında geniş bilgi için bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlâhi Adalet (Teodise) Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Ankara 2001

tarafından ele alınarak geliştirilmiş ve bu yaklaşım onların takipçileri tarafından devam ettirilmiştir¹⁰⁵⁶

Abdülkerim Efendi de kötülük problemi hususunda Farabî ve İbn Sina çizgisini kabul etmiştir. Bu sebeple Farabî ve İbn Sina'nın kötülük problemi ile ilgili görüşleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Farabî'ye göre, var oluş, Mutlak Varlık'tan yani 'Bir'den 'çok'a doğru inen hiyerarşik bir düzen (sudur) ile gerçekleşir. Evrenin bütün kademelerindeki her şey, Tanrı'nın adalet, hikmet ve inayetine uygun olup, mükemmeldir.¹⁰⁵⁷ Bu sebeple "kötülük (eş-şerr), asla mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan her hangi bir şeyde asla mevcut değildir; bilâkis onların hepsi, iyilik(hayr)tir."¹⁰⁵⁸ Metafizik kötülüğün varlığını reddeden Farabî, tabîî ve ahlakî kötülüğün varlığını kabul eder. Kainatta bizzat kastedilen şey hayır olmakla birlikte, eşyada şer mevcuttur.¹⁰⁵⁹ Ancak asıl olan "hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece ârızîdir."¹⁰⁶⁰ Netice olarak, Farabî'ye göre, her şey Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana gelir ve kötülük de O'ndandır.¹⁰⁶¹

İbn Sina, kötülük problemi konusunda temelde Farabî'nin görüşlerini kabul etmekle birlikte, bu problemi çözmek için daha fazla çaba sarf etmiştir. Ona göre, bütün varlıkların sebebi Zorunlu Varlık'tır. O, önce kendi zatını bilir. Alemdeki her şey O'nun bilgisine uygun olarak O'ndan taşmak sureti ile meydana gelmiştir. Bütün varlıklara varlığını veren Zorunlu Varlık'ta kötülük ve eksiklik

¹⁰⁵⁶ Necip Taylan, *Din Felsefeleri*, s.136

¹⁰⁵⁷ N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.153

¹⁰⁵⁸ Farabî, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.59

¹⁰⁵⁹ N. Taylan, *Din Felsefeleri*, s.137

¹⁰⁶⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s.121

¹⁰⁶¹ N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.154

bulunmaz; O özü gereği saf iyiliktir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'tan taşan her şey, O'nun zatına uygun olarak iyiliktir.¹⁰⁶² Zorunlu Varlık kötülüğün sebebi olmadığına göre kötülüğün kaynağı nedir?

İbn Sina'ya göre, kötülüğün bütün sebebi, Ay feleğinin altında bulunur. Ay feleğinin altında bulunan her şey, Ay feleği üstünde bulunan varlıklara göre noksandır. Kötülük tabiatı gereği bilkuvvelik bulunan şeye ilişir. Bundan dolayı kötülüğün nedeni maddedir. Maddeye ilişkin kötülük ise bizzat kötülük değil, arızı bir kötülüktür. Çünkü bizzat kötülük yoktur.¹⁰⁶³ Varlık, iyilik ve kötülük bakımından sırf iyi, sırf kötü, iyilik kötülüğe üstün ve kötülük iyiliğe üstün olmak üzere dört durumda bulunabilir. Bunlardan sırf, mutlak kötülük mevcut değildir. Varlıkta kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi ve eşit bulunması imkansızdır. Evrende, İlahi hikmetin gereği olarak bulunan kötülük her zaman iyilikten daha azdır. Ay altı alemde bulunan bu kötülükler, yalnız belli durumlarda sadece fertlere iliştiği için türler kötülükten korunmuştur. Türe göre ferdin pek bir önemi yoktur.¹⁰⁶⁴ Bu sebeple az kötülük için çok iyiliği terk etmek daha büyük bir kötülük olur.¹⁰⁶⁵

İyilik ve kötülüğü Tanrı'ya bağlayan İbn Sina, kötülüğün O'ndan sudurunu bir eksiklik olarak görmez. Çünkü kötülüğünde evrende bir yeri vardır. Eğer iyilik ve kötülükler evrende bir arada bulunmasaydı, evrenin nizamı tam olmazdı. Bununla birlikte insan evrendeki iyilik ve kötülüğün hikmetini tam olarak kavrayamaz. İnsana iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, faydalıyı zararlıdan ayırma yeteneği verilmiş olmakla birlikte İlahi hikmetlerin sırrını kavrama yeteneği verilmemiştir. İnsan evren ve olayları sınırlı şekilde kavrayıp yorumlarken, Tanrı, sadece kendisinin bildiği külli kanunlar koymuştur. Kötülük denilen şey, “İlahi

¹⁰⁶² Geniş bilgi için bkz. H. Altıntaş, *a.g.e.*, s.61 vd.

¹⁰⁶³ İbn Sina, *Şifa, Metafizik*, C.II, Çev. E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul 2005, s.162

¹⁰⁶⁴ N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.156-157; *Din Felsefeleri*, s.202-203

¹⁰⁶⁵ İbn Sina, *İşaretler*, s.169

kaza”nın gerçekleşmesi sırasında ay altı alemde cüzi ve ferdi biçimde ortaya çıkan “İlahi kader”dir.¹⁰⁶⁶ İbn Sina, kendi ontolojik ve kozmolojik görüşüne uygun olarak ve Ehl-i Sünnet inancına da ters düşmeyecek şekilde iyilik gibi kötülüğü de Tanrı’ya bağlamıştır.¹⁰⁶⁷ Görüşlerinin kendinden sonraki bir çok İslam düşünürü tarafından neredeyse aynen kabul görerek devam ettirilmiş olmasının sebebi bu olsa gerektir.¹⁰⁶⁸

İslam filozofları, Ehl-i sünnet inancında olduğu gibi, hayır ve şerri, kader ve kaza meselesi çerçevesinde ele almışlardır.¹⁰⁶⁹ Abdülkerim Efendi de bu geleneğe uyarak, kötülük problemini kaza ve kader hakkında yazdığı risalesinde inceler. Ona göre, kötülük(şer)¹⁰⁷⁰ kelimesi, istenilmeyen bir hakikat olması sebebiyle, var olmayan şeyler için kullanılır. İnsanın ölüm, fakirlik ve cehalet sebebi ile kendi tabiatından olan bir hali yitirmesi gibi. Kötülük, mecaz olarak da varlıkların işlerine denilir. Yetkinliğine yönelmiş olan şeyin yetkinliğine ulaşmasını engelleyen şeyler gibi. Meyveyi bozan soğuk, temizlikçinin işini yapmasını engelleyen karanlık, zulüm ve zina gibi kınanmış fiiller ile korkaklık ve cimrilik gibi kötü ahlaklar bunlardandır.¹⁰⁷¹

Farabî, İbn Sina ve onların takipçileri tarafından kötülük problemi genel olarak iki temel ilke içerisinde ele alınmıştır:

1. Esasen kötülük yoktur. Kötülüğün varlığı nisbî, görecelidir. Kötülük iyiliğin eksikliği olduğu için esas itibarı ile iyiliktir, varlığın yetkinliğidir.

¹⁰⁶⁶ N. Taylan, *Din Felsefeleri* s.203-204

¹⁰⁶⁷ N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.157

¹⁰⁶⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Dünya, Felsefe-Din İlişkileri içinde, İstanbul 1985, s.339-349; Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Matbaa-i Amire 1290, s.433-437; Aynı müellif, *Lübâbü'l-İşârât*, Tas. Şeyh Abdülhâfız Said Atiyye, Mısır 1335, s.113-114; Nasuriddin Tusî, *İşârât ve't-Tenbihât maa Şerh-i Nasuriddin Tusî*, C.III, Tah. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, s.300-308; Kudbeddin Râzî, *Muhâkemât*, s.448-454

¹⁰⁶⁹ Mustafa Çağrı, “Hayır”, D.İ.A., C.XVIII, İstanbul 1998, s.44

¹⁰⁷⁰ Cürçânî’ye göre, şer “ bir şeyin, tab’a (yaratılışa, mîzâca) uygun olmamasından ibârettir.” S. Ş. Cürçânî, *Ta’rîfât*, s.130

¹⁰⁷¹ *Risale-i Kaza*, s.5

2. Kötülük, ârızî bir şeydir ve insana göredir. Onun küllî varlığın düzeni için bir yeri, gerekliliği vardır.¹⁰⁷²

Abdülkerim Efendi de kötülüğü bu çerçevede ele alır. Ona göre, varlıklar, varlık olmaları sebebi ile bizzat kötülük olmayıp, kötülük olmaları ancak araz sebebiyledir. Çünkü kötülük diye kabul edilen şeyler, varlıkların olgunluklarını kaybetmesi sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla şeylerin olgunluklarını kaybetmesine varlıklar sebep olmuştur. Bu durumda şahıslarda ortaya çıkan durumlara göre kötülükler izâfidir. Varlıkların kendilerinde alemin bütününe göre asla kötülük yoktur.¹⁰⁷³

İbn Sina, varlıkta iyilik ve kötülüğün eşit olamayacağını kabul ederek, iyilik ve kötülüğü varlıkta ortaya çıkmaları bakımından dört sınıfa ayırmıştır.¹⁰⁷⁴ F. Râzî, İbn Sina'nın dörtlü tasnifini esas almakla birlikte varlık ve iyilik kötülük ilişkisini beş sınıfta incelemiştir.¹⁰⁷⁵ Abdülkerim Efendi ise Tusî'nin tasnifini¹⁰⁷⁶ kabul ederek iyilik ve kötülük bakımından varlığı temelde üç, teferruatta beş sınıfta değerlendirir:

1. Zatında asla kötülük bulunmayanlar. Vacibu'l-Vücud, akıllar ve feleklerin nefisleri gibi. Ancak feleklerin nefislerinin saf iyilik olası hususunda ittifak yoktur.

2. Zatında halis kötülük olup iyilik bulunmayanlardır ki bular mevcut değildir.

3. Kendisinde hem iyilik hem de kötülük bulunanlardır. Bu durumda;

¹⁰⁷² N. Taylan, *Din Felsefeleri*, s.136

¹⁰⁷³ *Risale-i Kaza*, s.6

¹⁰⁷⁴ N. Taylan, *a.g.e.*, s.202

¹⁰⁷⁵ F. Râzî'ye göre, varlıklar; a-sırf hayır, b-hayır şerre galip, c-hayır ve şer eşit, d-şer hayra galip e-ya da sırf şerdir. Sırf hayır ve hayrın şerre galip olduğu varlıklar mevcut iken diğerleri asla mevcut değildir. Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s.433; *Lübâbü'l-İşârât*, s.113. İzmirli de Râzî'nin bu tasnifini aynen kabul eder. İzmirli, *a.g.e.*, s.336

¹⁰⁷⁶ Nasuriddin Tûsî, *a.g.e.*, s.302-303

a. Ya iyilik kötülüğe galip olur ki bunlar, aynı zatında asla kötülük bulunmayanlar gibidir.

b. Ya kötülük iyiliğe galip olur. Bu varlıkların bizzat nefsinde kötülük bulunmaz. Ancak varlığın olgunluğuna ulaşabilmesi için ona bir şey ârız olduğundan kötülük meydana gelir. Ateşin kemaline ulaşmak için bazı mürekkeplerin cüzlerini yakması ve ayırması gibi.

c. Ya da kötülük iyiliğe eşit olur ki böyle bir durum mevcut değildir.¹⁰⁷⁷

Kötülükler mahiyet bakımından *Metafizik*, *Fizikî* ve *Ahlakî* diye üç kısımda ele alınır.¹⁰⁷⁸ İslam filozofları, Metafizik kötülüğün mevcudiyetini kabul etmemişlerdir. Arızî ve az miktarda bulunduğunu kabul ettikleri fizikî kötülüğü maddeyle, ahlakî kötülüğü ise insanın hür iradesiyle izah etmişlerdir.¹⁰⁷⁹ Abdülkerim Efendi de İslam düşünürleri tarafından genel kabul gören bu çizgiyi takip eder.

1. *Fizikî Kötülük*: Tabiatta kötülüğün mevcut olduğunu kabul eden Abdülkerim Efendi'ye göre, bu kötülükler nisbî, arızîdir. Mesela, insan soğuğu düşündüğü zaman kendisinde bir nitelik bulur. Soğuğa gerekli illeti olan soğukluğu nedeni ile kötülük denemez. Soğukluk, soğuğun olgunluklarından bir olgunluktur. Soğuğun kötülük olması, meyvenin tabiatını bozduğu için meyveye nispetledir. Bu sebeple bizzat kötülük olan, meyvenin olgunluğuna yakışanı yitirmesidir. Bu durumda soğuğun yokluğu gerektiği için ona arızî kötülük denir.¹⁰⁸⁰ Güneşin durumu da aynıdır. Güneş, sıcaklık, ışık ve bunlar gibi kemallere sahip olduğu gibi, yakma sebebi ile sıhhat yoluğundan ibaret olan baş ağrısına da sebep olur. Güneş bizzat kötülük olmayıp bu baş ağrısına nispetle

¹⁰⁷⁷ *Risale-i Kaza*, s.6-7

¹⁰⁷⁸ Bkz. C. S. Yaran, *a.g.e.*, s.26 vd.

¹⁰⁷⁹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s.469

¹⁰⁸⁰ *Risale-i Kaza*, s.5

kötülüktür.¹⁰⁸¹ Yine bedenin hissettiği acı ve ıstıraplar, eşyayı idrakten ibaret olduğu ve o işlerin kendilerinde varlıkları veya illetlerinden meydana gelmeleri sebebiyle kötülük değildir. Acı ve ıstırapların kötülük olmaları, mesela vücuda bitişik olması gereken organın kopması sonucu acı duymayla ilgilidir.¹⁰⁸² Bir kişinin bedeninin bozulmasını için acı duyan organını kesmek gerekir. Çünkü bu kesme, az kötülük olup çok iyilik (hayır) olan kişinin kurtuluşunu içine alır. Kesilmesi gereken bu organın kesilmemesi ise az iyiliktir. Bu az iyiliği elde etmek için organın kesilmemesi çok kötülüktür. Bunun yanlış olduğu ise herkes tarafından kabul edilir.¹⁰⁸³

2. *Ahlakî Kötülük*: Abdülkerim Efendi, ahlaki kötülüğü, insanın iradesini doğru kullanmaması ile izah eder. Ona göre, insanda nutkî kuvvetler, şehvî kuvvetler ve gazabî kuvvetler isimleri ile adlandırılan üç kuvvet vardır. Nutkî kuvvetler gereğince insanın bütünü üzerine cehalet, şehvî kuvvetler gereğince şehvete itaat ve gazabî kuvvetler gereğince gazaba itaat meydana gelir.¹⁰⁸⁴

Madem ki insanda bu kuvvetler bulunuyor, öyle ise onda kötülüğün galip olması gerekmez mi?

Abdülkerim Efendi, bu soruya insan beden ve nefsin hallerinden hareketle cevaplar. Ona göre, insan ya gayet sıhhat ve güzellikte veya hasta ve çirkinlikte ya da orta bir halde bulunur. Galip olan insanın orta halde bulunmasıdır. Aynı şekilde insan nefsinin ya ilmin olgunluğu ve ahlakın güzelliğinde veya cehalet ve kötü ahlakta ya da her ikisinin arasında bir halde bulunması gerekir. Bu durumda da galip olan ortada bulunmaktır. Çünkü insanın bilmediğini bilmemesi (cehl-i mürekkep) nadir, bilgisizliği (cehl-i basît) ise daha fazladır. Ortada bulunma üstün

¹⁰⁸¹ Aynı eser, s.7-8

¹⁰⁸² Aynı eser, s.6

¹⁰⁸³ Aynı eser, s.14

¹⁰⁸⁴ Aynı eser, s.9

olan tarafa yani bilgisizliğe eklendiğinde insanda iyilik daha üstün olur. Çünkü bilgisizlik genel ve yaygın olduğuna göre insanın orta halde olması daha fazladır. Ancak bu durum insanın ilminin olgunluğunun yokluğunu gerektireceği için kötülük olmaz mı? Bu soruya Abdülkerim Efendi şöyle cevap verir: Konu kötülük olan varlık hakkındadır. Cehalet ise varlık değildir. Dolayısıyla insan cehaletin sebebi olmadığı için kötülük değildir.¹⁰⁸⁵

Mutluluk bir çeşit olup ona ancak ilim ile ulaşılabilir. İlmi olmayan veya ilmi var ise de olgun olmayan kimse bedbaht olur. Dolayısıyla de insanda kötülük galip olmaz mı? Abdülkerim Efendi'ye göre, mutluluk bir çeşit değildir. Mutluluğa ilim ile ulaşılabilceği gibi amel ile de ulaşılabilir. İnsanlardan hata yapanlar çoğunluktadır ve bunlar için azaptan kurtuluş olmadığı için, kötülüğün galip olması gerekmez mi? Düşünürümüze göre, insanın azaba uğramasına sebep olan bozukluk ya inançta ya da ahlaktır. Bozukluk inançta ise ebedî azabı gerektiren ancak bilmediğini bilmemektir. Eğer bozukluk ahlakta ise her bir ahlak azabı gerektirmez. Azabı gerektiren kötü ahlak nefste yerleşip kalan kötü ahlaktır. Kötü ahlakın gerektirdiği azap çekilerek sona erdikten sonra mutluluk ortaya çıkar. Bu mutluluğun ebedî mutluluğa eklenmesi ile de mutluluk kesin olarak galip olur.¹⁰⁸⁶ Ayrıca insanlara iyi ve kötüyü bildirmek için kanun koyucu ve koruyucu lazım olduğundan Vacibu'l-Vücut nebi ve resuller göndermiştir. Bunların hepsi insan nefsinden güzel fiiller çıkması için vasıtadırlar.¹⁰⁸⁷

Abdülkerim Efendi'ye göre, zulüm ve zina, gibi kötü ahlaktan kaynaklanan fiiller bizzat kötülük değildirler. Belki bu özellikleri gazabî ve şehvî kuvvetlerinin olgunluğudur. Kötülük olmaları ancak zulme uğrayana, toplum

¹⁰⁸⁵ *Aym eser*, s.9-10

¹⁰⁸⁶ *Aym eser*, s.10-11

¹⁰⁸⁷ *Aym eser*, s.14

hayatına veya gazabî ve şehvî kuvvetleri kontrol edemeyen insan nefesine göredir. Bu durumda bizzat kötülük olan, zikredilen şeylerden birinin olgunluğunu yitirmesidir. Olgunluğu yitirmenin sebebi olan zulüm ve zina ise ârızî kötülüktür.¹⁰⁸⁸

Abdülkerim Efendi de İbn Sina ve takipçileri gibi kötülük denen şeyin İlâhî kazada meydana geldiğini kabul eder.¹⁰⁸⁹ Varlıkların sebebi olan Vacibu'l-Vücut saf hayırdır. Varlıklarda ise depremler, şimşekler, eziyet veren hayvanlar, şehvi kuvvetler ve gazabi kuvvetler gibi kötülükler vardır. Saf hayır olan Vacibu'l-Vücut'dan ne şekilde kötülük olan varlıklar çıkabilir? Saf iyilik olan varlık, kötülük olan varlıklara nasıl sebep olabilir?

Abdülkerim Efendi'ye göre, bu sorunun cevabı iyilik ve kötülüğün mahiyetini bilmeye bağlıdır. Bu sebeple önce iyiliğin tercih edildiği için var, kötülüğün tercih edilmediği için yok olduğunu bilmek gerekir. Her bir varlık nefsinde iyilik olup varlıkların nefsinde asla kötülük yoktur. Varlıklara kötülük yüklenmesi Vacibu'l-Vücut'un nefsinde kötülük olduğu için değildir. Güneş ışığında olduğu gibi başka varlıkların olgunluğunun yokluğundan meydana gelen kötülükleri gerektirmeleri sebebiyledir. Nitekim bu varlıklara, başkasının kemalleri olan iyilikleri gerektirmeleri itibariyle iyilik bile denilir. Varlıklarda ortaya çıkan kötülük, araz bakımından ve izafe bakımından kötülüktür.¹⁰⁹⁰ Çünkü kötülük bulunan her varlığın iyilikle ilgili tarafı, kötülükle ilgili tarafından daha fazladır. Çok iyiliği az kötülük için terk etmek daha büyük bir kötülüktür. Bu sebeple, kendisinde kötülük bulunan varlıklar İlâhî kazada meydana gelmiştir.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁸ Aynı eser, s.5-6

¹⁰⁸⁹ Aynı eser, s.7

¹⁰⁹⁰ Aynı eser, s.8

¹⁰⁹¹ Aynı eser, s.9

SONUÇ

Felsefî görüşlerini incelemeye çalıştığımız Abdülkerim Efendi, mantık anlayışı bakımından müteahhirûn geleneği içerisinde yer alır. Bununla birlikte, müteahhirûn mantığı, nasıl ki mütekaddimûn mantığından farklılık arz ediyorsa, 19. yüzyıl mantığı da bazı izahlar ve sınıflandırmalar itibarıyla 13. ve 14. yüzyıl müteahhirûn mantığından farklılıklar arz etmektedir. İşte bu farklılıklar Abdülkerim Efendi'nin mantık görüşlerinde de bulunur. Zatînin guruplanması, tariflerin hakikî ve tenbîhî olarak ayrılması, tekilin (şahsî) önerme nicelemelerine dahil olması gibi konularında erken dönem müteahhirûn geleneğinden ayrılır. Ayrıca, düşünürümüzün, mantık sahasında Rönesans sonrası Batıda meydana gelen gelişmeler hakkında önemli derecede birikimi vardır. Çünkü o, Batılı mantıkçıların görüşlerini sadece nakletmekle kalmamış, çoğu kere de eleştirmiştir. Abdülkerim Efendi'nin Klasik Mantık'a en önemli katkısı da burada yatar. Hem İslam mantığını, hem de dönemin Batı mantığını çok iyi bilen düşünürümüz, İslam mantığı açısından Batı mantık teorilerini eleştirdiği bilinen kişilerin ilki durumundadır. Gerçi bu eleştiriler sınırlıdır, ama Müslüman bir mantıkçının Batı mantığına hakim olması ve onu, İslam mantık teorilerine göre yargılaması bakımından örnek teşkil etmektedir.

Abdülkerim Efendi, Avrupa'da Fen Bilimleri sahasında meydana gelen gelişmelerden haberdar olmasına rağmen, cisim konusunda Meşşai filozofların çizgisini takip etmiştir. 19. yüzyılda Batı'da, hemen bütün bilim alanlarında kabul edilmiş olan atomculuğu reddederek, madde ne kadar bölünürse bölünsün türe ait tabiatını yitirmeyeceğini, sonsuz bölünmenin ise ancak zihnî tahlil düzeyinde farazî bir tasarımla olabileceğini kabul etmiştir. Abdülkerim Efendi'nin atomculuktan uzak durması, İlk Çağdan beri atomculuğun, genelde mekanist,

determinist ve materyalist, dolayısıyla da ateist bir karakter arz etmiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Abdülkerim Efendi, Batı'da coğrafya sahasında meydana gelen gelişmelerden de istifade ile dünyanın döndüğünü kabul etmiştir. O, zamanı meydana getiren hareketin dâirevî olduğu konusunda, kendinden önceki İslam filozofları ile birleşirken, zamanın ilk ilkesinin en büyük felek değil de dünya ve yıldızların dâirevî hareketi olduğunu kabul ederek onlardan ayrılmış, dolayısıyla yeni bir zaman anlayışı ortaya koymuştur.

Metafizikte İslam düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olan Abdülkerim Efendi, ruh, kaza ve kader hakkında yazdığı eserlerinde sadece ruhun varlığı, kaza ve kadere inanmanın gereği üzerinde durmuştur. İslam kelamcı ve filozofları arasında büyük tartışmalara sebep olan ölümden sonra dirilmenin nasıl olacağı meselesine hiç girmemiş, sadece insanın ceza göreceğini, cezanın sebebinin de insanın kötü ahlak ve ameli olduğunu vurgulamakla yetinmiştir. Ruhun varlığının ispatı meselesinde, F. Râzî'nin yöntemini kabul ederken, ruhun mücerret bir cevher, ya da latîf bir cisim olduğu konusunda, F. Râzî gibi tereddüde düşmeyerek, İbn Sina ve Gazalî gibi, mücerret bir cevher olduğunu kabul etmiştir.

Abdülkerim Efendi'nin İslam meşşai filozoflarının ay merkezli alem anlayışı ve Yeni Eflatunculuk tesiri ile geliştirdikleri sudur teorisi hakkında müspet ya da menfi bir görüş bildirmemiştir. Bununla birlikte, onun, güneş merkezli alem görüşünü kabul etmiş olması ve zaman hakkındaki düşüncesi dikkate alınırsa, suduru kabul etmediği sonucu çıkarılabilir.

Kötülük problemi konusunda, İbn Sina'dan sonra bütün İslam düşünürleri tarafından kabul gören çizgide yer alan Abdülkerim Efendi, metafizik kötülüğün

varlığını kabul etmez. Varlıklarda mevcut olan ahlâkî ve fizikî kötülük ise nisbî, arızîdir.

Netice olarak, Abdülkerim Efendi, sistem kurmuş bir filozof olmasa da bütün ömrünü felsefî ilimlere adayan bir kişidir. O, yaşadığı müddetçe bir yandan felsefî ilimleri öğretmek ile meşgul olurken, diğer taraftan da bu sahada birçok eser vücuda getirmiştir. Bu sebeple, yaşadığı dönemin ilim ve fikir hayatına önemli katkıda bulunmuştur.

KAYNAKLAR

Abdurrahman Adil, “Yeni Osmanlılar Tarihi İnkılâbât-ı Fikriyye ve Münâkaşaları”, *H.H.T.M.*, Cüz 3, İstanbul 1341-1925, s.9-16

Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzü’l-Hikem*, İstanbul 1287

Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Muhasebeleri*, Sad. Enver Koray, Ankara 1985

Abdülkerim Efendi, *Câmiü’l-Hakâyık*, İstanbul 1302

Abdülkerim Efendi, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Siyelkutî ale’t-Tasavvurât*, C.I-II, İstanbul 1303-1305

Abdülkerim Efendi, *İbn Sina Terceme-i Hali*, İstanbul 1279

Abdülkerim Efendi, *Kıssa-i Salaman ve Absal*, İstanbul 1299

Abdülkerim Efendi, *Mizânü’l-Adl fi’l -Mantık ve Hâşiyesi*, İstanbul 1276

Abdülkerim Efendi, *Risale fi Tahkîki’l-Hareketi’l-Hafıza li’z-Zaman*, İstanbul 1297

Abdülkerim Efendi, *Risale fi Tahkîki’l-Hareketi’l-Hafıza li’z-Zaman*, Ali Emîri, Coğrafya, nr.7

Abdülkerim Efendi, *Risaletü Tezkirati’l-Ekâlim*, İ. Ü. Belediye Kütüphanesi, Muallim evdet, nr.K.316

Abdülkerim Efendi, *Risale-i Kâza ve Kader*, İstanbul 1293

Abdülkerim Efendi, *Risale-i Rûh-i İnsaniye*, İstanbul 1293

Abdülkerim Efendi, *Zübdetü fi İlmi Sarf*, İstanbul 1277

Abdürrezzak b. Hemam es-San’anî, *Müsned*, C.V, Beyrut 1403

Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, C.II, Beyrut 1988

Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1991

Ahmed b. Hambel, *Müsned*, C.I-II, İstanbul 1992

- Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir, 40-Tetimme*, Haz. Cavid Baysum, Ankara 1991
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, Haz. Ahmet Hezarfen, C.I, İstanbul 1999
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, Haz. Yücel Demirel, C.V, VIII, İstanbul 1999
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, C.X, Haz. Münir Aktepe, Ankara 1988
- Akay, Hasan, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, İstanbul 1998
- Akgün, Mehmet, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünun'un Felsefi Açidan Taşdığı Önem, *Felsefe Dünyası*, S.15, Ankara 1995, s.52-72
- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988
- Akkanat, Hasan, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr*, Basılmamış doktora tezi, C.I-III, Ankara 2006
- Akün, Ömer Faruk, "Ahmed Vefik Paşa", *D.İ.A*, C.II, İstanbul 1989, s.143-157
- Akün, Ömer Faruk, "Hoca Tahsin", *D.İ.A*, C.XVIII, İstanbul 1998, s.198-206
- Akyüz, Kenan, *Encümen-i Dâniş*, Ankara 1975
- Ali Kemal, *Ömrüm*, Haz. M. Kayahan Özgül, İstanbul 2004
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992
- Alûsî, *Ruhü'l-Meânî*, C.XIII, Beyrut trz.
- Amidî, *el-Mübin fi Şerh-i Meani Elfazi'l-Hükemai ve'l-Mütekellimîn*, Tah. Hüseyin Mahmud eş-Şafii, Kahire 1963
- Aristo, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, Ankara 1994
- Aristo, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul 1997
- Aristo, *İkinci Analitikler*, Çev. A. H. Atademir, 1967

- Aristo, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996
- Aristo, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, İstanbul 2001
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1990
- Aydüz, Salim, “Abdülkerim Amasi (Hoca Kerim)”, Y.Y.O.A., C.I, İstanbul 1999, s.58-59
- Aynî, Mehmet Ali, *Darülfünun Tarihi*, Haz. Metin Hasırcı, İstanbul 1995
- Aynî, Mehmet Ali, “Türk Mantıkçıları”, D.İ.F.M., S.10, İstanbul 1928, s.49-64
- Ayverdi, Samiha, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, İstanbul 2000
- Ayverdi, Samiha, *Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fatih*, İstanbul 1990
- Ayverdi, Samiha, *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul 1973
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin, Esmâü'l-Mü'ellifin ve Asarü'l-Musannifin*, C.I., Haz. R. Bilge-K. İnal, İstanbul 1951
- Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 2001
- Bayrakdar, Mehmet, *İdris-i Bitlisî*, İstanbul 2006
- Bayrakdar, Mehmet, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara 1988
- Bayrakdar, Mehmet, “Türk Düşünce Tarihi Yazmanın Zorlukları”, *Türk Yurdu, Türk Düşüncesi Özel Sayısı*, C.XI, S.44, Ankara 1991, s.36-37
- Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul 1997
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973
- Bican, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001

- Bilgegil, M. Kaya, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, C.I, Ankara 1979
- Bilim, Cahit, "Tercüme Odası", *OTAM*, S.1, Ankara 1990, s.29-43
- Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993
- Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990
- Bolay, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul 1994
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1968
- Bolay, S. Hayri, "Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı Tehafüt Tutkusu", *Osmanlı*, C.VII, Ankara 1999, s.111-126
- Bolay, S. Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005
- (Bolayır), Ali Ekrem, *Namık Kemal*, Ankara 1998
- Brentjes, Burchhard - Brentjes, Sonja, *İbni Sina (Avicenna)*, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul 1997
- Budak, Ali, *Batıllaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını Münif Paşa*, İstanbul 2004
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.I-III, İstanbul 1333-1342
- Büyük Larousse*, C.XIII, İstanbul 1986
- Calverley, E. E., "Nefis", *İ.A.*, C.IX, İstanbul 1960, s.178-183
- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar, Dogsograflar)*, Çev. Oğuz Özgül, C.II, İstanbul 1995
- Cebeci, Lütfullah, *Kuranda Şer Proplemi*, Ankara 1985
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2000
- Cici, Recep, "İmamzade Esad Efendi", *D.İ.A.*, C.XXII, s.211-212
- Cihan, Ahmet, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, İstanbul 2004

Cumbur, Müjgân, “Tanzimat’ın Kütüphaneciliğimize Etkileri”, *Belleten*, C.XXVIII, S.112, Ankara 1964, s.691-700

Çağrı, Mustafa, “Hayır”, *DİA*, C.XVIII, İstanbul 1998, s.43-46

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul 2002

Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi*, Ankara 1993

Çeneli, İlhan, “Lâmiî’nin Selâman ü Ebsâl Adlı Mesnevisi”, *Türk Kültürü*, S.120, Ankara 1972, s.1246-1250

Demirpolat, Enver, *Osmanlı-Türk Düşünücü Harputi Hoca İshak’ın Felsefi Görüşleri*, Basılmamış doktora tezi, Konya 2003

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1996

Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’l-Dekâik*, Tah. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002

Ebu’l-Berekat el-Bağdadî, *Kitabü’l-Mu’teber*, Haydarabad 1357

Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Haz. Şemseddin Kutlu, C.I-II, İstanbul 1973

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul 1977

Ergin, Osman Nuri, *İstanbul Şehreminleri*, Haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul 1996

Eşarî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfî’l-Musallin*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, C.II, Beyrut 1990

Ertuğ, Hasan Refik, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C.I, İstanbul 1970

Fahreddin Râzî, , *İslam İnançının Ana Konuları (Meâlimu Usûli’d-Din)* Çev. Nadim Macit, Erzurum 1996

Fahreddin Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002

- Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, Tah. Şeyh Abdülhâfız Said Atiyye, Mısır 1335
- Fahreddin Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikîyye*, Tah. Muhammed M. el-Bağdâdî, C.II, Beyrut 1990
- Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.V, Matbaa-i Amire 1308
- Fahreddin Râzî, *Mûlahhas*, Laleli Kütüphanesi., nr.2554
- Fahreddin Râzî, *Mûlahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr.827
- Fahreddin Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhumâ*, Tah. Muhammed Sagîr el-Masûmî, İslamabad trz.
- Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât, Mantık*, Yeni Cami, nr.1302
- Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, Matbaai Amire 1290
- Faik Reşad, *Eslaf*, Haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul trz.
- Farabî, *Elfaz*, Mantıku's-Semaniye içinde, Hamidiye, nr.812
- Farabî, *Füsulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987
- Farabî, *İsagoci*, Tah. M. Dunlop, İslamic Philosophy, C.XI, Frankfurt, 1999
- Farabî, *Kitâb-ü Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarâbad 1346
- Farabî, *Küçük Kıyas Kitabı*, Tah. ve Çev. M. T. Küyel, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990
- Farabî, *Kitâb fî'l-Kıyas*, Tah. M. Selim Salim, Mısır 1975
- Farabî, *Kitabü Siyasetü'l-Medeniyye*, Haydarabad 1346
- Farabî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Olduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, Tah. ve Çev. M. T. Küyel, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990

Farabî, *Mantığa Başlangıç*, Tah. ve Çev. M. T. Küyel, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde, Ankara 1990

Farabî, *Peri Ermeniyes*, Mantıku's-Semaniye içinde, Hamidiye, nr.812

Farabî, *Uyûnü'l-Mesâil*, Nşr. F. Sezgin, Islamic Philosophy, C.XII, Frankfurt 1999

Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Haz. Mehmed Şevket Eygi, İstanbul 1995

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Önsöz", Server Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Ma'rifetnâmesi* içinde, İstanbul 1961, s.III-VI

(Fındıkoğlu), Ziyaeddin Fahri, "Tanzimatın Psikolojisi", *Cumhuriyet*, S.5561, 3 İkcinciteşrin 1939

Gardaş, Rıza, "Türkiye'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlk Kuruluşu, I. Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin Kuruluşuna Doğru I", *Türk Kültürü*, S.195, Ankara 1974, s.161-166

Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Mearicü'l-Kuds)*, Çev. Serkan Özburun, İstanbul 1995

Gazalî, *İhyâu-Ulûmi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C.III, İstanbul 1995

Gazalî, *Tehafüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981

(Gerçek), Selim Nüzhet, *Türk Gazeteciliği*, İstanbul 1931

Göçgün, Önder, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Ankara 1987

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996

Gölcük, Şerafettin-Yurdagür, Metin, "Gelenbevi", *D.İ.A.*, C.XIII, İstanbul 1996, s. 552-555

Gözler, H. Fethi, “Ali Suavi’yi Tanımalıyız”, *Türk Kültürü*, S.64, Ankara 1968, s.236-247

Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ*, Haz. Nuri Çolak, İstanbul 1994

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Ankara 1984

Güngör, Tahsin, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?-Osmanlı Düşüncesi’nin Araştırılmasında Karşılaşılan Zorluklar Üzerine”, *T.A.D.*, S.13-14, İstanbul 2003, s.29-46

Güray, Sevim, *Ahmet Vefik Paşa*, Ankara trz.

Gürel, Nazlı Rânâ, *İbrahim Edhem Pertev Paşa*, Ankara 2004

Habisî, *Şerhu’l-Habisî ale’t-Tezhîbü’l-Mantık*, Tezhîbü’l-Mantık içinde, Kahire trz.

Haklı, Şaban, *Müteahhirun Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Razi Örneği*, Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2002

Halaçoğlu, Yusuf- Aydın, M. Akif, “Cevdet Paşa”, *D.İ.A.*, C.VII, İstanbul 1993, s.443-450

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü*, C.I, İstanbul 1985

Hanioğlu, M. Şükrü, “Bilim ve Osmanlı Düşüncesi”, *T.C.T.A.* C.II, İstanbul 1985, s.346-347

Hayta, Necdet, *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvir-i Efkâr Gazetesi*, Ankara 2002

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Boğaziçi Mehtapları*, İstanbul 1956

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Boğaziçi Yahılları, Geçmiş Zaman Köşkleri*, İstanbul 1968

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, İstanbul 1958

- Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Sad. Ali yılmaz-Mehmet Akkuş, C.I,
Ankara 1986
- Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Haz. Mesut Aydın, C.XI, Malatya, 2004
- Hüseyin Şemi, “Seleflerimizi Tanıyalım I”, *Mihrab*, S.6, İstanbul 1924-1340,
s.177-181
- İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C.VI, Beyrut 1405
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C.II, İstanbul 1989
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, Çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Felsefe-Din
İlişkileri içinde, İstanbul 1985
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. K. Işık-M. Dağ,
Samsun 1986
- İbn Sina, *el-İşaretler ve Tenbihler*, Çev. A. Durusoy-M Macit-E. Demirli,
İstanbul 2005
- İbn Sina, *el-Kasidetü'l-Müzdevce*, Nşr. Muhibbuddin el-Hatib, Mantıku'l-
Meşrıkıyyîn içinde, Kahire 1990
- İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrıkıyyîn*, Nşr. Muhibbuddin el-Hatib, Kahire 1990
- İbn Sina, *fi Marifet'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâluhâ*, en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn
Sina içinde, Nşr. Alber Nasri Nader, Beyrut 1992
- İbn Sina, *Risale fi'l-Kelam ale'n-Nefsi'n-Nâtıka*, Ahvalü'n-Nefs içinde, Nşr. A.F.
el-Ehvâni, Kahire 1952
- İbn Sina, *Risaletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, Tah. Ahmet Çapçu, Basılmamış yüksek
lisans tezi, İstanbul 2001
- İbn Sina, *Şifâ, Fizik*, Çev. M. Macit, F. Özpilavcı, C.I, İstanbul 2004
- İbn Sina, *Şifâ, Kitabü'l-Kıyas*, Tah. Said Zayed, Kahire 1964

İbn Sina, *Şifâ, Mantığa Giriş*, Çev. Ömer Türker, İstanbul 2006

İbn Sina, *Şifâ, Metafizik*, Çev. E. Demirli-Ö.Türker, C.I-II, İstanbul

2004-2005

İbn Sina, *Şifâ, Şiir*, Tah. Abdurrahman Bedevî, trz.

İbn Sina, *Yorum Üzerine (İbâre)*, Çev. Ömer Türker, İstanbul 2006

İbrahim Temo, *İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, Haz. Bülent

Demirbaş, İstanbul 2000

İcâzetnâme-i Nefis, Ali Emiri, Arabî, nr.4249

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “19. Asır Başlarında-Tanzimat Öncesi-Kültür ve Eğitim

Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun

Buradaki Rolü”, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, Yay. Haz.

Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1987, s.43-74

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin Kuruluş ve

Faaliyetleri”, *X. Türk Tarih Kongresi*, C.V, Ankara 1994, s.2167-2189

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı Bilim Literatürü”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*,

C.II, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, s.363-444

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı*

Medeniyeti Tarihi, C.I, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, s.223-

361

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı Türkiyesinde Kültür ve Bilim Hayatında

Tüzel Kişiliğin Gelişmesi ve Teşkilatlanmanın Başlaması”, *Erdem*, C.IX,

S.25, Ankara 1996, s. 265-292

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Tanzimat Döneminde İstanbul'da Dârülfünûn Kurma

Teşebbüsleri”, *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara

1992, s.397-439

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı”, *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1992, s.335-395

İlmiye Salnamesi, Haz. S. A. Kahraman-A. N. Galitekin-C. Dadaş, Ankara 1998
(İnal), İbnülemin Mahmud Kemal, “Meşâhir-i Meçhûle”, *T.T.E.M.*, nr.19(96), İstanbul 1928, s.37-51

İnal İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.I-III, İstanbul 1969-1970

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Sadrazamlar*, C.I, İstanbul 1982

(İnal), İbnülemin Mahmud Kemal, “Mehmet Atetullah Bey”, *T.T.E.M.*, C.I, S.2, İstanbul 1929, s.16-23

(İnançalp), Muallim Cevdet, “Darülmualimin'in Yetmişbirinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans”, *Tedrisat Mecmuası*, nr. 39, İstanbul 1333, s.429-440

(İnançalp), Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, Haz. Erdoğan Erüz, İstanbul 1978

İskit, Server R., *Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Ankara 1943

İskit, Server R., *Türkiyede Matbuat Rejimleri, Tahlil ve Tarihçe*, İstanbul 1939

İskit, Server R., *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, Ankara 2000

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C.I-II, İstanbul 1997

İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981

Kadı Mir el-Meybudî, *Kadı Mir ale 'l-Hidaye*, İstanbul 1321

Kalın, İbrahim, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, *Osmanlı*, C.VII, Ankara 1999, s.38-43

Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990

Katip Çelebi, *Mîzânü'l -Hak fî İhtiyari'l -Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay,
İstanbul 1993

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983

Kayacık, Ahmet, *Ebheri'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi,
Kayseri 1996

Kayaoğlu, Taceddin, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul 1998

Kazvinî, *Risaletü'ş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İstanbul 1327

Kelekyan, Diran, *Kamus-ı Fransevî*, İstanbul 1329

Koçu, Reşad Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul 1961

Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *T.C.T.A., C.I*, İstanbul
1985, s.68-93

Koloğlu, Orhan, *Takvimi Vekayi*, Ankara, trz.

Koray, Enver, "Yeni Osmanlılar", *150. Yılında Tanzimat*, Haz. Hakkı Dursun
Yıldız, Ankara 1991, s.547-565

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986

Kutbeddin Râzî, *Levâmiü'l-Esrâr fî Şerh-i Metâlî'l-Envâr*, İstanbul 1303

Kutbeddin Râzî, *el-Muhakemât beyne'r-Râzî ve't-Tûsî*, Laleli, nr.3398

Kutbeddin Razî, *el-Muhâkemât Beyne 'r-Râzî ve 't-Tûsî*, İstanbul 1290

Kutbeddin Râzî, *Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fî Şerhi'r-Risaleti'ş-Şemsiyye*,
trz.

Kunos, İgnas, "Macar Türkolog İgnas Konoş Ahmet Vefik Paşa ile Neler
Görüştü", *H.T.M., C.I, S.5*, İstanbul 1977, s.4-8

Kuntay, Mithat Cemal, *Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında Namık Kemal*,
C.I, İstanbul 1944

- Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1994
- Küçük, Sezai, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C.I, Ankara 1998
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Ankara 1998
- Macit, Muhittin, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006
- Mahmud Cevad İbnü'ş Şeyh Nafi, *Maârif-i Umumiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, Haz. Taceddin Kayaoğlu, Ankara 2001
- Mardin, Ebül'ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1996
- Mardin, Ebül'ula, *Huzur Dersleri*, C.I, İstanbul 1951
- Mardin, Ebül'ula, *Huzur Dersleri*, C.II-III, Yay. İsmet Sungurbey, İstanbul 1966
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İstanbul 2002
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yâhûd Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniye*, C.III-IV, Matbaa-i Amire 1311
- Mehmet Emin, "Huzûr-u Hümayûn Dersleri", *Sebîlü'r-Reşâd*, CXVII, S.425-426, İstanbul 1337, s.75-77
- Mengi, Mine, "Kıyafetnâme", *D.İ.A.*, C.XXV, Ankara 2002, s.513-514
- Mermutlu, Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul 2003
- Meydan Larousse*, C.VII, İstanbul 1972
- Molla Fenarî, *Şerh-u İsaguci*, İstanbul, trz.
- Moralı, Seniha Sami, "Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti", *H.T.M.*, C.II, S.12, s.31-32
- Moralı, Seniha Sami, "Suphi Paşa", *H.T.M.*, C.II, S.II, İstanbul 1968, s.69-74

Muhammed b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmanî, *Haşîye Kefevî ala'l-Larî*, İstanbul 1309

Muhammed Salahî, *Kamus-ı Osmanî*, İstanbul 1329

Murphy, Rhoads, “Mustafa Ali ve Kültürel Yozlaşma Görüşü”, *Osmanlı Geriledi mi?*, Haz. Mustafa Armağan, İstanbul 2006, s.283-302

Muslihiddin el-Larî, *Haşîye ala Şerhi Hidayeti 'l-Hikme*, İstanbul trz.

Mutahhri, M., *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1988

Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C.I, Ankara 1954

Müslim, *Sahih*, C.I, İstanbul 1992

Nasreddin Tusî, *İşârât ve 't-Tembihât maa Şerh-i Nasreddin Tusi*, Tah. Süleyman Dünya, C.III, Beyrut 1993

Necip Fazlı, *Külhani Enteller (Edipler)*, İstanbul 1991

Nesai, *Sünen*, C.VIII, İstanbul 1992

Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad*, İstanbul 1969

Olçay, Osman Fevzi, *Amasya Meşâhîri*, İ. Ü. Merkez Kütüphanesi, nr.9382

Olçay, Osman Fevzi, *Amasya Meşâhîri*, Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi, nr.1701

Olgun, İbrahim, “Namık Kemal Kuşağı ve I. Meşrutiyet”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1983, s.1763-1770

Ormsby, Erik Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet (Teodise) Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Ankara 2001

Ortaylı, İlber, “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, *OTAM*, S.6, Ankara 1995, s.281-287

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2003

Ömer Rıza Kehhale, *Mu 'cemü 'l-Müellifin*, C.VIII, Lübnan 1957

- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1974
- Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1991
- Özakpınar, Yılmaz, “*Kültür Değişimleri*” ve *Batılılaşma Meselesi*, İstanbul 2003
- Özgül, M. Kayahan, *Hersekli Arif Hikmet*, Ankara 1987
- Özgül, M. Kayahan, *MünifPaşa*, Ankara 2005
- Özgül, M. Kayahan, *Osman Nevres Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1999
- Özgül, M. Kayahan, *Yenişehirli Avni*, Ankara 1990
- Özkul, Osman, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, İstanbul 2004
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997
- Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Haz. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul 1997
- Özön, Mustafâ Nihat, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1941
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1982
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimler ve Terimler Sözlüğü*, C.I-III, İstanbul 1993
- Petrosyan, Yury Aşatoviç, “Türkiye'nin Toplumsal-Politik Fikirlerinin Tarihinde 1860-70 Yıllarındaki Türk Meşrutiyetçilerinin Rolü”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1983, s.1777-1787
- Rado, Şevket, 'Tanınmış Edebiyetçiler İstanbul'un Nerelerinde Oturdular', *Hayat Tarih Mecmuası*, C.I, S.I, İstanbul 1966, s.19-22
- Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr.1255, 5 Receb 1286, s.5017
- Sakaoğlu, Necdet, “Encümen-i Dâniş”, *D.B.İ.A.*, C.III, İstanbul 1994, s.171-172
- Sakaoğlu, Necdet, “Yangınlar (Osmanlı Dönemi)”, *D.B.İ.A.*, C.VII, İstanbul

1994 s.427-438

Sakaoğlu, Necdet, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü*, İstanbul 1985

Sami Paşazade Hasan Bey, “Ayetullah Bey ve Yeni Osmanlılar”, *H.H.T.M.*, Cüz
2, İstanbul 1925, s.1-8

(Sel), Semih Mümtaz, *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, İstanbul 1948

Sema, Sadri, *Eski İstanbul Hatıraları*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 2002

(Sevük), İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, C.II., İstanbul 1941

Sevük, İsmail Habib, *Tanzimat Devri Edebiyatı*, İstanbul trz.

Sevük, İsmail Habib, *Tanzimattanberi Edebiyat Tarihi*, C.I, İstanbul 1944

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, C.II, İstanbul 1330

Seyyid Şerif Cürcani, *Haşiye ala Şerhi 'l-Metâli*, İstanbul 1303

Seyyid Şerif Cürcani, *Haşiyetü 's-Suğra li 's-Seyyid Şerif ale 'l-Kutb*, İstanbul 1318

Seyyid Şerif Cürcani, *Ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, İstanbul 1997

Sezer, Baykan, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul 1993

Siraceddin el-Urmevî, *Beyanü'l-Hakk*, Atıf Efendi, nr.1567

Siyalkutî, *Haşiye ale 't-Tasdikât*, İstanbul 1321

Siyalkutî, *Haşiyetü 's-Siyalkutî ale 't-Tasavvurat*, Vezirhan 1288

Sultan Abdülhamit, *Siyasî Hatıratım*, Fransızcadan Çev. H. Salih Can, İstanbul
1987

Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat*, C.II, İstanbul 1999,
s.777-857

Sungur, Mutullah, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Nüfus ve Nüfus
Sayımlar, *Osmanlı*, C.IV, Ankara 1999, s.558-566

Şapolyo, Enver Behnan, “Encümen-i Dâniş'in Tarihçesi”, *Türk Kültürü*, Ankara
1968, s. 439-444

Şehsuvaroğlu, Haluk Y., “Çamlıcada Sami Paşa Köşkü”, *Cumhuriyet*, 20 Nisan 1950, s.4

Şehsuvaroğlu, Haluk Y., “Sami Paşa Konağı”, *Cumhuriyet*, 24 Ağustos 1951, s.5

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1996

Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm* C.VI, Ankara 1996

Şeşen, Ramazan, “İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumî Bir Bakış”, *İ.T.E.D.*, C.VII, Cüz 3-4, İstanbul 1979, s.3-29

Şinasi, *Makaleler*, Haz, Fevziye Abdullah Tansel, Ankara 1960

Şinasi, *Müntehabât-ı Eş'ar*, Haz.Kemal Bebek, İstanbul 2004

Şinasi, *Terceme-i Manzume*, Haz. Süheyl Beken, Ankara 1960

Şişman, Adnan, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, Ankara 2004

Şişman, Adnan, “XIX. Yüzyılda Avrupa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, C.III, Ankara 1999, s.963-971

Taftazanî, *İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2001

Tansel, Fevziye Abdullah, “Ahmet Vefik Paşa'mın Eserleri”, *Belleten*, C.XXVIII, S.110, Ankara 1964, s.249-283

(Tarhan), Abdülhak Hamid, *Abdülhak Hamid'in Hatıraları*, Haz. İnci Enginün, İstanbul 1994

Tasvir-i Efkar, Çeşitli sayılar

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998

Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994

Tercümân-ı Ahvâl, nr.,2,13 Rebî'ül-âhir 1277

Tevetoğlu, Fethi, “Süleyman Paşa”, *Türk Kültürü*, S.70, Ankara 1968, s.705-732

- Tevetoğlu, Fethi, *Hamdullah Suphi Tanrıöver*, Ankara 1986
- Tevetoğlu, Fethi, *Süleyman Paşa*, Ankara 1988
- Tirmizi, *Sünen*, C.VI, İstanbul 1992
- Tuncer, Hüseyin, *Tanzimat Edebiyatı*, İzmir 1996
- Tunuslu Hayreddin Paşa, *En Emin Yol*, Çev.A. Alatlı-Ş. Yalçın, İstanbul 2004
- Turhan, Kasım, “İnayet”, *D.İ.A.*, C.XXII, İstanbul 2000, s.265-266
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1969.
- Türk Ansiklopedisi*, C.XXIX, Ankara 1980
- Ubucini, A., *Türkiye 1850*, Çev. Cemal Karaağaçlı, C.I, İstanbul trz.
- Ubucini, A., *1855 'de Türkiye*, Çev. Ayda Düz, C.I, İstanbul 1977
- Uçman, Abdullah, “Ali Suavi”, *D.İ.A.*, C.II, İstanbul 1989, s.445-448
- Uçman, Abdullah, “Encümen-i Dâniş”, *D.İ.A.*, C.XI, İstanbul 1995, s. 176-178
- Uludağ, Erdoğan, “Abdülkerim Efendi ve Kıssa-i Salâmân u Absâl Risalesi”, *A.Ü.T.A.E.D.*, S.10, Erzurum 1998, s.107-115.
- Unat, Ekrem Kadri, “Osmanlı İmparatorluğunda Fransızca Tıp Öğretimi ve Etkileri”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C.II, Ankara 1981, s.1291-1298
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara 1964
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdâzade Arif Efendi”, *Belleten*, C.XX, Ankara 1956, s. 485-525
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988
- Ülken, Hilmi Ziya, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat*, C.II, İstanbul 1999, s. 757-775

- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997
- Varlık, Bülent, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, *T.C.T.A., C.I*, İstanbul 1985, s.112-125
- Watt, W. Montgomery, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996
- Wheatcroft, Andrew, *Korkunç Türk*, Çev. Gülçin Aldemir Somuncu, İstanbul 2004
- Yaltkaya, M. Şerefeddin, “Hayy'ibni Yakzan Tercümesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tib Üstadı İbn Sina*, İstanbul 1937, s.58-67
- Yaltkaya, M. Şerefeddin, “İbni Sina”nın “İbni Ebi Usaybia”nın “Tabakat”ındaki Hal Tercümesi”, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina*, İstanbul 1937, s.1-16
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Ankara 1997
- Yavuz, Hulusi, “Ahmed Cevdet Paşa and the Ulema of his time”, *İ.T.E.D.*, C.VII, Cüz 3-4, İstanbul 1979, s.177-198
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akâidü'n-Nesefi”, *D.İ.A.*, C.II, İstanbul 1989, s.217-219
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader” *D.İ.A.*, C.XXIV, İstanbul 2001, s.58-63
- (Yazıksız), Necib Asım, “Hoca Tahsin”, *T.T.E.M.*, nr.19(96), s.57-63
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984
- Yetiş, Kazım, “Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyesi”, *D.İ.A.*, C.V, İstanbul 1992, s. 552-553
- Yıldız, Sakıp, “Akkirmânî”, *D.İ.A.*, C.II, İstanbul 1989

Yormaz, Adullah, *Ebherî'nin Hidayetti'l-Hibne'si ve Osmanlı Türk*

Düşüncesindeki Yeri, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2004

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İstanbul 2001

ÖZET

Ülger, Mustafa, Hoca Abdülkerim Efendi'nin Felsefî Görüşleri, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, 286 s.

Araştırma, 19. yüzyıl Türk düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşlerini konu edinmektedir. Bu sebeple çalışma, genelde İslam Felsefesi, özelde Türk-İslam Düşüncesi hakkında yapılan çalışmaların bir paçasıdır.

Araştırma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın problemi, konusu, amacı ve önemi hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Abdülkerim Efendi'nin yaşadığı dönem Türk fikir hayatı ana hatlarıyla tespiti çalışılmıştır. Fikir hayatı, cemiyetler, konaklar, medrese ve mektepler, tekkeler, tercüme odası, gazete ve dergiler ana başlıkları altında incelenmiştir.

İkinci bölümde, Abdülkerim Efendi ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmadığı için, onun hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Burada Abdülkerim Efendi'nin ailesi, eğitimi, meslekî hayatı, ilmî şahsiyeti, öğrencileri ve eserleri işlenmiştir.

Üçüncü bölümde, Abdülkerim Efendi'nin felsefî görüşleri analiz edilmiştir. Onun, mantık, fizik ve metafizik gibi İslam Felsefesi'nin temel konuları ile ilgili görüşleri derinlemesine incelenmiştir. Felsefî görüşleri, klasik İslam filozofları ile arasındaki benzerlik ve farklılıklar da dikkate alınarak ortaya koyulmuştur.

Sonuç kısmında ise araştırma boyunca elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi yapılmıştır.

SUMMARY

Ülger, Mustafa, Philosophical Sights of Hoca Abdülkerim Efendi, PhD Tesis, Supervisor: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, 286 p.

In this study, topic is the Philosophical Sights of Hoca Abdülkerim Efendi who has considerable position on turkish thought in 19. century. The study could be thought either a part of in Islamic philosophy studies or Turkish-Islamic studies.

The research has introduction, three chapters and conclusion. In the introduction, it has given about problem, topic, aim and importance of research.

In the first chapter, it has been investigated general Turkish thought during the period of Abdülkerim Efendi, namely thought life, societies, mansions, medresses and schools, dervish lodges, translation rooms, journals and periodicals.

In the second chapter, detailed information were given on the life and studies of Abdülkerim Efendi. It could not been found individual study on his life. In this study, the family, education, occupation, scientific personality, students and studies of Abdülkerim Efendi were given.

In the third chapter, the philosophical sights of Abdülkerim Efendi were analised. His point of view connected with as logic, physics and metaphysics main subjects of Islamic philosophy were investigated. His philosophical opinions were discussed with other clasical Islamic Philosophers' and it could be put forward smilarities and differences.

In the conclusion, the results of this study were evaluated.