

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM BİLİM DALI)

**KESTELÎ'NİN *ES-SEB'U'L-MU'ALLAKA* VE
SİNAN PAŞA'NIN *ECVİBETÜ SİNAN PAŞA 'ALÂ*
KESTELÎ İSİMLİ RİSÂLELERİ: TAHKİK, TERCÜME VE
TAHLİL**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Süheybe Rahme YILDIRIM

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM BİLİM DALI)

KESTELÎ'NİN *ES-SEB'U'L-MU'ALLAKA* VE
SİNAN PAŞA'NIN *ECVİBETÜ SİNAN PAŞA 'ALÂ*
KESTELÎ İSİMLİ RİSÂLELERİ: TAHKİK, TERCÜME VE
TAHLİLİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Süheybe Rahme YILDIRIM

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2020

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020118YL22 numaralı Süheybe Rahme YILDIRIM'ın hazırladığı “*KESTELÎ'NİN ES-SEB‘U'L-MU‘ALLAKA VE SİNAN PAŞA'NIN ECVİBETÜ SİNAN PAŞA ‘ALÂ KESTELÎ İSİMLİ RİSÂLELERİ: TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11/08/2020 günü (11:00 – 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başlıklarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Süheybe Rahme YILDIRIM

11 / 08 / 2020

ÖZ

KESTELÎ'NİN ES-SEB'U'L-MU'ALLAKA VE SİNAN PAŞA'NIN ECVİBETÜ SİNAN PAŞA 'ALÂ KESTELÎ RİSÂLELESİ: TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİL

Adudüddin el-İcî'ye ait el-Mevâkıf metninin şerhi olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf isimli eseri Osmanlı dönemi medrese eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Ehl-i Sünnet'in müteahhir dönemi meselelerini ihtiva eden geniş bir eser olma özelliğinin yanında İcî'ye yazılan diğer şerh ve hâşiyeler arasında en ön plana çıkanıdır. Yazıldığı dönem sonrasında üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik kaleme alınmış, buna ilaveten sayıları az olmasına rağmen birtakım itirazlara da konu olmuştur. Kestelî'nin "es-Seb'u'l-Mu'allaka" isimli küçük risâlesi Cürcânî'nin eserinde yaptığı açıklamalardan yedi meseleye yöneltilen itirazları ihtiva eden kısa bir metindir. Söz konusu risâleye yazıldığı tespit edilen üç cevap metninden, yazarı bilinen te'lif Sinan Paşa'ya ait "Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî"dir. Bu çalışma bahsi geçen iki risâleyi tanıtmaya amacıyla yazılmış olup Kestelî'nin hayatı ve eserlerinin incelendiği giriş bölümü; metinlerin nüsha tanıtımı, tahkik ve tercümelerinin yapıldığı birinci bölüm ve tahlilin yer aldığı ikinci bölüm olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Anahtar Sözcükler:

Kestelî, es-Seb'u'l-Mu'allaka, Şerh'ul-Mevâkıf, Sinan Paşa, Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid

ABSTRACT

THE RISALA OF KASTALĪ AS-SAB‘A‘L-MU‘ALLAKA AND THE RISALA OF SINAN PASHA’S AJWEBATU SINAN PASHA ‘ALA KASTALĪ: CRITICAL EDITION, TRANSLATION AND ANALYSIS

Sharh al-Mawaqif of Sayyid Sharif al-Jurjānī which is the commentary (sharh) of ‘Adud al-Dīn al-Ījī’s al-Mawakif, has an important place in the madrasah education of the Ottoman period. This work, which has the feature of being an extensive work that includes the issues about the period of mutaakhirin of Ahl al-Sunnah, has become the most prominent one among other commentaries (sharh) and annotations (hashiya) written about al-Ījī. After that period, many commentaries, annotations and taliqs were written on it, and additionally although they are few in number, it was subject to several objections. Kastalī’s Risala al-Sab‘u’l-Mu‘allaqa is a short text containing objections to seven issues of the statements made by al-Jurjānī. The work, whose author is known from the three reply texts that were found to be written for this risala, is “Ajwebatu Sinan Pasha ‘Ala Kastalī” by Sinan Pasha. This work has been written for introducing the two aforementioned risalas. It consists of an introduction and two chapters. In the introduction, Kastalī’s life and his works have been examined. It is the first chapter in which introductions of the texts, verification (tahqiq) and the translations have been dealt. In the second chapter, analyses have been given place.

Key Words:

Kastalī, as-Sab‘al-Mu‘allaka, Sharh al-Mawākeef, Sinan Pasha, Ajwebatu Sinan Pasha alā Kastalī, Sultan Mehmed The Conqueror, Bayezid II

ÖNSÖZ

Yazıldığı dönemden itibaren ilmî açıdan büyük bir önemi hâiz olan *Şerhu'l-Mevâkıf*, İcî'nin *Mevâkıf* metni üzerine yazılan en bilindik şerh olmasının yanı sıra kendisi üzerine en çok hâşiye ve ta'lik yazılması ile de ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında sayıları az olmakla beraber birtakım itirazlara da konu olmuştur. Bunlardan biri Seyyidi Yusuf el-Humeynî'nin (ö. 914/1509) yazdığı cevherler bahsi hakkındaki sorular metnidir. Rivayet edildiğine göre söz konusu metinde her satırda en az iki veya üç soru yer almaktadır. Humeynî, çevresi tarafından yazdığı metin hususunda uyarı alması üzerine bu soruların öğrenciler tarafından mütalaa edilip cevaplanmasını istemiştir. Bu sorulardan 934 tanesini Sârî Kerz olarak meşhur Yusuf b. Abdullah Nûruddin'in cevapladığı bilinmektedir.¹

Şerhu'l-Mevâkıf üzerine yazılan diğer bir itiraz metni de tezimizin konusu olan Kestelî'nin küçük risâlesidir. Bu risâleye Sinan Paşa'nın dışında iki cevap metninin daha yazıldığı tarafımızca tespit edilmiştir. Bu metinlerden birisi Ayasofya nr. 2264'te bulunmakta ve üzerinde yalnızca Sultan Mahmud döneminde el-Haremeynü's-Şerîfeyn müfettişi Ahmet Şeyhzâde tarafından tahrir edildiği bilgisi yer almaktadır. Diğer cevap metninin elimizde üç nüshası bulunmakla beraber yazarı ve yazıldığı dönem hakkında herhangi bir bulgu tespit edilememiştir.

Muslihuddin Mustafa el-Kestelî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta geçen yedi meseleye dair itirazlarını ve Sinan Paşa'nın söz konusu itirazlara cevabını ihtiva eden tezimiz Kestelî'nin hayatı ve eserlerinin yer aldığı giriş bölümü; metinlerin nüsha tanıtımları, tahkik ve tercümelerinin yapıldığı birinci bölüm ve konuların tahlilinin bulunduğu ikinci bölüm olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.

Giriş bölümünde Kestelî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili tabakât kitapları ve yakın dönemde yazılan eserlerde yer alan bilgiler derlenmiş, eserlerle ilgili bilgiler yeniden incelenmiş, aidiyeti konusunda şüphe bulunanlara dikkat çekilmiştir.

Birinci bölümde Kestelî ve Sinan Paşa'nın risâlelerinin tespit edilen ve tam halde bulunan nüshaları tanıtılmış, daha sonra söz konusu nüshalardan yapılan tahkik ve tercümesine yer verilmiştir. Tahkik ve tercüme esnasında takip edilen yol ve yöntemler

¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1894.

yine bu kısımda yer almaktadır. Tahlilin yer aldığı ikinci bölümde risâlelerin yazıldığı dönemdeki ilmî hayata kısaca değinildikten sonra sözü geçen yedi mesele ayrı ayrı ele alınmış, *Şerhu'l-Mevâkıf* başta olmak üzere haricî kaynaklardan alınan bilgilerden de istifade edilerek konular incelenmiş ve sonunda bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmada bana görüş, değerlendirme ve önerileriyle katkıda bulunan danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye teşekkürlerimi sunarım. İlmî hayatta beni destekleyen ve yol gösteren saygıdeğer hocam Prof. Dr. İbrahim HATİPOĞLU'na ayrıca teşekkür ederim. Son olarak bu dönemde mânevî desteğini benden esirgemeyen Berre Nur YILDIRIM'a müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xix
TABLO LİSTESİ.....	xiix

GİRİŞ

HAYATI VE ESERLERİ

I. KESTELÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	1
II. KESTELÎ'YE NİSPET EDİLEN ESERLER.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

NÜSHA TANITIMLARI, TAHKİK VE TERCÜME

1.1. NÜSHA TANITIMLARI	12
1.1.1. Kütahya Vahid Paşa Nüshası	12
1.1.2. Erzurum İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası.....	13
1.1.3. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası 1.....	14
1.1.4. Atıf Efendi Nüshası 1	15
1.1.5. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Asım Bey Koleksiyonu Nüshası.....	16
1.1.6. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası 2.....	17

1.1.7. Süleymaniye Esad Efendi Koleksiyonu Nüshası	18
1.1.8. Süleymaniye Hüsnü Paşa Koleksiyonu Nüshası.....	18
1.1.9. Süleymaniye Kara Çelebizâde Nüshası	19
1.1.10. Süleymaniye Mehmet Nuri Efendi Koleksiyonu Nüshası	20
1.1.11. Süleymaniye Murad Molla Koleksiyonu Nüshası	21
1.1.12. Süleymaniye Atıf Efendi Koleksiyonu Nüshası 2	21
1.1.13. Bursa İnebey Kütüphanesi H. Çelebi Koleksiyonu Nüshası.....	22
1.2. NÜSHA FOTOĞRAF ÖRNEKLERİ.....	24
1.3. TAHKİK	30
1.3.1. Tahkik Metodu	30
Tablo 1: Arapça Kısaltmalar	32
Tablo 2: Modern Kullanımlar	32
Tablo 3: Kestelî'nin <i>es-Seb'u'l-Mu'allaka</i> Eserinin İsimlendirme Tablosu	33
Tablo 4: <i>Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî</i> Eserinin İsimlendirme Tablosu.....	34
1.3.2. <i>es-Seb'u'l-Mu'allaka</i> Tahkik	35
1.3.3. <i>Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî</i> Tahkik.....	44
1.3.5. <i>es-Seb'u'l-Mu'allaka</i> Tercümesi.....	49
1.3.6. <i>Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî</i> Tercümesi	55

İKİNCİ BÖLÜM

TAHLİL

2.1. GİRİŞ: KESTELÎ DÖNEMİNDE İLMİ HAYAT	58
2.2. MESELELER.....	60
2.2.1. BİRİNCİ MESELE: BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ.....	60

2.2.2. İKİNCİ MESELE: BAŞKA BİR ÂLEMİN İMKÂNI.....	66
2.2.3. ÜÇÜNCÜ MESELE: VARLIĞIN MAHİYET ÜZERİNE ZİYADESİ	78
2.2.4. DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ MESELE: SICAKLIK.....	82
2.2.5. ALTINCI MESELE: BÖLÜNEMEYEN PARÇA	88
2.2.6. YEDİNCİ MESELE: SUYUN KÜRESELLİĞİ.....	92
SONUÇ.....	97
BİBLİYOGRAFYA	100
ÖZGEÇMİŞ.....	104

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
<i>a.g.e.</i>	adı geçen eser
b.	bin
Bkz.	Bakınız
dğr.	diğerleri
DİA	Diyânet İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
H.	Hicrî
haz.	hazırlayan
İFAV	İlahiyat Fakóltesi Vakfı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
M.	Miladî
M.Ö.	Milattan önce
nr.	numara
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya
t.y.	tarih yok
thk.	tahkik eden
thr.	tahrir eden
tns.	tensih eden
trc.	tercüme
vb.	ve benzeri
vr.	varak
y.b.	yazarı bilinmiyor
yk.	yaprak

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Arapça Kısaltmalar

Tablo 2: Modern Kullanımlar

Tablo 3: Kestelî'nin *es-Seb'ü'l-Mu'allaka* Eserinin İsimlendirme Tablosu

Tablo 4: *Ecvibetü Sinan Paşa* 'alâ Kestelî Eserinin İsimlendirme Tablosu



I. KESTELÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

¹¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), s. 273; Salih Sabri Yavuz, “Kestel”, *DİA* XXV, s. 314.

Kastamonu'ya nispet edilmektedir.¹² Kaynaklar incelendiğinde Mevlânâ Kestelî'nin Aydın'ın Kestel köyüne nispet edilmesi daha doğru görünmektedir.¹³ Çocukluğuna dair fazla bilgiye sahip olunmaması ve Kestel ismiyle bir çok köyün bulunması tercih yapmayı zorlaştırsa da hayatına dair yazılan eserlerde Aydın'a nispet etme eğilimi ağır basmıştır. İlk öğrenimini doğduğu yerde tamamladıktan sonra Bursa'ya gelerek Sultaniye (Çelebi Sultan Mehmed) medreselerinde Hızır Bey'in derslerine devam etmiştir.¹⁴ Aynı dönemde Hızır Bey'in muîdliğini (danışmend) yapan Hocazâde ve Hayâlî gibi âlimlerden de istifade etme şansı bulmuştur.¹⁵ İslâm geleneğinin üç önemli lisanı olan Arapça, Farsça ve Türkçe'ye hâkim bir zâttır.¹⁶ Dinî ilimlerin yanında tıp ilmine de yatkınlığı bulunan Kestelî'nin İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıb* eseri başta olmak üzere tüm te'liflerine iyi derecede zât olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁷ Tahsilini tamamladıktan sonra Hızır Bey'in kızıyla evlenmiştir.¹⁸ Daha sonra Mudurnu¹⁹ ve bugün Batı Trakya

¹² Ali Rıza Karabulut ve Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhu't-türâsî'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*, (Kayseri: Dâru'l-Akabe, t.y.), IV, 3728.

¹³ Türkiye sınırları içinde Kestel isminde birçok kaza ve köy bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: Gaziantep, Konya, Balıkesir, Antalya, Burdur, Aydın, Bursa illerinde yer alır. Kestelî'nin doğumuna ait elimizde yeterince veri bulunmadığından onun doğum yerini tam olarak tespit etmek güçtür. Bununla beraber yapılan çalışmalarda Aydın ilinin tercih edilmesi (Bkz. Ramazan Ergün, *Aydın'ı Aydınlatanlar*, (Aydın: Türk Ocakları, 2018), s. 76-79.), ayrıca Kestelî'nin ilk eğitimini Aydın kadısından aldığına dair rivayet bu tercihi destekler niteliktedir. (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.)

¹⁴ Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 273; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.

¹⁵ Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 273; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.

¹⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), s. 87; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 273.

¹⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 87; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 273.

¹⁸ Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.

Kaynaklarda Kestelî'nin bir kızı bir de oğlundan bahsedilmektedir. Kızını Rumeli kazaskerlik vazifesinden emekli olduktan bir yıl sonra 891/1486 senesinde, kendisi gibi âlim bir devlet adamı olan Sahn Müderrisliği, İstanbul Kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi olarak bilinen Abdurrahman b. Ali ibni'l-Müeyyed el-Amâsî (ö. 922/1516) ile evlendirmiştir. (Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 87.) Oğlu hakkında kaynaklarda pek fazla malumat bulunmamaktadır. İlmî kabiliyeti fazla olmadığından dolayı bizzât Kestelî, vezirden oğluna müderrislik vazifesinin verilmesini istememiş, bunun yerine onun kadılığa gönderilmesini daha uygun bulmuştur. (Bkz. Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik: Tercüme-i Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 166.)

¹⁹ Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314.

Dimetoka'daki²⁰ Oruç Paşa medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır.²¹ Bir süre sonra Fâtih'in kurduğu 8 medreseden (Sahn-ı Seman medreselerinden) birine²² tayin edilmiştir.²³ Kestelî, Fâtih'in kurduğu sekiz medresenin hepsi kendisine verilmiş olsa bunların her birinde günde üçer ders yapabileceğini iddia etmiştir.²⁴ Müderrislik görevi dışında İstanbul, Edirne ve üç kere olmak üzere Bursa'da kadılık görevi yapmış,²⁵ Fâtih döneminin sonlarında kazaskerlik görevine getirilmiştir. Daha sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevleri ayrıldığında ise Rumeli kazaskerliği görevine atanmıştır.²⁶ II. Bayezid Han (ö. 918/1512) döneminde Rumeli kazaskerliği vazifesinden azledilerek kendisine günlük yüz akçe tahsis edilmiş ve yerine Çandarlı Halil Paşa'nın (ö. 857/1453) oğlu Taceddin İbrahim Paşa (ö. 905/1500) Rumeli kazaskerliği görevine tayin edilmiştir.²⁷ Kestelî 901/1496 senesinde cemâzi'l-Âhir ayında²⁸ İstanbul'da vefat etmiş

²⁰ Bugün Didymôteikhon veya Dimetoka adıyla anılmakta olup Türkiye sınırına yakın, Edirne'nin güneyinde yer alan bir kasabadır. Dimetoka, Bizans döneminde Trakya'nın en önemli müstahkem kasabası olup Osmanlı döneminde (1361-1912) bir ilim merkezi ve Osmanlı sultanlarının zaman zaman gelip kaldıkları yer olarak tanınmaktadır. (Bkz. Machiel Kiel, "Dimetoka", DİA XIX, s. 305.)

²¹ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, s. 161.

²² Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 87.

²³ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.

²⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 87; Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), I, 307; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men kezzeb*, thk. Mahmut el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986), X, 18.

²⁵ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, III, 883.

²⁶ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 158; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955), II, 433.

eş-Şekâik yazarı dönemin veziri Karamânî Mehmed Paşa (ö. 886/1481) ile Kestelî'nin arasında bir husumet bulunduğunu, vezirin sultanın önünde kendisi hakkında Kestelî'nin olumsuz görüş bildirmesinden korkması nedeniyle kazaskerlik görevini ikiye ayırmayı teklif ettiğini, Kestelî'nin başta direnmekle beraber sonunda kabullenerek Rumeli kazaskerliğine atandığını, Anadolu kazaskerliği görevinin ise Hacı Hasanzâde'ye verildiğini anlatır. (Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 87; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), IV, 1125.)

²⁷ Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", DİA XXV, s. 314; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, III, 883; Kâtîp Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010), III, 340; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehasin min ba'di'l-karni's-sâbi'*, thk. Halil 'Umrân el-Mansûr, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 2007), II, 308; Gazzî, *el-Kevâkib*, I, 307.

²⁸ Kâtîp Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, III, 340.

ve Eyüp'te Ebu Eyyûb el-Ensârî türbesi yakınlarında Meyyit Kuyusu olarak bilinen mahallede defnedilmiştir.²⁹

Süllemü 'l-vusûl'da onun uzun boylu, zayıf, yüzü ve sakalının sarı, gözlerinin mavi olduğu anlatılmaktadır.³⁰ Kestelî birçok alanda derin bilgiye sahip olmakla beraber yaptığı kadılık ve kazaskerlik görevlerinden dolayı fazla eser verememiştir. Kestelî'nin bilinen öğrencileri arasında Molla Sirâceddîn,³¹ Tâcizâde Cafer Çelebi (ö. 921/1515),³² 'Îzârîzâde Abdûlvahhâb (ö. 926/1520),³³ Cemâleddin İshâk Karamânî (ö. 933/1527),³⁴ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534),³⁵ Bahâuddînzâde Muhyiddîn Muhammed'in (ö. 952/1545)³⁶ isimleri bulunmaktadır.

Kestelî'ye nispet edilen eserlerin sayısı on beştir, ancak eserler incelendiğinde bunlardan iki tanesinin Kestelî'ye nispetinin hatalı olduğu anlaşılmaktadır. *Tercümetü kelimâti Cihar Yâr Güzin* ve *Ravzâtu 'l-kudât fî 'l-mezâhir ve 's-sicillât* adıyla Kestelî'ye nispet edilen eserlerin her ikisi de isim benzerliği nedeniyle yanlış kişiye kaydedilmiştir. Türkçe'nin yanında Arapça ve Farsça'ya da hâkim olan Kestelî müfessir, fakih ve müteteklim kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. *Risâle 'ale 'l-Vikâye fî kavlihi "Sâle ilâ mâ yutahhar"* adıyla kaydedilen fıkıh risâlesinin yanında *Hâşiye 'alâ Şerhi 'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Risâle fî 'l-cihet*, *Hâşiye 'alâ Şerhi 'l-'Adud*, *Hâşiye 'ale 'l-mukaddimâti 'l-erba'a 's-suğrâ*, *Hâşiye 'ale 'l-mukaddimâti 'l-erba'a 'l-kübrâ*, *Şerhu 'l-Muhtasâr fî 'ilmi 'l-keîlâm*, *Hâşiye 'alâ şerh-i Hikmeti 'l-Ayn*, *es-Seb 'u 'l-Mu'allaka*, *Şerhu 's-Seb 'i 'l-Mu'allaka* olmak üzere yedi kelâm ve *Risâle fî tefsir-i kavlihi Subhânehu* ve *Teâlâ "Fe Suhkan li-Ashâbi 's-Se'îr"*, *Tefsiri Sûret-i Yâsin* ismiyle kayıtlı iki adet tefsir risâlesi mevcuttur. Eserleri genellikle küçük hacimli olup en kapsamlı eseri olan *Şerhu 'l-'Akâid*

²⁹ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 159; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *DİA* XXV, s. 314; Kehhâle, *Mu'cemu 'l-müellifîn*, III, 883.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Süllemü 'l-vusûl*, III, 340; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 89.

³¹ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 120; Hoca Sadeddin, *Tâcü 't-tevârih*, nşr. İsmet Parmaksızoglu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), V, 162.

³² Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 196; Hoca Sadeddin, *Tâcü 't-tevârih*, V, 244.

³³ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 19; Hoca Sadeddin, *Tâcü 't-tevârih*, V, 243.

³⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 222; Hoca Sadeddin, *Tâcü 't-tevârih*, V, 278.

³⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 226.

³⁶ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 259.

Hâşiyesi yaklaşık iki yüz sayfadır.³⁷ Hızır Bey'in meclislerinde Molla Gürânî (ö. 893/1488), Molla Kırîmî, Hocaîzâde (ö.893/1488), Hayâlî (ö.875/1470), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Sinan Paşa (ö. 891/1486) gibi âlimlerle yapılan sohbetlere iştirak etmiştir. Siyasi kimliği onu Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid döneminde yapılan ilim meclislerine katılmaktan alıkoymamış, kendi döneminde yazım geleneği oluşturan mukaddimât ve cihet meseleleri gibi konularda eser vermesinin yanında *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı risâlesi yeni bir tartışmayı başlatmıştır. Kestelî'nin eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşırken bir kısmı yalnızca tabakât kitaplarında ismen zikredilir.

II. KESTELÎ'YE NİSPET EDİLEN ESERLER

1) *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*³⁸

(حاشية على شرح العقائد النسفية)

Necmüddin Ömer en-Nesefî'nin *el-'Akâid* isimli risâlesine Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı şerh üzerine bir hâşiyedir.

Söz konusu risâlenin yazma eser kataloğunda *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'ale'l-Hayâlî*, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâid li't-Teftazânî* isimleriyle kayıtlı otuzun üzerinde nüshası mevcuttur. Tabakât kitaplarında Kestelî'nin *Şerhu'l-'Akâid* üzerine yazdığı iki hâşiyeye olduğundan bahsedilmektedir.³⁹ Eser 200 sayfa civarında olup 1297/1879 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁴⁰

³⁷ Kestelî'nin *Şerhu'l-'Akâid Hâşiyesi* üzerinden Fatih AKAY tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. (Bkz. Fatih Akay, "Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri", (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010)

³⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 433; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, III, 883; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 1145; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, III, 340; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 308; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 89; Gazzî, *el-Kevâkib*, I, 307.

Kaynaklarda Kestelî'nin *Şerhu'l-'Akâid* üzerine yazdığı iki farklı risâle olduğundan bahsedilmektedir. (Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 433; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 499.)

³⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 433; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1145.

⁴⁰ İSAM kütüphanesinde eserin beş nüshası mevcuttur. Bunlardan biri İstanbul Haznedar Matbaası tarafından 1970 yılında, bir diğeri İstanbul Salâh Bilici Kitabevi tarafından 1973 yılında, üçüncü nüsha ise Dersaadet: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire tarafından H. 1306 yılında basılmıştır.

2) *Risâle fî'l-Cihet*⁴¹

(رسالة في الجهة)

Kestelî'nin cihetler hakkında yazdığı iki vr. hacminde kısa bir risâlesidir. *Keşfü'z-zunûn*'da ⁴² bu eserin “*Risâle fî'l-çihet*” ve “*Risâle fî çiheti'l-kible*” olarak iki ismi kaydedilmiştir ancak incelemelerde eserin kible ile bir alakası olmadığı tespit edilmiştir. Yazma eser kataloğunda *Risâle fî çiheti'l-kible* (Beyazıt nr. 1021/7), *Risâle fî'l-eşkâl* (H. Çelebi nr. 629/2) *Risâle fî bahsi'l-çihet* (Ayasofya nr. 2350/1), *Risâle fî'l-çihet* (Halet Efendi nr. 802/201-202 yk. ve Hüsnü Paşa nr. 600) isimleriyle yer almaktadır. Eser Suriye Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye Kütüphanesi nr. 1950 ve Esed Kütüphanesi nr. 39681'de “*Risâle fî'l-çihet*” ismiyle Kestelî adına kaydedilmiştir. Bunların dışında Medine Mahmudiye Kütüphanesi nr. 2710'de aynı isimde Kestelî'ye ait risâlenin mevcudiyeti ihtimaline dair bir tespit bulunmaktadır.⁴³

3) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Adud*⁴⁴

(حاشية على شرح العُضد)

*Osmanlı Müellifleri*⁴⁵, *Keşfü'z-zunûn*⁴⁶ ve *Süllemü'l-vusûl*'da⁴⁷ Kestelî'ye ait eserler arasında zikredilen bu eserin yazılı bir nüshası tespit edilememiştir. İsmi geçen tabakât kitaplarında ve Kestelî'nin hayatına değinen diğer eserlerde de hakkında ismi dışında bir bilgi bulunmamaktadır.

⁴¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 433; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, III, 883; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 470; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, III, 340.

Keşfü'z-zunûn'da “*Risâle fî'l-çihet*” ve “*Risâle fî çiheti'l-kible*” olarak iki kayıt bulunmaktadır. Ancak risâle kible hakkında bir bilgi içermemektedir. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 470.)

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 859.

⁴³ Oğuz Bozoğlu, “Kestelî ve ‘Hâşiye ‘ale'l-mukaddimâtî'l-erba‘ İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), s. 21.

⁴⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, III, 340.

⁴⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144.

⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, III, 340.

4) Hâşiye ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba‘a’s-Suğrâ⁴⁸

(حاشية على المقدمات الأربع الصغرى)

Risâle Sadruşşeri‘a Ubeydullah b. el-Mahbûbî’nin (ö. 747/1346) *Tenkîhu’l-Usûl* eserine yine kendisinin yazdığı *et-Tavdîh li halli gavâmızı’t-Tevhîd* isimli şerhinin bir bölümünden ibarettir. Eser üzerine yazılmış birçok hâşiye mevcut olup bunlar arasında en meşhuru Sa‘düddin Mes’ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî’nin (ö.792/1390) *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh* hâşiyesidir. Başta Fâtih Sultan Mehmed Han’ın emriyle yazdırılan mesele daha sonra gelenek haline gelmiş ve üzerine birçok ta‘lika ve şerh kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Kestelî tarafından sultanın emrine binaen yazılan hâşiyedir. Kestelî hüsün-kubuh meselesine dair yazdığı bu küçük risâleyi daha sonra meclisteki diğer risâleleri mütalaa ettikten sonra tekrar düzenlemiştir.

Eserin Atıf Efendi nr. 1570/7, Nuruosmaniye nr. 4994/2, Murad Molla nr. 672/1, Şehid Ali Paşa nr. 672/1, Ragıp Paşa nr. 1459/6, Veliyyüddin Efendi nr.1005/3, Bölge Yazma Eserler nr. 9242/7, Murad Molla nr. 1826/22 koleksiyonlarında birer nüshası mevcuttur.

5) Hâşiye ‘ale’l Mukaddimâti’l-Erba‘a’l-Kübrâ⁴⁹

(حاشية على المقدمات الأربع الكبرى)

Hâşiye ‘ale’l-mukaddimâti’l-erba‘a’s-suğra isimli eserin yeniden gözden geçirilmesi suretiyle yazılmış, yaklaşık 25 sayfadan teşekkül eden eseridir. Yazma eser kütüphanelerinde Veliyyüddin Efendi nr. 949, 1005/5 ve 2122, Fâtih nr. 1305/1, Murad Molla nr. 1305, Bağdatlı Vehbi nr. 2027, Lâleli nr. 714/9, Şehid Ali Paşa nr. 2844/5, Ragıp Paşa nr. 1459/7’de kayıtlıdır.

⁴⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifîn*, III, 883; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, II, 308; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 89; Gazzî, *el-Kevâkib*, I, 307.

⁴⁹ Kaynaklara göre Kestelî ilk olarak sultanın emriyle içinde bulunduğu bir grupta beraber yazdığı risâleyi sunmasının ardından yaptığı düzeltmelerle ikinci risâlesini kaleme almıştır. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 499; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, III, 340.)

6) *Risâle fî Tefsiri Kavlihi Subhânehu ve Teâlâ “Fe Suhkan li-Ashâbi’s-Se’îr”*⁵⁰

(رسالة في تفسير قوله سبحانه و تعالى (فسحقا لأصحاب السعير)

*Hedyyetü’l-‘ârifîn*⁵¹, *Mu‘cemu’l-müellifîn*⁵², *Keşfü’z-zunûn*⁵³ ve *Süllemü’l-vusûl*⁵⁴ da kaydedilen eserin yazma hali mevcut değildir. Tabakât kitaplarında içeriğine ait herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

7) *Risâle ‘ale’l-Vikâye fî Kavlihi “Sâle ilâ mâ yutahhar”*⁵⁵

(رسالة على الوقاية في قوله " سال إلى ما يطهر "

*Hedyyetü’l-‘ârifîn*⁵⁶, *Keşfü’z-zunûn*⁵⁷, *Süllemü’l-vusûl* ve *Mu‘cemu’t-târîh*’te adı geçen eser yazma eser kataloğunda *Risâle fî nevâkızı’l-vudû’* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 847/23), *Risâle ‘alâ kavli Sadruşşerî’a ilâ mâ yutahhar* (Nuruosmaniye nr. 4909/22), *Risâle ‘ale’l-Vikâye fî kavlihi Sâle ilâ mâ yutahhir* (Ankara nr. 510/1) isimleriyle kayıtlıdır. Ancak Ankara Yazma Eser Kütüphanesindeki nüsha Sadruşşerî’a’nın *Vikâye*’sinde abdesti bozan haller üzerine yazılan yaklaşık iki sayfalık kısa bir risâledir. Eser isim benzerliğinden dolayı sehven Kestelî adına kaydedilmiştir.

8) *Şerhu’l-Muhtasâr fî ‘İlmi’l-Kelâm*⁵⁸

(شرح المختصر في علم الكلام)

Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi nr. 2018’de kayıtlı 99 sayfalık bir risâledir. İcî’ye ait *Şerhu’l-Muhtasâr*’a Seyyid Şerîf’in yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir.

⁵⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifîn*, III, 883; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 854; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, III, 340.

⁵¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433.

⁵² Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifîn*, III, 883.

⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 854.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, III, 340.

⁵⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1857; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, III, 340.

⁵⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1857.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1857.

9) Hâşiye ‘alâ şerh-i Hikmeti’l-Ayn⁵⁹

(حاشية على شرح حكمة العين)

Necmüddin Ali b. Ömer el-Katîbî’nin (ö. 675/1277) *Hikmet’ül-Âyn* eserine Mübârekşâh (ö. 784/1382) tarafından yazılan şerhe Cürcânî tarafından yazıldığı bilinen hâşiye üzerine Kestelî’nin Cürcânî’nin bazı ifadelerine itiraz etmek suretiyle yazdığı ta’likidir. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi nr. 1021 numarada yanlışlıkla *Risâle fî ciheti’l-kible* adıyla kaydedilen bir nüshası bulunmasının yanında *Mu‘cemu’t-târîh*’te iki nüshadan daha bahsedilmektedir.⁶⁰

10) Tefsir-i Sûret-i Yâsin⁶¹

(تفسير سورة يس)

Türkçe kaleme alınan 77 vr. hacminde bir risâledir. Bilinen tek nüshası Tire Necip Paşa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 74 ‘de bulunmaktadır. Tabakât kitaplarında adı bulunmayan eserin nüshasında H. 1211’de yazıldığına dair ferağ kaydından başka bir bilgi bulunmamaktadır.

11) es-Seb‘u’l-Mu‘allaka⁶²

(السبع المعلقة)

Kestelî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta yer alan yedi mesele üzerine kaleme aldığı yaklaşık 5 sayfalık kısa bir risâledir. Kaynaklarda Kestelî’nin risâleyi yazıp sunduktan sonra daha anlaşılır olması adına ona bir de şerh kaleme aldığı yer alır. Ancak söz konusu şerhin kayıtlı bir nüshası tarafımızca tespit edilememiştir. Eserin iki nüshası üzerinde Kestelî’nin ağzından eserin Sultan II. Bayezid önünde yapılan bir tartışma sonucunda onun diğerlerinden farklı yorum yapması üzerine sultanın emriyle yazıldığı

⁵⁹ Karabulut ve Karabulut, *Mu‘cemu’t-târîh*, IV, 3728.

⁶⁰ Karabulut ve Karabulut, *Mu‘cemu’t-târîh*, IV, 3728.

⁶¹ Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 160; Salih Sabri Yavuz, “Kestelî”, *DİA* XXV, s. 314.

⁶² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘ârifîn*, II, 433; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifin*, III, 883; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1857; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, II, 308; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 120; Gazzî, *el-Kevâib*, I, 307.

İbnü’l-Hatip Muhammed’in Kestelî’nin eseri üzerine yazdığı bir hâşiyesi bulunmaktadır. Elimizde bulunan yazarı belli olmayan iki değerlendirme risâlesinde de yazar hakkında hiçbir bilgi bulunmaması nedeniyle risâlelerin arasında İbnü’l-Hatip’in risâlesinin bulunup bulunmadığı tespit edilememiştir. (Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 120; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, III, 340.)

kaydedilmiştir. Ayrıca risâlenin giriş bölümünde sultanın emriyle yazdığına dair açık bir ifade de yer almaktadır. Kestelî sultanın böyle bir talepte bulunmasının nedenini kimsenin doğruya ulaşamadığı noktalarda kendisinin isabetli görüş bildirmesi olarak açıklamaktadır. Ancak tabakât kitaplarında yer alan bilgilere bakıldığında Kestelî ve Sultan II. Bayezid'in arasının pek iyi olmadığı görülmektedir. Bu nedenle sultanın söz konusu emri, fikirlerini beğenmesi sebebiyle değil, Kestelî'nin kendisini delillendirmesi adına verdiğini düşünmek daha doğru görünmektedir. Ayrıca risâle üzerine yazılan Sinan Paşa'nın açıklaması dahil üç itiraz, eserin söylendiği gibi takdir amaçlı yazdırılmadığı fikrini desteklemektedir.

12) *Şerhu's-Seb'i'l-Mu'allaka*⁶³

(شرح السبع المعلقة)

Kestelî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı risâlesinin şerhidir. Hatipzâde veya İbnü'l-Hatîb (ö.940/1534) olarak meşhur Muhyiddin Mehmed'in bu şerhe bir hâşiye yazdığı söylenmektedir.⁶⁴ Söz konusu hâşiyenin yanısıra Lâleli Kütüphanesi nr. 3030'da "*Ecvibetün mine'l-Mu'allakati's-Seb'*", Halet Efendi nr. 802'de "*Hâzihi ecvibetün 'ani'l-Mu'allakati's-Seb'*" ve Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 731'de "*Ecvibetün 'an Muğlakâti's-Seb' li's-Seyyid*" adıyla "Kestelî'ye kayıtlı bir itiraz ve Ayasofya nr. 2224 numarada kayıtlı konuları inceleyen bir risâle bulunmaktadır.⁶⁵ Ayasofya nüshasının hakkında Sultan Mahmud döneminde Ahmed Şeyhzâde tarafından istinsah edildiği haricinde bilgi bulunmamaktadır. Diğer üç metin ise hata sonucu Kestelî adına kaydedilmiş olup asıl yazarına dair bilgi bulunmamaktadır.

13) *Şerhu Mieti Kelimetin li-Ebî Bekr es-Siddîk*⁶⁶

(شرح مائة كلمة لأبي بكر الصديق)

Mu'cemu't-târîh'te Kestelî'ye nispet edilen eserin Esad Efendi nr. 1351 ve

⁶³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 433; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1857; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 308; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 89; Gazzî, *el-Kevâkib*, I, 307.

⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 871.

⁶⁵ Ayasofya kütüphanesinde bulunan nüsha Kestelî'nin itirazlarını incelemekle beraber Kadı Beyzâvî'nin *Tavâli'ü'l-Envâr* eserindeki birkaç bölüme de yer vermiştir. Eserin mukaddimesinde iki esere dair yazılmış olduğu açıkça belirtilmiştir.

⁶⁶ Karabulut ve Karabulut, *Mu'cemu't-târîh*, IV, 3728.

Nuruosmaniye nr. 3469'da iki nüshası bulunmaktadır. Ancak başka hiçbir tabakât kitabında eser Kestelî'ye nispet edilen eserler arasında zikredilmemektedir.

14) *Tercümetü Kelimâti Cihar Yâr Güzin*

(ترجمة كلمات جهار يار كزين)

Eser dört halifenin hal tercümeleri hakkında olup yalnızca *Mu'cemu't-târîh*'te⁶⁷ Kestelî'ye nispet edilmektedir. Eserin yazma eser kataloğunda Kestelî adına kaydı bulunmamaktadır. Kestelî'nin hayatından bahseden diğer tabakât kitaplarında adının bulunmaması ve yazma eser nüshalarında aidiyetine dair bir izin bulunmaması nedeniyle söz konusu eserin ona ait olmadığını iddia edenler olmuştur. Kanaatimizce eser Mustafa b. Mehmed el-Kastamonî'ye (ö. 978/ 1570) ait olup muhtemelen isim benzerliğinden dolayı yanlış kişiye kaydedilmiştir.

15) *Ravzâtu'l-Kudât fi'l-Mezâhir ve's-Sicillât*

(روضة القضاة في المظاهر و السجلات)

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu nr. 1403'te bulunan bu yazma eser Mustafa b. Muhammed er-Rumî'ye (ö. 1097/1686) ait olup isim benzerliğinden dolayı Kestelî adına kaydedilmiştir.

⁶⁷ Karabulut ve Karabulut, *Mu'cemu't-târîh*, IV, 3728.

BİRİNCİ BÖLÜM

NÜSHA TANITIMLARI, TAHKİK VE TERCÜME

1.1. NÜSHA TANITIMLARI

1.1.1. Kütahya Vahid Paşa Nüshası:

Bu nüsha *el-Mu‘allakâtü’s-Seb‘* ismiyle “Kestelî” adına 572 arşiv numarasına kayıtlıdır. 285-287 vr. arasında 5 sayfadan oluşan metnin ilk sayfasında sağ üst köşede eserle ilgili bir not mevcuttur. Söz konusu notta Sultan II. Bayezid’in (ö. 918/1512) emriyle Kestelî’nin Sinan Paşa’ya cevap niteliğinde yazdığı bir risâle olduğundan bahsedilmektedir. Söz konusu ibare birincisi Vahi Paşa nr. 572, diğeri ise Mehmet Asım Bey nr. 721’de yer almaktadır.⁶⁸

Risâle içinde قال ve أقول ibareleri kırmızı mürekkep ile yazılmış, satır aralarında yargı bildiren cümlelerin ilk kelimesinin üzeri aynı mürekkeple çizilmiştir. Sayfaların kenar boşluklarında 6 adet düzeltme, sayfa sonlarında ta‘kibe kaydı yer almaktadır. Harfler genellikle noktalıdır, ancak bazı yerlerde eksiklikler bulunmaktadır. Hareke kullanılmamış olup her sayfada 21 satır mevcuttur. Metinde eksik bir noktası bulunmayan

⁶⁸ Söz konusu not iki nüshada yer almaktadır. Bunlardan birincisi Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesinde, diğeri ise Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Asım Bey Koleksiyonu içinde yer almaktadır. Mehmed Asım Bey Koleksiyonu nüshasındaki not daha okunaklı, ibareleri daha doğru ve tamdır. Bu nedenlerden ötürü Mehmed Asım Bey Koleksiyonundaki yazmanın notu tercih edilmiştir. Notta yazılan metin şöyledir:

هذه أسئلة قد أفادها أعلم العلماء و محقق الفضلاء المسمى بمصلح الدين الشهير بكسطللي. و سبب تحريره و قد تفاخر يوما عند سلطان البر و البحر سلطان بايزيد ابن سلطان محمد خان و قال: لي سوالات على عبارة سيد شريف في شرحه للمواقف رحمه الله و قد أصبغت ما لم يصب غيري. فأمر السلطان أن يظهر الخل في شرح مواضع دخله للأستاذ المحقق الفائق على الكل بالاتفاق صاحب الصدر على الإطلاق في الأفاق سنان باشا المرحوم المغفور فالتزم بأمر ذلك السلطان بدفع تلك السؤالات الواردة بما يمكن به دفعها على ما ترى.

“Bunlar Kestelî olarak meşhur Muslihuddin diye isimlendirilen, âlimlerin en bilgisi, erdemlilerin muhakkikinin dile getirdiği sorulardır. Yazma sebebi: Bir gün karanın ve denizin sultanı Mehmet Han [Fâtih Sultan Mehmed] oğlu Sultan Bayezid [II. Bayezid] huzurunda bölümlendi ve “Benim Seyyid Şerif’in (Allah ona rahmet etsin) *Mevâkıf* metnine yazdığı şerhe dair sorularım bulunmaktadır. Benim dışındakilerin isabet edemediği konularda doğruya ulaştım.” dedi. Bunun üzerine Sultan; muhakkiklerin üstadı, ittifakla herkesten üstün, mutlak anlamda ufuklarda öncü, merhum ve Allah’ın mağfiretine mazhar olmuş Sinan Paşa’ya onun [Kestelî] birtakım meselelerin şerhine eklediği kusuru ortaya çıkarmasını emretti. Sinan Paşa, yöneltilen soruları gördüğün üzere cevaplandırması mümkün olduğu şeyle cevaplandırma konusundaki Sultanın emrine icâbet etti.”

nüsha üzerinde mukabele ve ferağ kaydına rastlanmamıştır. Risâleden önce kırmızı mürekkep ile yazılan başlık ve metin sonunda yapılan nispet eserin Kestelî'ye aidiyetinde şüphe bırakmamıştır.

Başlangıç Cümlesi:

هذا من كلام مولنا كستلي رحمه الله المسمى بالسبع المعلقة
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لوليّه و الصلاة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنح
للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء (الاستقصاء) في ذلك
فأمر يؤخر إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق تمت الأسئلة لمولنا كستلي رحمه الله.

Sinan Paşa'nın cevabı risâlenin hemen arkasına 43 Va 573 demirbaş numarasıyla kaydedilmiştir ve 287-288 vr. arasında üç sayfa hacmindedir. Önceki risâlede kullanılan aynı mürekkep, sayfa yapısı ve yazım tarzına sahiptir. Buradan iki risâlenin aynı kişi tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Risâle üzerinde ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

أجوبة سنان پاشا
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيّد المرسلين آله و صحبه أجمعين و العاقبة
للمتقين قوله أقول هذا كلام مشهور إلخ يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين
آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعلّه نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعتبر بالمنافاة لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا
التعبير أيضا لا يخلو عن نوع بلاغة و الله أعلم بالصواب تم.

1.1.2. Erzurum İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası:

Nüsha *Usûletu Kestelî* ismiyle “Mevlâna Kestelî” adına kaydedilmiş olup nr. 2393/10'da yer alır. 145a-146a aralığında üç sayfa hacmindedir. Her sayfada 25 satır bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında düzeltmeler yoktur. Nüsha içinde yer yer eksikler tespit edilmiştir. Nüsha üzerinde noktalara yer verilmiş ancak hareke kullanılmamıştır. Yeni yargıların bulunduğu cümlelerin ilk kelimesinin üstü kırmızı mürekkep ile çizilidir.

Mecmua içinde baş taraftaki fihristte kayıtlı 27 risâle ve ilk sayfasında vakıf mührü bulunmaktadır. Ayrıca ilki 72. sayfada yer alan 952 senesi, ikinci 153. sayfada yer alan 981 senesine ait iki adet ferağ kaydı mevcuttur.

Mecmua içinde yer alan risâlelerdeki ayrıntılara dikkat edilmiş sayfa kenarlarında ilgili risâlede yer alan görüş sahipleri zikredilmiştir. Sayfa sonlarında ta‘kibe bulunur.

Başlangıç Cümlesi:

هذا من كلام مولنا كستللي المسمى بالسبع المعلقة
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لوليّه و الصلاة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنح
للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستصفاء في ذلك فأمر يؤخر إلى
زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق تمت الأسئلة لمولنا كستللي رحمه الله تعالى.

Risâlenin hemen ardından Sinan Paşa'nın reddiyesi yarım olarak kaydedilmiş, ikinci sayfası boş bırakılmıştır. Yazı ve mürekkep özellikleri dikkate alındığında Sinan Paşa'ya ait cevabı yazanın Kestelî risâlesinin müstensihiyle aynı kişi olduğu fark edilmektedir. Risâle üzerinde ferağ veya mukabele kaydı tespit edilmemiştir.

1.1.3. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası 1:

Nüsha *Risâletü'l-'Akâ'id* ismiyle “Muslihuddin Mustafâ b. Mehmed Kestelî (ö. 901/1495)” adına nr.578/3'te kayıtlıdır.. 118a-120b vr. aralığında toplam 6 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Söz konusu kataloğun içinde Sinan Paşa'nın cevabı yer almamıştır. Sayfa kenarlarında iki adet düzeltme ve sayfa sonlarında ta‘kibe bulunmaktadır. 4. ve 120. sayfalarda vakıf mührü bulunmakta ancak üzerindeki tarih okunmayacak durumdadır.

Mecmua içinde 3 adet ferağ kaydı bulunmaktadır. İlki sayfa 94'te 900 senesine, ikincisi 122. sayfada Muhammed b. İsa adına 892 senesine, sonuncusu ise tahkikini yaptığımız risâlenin sonunda 947 senesinin Şaban ayının 15'ine aittir. Mecmuada bulunan üç mukabele kaydının sonuncusu tahkik ettiğimiz risâlede yer alır.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لوليّه و الصلاة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر
نبذا مما سنح للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş cümlesi:

...و لنقتصر⁶⁹ على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستصفاء في ذلك فأمر يؤخر إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق تمت الأسئلة مولنا كستلي رحمه الله حرره في ١٥ شعبان المعظم سنة سبع و أربعين و تسعمائة.

1.1.4. Atıf Efendi Nüshası 1:

Nüsha *Hâşiyetün ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf* ismiyle “Muslihuddin Mustafa el-Kastalânî” adına nr. 1570/5’te kaydedilmiştir. 135a-137a vr. arasında 5 sayfa hacmindedir. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında düzeltme yoktur. Sayfanın altında ta’kibe yer almaktadır. Risâledeki bölümler أقول ve قال ile ayrılmış, bu bölümler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Risâlenin sonunda yer alan ibarede Kestelî için “el-merhum” ifadesinin kullanılması müellif nüshası olmadığının kanıtıdır. Mecmua içinde Kestelî’ye ait *Şerhu’l-Akâid Hâşiyesi* yer alır.

Risâlede iki adet ferağ kaydı ve üç vakıf mührü bulunur. Ferağ kayıtlarından ilki 98. sayfada Hocaşâde’ye ait risâlenin sonuna düşülen 905 senesinin kaydı, ikincisi ise Abdülkerîm b. Mustafa tarafından tahrir edilen risâle sonundaki 906 senesi kaydıdır. Mecmua içinde tüm risâleler aynı yazı tarzı ve mürekkeple yazılmıştır. Buradan hareketle Kestelî’ye ait risâlenin bu tarihler arasında yazılmış olma ihtimali güçlenir.

Mecmuada ikisi 6. sayfada, diğeri son sayfada bulunan üç adet mühür yer alır. Vakıf mührünün üzerindeki tarih net olarak okunmamakla beraber 1283 yılını anımsatmaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لوليّه على نواله و الصلاة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنع للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر يؤخره إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق. المرحوم المولى القصدي.

⁶⁹ Nüsha üzerinde açıkça لقتصر şeklinde yazılmıştır. Ancak diğer tüm nüshalarda aynı ibare kullanılması dolayısıyla düzeltilmiş haliyle kaydedilmiştir.

Aynı arşiv numarasının 9. bölümünde Sinan Paşa'nın cevabı da yer almaktadır. Kestelî'ye ait risâleyle aynı kişi tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Sayfa sonunda ta'kibe, sayfa kenarında bir düzeltme ve dört adet not bulunur. Metinde başka bir ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

قوله هذا كلام مشهور له يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعله نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعبر بالمنافات لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا التعبير لا يخ عن نوع بلاغة. لسانان پاشا في أجوبة اعتراضات مولانا الكستلى على السيد الشريف.

1.1.5. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Asım Bey Koleksiyonu

Nüshası:

Nüsha *Esile evredeha 'alâ İbâreti's-Seyyid Şerîf 'ale'l-Mevâkıf*⁷⁰ adıyla “el-Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kastallânî, 901/1460” ismine nr. 721/2’de kaydedilmiştir. Vefat tarihi kayda miladî olarak yanlış girilmiştir. 64-67 vr. aralığında 7 sayfa hacmindedir. Her sayfada 19 satır, sayfa sonlarında ta'kibe ve iki yerde tashih bulunmaktadır.

Nüsha mukabele görmüştür. Risâlenin başında eserin yazım sebebine dair kısa bir bilgi yer almaktadır. Mecmuanın ilk sayfasında 1180 yılına ait bir ferağ kaydı mevcuttur. Bunun yanında ilk ve son sayfada yer alan vakıf mührü üzerinde 1248 senesi net bir şekilde okunabilmektedir. Söz konusu bilgiler dışında başka bir bilgiye rastlanmamıştır. Mecmuada yer alan tüm risâlelerin yazım tarzının, mürekkep çeşidinin ve risâle yapraklarının aynı olması risâlenin aynı müstensih tarafından istinsah edildiği ihtimalini güçlendirir. Buradan hareketle söz konusu tarihin risâlenin yazım zamanına işaret ettiği düşünülebilir. Nüsha mukabele görmüştür.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

⁷⁰ Kayıta eser isminin sonuna “li'l” ibaresi eklenmiş ancak devamı olmaması nedeniyle buraya alınmamıştır.

الحمد لولّيه و الصلاة على نبيّه و بعد فقد أردنا أن نذكر هذا ممّا سنع للخطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

...و ليقصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر نؤخره إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق.

Risâlenin peşi sıra Sinan Paşa'nın cevabı kaydedilmiştir. 3 sayfa hacminde olan risâle üzerinde mukabele ve ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

هذه هي الأجوبة التي تفرّد بها سلطان العلماء برهان الحكماء سنان پاشا بأمر سلطان بایزید بن محمد خان عفی عنهما.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيد المرسلين آله و صحبه أجمعين و العاقبة للمتقين قوله هذا كلام مشهور يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعلّه نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعبر بالمنافاة لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا التعبير أيضا عن نوع بلاغة و الله أعلم و أحكم.

1.1.6. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nüshası 2:

Nüsha Risâletün fî tasavvuri hakîkati'l- 'ilm ismiyle “Mevlânâ Muhammed Kestelî” adına nr. 1849/27'da kaydedilmiştir. 210b-213b vr. aralığında 7 sayfa hacminde bir risâledir. Her sayfada 17 satır ve ta'kibe kaydı mevcuttur. Sayfa kenarlarında düzeltmeler ve ikinci sayfada mukabele işareti yer alır. Nüsha üzerinde tek mühür 34. sayfada bulunur. Mühür üzerinde herhangi bir isim veya tarih yoktur.

Mecmuanın ilk sayfasında 31 adet risâlenin adı kaydedilmiştir. Kestelî'nin risâlesi 27. sırada yer alır. Bu koleksiyon içinde Sinan Paşa'nın cevabına yer verilmemiştir.

Başlangıç Cümlesi:

رسالة لمولنا قصدي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لولّيه و الصلاة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا ممّا سنع للخطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر نؤخره إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق. لمولنا قصدي تم.

1.1.7. Süleymaniye Esad Efendi Koleksiyonu Nüshası:

Nüsha *Ecvibetu itirâzâtî'l-Kestelli 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* ismiyle “Kestellî” adına nr. 3734'te kaydedilmiş olup 3 sayfa hacmindedir. Risâle üzerinde ferağ, ta'kibe, mukabele kaydı ve tek bir yer haricinde tashih bulunmamaktadır. İlk sayfada 1261 yılına ait vakıf mührü yer almaktadır. Böylece risâlenin söz konusu tarihten önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Noktalama işaretleri mevcut olup kelimelerde hareke kullanılmamıştır. Nüsha üzerinde eksik veya okunamayan bir bölüm tespit edilmemiştir. Risâle başlıkları ve içindeki bazı bölümler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Başlangıç Cümlesi:

من اعتراضات المولى كستلي على السيد الشريف في شرح المواقف
باسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لوليّه و الصلوة على نبيّه و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنح
للخاطر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

... و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر نؤخره
إلى زمان التفرغ له و الله ولي التوفيق تمت.

Risâlenin peşi sıra iki sayfa hacminde Sinan Paşa'nın cevabı yer alır. Yazım şekilleri incelendiğinde iki risâlenin de aynı kişi tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

هذه أجوبة لهذه الاعتراضات للمولى المذكور
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيّد المرسلين آله و صحبه أجمعين و العاقبة للمتقين قوله هذا كلام
مشهور يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعلّه نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعبر بالمنافات لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا
التعبير أيضا لا يخلو عن نوع بلاغة و الله تعالى أعلم.

1.1.8. Süleymaniye Hüsnü Paşa Koleksiyonu Nüshası:

Eser *Ecvibe 'alâ mevâzî' min Şerhi'l-Mevâkıf* adıyla “Kestelî” ye nr. 600'da kaydedilmiştir. Nüsha risâlenin ikinci meselesi olan nazardan başlayıp sonuna kadar devam etmektedir. 88 ve 89. vr. aralığında 3 sayfa hacmindedir. قال - أقول kısımları kırmızı

mürekkep ile yazılmıştır. Sayfalar 29 satır üzerine düzenlenmiştir, kenarlarda düzeltme, kelimelerde hareke ve sayfalarda ta'kibe bulunmamaktadır. 79. sayfada 1172, 120. sayfada 1098, 162. sayfada 1162 yıllarına ait ferağ kaydı ve yine 79. sayfada 1263 yılına ait vakıf mührü mevcuttur.

Risâlenin ardından Sinan Paşa'nın yalnızca "bölünemeyen cüz" meselesine dair cevabı kaydedilmiştir. Daha sonra Kestelî dahil olmak üzere o dönemde cihetler meselesi hakkında yazılan risâleler art arda kayıt altına alınmıştır. Mecmua içinde Kestelî ve Sinan Paşa'nın cihet meselesinde görüşlerini zikrettikleri risâleler de kayıtlıdır.

Başlangıç Cümlesi:

كلمات القسطلاني في مواضع من شرح المواضع
من كلام مولانا قسطلاني في مواضع شتّى من شرح الموافق في بحث أحكام النظر.
قال الشارح في مباحث النظر قوله تعاً (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر) إلى قوله (مقرّرة في
كتب الفلاسفة)...

Bitiş Cümlesi:

ولنتقصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن وأما التصدي بالاستقصاء في ذلك فأمر جليّ نؤخّره
إلى زمان التفرّغ له والله ولي التوفيق وببده أزمنة التحقيق تمت.

1.1.9. Süleymaniye Kara Çelebizâde Nüshası:

Nüsha nr. 330'da *Risâle fî işkâlât 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adıyla "Kestelî" ye nispet edilmektedir. 3 vr. hacminde olan risâle mecmua içindeki ilk metindir. قال ve أقول kısımları kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Noktalı, harekesiz olan metnin kenarlarında düzetme bulunmamakta, sayfa sonunda ta'kibe yer almaktadır. Risâlenin sonuna açıkça Kestelî'ye ait olduğuna dair not düşülmüştür.

Mecmuanın 13. ve 43. sayfalarında vakıf mührü mevcuttur ancak silinmiş halde olması nedeniyle üzerindeki tarih okunamamaktadır. Müstensihin vefat tarihinin H. 1068 olduğu göz önüne alındığında risâlenin telifine yakın dönemde istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

الحمد لولّيته و الصلوة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنع للخطر الفاتر أثناء⁷¹
بالاشتغال و شرحه...

⁷¹ Nüshada اینتاء şeklinde yazılmaktadır.

Bitiş Cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصديق للاستقصاء في ذلك فأمر يؤخر إلى زمان التفرغ له و الله وليّ التوفيق و بيده أزمة التحقيق. هذه الاعتراضات المذكورة السابقة كلها لمولانا كسدلي رحمة الله الرحيم المستعان و أسكنه في أعلى غرف الجنان.

Risâlenin hemen ardından Sinan Paşa'nın cevabına yer verilmiştir. İki risâlenin yazım tarzından aynı müstensih tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Kavi bildirilen ifadeler her iki risâlede kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa sonunda ta'kibe kaydı ve risâlenin sonunda Sinan Paşa'ya ait olduğuna dair not bulunmaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيّد المرسلين آله أجمعين و العاقبة للمتقين قوله أقول هذا كلام مشهور له يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل توجيهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعلّه نظر إلى أن المناسب للتوجه الثاني أن يعبر بالمنافاة لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا التعبير لا يخ عن نوع بلاغة و الله تعأ أعلم. تمت الأجوبة لمولانا سنان باشا رحمه الله.

1.1.10. Süleymaniye Mehmet Nuri Efendi Koleksiyonu Nüshası:

Eser nr. 186'ya 13. sırada *Risâletün fî işkâlât 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adıyla kaydedilmiştir. 61-63. sayfalar aralığında 6 vr. hacmindedir. Risâlenin üst ve yanlarında konuyla alakalı açıklamalar bulunmaktadır. Ta'kibe kaydı ve hareke kullanılmamıştır. Her sayfa 21 satır üzerine düzenlenmiştir. 3. sayfada 1703 yılına ait kayıt mevcuttur. Son sayfadaki 1023 sayısının neye işaret ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين
الحمد لوليّه و الصلوة على نبيّه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنح للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

...و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصديق بالاستقصاء في ذلك فأمر يؤخره إلى زمان التفرغ له و الله وليّ التوفيق و بيده أزمة التحقيق و الحمد لله على التمام و على رسوله أفضل الصلوة و السلام. هذه الاعتراضات لمولانا الكستلي رحمة الله عليه.

Nüsha içinde Sinan Paşa'nın cevabı 14. sırada 64-66 sayfaları arasında yer almaktadır. Ayrıca 64. sayfada Hatipzâde tarafından ilk meseleye dair yazılan tek sayfalık bir risâle de yer alır.

Başlangıç Cümlesi:

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيد المرسلين آله أجمعين و العاقبة للمتقين قوله أقول هذا كلام مشهور إلخ يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعلة نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعبر بالمنافات لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا التفسير لا يخلو عن نوع بلاغة و الله تعالى أعلم. تمت الأجوبة لمولانا سنان پاشا رحمه الله عليه رحمة واسعة.

1.1.11. Süleymaniye Murad Molla Koleksiyonu Nüshası:

Risâle ‘alâ mahal min Şerhi’l-Mevâkıf ismiyle nr. 1826’ya kaydedilmiştir. 127-129 vr. aralığında 5 sayfa hacmindedir. Eserin girişi ve konu başlarında yer alan أقول ve قال ifadelerinin yanında görüş sahipleri ve konu başlıkları da kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لوليه و الصلوة على نبيه محمد و آله و بعد فقد أردنا أن نذكر شيئاً⁷² مما سنع للخطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

... و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التفصلي للاستقصاء في ذلك فأمر يؤخر إلى زمان التفرغ له فالله ولي التوفيق و بيده أزمة التحقيق. تمت السبع المعقّلة للكستلي.

Risâlenin köşelerinde Sinan Paşa’nın itirazlara verdiği cevap yer alır. Her cevap ilgili itirazın yanına not edilmiştir.

1.1.12. Süleymaniye Atıf Efendi Koleksiyonu Nüshası 2:

Nüsha *Hâşiyetün ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf* ismiyle sehven Kesteli’nin damadı Müeyyedzâde adına kaydedilmiştir. nr. 1219’da 145-148 vr. aralığında 6 sayfa hacmindedir. Mecmuanın 5, 6, 89 ve 204. sayfalarında 1154 senesine ait vakıf mührü yer alır. Aynı sayfada kitabın Ahmed b. Abdülkerim’e ait olduğu yazılıdır. Metnin sonunda yazan “el-merhum” ifadesinden eserin müellif nüshası olmadığı anlaşılmaktadır. Sayfa kenarlarında iki adet düzeltme, sayfa sonlarında ta’kibe kaydı bulunur. أقول ve قال kısımlarıyla cümle başı ifade eden yargıların üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiş, hareke kullanılmamıştır.

⁷² شيئاً

Her sayfada 17 satır mevcuttur. Mecmua içinde Sinan Paşa'nın risâlesine yer verilmemiştir.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لولّيه و الصلوة على نبيّه محمّد و آله فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنع للخطر الفاتر أثناء الاشتغال
بالمواقف و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

... و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر نؤخره
إلى زمان التفرغ له فالله وليّ التوفيق و بيده أزمة التحقيق. للمرحوم المولى القصدلي.

1.1.13. Bursa İnebey Kütüphanesi H. Çelebi Koleksiyonu Nüshası:

Nüsha nr. 1198'de 9. sırada *Risâle fi 'l- 'akâid mine 'l-Mevâkıf* ismiyle yazarı anonim halde kaydedilmiştir. 90-93 vr. aralığında 7 sayfa hacmindedir. Nüsha mukabele görmüştür. 4. sayfada vakıf mührü, 36. sayfada 1086 yılına ait temlik mührü yer alır. Her sayfada 19 satır bulunur. Metinde hareke kullanılmamıştır.

Başlangıç Cümlesi:

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لولّيه و الصلوة على نبيّه و بعد فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنع للخطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف
و شرحه...

Bitiş Cümlesi:

... و لنقتصر على هذا القدر ههنا فإنه كاف لغرضنا الآن و أما التصدي للاستقصاء في ذلك فأمر نؤخره
إلى زمان التفرغ له فالله وليّ التوفيق و بيده أزمة التحقيق.

Nüshanın peşi sıra Sinan Paşa'nın cevabına yer verilmiştir. Sayfa yapısı, yazı türü ve mürekkep özellikleri önceki nüshanın aynısıdır. Mukabele kaydına rastlanılmamıştır. Sayfa sonunda ta'kibe kaydı yoktur. Yalnızca tek bir yerde düzeltme görülür. Nüsha üzerinde Sinan Paşa'ya aidiyetine dair bir kayıt yoktur. Hareke kullanılmamış, tüm metin tek renk mürekkeple yazılmıştır.

Başlangıç Cümlesi:

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيّد المرسلين آله و صحبه أجمعين و العاقبة للمتقين قوله هذا كلام مشهور يمكن توجيهه كلام الفاضل الشريف بأن يقال مراده أن يجيب عن الدليل بوجهين آخرين ...

Bitiş Cümlesi:

...قلت لعله نظر إلى أن المناسب للتوجيه إليها أن يعبر بالمنافات لا بعدم الإعطاء لكن الإنصاف أن هذا

التعبير لا يخ عن نوع بلاغة و الله أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب.

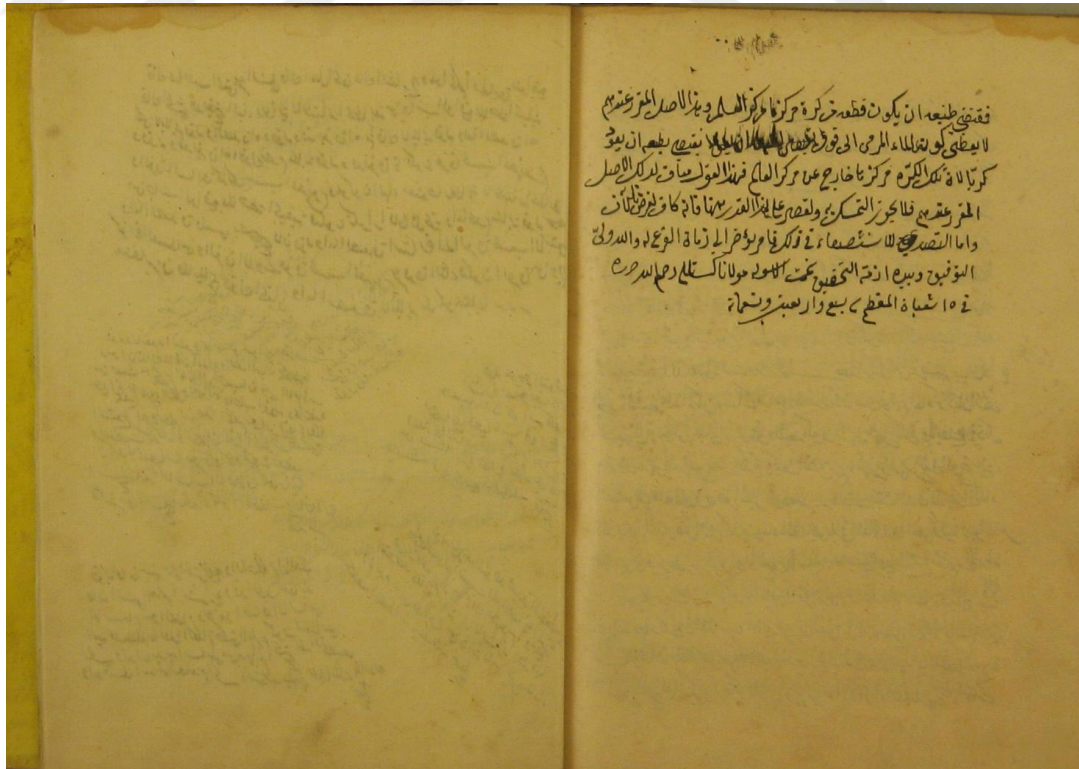
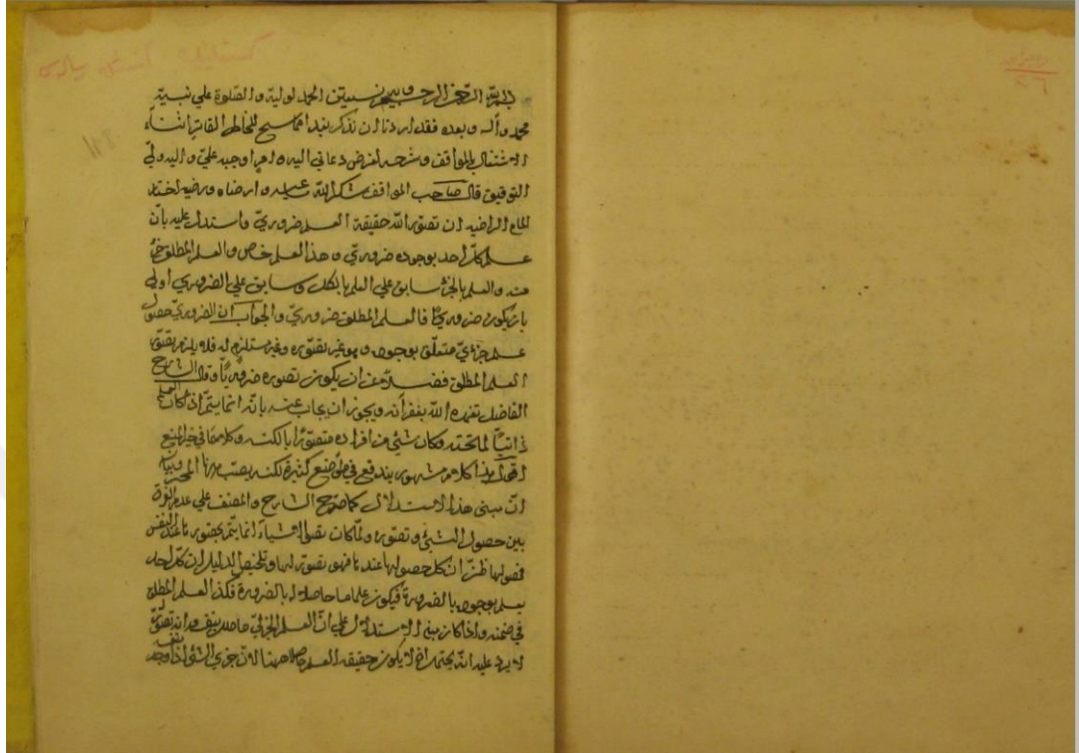
Sonuç:

Toplamda on üç nüshasına ulaşabildiğimiz risâlenin yer aldığı yazmaların hepsinde Kestelî adının zikredilmiş olması ve hata sonucu Müeyyedzâde adına kaydedilen nüsha haricinde müellifin “Kestelî” olarak kaydedilmesi eserin ona aidiyetinde şüphe bırakmaz. Aynı şekilde elimizde dokuz nüshası bulunan Sinan Paşa’nın cevap risâlesinde geçen kayıtlar ve kullanılan ibareler göz önüne alındığında risâlenin ona nispetinde şüphe bulunmamaktadır. Söz konusu dokuz nüsha dışında Sinan Paşa’nın cevaplarının belirli bölümlerinin yer aldığı yazmalar da mevcuttur. Halet Efendi nr. 802/18⁷³, Mehmet Nuri Efendi nr. 186, H. Hüsnü Paşa nr. 600, ve Veliyyüddin Efendi nr. 3247’de yer alan “bölünemeyen parça” kısımları buna örnektir. Kestelî’nin risâlesinin henüz tespit edilemeyen başka nüshaların bulunma ihtimali olmakla beraber elimizdeki nüshalar kanaatimizce tahkik için yeterlidir. Nüshalar arasında bazı yazım farklılıkları, eksik ibareler veya ilave alanlar mevcuttur. Bununla beraber genel olarak nüshalar arasında mutabakat sağlanmasını engelleyecek büyük farklar bulunmamaktadır. Bu durum tahkik yapılmasını kolaylaştırmaktadır. Nüshalar arasında belirgin farklılıklar olmaması nüsha tercihi yapmamızı gerektirmediğinden tahkik esnasında “tercih prensibi”ni kullanabilmemiz de mümkün olmuştur.

⁷³ Bu risâle Ta’lika ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf fî bahsi’l-cihet adıyla kaydedilmiş olup aslen Sinan Paşa’nın bölünemeyen parça cevabını ihtiva etmektedir.

1.2. NÜSHA FOTOĞRAF ÖRNEKLERİ

1.2.1. Kestelî Risâlesi Fotoğraf Örnekleri



BEYAZIT İL HALK KÜTÜPHANESİ NÜSHASI

هذه اسوله قد افادها العلم العالي، وتحقق القضاء المستحق على الدين الشري
بكسب الي وسبب غير قد تهاجر يوما عند سلطان السر قايي سلطان بايزيد
ابن سلطان محمد خان وقال في سؤالات علي عيان سيد شريف في شرح
المواقف معهم وقد اصبحت عالم صبر غري فامر السلطان ان يظهر لطل
في شرح مواضع جمل لاشكال المحقق الناق على الكيل بالاتفاق صاحب
الصدور على الاطلاق في المواقف سنان باشا في المصوم المغفور بالترحم
بامر ملك السلطان قد وقع تلك السؤالات الواردة عما كتبت به دفعها على ما ترى

حسب الله الرحمن الرحيم وبر نستعين
المبدوءة والصلوة على نبينا وبعد وقد اردنا ان نذكر هذا ما نسخ في الخط
الفارس انشاء الاسفل للمواقف وشرح بعض دعائه واوراجه على
والله في التوفيق قال صاحب المواقف سائر الله ساعده وارفعه في قدر
الامام الرازي ان صور حقه العلم ضروري واستدل عليه بان علم
كل احد بوجود ضروري وهذا علم خاص والعلم المطلق جرمه
والعلم بالآخر سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى بان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري والجواب اننا نقرر في تصور العلم على
متعلق بوجوده وهو غير تصور له فلا يلزم تصور العلم المطلق
فقطا غير ان يكون تصور ضروريا وقال الشيخ الفاضل بعد في المواقف
ووجود ان يجاب عنه باننا في العلم اذا كان العلم ذاتا ما تحت وكان شي من افراد

مستورا

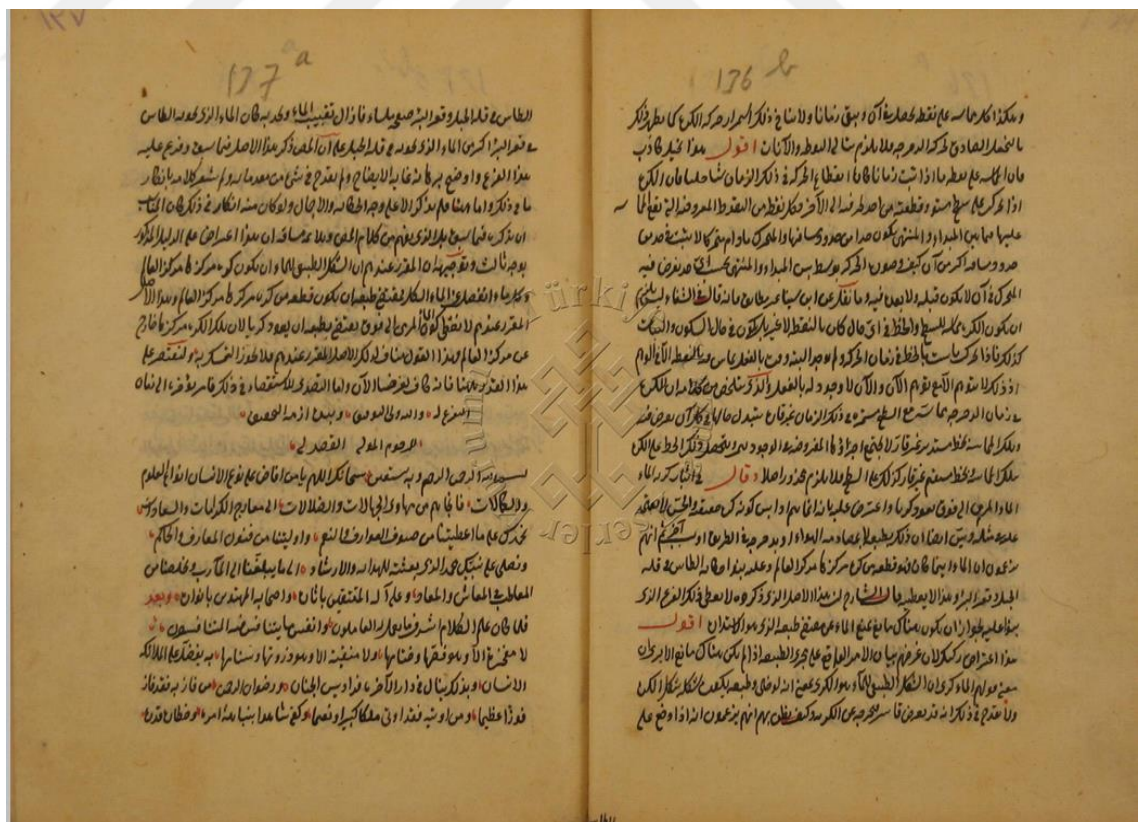
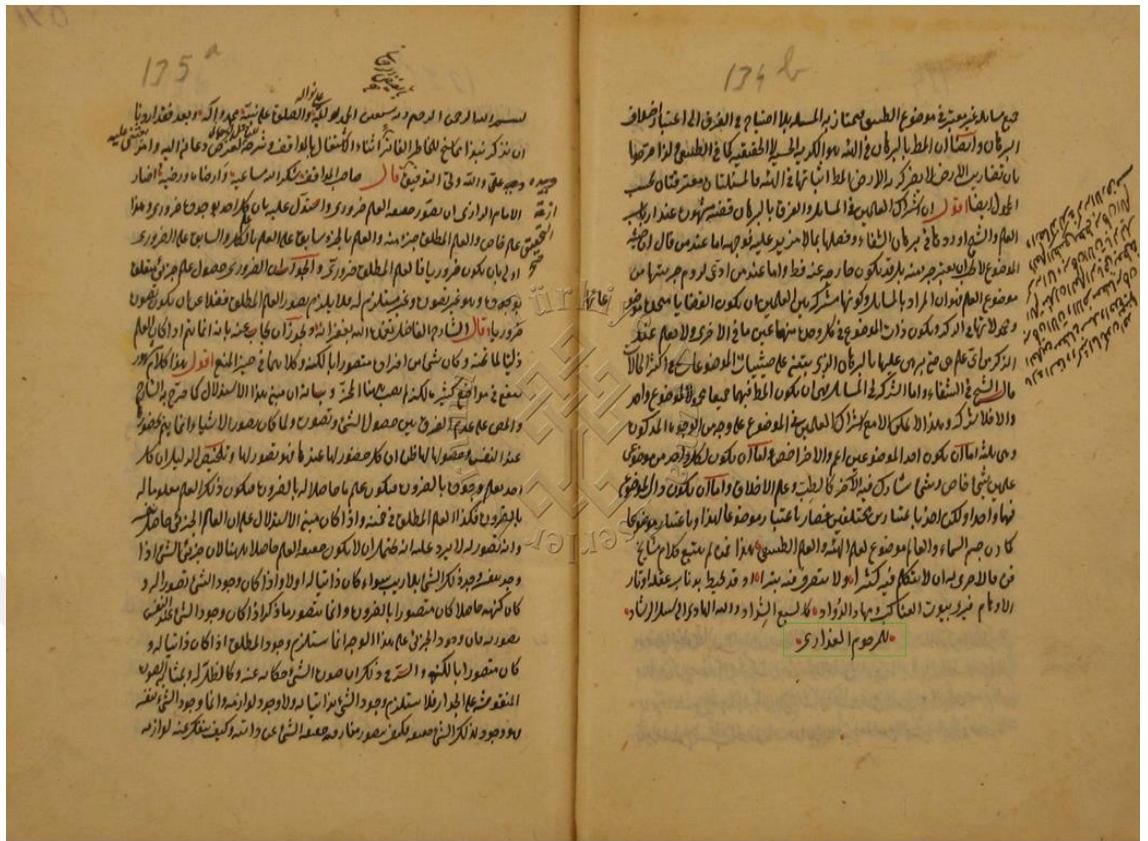
بالكل وكلما في غير المنع اقول هذا كلام مشهور سفي في مواضع كثيرة لم يصب
جهتها الحق وبما ان سني هذا الاستدلال كالحق بالاشارة والمنع على عدم الفرق
بين حصول الشيء وصورة ولما كان تصور الاشياء انما يتم بصورة ما عند النفس
وحصولها لها فحق ان كل حصول لها عندها فهو بصورة لها وبخاصة الدليل
ان كل احد يعلم وجوده بالضرورة فيكون علم ما حصل له بالضرورة فيكون ذلك
العلم معلوما بالضرورة وكذا العلم المطلق في حقه وان كان سني الاستدلال
على ان العلم بالآخر حاصل بنفسه في تصور له لا بد عليه ان يتصور ان لا يكون حصوله
العلم حاصله منها لان حيز في الشيء اذا وجد بنفسه وجد ذكر الشيء بلا ريب
كان ذاتيا له ولا اذا كان وجود الشيء لتصوره الى ان كان كنهه حاصله
كان متصورا بالضرورة وانما تصور ما ذكر اذا كان وجود الشيء عند النفس
صوره فان وجوده ليل في هذا الوجه فاستلزم وجود المطلق اذا
كان ذاتيا له وكان متصورا بالكل والسر في ذلك ان صورة الشيء كنهه
عنه وكان ظل له وغايبا للصورة المعقولة في الجدار فلا يستلزم وجود
الشيء ذاتيا له ولا وجود لوازمه واما وجود الشيء بنفسه في وجوده لذلك
الشيء حقيقة فكيف تصور متعارفة حصوله الشيء عنده وكيف يمكن عند
لوازمه ولهذا لم يفتت المحقق المعامل الجواب والله اعلم بالصواب
قال الشيخ في محاشا النظر قوله نعم وليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثله اشارة الى انه قد شبهه بغيره فكيف لا اعاقه وهو ان
الاعاء على ما كانت به الاشياء من صفات لعدم هذا العالم وما يجد في عالم آخر وذكره في

المص ويلا في هذا من هذا الاعراض على الرسل المذكور بوجه ثالث في تعجبهم بان
الكل يعطي فيه ان يكون المقرر عند ما ان الشكل الطبيعي لا ان يكون مركزا للعالم ومركز الاصل
قطعه من مركزه لا يعطى كونها الموق في بعضه في بعضه ان يكون مركزا لان تلك
العالم في الكثرة مركزا خارج عن مركز العالم فهذا القول منافق لذلك الاصل المقرر في هذا
يتشكل بوليتم على هذا القدر ههنا فاذ كان في بعضه الان واما التصديق في الاستقصا
في فكره فامر بوجه الى زمان التوفيق له والله في التوفيق وسر از المحقق

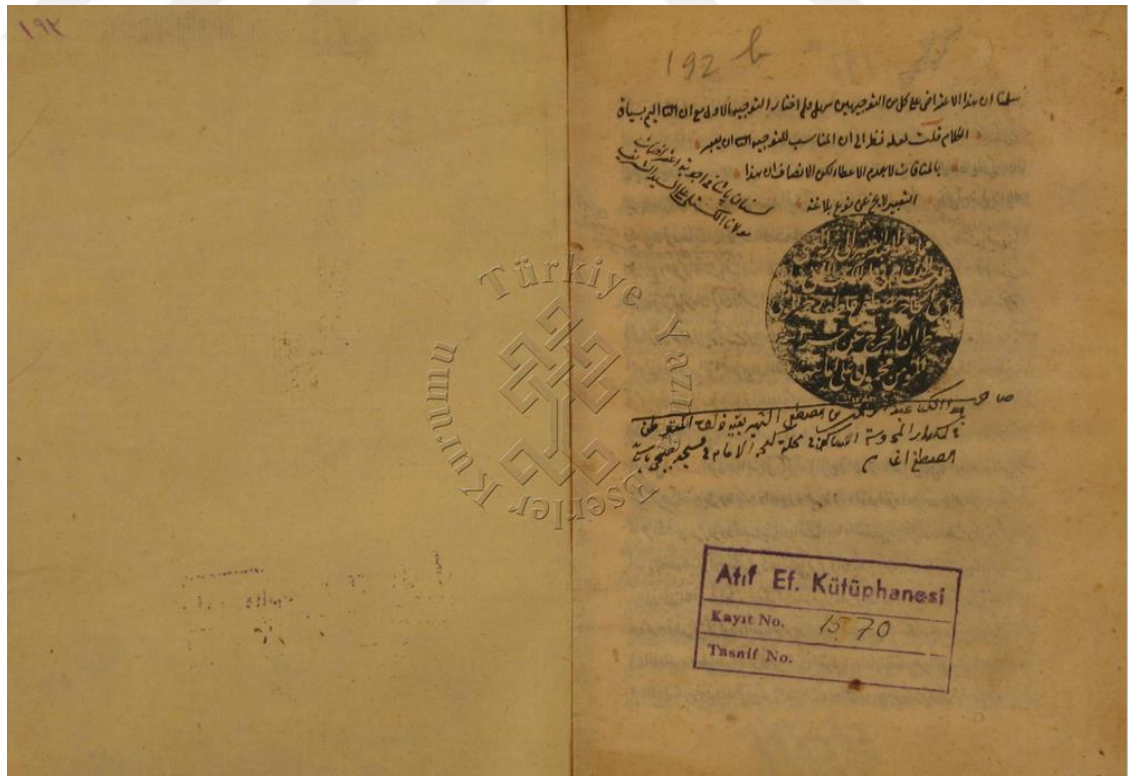
هذه هي الاجوبة التي تفرقها سلطان العلماء برهان الحكيم سنان باشا
باسم سلطان بايزيد بن محمد خان غني عنهم

حسب الله الرحمن الرحيم وبر نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه
هذا كلام مشهور ويمكن توجيه كلام الفاضل الشرف بان يقال مراده ان محجب
عن الدليل بوجهين احدهم مع قطع النظر عن بيان الفرق بين المصوب
والتصور وقطع النظر عن تسليم عدم الفرق بينهما بل مجرد النظر الى الاستدلال
بالقدرة المذكورة بين من ان العلم المطلق جزء من العلم الخاص والعلم الخاص
سابق على العلم بالكل الا ان اعدا الاستدلال وقال سني استدلال في هذا على
عدم الفرق بين المصوب والتصور ولا حاجة الى الاستدلال لادعاء ان

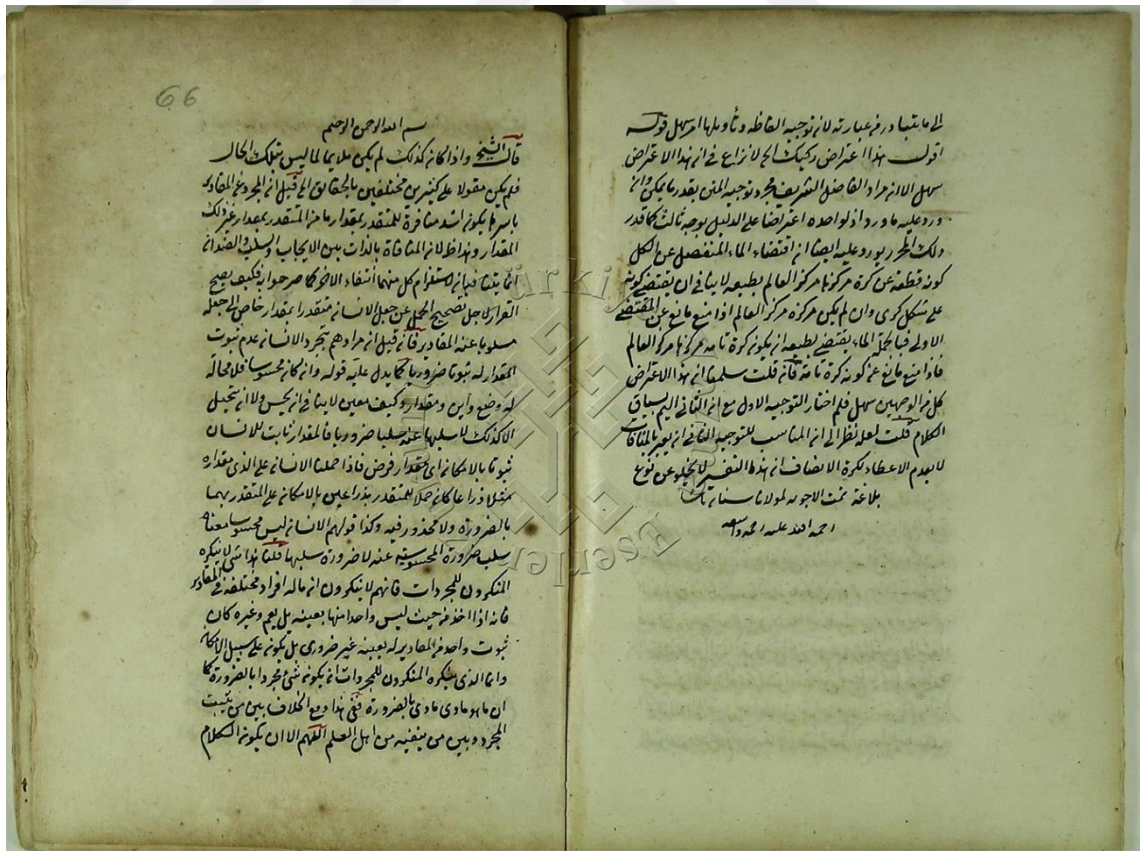
ان المطلق جزء من الخاص معين جواب الحق سنان الفرق كذلك نوع لعدم الدليل نعم
خلاصته عند الاضاف في ذلك الخط المذكور فالجواب في التوفيق جواب الحق
فقط دون الجوابين المذكورين في ذلك لا يتم فيهما المنع والاشارة في المثال
الشريف بعبارة اخرى قوله سنان في قوله لا يمتنع فيهما المنع والاشارة في المثال
الكشف في القاضي انما دفع الشبهة السابقة لا الشبهة الاخرى المذكورة الا ان الفاضل
الشريف افندي فيما ذكره بالامام صاحب الشبهة الكبرى حيث خرج في هذا للمعقول بما ذكر
بعينه فكذلك قصد ان يشار به الى فائدة جديدة لم يقصد في سبق في السموات والارض
على جملة الاشياء فعدت العقلاء على غيرهم في غيرهم نعم في قوله لا يمتنع فيهما
الكشف وجعله اشارة الى دفع الشبهة السابقة اولى وانسب بالنظر قوله
الموجود خزان ضرب موجود لذاته هذا كلام حق لا يحوم حوله شبهة شكوكا وشار
الى الفاضل الشرف في حواشي التمهيد وفيه ما اذا اكتفى به بما على كلام المنع من طرف
الاشارة على ما هو دليلا في هذا الكتاب قوله اقول هذا هو الالزام في
ههنا ذكره الا ان الفاضل الشرف قد وقع في مراحله الاخرى وغيره من تقدم ايضا
فالظان مراد مما في المحقق الذي عند الحارس والملاقات في حقه على ما است
فلا بد ان الحارس العمل المتأكد في قوله في شيء المحقق الحارس بالاشارة الى العلم على
ما يحسنه في كونه لا بد وقبوله على ما لا يكون كذلك في كونه لا يكون في كونه من موقوف
على ملاك تباين الحيوان وذلك مثل الادوية والاعراض الحارس في قوله اقول هذا يتجلى
كاذب الاعتراض في عدم ورود الجواب في علم ما ذكره في تحقيق ما عيب الزمان
ولم يترك المسافة ودفع الشبهة العامة الموردة على الموق في سنان على ما لا اصول



1.2.2. Sinan Paşa Risâlesi Fotoğraf Örnekleri



ATIF EFENDİ KOLEKSİYONU NÜSHASI



1.3. TAHKİK

1.3.1. Tahkik Metodu

Tahkike konu edilen iki eser Kestelî'nin *es-Seb 'u 'l-Mu 'allaka*, Sinan Paşa'ya ait *Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî* isimli eserleridir. Kestelî'ye nispeti hakkında şüphe bırakmayan metnin elimizde on üç nüshası, Sinan Paşa'ya ait itiraz metninin ise tam olan dokuz nüshası bulunmaktadır. Nüshalar arasında eksiklikler, takdim, te'hir ve ibare değişiklikleri mevcut olup amacımız metni en doğru haliyle vermek olduğundan "tercih prensibi"ni kullanmayı uygun gördük. Böylece metin içindeki uyumu sağlayıp, ibarelerin kullanılışındaki hataları ve metindeki eksikliklerden kaynaklanan yanlış anlamaları gidermeye çalıştık. Bununla birlikte yol haritası oluşturması açısından en sağlıklı gördüğümüz nüsha üzerinden ilerledik. Değerlendirme sonucunda en uygun nüshanın Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 578/3 arşiv numaralı nüsha olduğu neticesine ulaştık. Tercihimizi metin üzerinde yaptıktan sonra kullanmayı uygun gördüğümüz nüshalardaki farklılıklara dipnotta işaret ettik. Tercihleri yaparken metnin alıntı yaptığı kaynaklara başvurarak en doğru ibareyi almaya gayret gösterdik. Metin içinde Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait *Şerhu 'l-Mevâkıf* isimli esere yapılan atıfların fazla olması ve Kestelî'nin eseri üzerine yazılan reddiyelerde Kestelî'ye ait cevapların aynı haliyle kaynak gösterilerek kaydedilmesi ibareler arasında tercih yaparken bize yardımcı oldu. Yine de yapılan alıntıların eserlerdeki haliyle değil kısaltılmak suretiyle kaydedilmesinin, ihtimallerin artmasına neden olması hasebiyle tercihte daha dikkatli olmaya gayret ettik.

Nüsha üzerine kaydedilen notları da aynı şekilde metnin bütünlüğünü korumak amacıyla nüsha tanıtımı kısmında zikrettik. Böylelikle metnin üzerinde yalnızca nüsha değişiklikleri, metin üzerindeki eserlere atıflar ve metinde yer alan âyetlerin numaraları kaydedilmiştir.

Nüsha sayısının fazla olması işimizi kolaylaştıran unsurlardan bir diğeridir. Yazmaların bir kısmında karışık yazı şekli kullanılması itibariyle okumakta yaşadığımız güçlüklerde diğer nüshalara başvurduk. Ayrıca tercih etme konusunda nüsha sayısının fazla olması bize hangi ibareyi seçeceğimiz konusunda avantaj sağlayan unsurlardan biri oldu. Böylelikle nüshalardan birinde geçen şâz ibarenin ihtimal dahilinde olup olmadığını tespit etmekte sorun yaşamamış olduk.

Metnin orijinalinde paragraf başları, noktalama işaretleri, imlâ kuralları ve harflerin bir kısmı üzerindeki noktalar eksik bırakılmış, söz konusu hususlar mana ve gramer kuralları dikkate alınarak tarafımızca konulmuştur. Okunmasında sorun yaşanılacağını düşündüğümüz bazı kelimelerin harekeleri de yine tarafımızca eklenmiştir. Bununla beraber nüshaların bir kısmında tespit ettiğimiz harekeleri de eklemeyi uygun gördük. Kur’ân âyetleri ana metinden ayrılması adına { } işareti arasına yazılmıştır. Sûre isimlerine ve âyet numaralarına dipnotta yer verilmektedir. Âyetlerin yazılımında yer alan hatalar müstensih dikkate alınmadan düzeltilme yoluna gidilmiştir. Metinde âyetin sadece müstensihin yer verdiği kısmı alınmış, diğer kısımlara işaret edilmemiştir.

Yine nüshalarda zikredilen ortak bir başlık olmaması nedeniyle tercih ettiğimiz başlığa ve metin içinde nakillerin sahiplerine köşeli parantez “[]” içinde işaret edilmektedir. Metin içinde özel şahsa ait atıflarda iki nokta işareti “:” ve alıntıları içine alan parantezler yine tarafımızca eklenmiştir. Gereken yerlere virgöl, nokta ve diğer noktalama işaretleri eklenerek metnin daha anlaşılır olması sağlanmaya çalışılmıştır.

Nüshalar arasında belirgin farklar bulunmadığından özel durumlar dışında üç ana nüsha üzerinden ilerlenilmiş, diğer tüm nüshalar incelenerek farklı kullanımların olup olmadığı kontrol edilmiştir. Bununla beraber diğer nüshalarda yer alan ve metnin gidişatına uygun olup anlaşılabilirliği artıran ibarelere de dipnotta dikkat çekilmiştir. Nüsha tercihinde İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları kullanılmış, müellif nüshası bulunmadığından döneme en yakın olduğu belirlenen ve mukabele edilmiş nüshalara öncelik tanınmıştır. Bunun yanında metnin anlaşılır ve düzgün imlâyâya sahip olması kriterler arasına alınmıştır.

Dipnotlarda nüshalar bulundukları yazma eser kütüphanesinin adı dikkate alınarak kısaltılmıştır. Buna göre Kesteli’ye ait metinde Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi nr. 578 nüshası “ب”, Süleymaniye Mehmet Asım Bey nr. 721 nüshası “م”, Süleymaniye Atıf Efendi nr. 1570 nüshası “ل” ile gösterilmiştir. Sinan Paşa’nın risâlesinde kullanılan Süleymaniye Atıf Efendi nr. 1570 nüshası “ل”, Süleymaniye Mehmet Asım Bey nr. 721 nüshası “م”, Mehmet Nuri Efendi nr. 186 nüshası “ن” harfiyle sembolize edilmiştir. Nüshaların herhangi birinde yer alan eksiklik eksi “-” işareti, fazlalık artı “+” işareti kullanılarak gösterilmektedir. Sayfa kenarlarında yapılan düzeltmeler metnin kendinden sayılarak dipnotta yer almamıştır. Nüshaların kayıtlı oldukları isimler kayıtlı halindeki

yanlışlıklar düzeltilmek suretiyle alınmıştır. Aynı şekilde risâlelerin isimlerine dair birden fazla ihtimal bulunması nedeniyle başlıklar seçilirken müstensihler tarafından en çok tercih edilen isim, tabakât kitaplarında geçen hali ve metne en uygun olan ihtimaller arasından seçim yapılmıştır.

Tablo 1: Arapça Kısaltmalar

Kısaltmaların Açılımları	Metinde Geçen Kısaltmalar
الظاهر	الظ
ظاهر	ظ
باطل	بط
المصنف	المص
تعالى	تعا
إلى آخره	إلخ
يخلو	يخ
حينئذ	ح

Tablo 2: Modern Kullanımlar

Modernde Kullanımları	Metinde Geçen Klasik Kullanımlar
صلاة	صلوة
الشيء	الشيئ
الشرائع	الشرايع
خصائص	خصايص
زائلة	زائلة
زائدا	زايدا
سائر	ساير

Tablo 3: Kestefî'nin es-Seb'ü'l-Mu'allaka Eserinin İsimlendirme Tablosu

Nüsha	Nüshada Geçen İsim	Kayıtlı İsim
Erzurum İl Halk Kütüphanesi nr. 2393/10	هذا من كلام مولانا كستلي المسمى بالسبع المعلقة	أصوله كستلي
Veliyyüddin Efendi nr. 572	هذا من كلام مولانا كستلي رحمه الله المسمى بالسبعة المعلقة	معلقات السبع
Beyazıt nr. 578/3	-	رسالة العقائد
Atıf Efendi nr. 1570/5	رسالة القصدلاني	حاشية على شرح المواقف
Atıf Efendi nr. 1219/6	لمولانا قصدللي	حاشية على شرح المواقف
Mehmed Asım Bey nr. 721/2	و رسالة نفسه لمصلح الدين الكستلي على عبارة السيد الشريف في شرحه للمواقف في بحث العلم	أسئلة أوردها على عبارات السيد الشريف على المواقف
Beyazıt nr. 1849/27	رسالة لمولانا قصدلي	رسالة في تصور حقيقة العلم
Esad Efendi nr. 3734/23	من اعتراضات المولى كستلي على السيد الشريف في شرح المواقف	اعتراضات على شرح المواقف للسيد
H. Çelebi nr. 1198/9	-	رسالة في العقائد من المواقف
Hüsnü Paşa nr. 600/90	كلمات القسطلاني في مواضع من شرح المواقف	أجوبة على مواضع من شرح المواقف
Kara Çelebizâde nr. 330/1	هذه الاعتراضات المذكورة السابقة كلها لمولانا كسدلي رحمة الله المستعان و اسكنه في أعلى غرف الجنان	رسالة في اشكالات على شرح المواقف
Mehmet Nuri Efendi nr. 186/13	هذه الاعتراضات لمولانا الكستلي رحمه الله عليه	رسالة في اشكالات على شرح المواقف
Murad Molla nr. 1826/18	تمت الست المعلقة للكستلي	رسالة على محل من شرح المواقف

Tablo 4: *Ecvibetü Sinan Paşa ‘alâ Kestelî Eserinin İsimlendirme Tablosu*

Nüsha	Nüshada Geçen İsim	Kayıtlı İsim
Esad Efendi nr. 3734/24	هذه أجوبة لهذه الاعتراضات للمولى المذكور	أجوبة اعتراضات الكستلي على شرح المواقف
Vahid Paşa nr. 573	أجوبة سنان پاشا	أجوبة سنان پاشا(أجوبة عن أسئلة الكستلي)
Kara Çelebizâde nr. 330	تمت الأجوبة لمولانا سنان پاشا رحمه الله	رسالة في جوات كستلي عما استشكل من شرح المواقف
Mehmet Nuri Efendi nr. 186/14	-	رسالة في جوات كستلي عما استشكل من شرح المواقف
Mehmed Asım Bey nr. 721/2	هذه هي الأجوبة التي تفرد بها سلطان العلماء سنان پاشا بأمر سلطان بايزيد بن محمد خان عفى عنهما	أجوبة عن أسئلة الكستلي
Atıf Efendi nr. 1570/9	لسنان پاشا في أجولة اعتراضات مولانا الكستلي على السيد الشريف	رسالة في أجوبة اعتراضات الكستلي على السيد الشريف
Erzurum İl Halk Kütüphanesi nr. 2393	أجوبة سنان پاشا	-
Hüsni Paşa nr. 600	هذا جواب سنان پاشا عن اعتراض لقسطلاني في بحث الجزء الذي لا يتجزى	-
Murad Molla nr. 1826/19	-	-
H. Çelebi nr. 1198/10	-	-

Yukarıda tabloda açıkça görüldüğü üzere iki risâle için de müellifleri veya müstensihleri tarafından konulmuş isimler bulunmamaktadır. Bununla beraber Kestelî risâlesi için, iki nüshada ve Kestelî’ye reddiye olarak kaleme alınan itiraz metninin üç nüshasının başlığında kullanılması sebebiyle *es-Seb’u’l-Mu’allaka* adını tercih etmeyi uygun gördük. Sinan Paşa’ya ait itiraz metninde ise “ecvibe” lafzının çok kullanılması nedeniyle *Ecvibetü Sinan Paşa alâ Kestelî* ismini kullandık. İsimler tarafımızca tercih edildiğinden metinlerde köşeli parantez içinde yazılmıştır.

1.3.2. es-Seb'u'l-Mu'allaka Tahkik

[السبع المعلقة للكستلي]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لوليّه⁷⁴ و الصلاة⁷⁵ على نبيّه محمد و آله و بعد؛ فقد أردنا أن نذكر نبذاً⁷⁶ ممّا سنح للخاطر الفاتر أثناء الاشتغال بالمواقف و شرحه لغرض دعائي إليه و أمرٍ أوجبه عليّ⁷⁷ و الله وليّ التوفيق.

[المسئلة الأولى]

قال صاحب المواقف [عضد الدين الإيجي] شكر الله مساعيه و أرضاه و رضيه⁷⁸: اختار الإمام الرازي أن تصوّر حقيقة العلم ضروري⁷⁹. و استدّلّ عليه بأن علم كل أحد بوجوده ضروري. و هذا علم⁸⁰ خاصّ. و العلم المطلق جزء منه. و العلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ. و السابق⁸¹ على الضروريّ أولى بأن يكون ضرورياً. فالعلم المطلق ضروري. و الجواب؛ أن الضروريّ حصول علم جزئيّ متعلق بوجوده، و هو غير تصوّره و غير مستلزم له. فلا يلزم تصوّر العلم المطلق فضلاً عن أن يكون تصوّره ضرورياً⁸².

و قال الشارح الفاضل [الرجاني] تغمّده الله بغفرانه: و يجوز أن يُجاب عنه بأنّه إنّما يتمّ إذا كان العلم ذاتيّاً لما تحته و كان شيء من أفراد متصوراً بالكنه. و كلاهما في حيّز المنع⁸³.

أقول: هذا كلام مشهور ينفع⁸⁴ في مواضع كثيرة. لكنّه لم يصب ههنا المحزّ. و بيانه؛ أن مبنى هذا الاستدلال كما صرّح به الشارح و المصنّف⁸⁵ على عدم الفرق بين حصول الشيء و تصوّره. و لما كان تصوّر الأشياء إنّما يتمّ بحضورها عند النفس وحصولها⁸⁶ لها⁸⁷ ظنّ أن كل حضور لها⁸⁸ عندها فهو تصوّر لها. و تلخيص الدليل أن كل أحد

74 أ: + على نواله

75 أ، ب، م: صلوة

76 م: هذا

77 أ: بعثني عليه

78 م: - أرضاه و

79 المباحث المشرقية للرازي، ٣٣٣/١.

80 ب: العلم

81 ب: سابق

82 المواقف، ص. ٩.

83 شرح المواقف، ١٥٩/١.

84 ب: يندفع

85 أ، م: المص

86 ب: و حصولها

87 ب: - لها

88 ب: حصولها

يعلم وجوده⁸⁹ بالضرورة. فيكون علم ما حصل له بالضرورة. فيكون ذلك العلم معلوما له بالضرورة.⁹⁰ فكذا العلم المطلق في ضمنه. وإذا كان مبنى الاستدلال على أن العلم الجزئي حاصل بنفسه وأنه تصوّر له لا يرد عليه أنّه يحتمل أن لا يكون حقيقة العلم حاصلًا ههنا⁹¹. لأنّ جزئي الشيء إذا وُجد بنفسه وُجد ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتيًا له أو لا. وإذا كان وجود الشيء⁹² تصوّرًا له و كان كنهه حاصلًا كان⁹³ متصوّرًا بالضرورة. وإنّما يُتصوّر ما ذكر⁹⁴ إذا كان وجود الشيء عند النفس بصورته⁹⁵. فإن وجود الجزئي⁹⁶ على هذا الوجه إنّما يستلزم وجود المطلق إذا كان ذاتيًا له و كان متصوّرًا بالكنه. و السرّ في ذلك؛ أن صورة الشيء حكاية عنه و كالظّلّ له و بمثابة الصورة المنقوشة على الجدار. فلا يستلزم وجود الشيء بذاتيّاته و لا وجود لوازمه. و أمّا⁹⁷ وجود الشيء بنفسه فهو وجود لذلك الشيء حقيقة. فكيف يتصوّر مفارقة حقيقة الشيء عن ذاته و كيف ينفكّ عنه لوازمه؟ و لهذا لم يلتفت المصنّف⁹⁸ إلى هذا الجواب. و الله أعلم بالصواب.

[المسئلة الثانية]

و⁹⁹ قال الشارح [الرجاني] في مباحث النظر: قوله تعالى¹⁰⁰ ﴿أَو لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ إشارة إلى دفع شبهة أخرى لمنكري الإعادة. و هي أن¹⁰² الإعادة على ما جاءت بها الشرائع تتضمّن إعدام هذا العالم و إيجاد عالم آخر¹⁰³. و ذلك باطل¹⁰⁴ لأصول كثيرة مقرّرة في كتب الفلاسفة.¹⁰⁵ أقول: مفهوم الآية على ما نُصّ عليه في الكشف¹⁰⁶ أن خلق الناس أهون من خلق السموات و الأرض.

89 ب: وجوده

90 ب: - فيكون... بالضرورة.

91 م: هنا

92 م: للنفس

93 ب: كا

94 ب: + ذكره

95 ب: تصوّرًا به

96 ب: الجزئين

97 أ: إنّما

98 أ ، م: المص

99 ب ، م: - و

100 م: تعاً

101 سورة يس، ٨١.

102 ب: - أن

103 ب: أخري

104 م: بط

105 شرح المواقف، ٣٥٢/١؛ ١٢٠٢/٢.

106 الكشف للزمخشري، ص. ٩٠١.

فمن كان قادرا على خلقهما فهو على خلق الناس أقدر. فهو كقوله تعالى¹⁰⁷ ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ¹⁰⁸ مِنْ¹⁰⁹ خَلْقِ النَّاسِ﴾.¹¹⁰ فالآية بصريحها دفع لشبهتهم¹¹¹ السابقة أيضا. و هي قولهم ﴿مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾¹¹². ولو أريد ما ذكره لقليل (على¹¹³ أن يخلق مثلها) على أن الضمير للسماوات والأرض. و لو قيل (أن الآية مسبوقه¹¹⁴ للغرض المذكور و لكن أُشير فيها بذكر خلق السماوات والأرض إلى دفع تلك الشبهة أيضا) كان بعيدا¹¹⁵ عن الفهم نائيا عنه مقامه.¹¹⁶ و مع ذلك فإنما يتم لو سلم الخصم أيضا¹¹⁷ اتصافهما¹¹⁸ بالعدم في وقت من الأوقات و عندهم أن العالم قديم بالزمان. فلا تندفع تلك الشبهة بهذا الوجه. بل بإبطال شيء من تلك¹¹⁹ الأصول. و لو جُعل ذلك إلزاما¹²⁰ على كفار مكة بناء على قولهم بحدوث العالم، ورد¹²¹ عليه أنهم إذا قالوا بحدوث¹²² العالم فقد رفضوا بعض الأصول التي تتبني¹²³ عليها تلك الشبهة. فكيف يتمسكون بها مع إنكارهم لمقدماتها؟¹²⁴

[المسئلة الثالثة]

و قال [عضد الدين الإيجي] في بحث الوجود: استدلل على كون الوجود زائدا على الماهية بأنه لو لم يكن زائدا عليها لكان إما¹²⁵ نفسها أو جزءها. فلا¹²⁶ يمكن سلبه عنها.¹²⁷

¹⁰⁷ أ: تعأ

¹⁰⁸ ب ، م: أكثر

¹⁰⁹ ب: لخلق الناس

¹¹⁰ سورة الغافر (المؤمن)، ٥٧.

¹¹¹ ب: لشبههم

¹¹² سورة يس ، ٧٨.

¹¹³ م : - على.... لو

¹¹⁴ ب: - مسبوقه

¹¹⁵ ب: يعب

¹¹⁶ ب: - نائيا عنه مقامه

¹¹⁷ أ ، م: - أيضا

¹¹⁸ ب: تصافها

¹¹⁹ ب: - تلك

¹²⁰ م: الزمان

¹²¹ ب: ورد

¹²² ب: بحدث

¹²³ ب: يبين

¹²⁴ ب: لمقدماتها

¹²⁵ ب ، أ: - إما

¹²⁶ ب: و لا

¹²⁷ م: سلب غيره ؛ المواقف، ص. ٥٠.

و أُجِيبَ بأنما¹²⁸ نفسه¹²⁹ يقبل العدم. فإن الماهية إذا¹³⁰ ارتفعت ارتفع وجودها. فكذلك إذا كان وجودها عيناها جاز ارتفاعها.¹³¹

أقول: الموجود ضربان؛ ضرب موجود لذاته لا لمعنى¹³² خارج عن ذاته مقارن له. فلا يتصور زوال وجوده كما أن الإنسان لأنه إنسان لذاته لا يتصور سلب إنسانيته عنه. و ضرب موجود لا لذاته، بل لمعنى¹³³ مقارن¹³⁴ له¹³⁵ واردة¹³⁶ عليه من غيره. فهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه. فهو ممكن¹³⁷ أن يوجد و أن لا يوجد. و أما¹³⁸ المعنى الذي يقارن ماهية غيره و يجعلها موجودا في الأعيان، فقد حُقِّق في موضعه أن ذلك المعنى و إن كان وجودا¹³⁹ لغيره فهو لا يجوز أن يكون موجودا في نفسه لا من ذاته و لا لعارض من عوارضه. فهو معدوم دائما. فقولهم (و¹⁴⁰ أنه يقبل¹⁴¹ العدم) إن أُريد أنه¹⁴² يوجد ثم يعدم كما هو الظاهر¹⁴³ فهو باطل بلا مربية. و إن أُريد أنه يقبل العدم في الجملة فلا كلام فيه. و إنما الكلام في أن الشيء إذا وُجد بوجود¹⁴⁴ هو عين¹⁴⁵ ذاته فهو لا يكون قابلا للعدم أصلا. و لم يوجد ما يُنَوِّم نقضا له .

[المسئلة الرابعة و الخامسة]

ثم¹⁴⁶ و¹⁴⁷ قال [عضد الدين الإيجي] في بحث الكيفيات المحسوسة : الحار¹⁴⁸ كما يُقال لما تُحسَّ حرارته¹⁴⁹

¹²⁸ ب ، أ : بأنه

¹²⁹ م : بأنفسه

¹³⁰ ب : إذ

¹³¹ المواقف، ص. ٤٩ ؛ شرح المواقف، ٥١٣/١.

¹³² ب ، م : بمعنى

¹³³ ب ، م : بمعنى

¹³⁴ أ : مفارق

¹³⁵ ب : - له

¹³⁶ ب : إذا أورد

¹³⁷ م : ممكن

¹³⁸ ب : أما

¹³⁹ م : موجودا

¹⁴⁰ ب ، أ : - و

¹⁴¹ ب : يفعل

¹⁴² ب : - أنه

¹⁴³ أ ، م : الظ

¹⁴⁴ ب : يوجد

¹⁴⁵ ب : غير

¹⁴⁶ أ : - ثم

¹⁴⁷ ب : ثم و

¹⁴⁸ ب : الحارة

¹⁴⁹ ب : جوارته

بالفعل يُقال لما لا¹⁵⁰ تُحسّ حرارته إلا بعد مماسّة البدن و التّأثّر منه.¹⁵¹
و قال الشارح [الجرجاني]: أي تأثّر¹⁵² البدن من ذلك الشيء.¹⁵³
أقول: هذا سهو منه. و الصحيح أن يقال أي تأثّر¹⁵⁴ ذلك الشيء من البدن. بيانه؛¹⁵⁵ فإن الذي يقال له¹⁵⁶ الحارّ¹⁵⁷ بالقوة و¹⁵⁸ لا تظهر حرارته¹⁵⁹ ما لم يتأثّر عن البدن و لم ينهضم بسبب القوى¹⁶⁰ الهاضمة التي فيه. فإذا انهضم حصل منه خلط حارّ يسخّن البدن،¹⁶¹ فنُحسّ¹⁶² حينئذ¹⁶³ حرارته. و الأغذية الحارّة و الأدوية الحارّة و السموم الحارّة كلها من هذا¹⁶⁴ القليل. و أما ظهور الحرارة¹⁶⁵ بعد تأثّر¹⁶⁶ البدن من¹⁶⁷ الحارّ فالذي يُعدّ من خواصّ الحارّ بالقوة ليس هو هذا¹⁶⁸ المعنى. بل الحارّ بالفعل أيضا كذلك. بل نقول جميع المحسوسات متشاركة¹⁶⁹ فيه. فإن الإدراكات الحسية تابعة للانفعالات البدنية، فلا يحصل شيء منها¹⁷⁰ إلا بعد تأثّر¹⁷¹ البدن من ذلك الشيء¹⁷² من المحسوس.
[المسئلة السادسة]

و قال [عضد الدين الإيجي] في بحث¹⁷³ الجزء الذي لا يتجزّى: نفرض كرة تماسّ سطحها. فمابه المماسّة

¹⁵⁰ ب: لا

¹⁵¹ الموافق، ص. ١٢٣.

¹⁵² م: تأثير

¹⁵³ شرح الموافق، ٢/٢١٩.

¹⁵⁴ م: تأثير

¹⁵⁵ ب: بيان ؛ م: - بيانه

¹⁵⁶ م: - له

¹⁵⁷ ب: الحارة

¹⁵⁸ ب: -و

¹⁵⁹ ب: جوارته

¹⁶⁰ م: القوة

¹⁶¹ ب ، م: بالبدن

¹⁶² م: + في

¹⁶³ ب ، أ: ح ؛ م: - حينئذ

¹⁶⁴ ب: هذ

¹⁶⁵ ب: الحارة

¹⁶⁶ ب ، م: تأثير

¹⁶⁷ ب: - من

¹⁶⁸ ب: هذ

¹⁶⁹ أ: مشاركة

¹⁷⁰ ب: منها

¹⁷¹ ب: تأثير

¹⁷² أ ، م: - من ذلك الشيء

¹⁷³ ب: تحت

بينهما¹⁷⁴ لا ينقسم. و إلا فإما في جهة فهو خطّ أو أكثر فهو سطح. فلا تكون الكرة كرة. ثم نفرض تدرجها على السطح¹⁷⁵ بحيث تماسّه بجميع أجزائها. فيكون جميع الأجزاء غير منقسمة¹⁷⁶.

و¹⁷⁷ قال الشارح [الجرجاني]: و أجاب ابن سينا بأن الكرة¹⁷⁸ إذا ماست السطح على نقطة فإنها لا تماسّه على نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة في زمان. ثم إن تلك¹⁷⁹ النقطة الأخرى¹⁸⁰ ليست مجاورة للأولى متصلة بها. و إلا كانت منطبقة عليها. إذ لا يمكن أن يكون اتّصال بين أمرين¹⁸¹ غير منقسمين إلا بطريق الانطباق بينهما بالكلية. فلا بد أن يكون بين النقطتين خطّ. و كذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماسّ بينها. فلا يكون محيط الكرة و لا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية. لا يُقال: فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسّة على النقطة الأخرى إلا بعد الحركة. ففي حال الحركة لا بد من المماسّة. فإن كانت المماسّة على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة. و إن كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدّر، على أنّنا ننقل الكلام إلى تلك المتوسطة. فوجب أن لا يكون بين النقطتين¹⁸² المماسّتين واسطة. فيلزم تتالي النقط. لأننا نقول: المماسّة على النقطة الأولى و إن كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدرجة المؤدية إلى المماسّة على النقطة الأخرى. ففي آن حصول هذه المماسّة الثانية نزول المماسّة الأولى. و هكذا كل مماسّة على نقطة تحصل في¹⁸³ آن و تبقى زمانا. و لا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيّل الصادق لحركة الدرجة. فلا يلزم¹⁸⁴ تتالي النقط و الأناث.¹⁸⁵

أقول: هذا تخيّل كاذب. فإن المماسّة على نقطة ما فإذا بقيت زمانا ما¹⁸⁶ كان انقطاع الحركة في ذلك الزمان شيئا جليا¹⁸⁷. فإن الكرة إذا تحركت على سطح مستوٍ و قطعت من أحد طرفيه إلى الآخر، فكل نقطة من النقط المفروضة التي تقع¹⁸⁸ المماسّة عليها فيما بين المبدأ و المنتهى يكون حدا من حدود مسافتها. و المتحرّك ما دام متحرّكا لا يلبث¹⁸⁹

¹⁷⁴ م ، ب - بينهما

¹⁷⁵ م - على السطح

¹⁷⁶ المواقف، ص. ١٨٨.

¹⁷⁷ م - و

¹⁷⁸ أ: السطح

¹⁷⁹ أ: - تلك

¹⁸⁰ ب ، م - أخرى

¹⁸¹ ب، م: جزئين

¹⁸² أ: نقطتي

¹⁸³ م: ففي

¹⁸⁴ م - يلزم

¹⁸⁵ ب: - بحيث ... و الأناث ؛ ب: + إلخ ؛ شرح المواقف، ٧٨٣/٢.

¹⁸⁶ ب: - ما

¹⁸⁷ ب: هليا

¹⁸⁸ ب: يقع

¹⁸⁹ أ: يثبت

في حد من حدود مسافته أكثر من أن. كيف و صورة الحركة توسّط بين المبدأ و المنتهى بحيث¹⁹⁰ أي حدّ يفرض فيه المتحرّك في أن لا يكون قبله و لا بعده فيه؟ و ما نُقل من¹⁹¹ ابن¹⁹² سينا غير مطابق. فإنه قال في الشفاء: (ليس يلزم أن تكون¹⁹³ الكرة مماسة للسطح و الخط في أي حال كان بالنقطة لا غير¹⁹⁴. بل تكون في حال الثبات و السكون¹⁹⁵ كذلك. فإذا تحرّكت ماسّت بالخط في زمان الحركة. و لم يُوجد البتّة وقت بالفعل تماسّ¹⁹⁶ فيه بالنقطة إلا في الوهم. إذ ذلك لا يُتوهم إلا مع توهم الآن. و الآن لا وجود له¹⁹⁷ بالفعل.)¹⁹⁸ و الذي يُتلخّص¹⁹⁹ من كلامه؛²⁰⁰ أن الكرة²⁰¹ في زمان الدرجة مماسة مع السطح مستمرة في ذلك الزمان غير قارة يتبدّل حالها في كل أن يفرض فيه. و²⁰² تلك²⁰³ المماسّة بخط مستدير²⁰⁴ غير قارّ²⁰⁵ لا يجتمع²⁰⁶ أجزاؤها المفروضة في الوجود. يتميّز و يتحصّل ذلك الخط على الكرة بتلك المماسّة و بخط مستقيم²⁰⁷ غير قارّ كذلك على السطح. فلا يلزم محذور²⁰⁸ أصلا.

[المسئلة السابعة]

و قال [عضد الدين الإيجي] في إثبات كرية الماء: الماء المرمي إلى فوق²⁰⁹ يعود كريّا. و اعترض عليه بأنه إنما يتمّ إذا بيّن كونه كرة حقيقية. و الحسن لا يُعتمد عليه في مثله. و بيّن أيضا أن ذلك بطبعه لا لمصادمة²¹⁰

190 أ: بحسب

191 م: عن

192 ب: + مسعود

193 ب: يكون

194 ب: غيره

195 أ: السكون و الثبات

196 ب: تماس

197 ب: - له

198 الشفاء الطبيعيات لابن سينا، ٢١٢/١ .

199 م: يلخص

200 ب: كلام

201 أ: للكرة

202 ب: - و

203 ب: ذلك

204 ب: مستديرة

205 ب: أن

206 ب: يجمع

207 ب: مستقيمة

208 ب: محذورا

209 م: الفوق

210 ب: بمصادفة

الهواء و بدرجة في الطريق أو بسبب آخر. ثم إنهم يزعمون أن الماء أينما²¹¹ كان فهو قطعة من كرة مركزها²¹² مركز العالم. و عليه بنوا حكاية الطاس في قلّة الجبل و قعر البئر. و هذا لا يعطيه.²¹³

قال الشارح [الجرجاني]: إن هذا الأصل²¹⁴ الذي ذكروه لا يعطي ذلك الفرع الذي بنوا عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة.²¹⁵

أقول: هذا اعتراض ركيك. لأن غرضهم²¹⁶ بيان²¹⁷ الأمر²¹⁸ الواقع على²¹⁹ مجرى الطبيعة إذا لم يكن هناك مانع. ألا يرى أن معنى قولهم (الماء كروي) أن الشكل الطبيعي للماء هو الكروي، بمعنى أنه لو²²⁰ خلى و طبعه يكون شكله شكل الكرة. و لا يقدح في ذلك أنه قد يعرض قاسر فيخرجه²²¹ عن الكرية²²². فكيف²²³ يُظن²²⁴ بهم أنهم يزعمون أنه إذا وُضع²²⁵ على الطاس في قلّة الجبل و قعر البئر صفحة ملساء، فأزال تقبّب الماء و تحدّب كان الماء الذي يحويه²²⁶ الطاس في²²⁷ قعر البئر أكثر من الماء الذي يحويه²²⁸ في قلّة الجبل على أن المصنّف²²⁹ [عضد الدين الإيجي] ذكر هذا الأصل فيما سبق، و فرّع عليه هذا الفرع، و أوضح برهانه غاية الإيضاح، و لم يقدح في شيء من مقدماته، و لم يشعر كلامه بإنكار ما في ذلك؟ و أمّا ههنا فلم يذكره [عضد الدين الإيجي] إلّا على وجه الحكاية و الإجمال. و لو كان منه²³⁰ إنكار في ذلك كان المناسب أن يذكره فيما سبق. بل الذي يفهم من كلام المصنّف و يلائم²³¹

²¹¹ ب: إنما

²¹² ب: مركزها

²¹³ المواقف، ص. ٢١٨.

²¹⁴ ب: لأصل

²¹⁵ ب: الاستدارة؛ شرح المواقف، ٩٧١/٢.

²¹⁶ ب: إغراض

²¹⁷ ب: بيان

²¹⁸ ب: - الأمر

²¹⁹ ب: - على

²²⁰ م: + جعل

²²¹ ب: فيخرج

²²² ب: الكرة

²²³ ب: و كيف

²²⁴ ب: نظن

²²⁵ ب: وقع

²²⁶ أ: يحويه

²²⁷ ب: - في

²²⁸ أ: يحويه

²²⁹ م، ب، أ: المص

²³⁰ ب: فيه

²³¹ أ: يلائم

مساقه أن هذا الاعتراض²³² على الدليل المذكور بوجه ثالث²³³. و توجيهه؛ أن المقرّر عندهم أن الشكل الطبيعي للماء أن يكون كرة²³⁴ مركزها²³⁵ مركز العالم. و كل ماء انفصل عن الماء الكل فمقتضى²³⁶ طبعه أن يكون قطعة من كرة مركزها مركز العالم. و هذا الأصل المقرّر عندهم لا يعطي كون الماء المرمي إلى فوق²³⁷ يقتضى بطبعه أن يعود قريبًا. لأنّ تلك الكرة مركزها خارج عن مركز العالم. فهذا القول منافٍ لذلك الأصل المقرّر عندهم. فلا يجوز التمسك²³⁸ به.

و لنقتصر²³⁹ على هذا القدر ههنا. فإنه كافٍ لغرضنا الآن و أن التصدي للاستقصاء²⁴⁰ في ذلك فأمر نؤخره²⁴¹ إلى زمان التفرغ له. و الله وليّ التوفيق و بيده أزمنة التحقيق.



²³² أ: الاعتراض

²³³ ب: ثلث

²³⁴ ب: بكر

²³⁵ أ: + خارج من

²³⁶ ب: فمقتضى

²³⁷ ب ، م: فوق

²³⁸ م: فلا يتمسك

²³⁹ ب: لقصر ؛ م: ليقصر

²⁴⁰ ب: الاستقصاء

²⁴¹ ب: يؤخر

1.3.3. Ecvibetü Sinan Paşa 'alâ Kestelî Tahkik

[أجوبة سنان باشا على كستلي]

الحمد لله رب العالمين، و الصلوة على سيّد المرسلين و آله أجمعين.²⁴²

[الجواب الأوّل]

قوله [كستلي]:²⁴³ (أقول: هذا كلام مشهور) يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف [الجرجاني] بأن²⁴⁴ مراده أن يُجيب عن الدليل بوجهين آخرين مع قطع النظر عن بيان الفرق بين الحصول و التصوّر و قطع النظر عن تسليم عدم الفرق بينهما، بل بمجرّد النظر إلى الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين من (أنّ العلم المطلق جزء من العلم الخاصّ) و (العلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ). إلّا أنّه إن عاد²⁴⁵ المستدلّ و قال: (مبنى استدلاله هذا على عدم الفرق بين الحصول و التصوّر و لا حاجة لي في الاستدلال إلى ادّعاء أن المطلق جزء من الخاصّ) تعيّن²⁴⁶ جواب المتن ببيان الفرق. لكنّه نوع تغيير²⁴⁷ للدليل. نعم خلاصته عند الإنصاف ذلك الملخص المذكور فالجواب في التحقيق جواب المتن فقط دون الجوابين المذكورين. فلذلك لم يتعرّض لهما المصنّف²⁴⁸ و أشار إليه الفاضل الشريف بعبارة (يجوز)²⁴⁹ و الله أعلم.

[الجواب الثاني]

قوله [كستلي]: (أقول مفهوم الآية)²⁵⁰ لا نزاع في أن الآية على تفسير صاحب الكشاف و القاضي إنما تدفع²⁵¹ الشبهة السابقة لا الشبهة الأخرى المذكورة. إلّا أن الفاضل الشريف اقتدى فيما ذكره بالإمام صاحب التفسير الكبير حيث صرّح في نهاية العقول²⁵² بما ذكره بعينه. فكأنه قصد أن يشار به إلى فائدة جديدة لم يقصد فيما سبق. فحمل السموات و الأرض على جملة عالم الشهادة. فغلب²⁵³ العقلاء على غيرهم في ضمير (مثلهم)²⁵⁴. نعم تفسير الآية بما ذكر صاحب الكشاف²⁵⁵ و جعلها إشارة إلى دفع الشبهة السابقة أولى و أنسب بالنظم.

²⁴² ن: + والعاقبة للمنقذين

²⁴³ أ ، م: - أقول

²⁴⁴ أ: + يقال

²⁴⁵ ب: أعاد

²⁴⁶ م: بعين: ن: بتعيين

²⁴⁷ ن: بون

²⁴⁸ م ، أ ، ن: المص

²⁴⁹ أ ، م: - و الله أعلم

²⁵⁰ ن: + إلخ

²⁵¹ ن: يدفع

²⁵² نهاية العقول، ص. ٨٢.

²⁵³ م: فعلت

²⁵⁴ م: ملهم

²⁵⁵ الكشاف للزمخشري، ص. ٩٠١.

[الجواب الثالث]

قوله [كستلي]: (الموجود ضربان: ضرب موجود لذاته) هذا كلام حق لا يحوم حوله شائبة شك وإنكار. و أشار إليه²⁵⁶ الفاضل الشريف في حواشي التجريد²⁵⁷ و غيرها. إلا أنه اكتفى ههنا بحل كلام المصنّف²⁵⁸ من طرف الأشاعرة على ما هو دأبه كثيرا في هذا الكتاب.

[الجواب الرابع و الخامس]

قوله [كستلي]: (أقول هذا سهو²⁵⁹ إلخ) لا نزاع في صحة ما ذكره. إلا أن تفسير الفاضل الشريف قد وقع من الشارح الأبهري و غيره ممن تقدّمه أيضا. فالظاهر²⁶⁰ أن مرادهم التأثر²⁶¹ المخصوص الذي عند المماسّة و الملاقة بقرينة عطفه على المماسّة. فلا يرد أن الحارّ بالفعل أيضا كذلك. قال في شرح الملخص²⁶². الحارّ يقال بالاشتراك اللفظي على ما تحسّ سخونته كالنار و قد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية²⁶³ منه موقوفا على ملاقاته لبدن الحيوان و ذلك مثل الأدوية و الأغذية²⁶⁴ الحارّتين²⁶⁵.

[الجواب السادس]

قوله [كستلي]: (أقول هذا تخيل كاذب) الاعتراض ظاهر²⁶⁶ الورود. و الجواب مبني على ما ذكره في تحقيق ماهية الزمان و الحركة و المسافة و دفع الشبهة العامة الموردة على الحركة. فتوضيحه بناء على تلك الأصول المقررة؛ هو أنه لا شبهة في أن الكرة المتدحرجة لا يخلو²⁶⁷ عن مماسّة السطح لا في آن و لا في زمان. إلا أنه إذا فرضت مماسّتها للسطح على نقطة معينة في آن لم يزل تلك المماسّة إلا عند حصول مماسّة أخرى على نقطة أخرى في آن آخر²⁶⁸. و لما لم يكن النقط متتالية لم يكن زوال الأولى و حصول الثانية إلا بالحركة و التدريج. فحصول المماسّة الأولى و إن كان آنيا إلا أنها لا تزول إلا بعد زمان. غايته؛ أن كل زمان يفرض زوالها فيه ففي جزء ذلك الزمان يفرض أيضا²⁶⁹ زائلة. و هكذا في كلّ جزء جزء²⁷⁰ إلى غير النهاية. و هذا من خصائص الزمان و الحركة

²⁵⁶ ن: إليه أشار

²⁵⁷ حاشية التجريد للرجاني، ص. ١٤ ط.

²⁵⁸ م، أ، ن: المص؛ ن: + رحمه

²⁵⁹ ن: + منه و الصحيح

²⁶⁰ م، أ: الظ

²⁶¹ م: التأثير

²⁶² ن: التلخيص

²⁶³ ن: كيف

²⁶⁴ أ، ن: الأغذية و الأدوية

²⁶⁵ م: الحارين

²⁶⁶ أ: ظ

²⁶⁷ أ: - عن؛ أ، م: يخ

²⁶⁸ أ: أخرى

²⁶⁹ أ: أيضا يفرض

²⁷⁰ أ: - جزء

بناء على استحالة الجزء. و لا يلزم من ذلك انقطاع الحركة. لأنه إنما يلزم إن لو كان المماسّة على نقطة معيّنة باقية في أنين و فيما ذكرناه ليس كذلك. بل في كل أن يُفرض يزول²⁷¹ الأولى و يحصل الأخرى. غايته؛ أن المماسّة الأولى لما كانت حاصلة في آن و زائلة بالتدريج و الحركة كانت باقية في زمان التدريج و الحركة قطعاً و إن لم يكن باقية في الآن الآخر الذي هو الحدّ الآخر لذلك الزمان. ثم إن خاصيّة الزوال بالتدريج و الحركة هي أن كل زمان يُفرض زوالها فيه ففي جزء ذلك الزمان تُوجد زائلة بحسب الفرض. و هكذا في كل جزء يُفرض إلى غير النهاية. و لا محذور فيه عندهم. بل ذلك ممّا تقتضيه أصولهم و قواعدهم التي اضطّرهم إليها القول بنفي الجزء. نعم عبارة الشيخ في الشفاء صريحة في أن الكرة إذا تحركت إنما تماسّ السطح بالخط في زمان الحركة. إلا أن التحقيق المطابق لقواعدهم²⁷² لما اقتضى ما ذكره الفاضل الشريف وجّه كلام الشيخ بما تقتضيه أصولهم و لم يلتفت إلى ما يتبادر من عبارته. لأن توجيه الألفاظ²⁷³ و تأويلها أمر سهل. و الله أعلم. ²⁷⁴

[الجواب السابع]

قوله [كستلي]: (أقول هذا الاعتراض ركيك إلخ) لا نزاع في أن هذا الاعتراض سهل. إلا أن مراد الفاضل الشريف رحمه الله²⁷⁵ مجرد توجيه المتن بقدر ما يمكن و إن ورد عليه ما ورد. إذ لو أخذ اعتراضاً على الدليل بوجه ثالث كما قرّر²⁷⁶ في²⁷⁷ ذلك المحرّر لورد²⁷⁸ عليه أيضاً أن اقتضاء الماء المنفصل عن الكل كونه قطعة من²⁷⁹ كرة مركزها مركز العالم بطبعه لا ينافي أن يقتضي كونه على شكل كرويّ و إن لم يكن مركزه مركز العالم إذا منع مانع عن المقتضى الأول.²⁸⁰ فبالجملة الماء يقتضي بطبعه أن يكون كرة تامّة مركزها مركز العالم. فإذا منع مانع عن كونه كرة تامّة اقتضى²⁸¹ أن تكون²⁸² قطعة كرة كذلك. فإذا منع مانع عن ذلك أيضاً اقتضى أن يكون شكله كرويّاً و لو لم يكن مركزه²⁸³ مركز العالم. فالقول بأن الماء المرمي يقتضي بطبعه أن يعود²⁸⁴ كرويّاً لا ينافي القول بأن الماء المنفصل عن الكل مقتضى طبعه²⁸⁵ أن يكون قطعة كرة. لأن الأول بناء على وجود المانع عن كونه قطعة كرة كما أن الثاني

²⁷¹ أ ، م: زوال

²⁷² ن: بقواعدهم

²⁷³ ن: ألفاظه

²⁷⁴ أ ، ن: - و الله أعلم

²⁷⁵ م: - الله

²⁷⁶ أ: حرر

²⁷⁷ ن: - في

²⁷⁸ ن: يورد

²⁷⁹ ن: عن

²⁸⁰ ن: الأولى

²⁸¹ ن: - اقتضى أن ... كونه قطعة كرة تامّة

²⁸² م: - تكون

²⁸³ أ: - مركزه

²⁸⁴ أ: يكون

²⁸⁵ أ: يقتضي بطبعه ؛ أ: - أن يكون

بناءً على وجود المانع عن كونه كرة تامة. فإن قلت: (سلمنا أن هذا الاعتراض على²⁸⁶ كل من التوجيهين²⁸⁷ سهل، فلم اختيار التوجيه الأول مع أن الثاني أليم سياق الكلام)؛ قلت: (لعله نظر إلى أن المناسب للتوجيه الثاني أن يعبر بالمنافاة²⁸⁸ لا بعدم الإعطاء. لكن²⁸⁹ الإنصاف أن هذا التعبير²⁹⁰ أيضا²⁹¹ لا يخلو²⁹² عن نوع بلاغته. والله أعلم وأحكم.)²⁹³



²⁸⁶ ن: - على

²⁸⁷ ن: الوجهين

²⁸⁸ أ، ن: بالمنافات

²⁸⁹ ن: لكرة

²⁹⁰ ن: التفسير

²⁹¹ أ، ن: - أيضا

²⁹² أ، ن: يخ

²⁹³ م: + والله أعلم وأحكم

1.3.4. Tercüme Metodu

Türkçe tercümeyi yaparken metindeki ibarelerin olduğu gibi aktarılmasına dikkat edilmiştir. Bazı ifadeleri, Türkçe'ye uygun olması açısından tercüme etmekle beraber mananın bozulmaması adına kelimenin latinize hali köşeli parantez “[]” içinde yazılmıştır. Metinde gizli ve açık zamir halinde bulunan müellif isimleri de aynı şekilde köşeli parantez içinde gösterilerek düşüncelerin kime ait olduğuna dikkat çekilmiştir. Metinde anlamın tam oturmadığı bazı noktalarda ilave kelime eklenmiş ve bu kelimeler normal parantez “()” içinde yazılmıştır. Bunun yanı sıra kullanılan kelimeler anlamda bir bozukluk veya kopukluğa sebebiyet vermediği sürece sözlük anlamında kullanılmış, herhangi bir bozukluk durumunda sözlük anlamından uzaklaşmadan en uygun ibareyle karşılığı verilmiştir. Arapça metinde herhangi bir noktalama işareti bulunmadığından tahkikte eklenen noktalama işaretlerinin aynısı tercümede de kullanılmıştır. Âyetler () işaretiyle, tercümede başka kitap veya metinden yapılan alıntılar çift tırnak “ ”, yazarın kendi sözleri arasında ana metinden ayrılması gereken bölümler tek tırnak ‘ ’ içinde verilmiştir. Tercüme metni ile tahkik metni arasında paragraf başı uyumuna dikkat edilmiştir.

1.3.5. *es-Seb‘u’l-Mu‘allaka* Tercümesi

Hamd erbabı olan (Allah’a), selam Nebisi Muhammed (s.a.v.) ve onun neslinedir. Asıl meseleye gelince:

Beni bunu yazmaya iten amaç ve bana bunu gerekli kılan emir nedeniyle *Mevâkıf* ve şerhiyle meşgul olurken durgun akla gelenlerden birkaç küçük mülâhazayı zikretmeyi amaçladık. Başarı Allah’tandır.

[Birinci Mesele]

Mevâkıf sahibi [Îcî], Allah onun çabasını mükâfatlandırırsın, onu razı etsin ve ondan razı olsun, dedi ki: “İmam Râzî bilginin hakikatinin tasavvurunun zorunlu olduğunu tercih etti. Buna herkesin kendi varlığını zaruri olarak bilmesini delil getirdi. Bu (herkesin kendi varlığını bilmesi) özel bir bilgidir. Mutlak bilgi onun parçasıdır. Parçayı bilme bütünü bilmeyi önceler. Zorunluyu önceleyen zorunlu olmaya daha layıktır. O halde mutlak bilgi zorunludur.”. Cevap zorunlu olanın, (kişinin) kendi varlığına dair tikel [cüzî] bilginin meydana gelmesidir. Bu (meydana gelme) tikel bilginin tasavvurundan başkadır ve onu (tasavvuru) gerektirmez. Bu durumda mutlak bilginin tasavvurunun zorunlu olması bir yana onun tasavvuru dahi gerekmez.

Şârih Fâzıl [Cürcânî], Allah onu bağışlasın, dedi ki: Bunun, söz konusu durumun ancak bilgi altındaki fertlerinin zâtîsi olduğunda ve fertlerinden birinin künhüyle tasavvur edilmesiyle geçerli olacağıyla cevaplandırılması mümkündür. Her iki durum da reddedilmiştir.

Derim ki: Bu birçok konuda fayda veren meşhur bir sözdür. Ancak burada isabetli değildir. Açıklaması [beyân]; delilin dayanağı şârihin ve musannifin de açıkladığı üzere bir şeyin meydana gelmesi [husûl] ve tasavvuru arasında fark bulunmadığıdır. Eşyanın tasavvuru nefiste bulunmakla [hudûr] ve orada meydana gelmekle [husûl] gerçekleştiğinde eşyanın nefiste her bulunması tasavvuru sanıldı. Delilin özeti; herkes kendi varlığını zorunlu olarak bilir. Bu durumda o kişide bir bilgi meydana gelir. Bu bilgi zorunlu olarak onun için bilinmektedir. Aynı şekilde mutlak bilgi onun içerisinde. Delilin dayanağı tikel bilginin bizzât meydana gelmesi ve bunun (meydana gelmenin) onun tasavvuru olduğu üzerine olduğunda, bilmenin hakikatinin burada meydana gelmemesinin muhtemel olduğu öne sürülemez. Zira bir şeyin parçası bizzât var olduğunda o şey ister parçasının zâtîsi olsun ister olmasın şüphesiz var olur. Bir şeyin varlığı onun tasavvuru olduğunda ve künhü hâsıl olduğunda o şey zarûraten tasavvur

edilmiş olur. Onun (Cürcânî'nin) zikrettiği ancak şeyin varlığının nefiste sûretiyle olduğu durumda düşünülebilir. Bu durumda tikelin varlığı ancak onun zâtîsi olduğunda ve künhüyle tasavvur edildiğinde mutlağın varlığını gerektirir. Bundaki sır bir şeyin sûreti onun taklidi, gölgesi gibidir ve onun duvara nakşedilmiş resmi mesabesindedir. O şeyin zâtî vasıflarıyla var olmasını veya lazımının varlığını gerektirmez. Bir şeyin bizzât var olmasına gelince, bu o şeyin hakiki anlamda varlığıdır. Bu durumda şeyin hakikatının zâtından ve lazımının o şeyden ayrılması nasıl düşünülebilir? Bu nedenle musannif bu cevaba yönelmemiştir. Allah en doğrusunu bilir.

[İkinci Mesele]

Şârih [Cürcânî] nazar bahislerinde dedi ki: Allah Teâlâ'nın {Gökleri ve yeri yaratan onların benzerini yaratmaya kadir değil midir?} sözü yeniden yaratmayı [iâde] inkâr edenlerin başka bir şüphesinin defedilmesine işarettir. Bu (şüphe) yeniden yaratmanın şeriatlerde geldiği üzere bu âlemin yok edilip başka bir âlemin yaratılmasını içermesidir. Bu da filozofların kitaplarında zikredilen birçok gerekçeden dolayı bâtıldır.

Derim ki: Âyetin içeriği *Keşşâf*'ta da belirtildiği üzere insanların yaratılmasının göklerin ve yerin yaratılmasından daha basit olduğudur. Gökleri ve yeri yaratmaya kâdir olan insanı yaratmaya daha kudretlidir. Bu, Allah Teâlâ'nın {Muhakkak göklerin ve yerin yaratılması insanın yaratılmasından daha büyüktür.} sözü gibidir. Âyet zâhir anlamıyla önceki şüpheyi de defeder. O (şüphe) {Çürümüş haldeyken kemiklere kim hayat verecek.} sözleridir. Eğer buradan (Cürcânî'nin) sözü kastedilseydi zamir göklere ve yere dönecek şekilde 'O ikisinin benzerini yaratmaya' denilirdi. Eğer 'Âyet bahsedilen önceki gaye içindir. Ancak orada göklerin ve yerin yaratılmasının zikredilmesiyle söz konusu şüphenin de defedilmesine işaret edilmiştir.' denilirse, bu anlayıştan uzak ve yerinde olmayan bir (iddia) olur. Bununla beraber (söz konusu iddia) hasım onlara göre âlem zaman bakımından kadîmken, göklerin ve yerin herhangi bir zamanda yoklukla vasıflanmasını kabul ettiğinde tamam olur. Bu durumda şüphe bu suretle defedilmez. Bilakis bu asıllardan bir kısmın iptaliyle olur. Eğer bu âlemin hâdis olduğu sözlerine binaen Mekke kafirlerine ilzam edilse, onların âlemin hâdis olduğunu söylediklerinde, söz konusu şüphenin dayandığı asıllardan bir kısmını reddettikleri öne sürülür. Bu durumda mukaddimelerini reddettikleri halde nasıl o şüpheyi tutunabilirler?

[Üçüncü Mesele]

[Îcî] varlık bahsinde dedi ki: Varlığın mahiyete zâit olmasına eğer varlık mahiyete zâit olmasaydı ya mahiyetin kendisi ya da parçası olurdu şeklinde delil getirdi. Bu durumda varlığın mahiyetten ayrılması mümkün olmazdı.

Buna, onun (varlığın) bizzât kendisinin yokluğu kabul etmesiyle cevap verildi. Mahiyet ortadan kalktığında onun varlığı da ortadan kalkar. Aynı şekilde varlık onun (mahiyetin) kendisi olduğunda onun (mahiyetin) de ortadan kalkması câiz olur.

Derim ki: Varlık iki çeşittir; (birincisi) zâtından ayrı, ona sonradan eklenen bir mana ile değil zâtıyla olan mevcuttur. İnsanın insan olması nedeniyle insanlık manasının ondan soyutlanması tasavvur edilemediği gibi (bu kısmın) varlığının ortadan kalkması düşünülemez. (İkincisi) zâtıyla değil bilakis başkasından kendisine ilişen bir mana ile mevcuttur. Bu (kısm) kendinde bu mananın kendisinden kaldırılmasını kabul eder. Onun var olması ve olmaması mümkündür. Başkasının mahiyetine ilişen ve onu hariçte [‘âyanda] var kılan manaya gelince, kendi bölümünde incelendiği gibi başkası için varlık olsa da kendinde ne zâtıyla ne de arazlarından biriyle var değildir. O daima ma‘dumdur. ‘ Ve o (varlık) yokluğu kabul eder.’ sözlerine gelince, eğer zâhirinde olduğu gibi onun var olduktan sonra yok olması kastediliyorsa bu (iddia) şüphesiz bâtıldır. Eğer varlığın topyekün yokluğu kabul ettiği kastedilmişse burada söylenecek bir söz yoktur. İtiraz ancak bir şey kendi zâtının aynı olan bir varlıkla var olduğunda onun baştan yokluğu kabul edememesinedir. Burada bir çelişki olduğunu düşündürecek bir şey yoktur.

[Dördüncü ve Beşinci Mesele]

Sonra [Îcî] hissedilir nitelikler konusunda dedi ki: Sıcak, sıcaklığı bilfiil hissedilen için kullanıldığı gibi sıcaklığı ancak bedene temas edip ondan etkilendikten sonra hissedilen için de kullanılır.

Şârih [Cürcânî] dedi ki: Yani bedenin o şeyden etkilenmesidir.

Derim ki: Bu ondan (Cürcânî) kaynaklanan bir hatadır. Doğru olan ‘O şeyin bedenden etkilenmesi’ denmesidir. Açıklaması; kendisine bilkuvve sıcak denilen şeyin sıcaklığı bedenden etkilenmediği ve bedende bulunan hazmedici kuvvede hazmedilmediği sürece ortaya çıkmaz. Hazmedildiğinde onda bedeni ısıtan sıcak bir karışım meydana gelir ve o zaman sıcaklığı hissedilir. Sıcak gıdalar, ilaçlar ve zehirler bu kabildendir. Bedenin sıcak nesneden etkilenmesi ardından sıcaklığın ortaya çıkmasına gelince, bunun sadece bilkuvve sıcaklığın özelliği olması bu manada değildir. Bilakis

bilfiil sıcaklık da böyledir. Hatta bütün hissedilirler bunda ortaktır. Hissî idrakler bedenî reaksiyonlara tabidir ve ancak beden hissedilirdeki o manadan (şey) etkilendikten sonra meydana gelirler.

[Altıncı Mesele]

[Îcî] bölünemeyen parça konusunda dedi ki: Bir yüzeye değen bir küre farz ediyoruz. O ikisi (küre ve yüzey) arasında temasın gerçekleştiği nokta bölünmez. Aksi halde ya tek bir yönden bölünürdü ki bu çizgidir, ya da birden fazla yönden bölünür ki bu da yüzeydir. Bu durumda küre (hakiki) küre olmaz. Sonra onun (kürenin) yüzey üzerinde tüm parçaları yüzeye temas edecek şekilde yuvarlandığını farz ediyoruz. Bu durumda tüm parçalar bölünmez olur.

Şârih [Cürcânî] dedi ki: İbn Sînâ “Bir küre yüzeye bir noktada temas ettiğinde, ona ancak zamanda bölünen bir hareket ile başka bir noktada temas eder. Sonra bu diğer nokta birinciye komşu ve ona bitişik değildir. Aksi halde onunla örtüşmüş olurdu. Zira bölünemeyen iki şey arasında bitişme ancak ikisinin tamamıyla örtüşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla iki nokta arasında çizgi olması gerekir. Birbiriyle temas halinde olan diğer noktaların durumu da aynıdır. Bu durumda ne kürenin çevresi ne de düz yüzey peş peşe gelen noktalardan oluşmaktadır. ‘Söylediğine göre başka nokta üzerinde temas ancak hareketten sonra gerçekleşir. Hareket anında ise temas gereklidir. Temas ilk nokta üzerindeyse küre hareketli olduğu anda sakindir. Eğer ikisi arasında bir noktadaysa takdir edilenin aksi gerekir ki bu durumda sözü aradaki noktaya taşırız. O halde temas eden iki nokta arasında vâsita olmaması gerekir. Bu durumda noktaların peş peşe gelmesi gerekir.’ denemez. Çünkü biz ‘İlk noktada gerçekleşen temas bir anda meydana gelmekle beraber diğer noktada meydana temasa neden olan yuvarlanma hareketi zamanında varlığını devam ettirir. Bu ikinci temasın gerçekleştiği anda birinci temas kaybolur. Bu şekilde her bir noktada gerçekleşen temas bir anda meydana gelir ve bir süre varlığını devam ettirir. Bu durum yuvarlanma hareketinin doğru tahayyülüyle ortaya çıktığı gibi kürenin hareketinin devamlılığıyla çelişmez. Böylece noktaların ve anların peş peşe gelmesi gerekmez.’ deriz.

Derim ki: Bu yanlış bir tahayyüldür. Bir noktada gerçekleşen temas bir müddet devam ettiğinde hareketin söz konusu zamanda kesintiye uğradığı açıktır. Küre düz yüzey üzerinde hareket ettiğinde ve onu bir uçtan diğerine kat ettiğinde başlangıç ve son arasında üzerinde temasın gerçekleştiği, farz edilen noktalardan her biri kürenin

mesafesinin hudutlarından biridir. Hareketli olan hareket ettiği sürece yüzeyin hudutlarından birinde ancak tek bir an kalabilir. Hareketin sûreti, hareketlinin bir an önce veya sonra bulunduğu konumda bulunmayacak şekilde başlangıç ve son arasında bulunmasıyken nasıl (aksi) olabilir? İbn Sînâ'dan nakledilen şey örtüşmemektedir. O *Şifâ*'da “ Küre, yüzey ve çizgiye hangi durumda olursa olsun yalnızca tek bir noktada temas etmek zorunda değildir. Aksine durgun ve sakin haldeyken de aynı durumdadır. Hareket ettiğinde hareketin zamanı içinde çizgiye temas eder. Tabi ki noktaya temas edilen zaman ancak vehimde mevcuttur. Zira bu ancak anın var olduğu varsayıldığında düşünülebilir. Anın ise bilfiil varlığı yoktur.” der. (İbn Sînâ'nın) sözünün özeti; küre yuvarlanma zamanında, söz konusu zaman içinde devamlı, durumu kendisinde gerçekleştiği farz edilen her anda değişerek sebatsız olarak yüzeye temas eder. Sebatsız dairesel çizgiyle olan bu temasın farz edilen parçaları varlıkta bir araya gelmez. Söz konusu çizgi bu temasla küre üzerinde ve aynı şekilde sebatsız düz çizgi ile yüzey üzerinde ayrışır ve meydana gelir. Esasen bir sakınca gerekmez.

[Yedinci Mesele]

[Îcî] suyun küreselliğinin ispatı konusunda dedi ki: Havaya atılan su küre şeklinde geri döner. O (Îcî) bunun ancak onun (yere inen suyun) hakiki küre olduğu belli olduğunda tamam olacağıyla itiraz eder. His bu gibi konularda dayanak değildir. Aynı şekilde bunun (suyun tabiatı gereği küre şeklinde olmasından dolayı suyun kürevi halde geri dönmesinin) havayla çarpışma, yolda yuvarlanma veya başka nedenden ötürü olmadığı açıklandığında (tamam olur). Sonra onlar (Tabiatçılar) su nerede olursa olsun merkezi âlemin merkezi olan bir kürenin parçası olduğunu iddia ederler. Onun (iddianın) üzerine dağın tepesindeki ve kuyu dibindeki tas hikâyesini inşa ettiler. Bu (iddia) onu (sonucu) vermez.

Şârih [Cürcânî] dedi ki: Zikrettikleri bu asıl ortada suyun dairesellik olan tabiatını engelleyen bir sebebin (mâni') bulunmasının mümkün olmasından dolayı söz konusu sonucu [fer'i] vermez.

Derim ki: bu zayıf bir itirazdır. Çünkü onların amacı meydana gelen bir olayı ortada bir engel olmadığında tabiat düzeniyle açıklamaktır. Dikkat edin! Görülüyor ki onların ‘Su küreseldir.’ sözlerinin manası, kendi haline bırakıldığında tabiatı gereği şeklinin küre olacağı manasında suyun tabii şeklinin küresel olduğudur. Burada bir engelin ortaya çıkıp onu küresellikten çıkarması buna (iddiaya) zarar vermez. Musannif

[Îcî] bu aslı daha önce zikrettiği, sonucu asıldan çıkardığı, delilini son derece açık izah ettiği, aslın öncüllerinden hiçbirine itiraz etmediği ve bu konudaki sözü hiçbir inkâr hissettirmediği halde, onlar dağın tepesi ve kuyunun dibine düz bir tablet koyulduğunda ve suyun kavisi ve tümsekleri giderildiğinde kuyunun dibindeki tasın dağın zirvesindekinden daha fazla su içereceğini iddia etmeleri nedeniyle nasıl suçlanabilir? Burada ise sadece nakil ve özetleme amacıyla zikretmiştir. Eğer musannifin[Îcî] bir itirazı bulunsaydı uygun olan onu daha öncesinde zikretmesi olurdu. Bilakis onun [Îcî'nin] sözünden anlaşılan ve sözlerinin gidişatına uygun olan, zikredilen delil üzerine yapılan bu itirazın üçüncü vecihte olduğudur. Açıklaması [tevcîhi]; onların kabul ettiği suyun doğal şeklinin merkezi âlemin merkezi olan küre olduğudur. Bütünden ayrılan her suyun tabiatının gereği merkezi âlemin merkezi olan bir kürenin parçası olmasıdır. Onlar tarafından kabul edilen bu asıl havaya atılan suyun küre şeklinde geri dönmesinin tabiatı gereği olduğu sonucunu vermez. Çünkü bu kürenin merkezi âlemin merkezi dışındadır. Bu söz onlar tarafından kabul gören asılla çelişiktir. Bu söze tutunmak doğru değildir.

Burada bu miktarla yetinelim. Bu (miktar) şimdilik amacımız için yeterlidir. Bu konuda detaylı incelemeye başlamak bu işe hasredilecek bir zamana erteleyeceğimiz bir iştir. Allah başarıya ulaştırandır. Tahkik yuları O'nun elindedir.

1.3.6. *Ecvibetü Sinan Paşa ‘alâ Kestelî Tercümesi*

Hamd alemlerin rabbi Allah’a, selam gönderilenlerin efendisi ve onun bütün âli’nedir.

[Birinci Cevap]

[Kestelî’nin] “Derim ki; bu meşhur bir kelâmdır.” sözü[ne gelince] Seyyid Şerîf’in sözünü, onun kastının husûl ve tasavvur arasında fark olduğunun açıklanması ve ikisi arasında fark olmadığını kabul etmeyi göz ardı edip, bilakis yalnızca sözü geçen ‘Mutlak bilgi özel bilginin parçasıdır.’ ve ‘Parçayı bilmek bütünü bilmeyi önceler.’ öncülleriyle delil getirmeye bakarak başka iki yönden delili cevaplandırmak olduğuna yormak mümkündür. Ancak delil getiren kişi tekrar döner ve ‘Benim bu delilimin dayanağı husûl ve tasavvur arasında fark olmadığının üzerinedir. Benim delil getirmede mutlağın özelden bir parça olduğunu iddia etmeye ihtiyacım yok.’ derse metnin cevabının [husûl ve tasavvur arasındaki] fark açıklaması olduğu belirlenir. Ancak o delilin bir tür değişimidir. Evet insaflı olunduğunda ana fikir sözü geçen özettir. Tahkikteki cevap, sözü geçen iki cevap haricinde yalnızca metnin cevabıdır. Bu yüzden musannif bu iki cevaba değinmemiştir ve şârih ‘câizdir’ ibaresiyle ona işaret etmiştir. Allah en iyi bilendir.

[İkinci Cevap]

[Kestelî’nin] “Derim ki; söz konusu âyetin içeriği” sözü[ne gelince] tartışmasız âyet Keşşâf sahibi [Zemahşerî] ve el-Kâdî [el-Beydâvî] ‘nin tefsirinde olduğu üzere bahsi geçen başka bir şüpheyi değil ancak önceki şüpheyi defeder. Ancak Fâzıl Şerîf [el-Cürcânî] söylediğinde *et-Tefsîru’l-Kebîr* sahibi imama [Râzî] uymuştur. Öyle ki *Nihâyetü’l-‘ukûl*’da [Cürcânî’nin] söylediğinin aynısını zikretmiştir. Sanki o(âyeti zikretmekle) daha önce değinilmeyen yeni bir faydaya işaret etmeyi amaçlamıştır. Böylece gökler ve yeri tüm şehadet âlemiyle ilişkilendirilmiş, ‘onların misli’ zahirinde âkil olanlar diğerlerine galebe çalmıştır. Evet âyetin *Keşşâf* sahibinin zikrettiği ile tefsiri ve âyeti önceki şüphenin defedilmesine işaret yapmak daha evlâdır ve nazma daha uygundur.

[Üçüncü Cevap]

[Kestelî’nin] “Varlık iki çeşittir: zâtı gereği varlık...” sözü[ne gelince] bu çevresinde şüphe ve inkâr ithamı olmayan hak bir sözdür. Fâzıl Şerîf *Tecrîd Hâşiyesi*’nde ve diğer (eserlerinde) buna işaret etmiştir. Ancak o burada musannifin Eş‘arîler tarafından olan sözünü kitapta çokça yaptığı gibi çözümlemeye yetinmiştir.

[Dördüncü ve Beşinci Cevap]

[Kesteli'nin] “Derim ki; bu hatadır...” sözü[ne gelince] söylediğinin doğruluğu konusunda tartışma yoktur. Ancak Fâzıl Şerîf'in tefsiri ondan öncekilerden Ebherî ve başkalarından da gelmektedir. Zâhir olan onların kastının temasa yapılan atıf karinesi sebebiyle temas ve buluşma anında meydana gelen özel bir etkilenme olduğudur. Bilfiil sıcaklığın da aynı şekilde olduğu öne sürülemez. *Şerhu'l-Mulahhas*'ta dedi ki: Sıcak, lafzî iştirakle ateş gibi sıcaklığı hissedilene söylendiği gibi böyle olmayıp aksine kendisinden bu niteliğin ortaya çıkması canlının bedenine temasa bağlı olanlara da söylenir. Bu sıcak ilaçlar ve yiyecekler gibidir.

[Altıncı Cevap]

[Kesteli'nin] “Bu yanlıştır bir tahayyüldür.” sözü[ne gelince] itirazın zikri açıktır. Cevap zaman, hareket ve mesafenin mahiyetinin tahkikinde zikredilenlere ve harekete yapılan genel şüphenin defedilmesine dayanır. Kabul edilen bu asıllara binaen açıklaması [tavdîh]; yuvarlanan kürenin herhangi bir anda veya zamanda yüzeye teması kaybetmediğinde şüphe yoktur. Ancak bir anda belirli bir noktada yüzeye teması farz edildiğinde bu temas başka bir anda başka nokta üzerinde temas meydana gelene kadar devam eder. Noktalar peş peşe olmadığında birincinin kaybolup ikincinin meydana gelmesi ancak hareket ve aşamayla mümkündür. Birinci temasın meydana gelmesi anlık olsa da ancak bir süre sonra yok olur. Bundan maksat; (temasın) yok olduğu farz edilen her zamanda bu zamanın parçalarında da yok olduğu farz edilir. Bu şekilde her parça için sonsuza dek parça vardır. Bu bölünemeyen parçanın imkânsızlığına binaen zaman ve hareketin özelliklerindendir. Bundan hareketin kesilmesi gerekmez. Çünkü söz konusu durum temas belirli bir noktada iki anda kalırsa gerekli olur ki bizim söylediğimizde durum böyle değildir. Bilakis farz edilen her anda birinci yok olur ve ikinci meydana gelir. Maksat; birinci temas bir anda var olup aşamalı olarak kaybolduğunda hareket, söz konusu zamanın başka bir sınırı [had] olan başka bir anda kalıcı olmasa bile aşama ve hareket zamanında kesin olarak kalıcıdır. Sonra aşama ve hareketle kaybolmanın özelliği (temasın) kaybolduğu farz edilen her zamanın parçasının da kaybolmuş halde var olduğunun farz edilmesidir. Farz edilen her parçada sonsuza kadar böyledir. Onların nazarında bunun bir sakıncası yoktur. Aksine bu onları bölünemeyen parçayı reddetmeye iten asıl ve kaidelerinin gerektirdiği şeydir. Evet Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'daki ifadesi kürenin hareket ettiğinde hareket zamanında bir çizgiyle yüzeye temas ettiği konusunda

açıktır. Ancak onların kaidelerine uygun olan tahkik Fâzıl Şerîf'in söylediğini gerektirdiğinde Şeyh'in [İbn Sînâ] sözünü onların usûl ve kaidelerinin gereğine yormuş ve ibaresinden akla ilk gelene meyletmemiştir. Çünkü lafızların açıklanması ve yorumlanması kolay bir iştir. Allah en iyi bilendir.

[Yedinci Cevap]

[Kestelî'nin] "Bu zayıf bir itirazdır." sözü[ne gelince] bu itirazın kolay olduğunda tartışma yoktur. Ancak Fâzıl Şerîf'in -Allah ona rahmet etsin- kastı, üzerine yöneltile iddialar olsa da metni mümkün olduğu miktarda bir manaya yormaktır. Zira eğer onu metinde dile getirildiği üzere delile üçüncü bir yönden itiraz olarak alırsa, bütünden ayrılan suyun tabiatı gereği merkezi âlemin merkezi olan kürenin parçası olmasının, bir engelin ilk gerekten alıkoyduğunda merkezi âlemin merkezi olmasa da küre şeklinde olması gerektiğiyle çelişmediği öne sürülür. Genel olarak su doğası gereği merkezi âlemin merkezi olan tam bir küre olmayı gerektirir. Bir engel suyu tam küre olmaktan alıkoyduğunda aynı şekilde kürenin parçası olmayı gerektirir. Bir engel bundan da alıkoyduğunda merkezi âlemin merkezi olmasa da küre şeklinde olmayı gerektirir. Havaya atılan suyun tabiatı gereği küre şeklinde dönmesi iddiası bütünden ayrılan suyun tabiatının kürenin parçası olmayı gerektirmesi iddiasıyla çelişmez. Çünkü ilki kürenin parçası olmaktan alıkoyan bir engelin varlığına, ikinci tam küre olmaktan alıkoyan bir engelin varlığına dayanır. Eğer 'Her iki açıklamaya yapılan itirazın da kolay olduğunu kabul ettik. O halde neden ikinci açıklama sözün gidişatına daha uygun olduğu halde ilkinin tercih etti.' dersin; 'Belki de o ikinci açıklama için sonucu vermeme değil çelişmeyle ifade edilmesinin uygun olacağını düşündü. Ancak inşafı olunursa bu tabir de onun belagat türünden tamamen uzak değildir. Allah en iyi bilen ve hükmedendir.' derim.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHLİL

2.1. GİRİŞ: KESTELÎ DÖNEMİNDE İLMÎ HAYAT

Fâtih Sultan Mehmed döneminde hayatını daha çok siyasi düzlemde devam ettiren Kestelî bu dönemde yapılan ilim meclislerinde yerini almış; Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (ö. 911/1505), Molla Lûtfi olarak meşhur Lütfullah b. Hasan et-Tokatî (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 895/1489), Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsunî (ö. 891/1486), Hayâlî (ö. 875/1470) ve Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) gibi büyük âlimlerle sultan huzurunda yapılan münazaralara katılmıştır.²⁹⁴ Son iki isim dışındakilerle beraber Fâtih huzurunda mukaddimât-ı erba' hakkında yapılan meclise katılan Kestelî'nin bu konuda biri büyük biri küçük iki risâle kaleme aldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra dönem âlimleri tarafından kaleme alınan cihetle ilgili risâle geleneğinde de yerini almıştır.²⁹⁵ II. Bayezid döneminde de devam eden ilim meclislerinde yerini alan Kestelî siyasette kaldığı dönemlerde ilmî kişiliğinden kopmamıştır. II. Bayezid huzurunda yapılan bir toplantı esnasında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta geçen birtakım meseleler hakkında yaptığı yorumlar sultanı rahatsız etmiş, bunun üzerine sultan ondan söylediklerini açıklayan bir risâle kaleme almasını istemiştir. Kestelî'nin itirazlarına cevap vermesi için ise Sinan Paşa'yı görevlendirmiştir.²⁹⁶ Söz konusu risâlede geçen yedi mesele sırasıyla özetlenecek olursa:

²⁹⁴ Fâtih'in emriyle yazılan mukaddimât geleneğinde Alâeddin 'Arabî, Molla Hatibzâde ve Kestelî'ye biri büyük biri küçük olmak üzere ikişer adet ta'lik isnâd edilirken; Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan, Molla Lûtfi, Molla Abdülkerim, Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsunî'ye ait birer risâleden bahsedilmektedir. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 498-499)

²⁹⁵ Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin *Hikmetü'l-'Ayn* adlı eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyenin cihetle ilgili bölümüne yazılan hâşiyeler bütünüdür. Kestelî'nin risâlesinin yanında Sinan Paşa, Muhyiddin Hatibzâde, İbn Muğnisa(?/?), Molla 'Arab el-Müftî, Samsunî (Bkz. H. Hüsnü Paşa nr. 600), Hocazâde, Efdâlzâde, Kadızâde er-Rûmî'de aynı meselede eser vermiştir. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 859), Efdâlzâde'nin Kestelî'nin eseri üzerine bir de tezyifi olduğundan bahsedilmektedir. (Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 859)

²⁹⁶ Kestelî'nin risâlesinin bulunduğu nüshaların ikisinde bulunan kayıt söz konusu iddiayı destekler. Kayıta yer alan ibarelerde Sultan II. Bayezid'in huzurunda gerçekleşen toplantı esnasında Kestelî'ye iddialarını delillendirmesini emrettiği ve Sinan Paşa'yı iddialara cevap vermesi için görevlendirdiği yer alır.

İlk mesele Kestelî'nin, bilginin hakikatının tasavvurunun zorunlu olduğuna dair Râzî'ye nispet edilen görüşe İcî'nin meydana gelme (husûl) ve tasavvur arasındaki fark ile verdiği cevaba ek olarak bir cevap daha zikreden Cürcânî'ye itirazını içerir. Cürcânî, İcî'nin deliline ek olarak mutlak bilginin tasavvurunun zaruri olabilmesi için tikel bilginin zâtî özelliklerinden olması ve fertlerinden bir kısmının kühü ile bilinmesi gerektiğini zikreder. Her iki durum da Cürcânî tarafından kabul görmemiştir. Kestelî ise Cürcânî'nin bu delilinin geçerliliğini kabul etmemiş ve bu hususu ispatlamaya çalışmıştır.

İkinci mesele içinde bulunduğumuz evrenin bir mislinin daha yaratılmasının imkânı hakkındadır. Yâsin Sûresinde geçen “Gökleri ve yeri yaratan onların mislini yaratmaya kâdir değil midir?”²⁹⁷ âyetinin yeniden yaratma yanında başka bir âlemin varlığına da işaret edip etmediği konusu etrafında gerçekleşen tartışmada Kestelî söz konusu âyetten bu sonucun çıkarılamayacağını savunur.

Üçüncü mesele varlığın mahiyet üzerine ziyadesi hakkındadır. Varlığın mahiyete zâit olduğunu savunan kelâm âlimlerinin “Varlık mahiyete zâit olmasaydı ya onun kendisi ya da bir parçası olurdu. Bu durumda varlık mahiyetten ayrılamazdı.” iddialarına verilen cevabı içeren meseleye Kestelî varlığın iki çeşit olduğu açıklamasıyla cevap vermektedir.

Dördüncü mesele sıcaklığın bilfiil ve bilkuvve türlerinin konu alındığı kısımda geçen etkilenme ibaresinin mercii ile ilgili olup, Cürcânî'nin zamiri bedene döndürmesine itirazı ihtiva eder. Kestelî nazarında sığa temas edildiğinde meydana gelen etki beden üzerinde değil temasa konu olan nesne üzerinde gerçekleşir. Bunun yanında beşinci mesele olan etkinin yalnızca bilkuvvede zikredilmesine de itiraz eden Kestelî, bilfiil sıcakta da aynı etkinin varlığını savunmuştur.

Bölünemeyen parça ispatıyla ilgili olan altıncı mesele kelâm âlimleri tarafından kullanılan delillerden kürenin düz bir yüzey üzerinde yuvarlanması tasavvuruna dairdir. Burada İbn Sînâ'nın kelâmcılara cevap olarak parçalar arasında vasıtanın bulunması zorunluluğunu zikretmesi, Cürcânî tarafından felsefe geleneğinin kendi argümanları içinde ma'kul karşılanmış, Kestelî ise söz konusu iddiayı tamamen çelişki saymıştır.

Son olarak suyun doğal tabiatının konu alındığı yedinci mesele, İcî'nin “Bu asıl sonucu kesinlemez.” ibaresindeki zamirlerin yorumuyla ilgili Cürcânî'nin açıklamasına

²⁹⁷ Yâsin, 36:81.

itirazı içerir. Tartışmanın temeli Cürçânî ve Kestelî'nin zamirleri farklı noktalara irca etmelerinde yatmaktadır. Kestelî'ye göre Cürçânî'nin açıklaması konunun geçtiği önceki bölümde itirazın bulunmaması nedeniyle bâtıldır.

Meseleleri kısaca açıkladıktan sonra Kestelî'nin kastının tam anlaşılması adına meselelerin derinliğine inmek faydalı olacaktır. Zira söz konusu meseleler, yalnızca içinde geçtikleri konuları içermeyip aynı zamanda önemli tartışmaların uzantısı durumundadır. Bu açıdan her meselenin ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi, bağlantılı oldukları konuların ortaya çıkarılmasına ihtiyaç vardır.

2.2. MESELELER

2.2.1. BİRİNCİ MESELE: BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ

Bilginin tanımının temel dayanağı bilgiye dair tasavvur, diğer bir deyişle bilginin mahiyetidir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin tanımının imkânına dair üç görüş yer alır.

Bilginin künhüyle tasavvurunun zorunlu olduğu ilk görüş Râzî'ye nispet edilir.²⁹⁸ Burada zorunluluktan kasıt bilginin ne olduğunu kavramak ve künhüne vâkıf olmak için ona yönelmeye (tevcih) gerek duyulmamasıdır.

Bilginin tanımı konusunda Cüveynî ve Gazzâlî'ye nispet edilen ikinci görüşe göre bilginin tasavvuru nazarîdir fakat tarifinin yapılması güçtür.²⁹⁹ Tanım ancak bölümlleme ve örnekleme ile mümkündür.³⁰⁰ Bu görüş İcî tarafından kabul görmemiştir. İcî'ye göre bir kavramın mahiyeti ancak o kavram kendi dışındakilerden ayrıldığında (temyiz) bilinir. Bölümlleme ve örneklendirme ise bir kavramı diğerlerinden ayırmaya değil, ancak o onu

²⁹⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 156; Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mutasım el-Bâğdadî (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1990), I, 321-325; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 192; Râzî, *Muhassalu'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 100; Râzî, *el-Mahsûl min 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), I, 85.

²⁹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 162; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazîm Muhammed ed-Dîb (Katar: Câmiatu Katar, H. 1399), I, 120; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Hamza Zahîr Hâfız (Medine: Külliyyetü's-Şerî'a, H. 1413), I, 77.

³⁰⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 162.

zihne yakınlaştırmaya yarar. Bu durumda bu iki metotla bilginin tarifine ulaşmak mümkün olmamaktadır.³⁰¹

Mütekellimlerin çoğunun kabul ettiği diğer görüşe göre bilgi nazarîdir ve ona dair tanım mümkündür.³⁰² Bilginin ne olduğuna dair kelâm geleneğinde birçok tarif yer almaktadır. Sıddık Hasan Han el-Kannevî (ö. 1307/1890) bilgiye dair tanımların sayısını on yediye kadar çıkarmaktadır.³⁰³

Râzî bilginin tasavvurunun zaruri olduğuna dair tercihi iki gerekçe sunar. İlk olarak her insanın kendi varlığını bilmesi onda cüz'î (tikel) bir bilginin varlığına işaret etmektedir. Mutlak veya diğer adıyla küllî bilgi bu tikel bilginin içinde yer alır, tikel bilginin zâtîsi ve şartıdır.³⁰⁴ Bu nedenle mutlak bilginin tikelinden önce var olması gerekmektedir. İnsanın kendi varlığına dair olan bilgisi zorunlu olduğunda bu bilgiden önce bulunan mutlak bilginin tasavvurunun zaruri olması daha evlâdır. Buradan hareketle Râzî'nin tercih ettiği görüş gereği zorunlu olanın tanımının yapılamayacağı sonucuna ulaşılır. Zira Râzî felsefesinde bilgi, varlık gibi en açık kavramlardan olup tanımının yapılması mümkün değildir.³⁰⁵ Bedîhî olarak insan zihninde bulunan bu tür genel kavramlara ancak tenbihte bulunulabilir.

Râzî'nin bilginin bedîhî olmasını savunması yanında bilginin tanımına dair ifadeleri onun kendi içinde çelişki gösterdiğinin düşünülmesine sebebiyet vermiştir. İddia Râzî'nin *el-Mahsûl*'de bilginin zorunlu olarak bilindiğini ifade etmesi ardından vakıya mutâbık olan kesin bilgiyi ilim olarak isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır.³⁰⁶ Daha sonra bu iddia, Râzî'nin ilim lafzını yakîn ve mücerret idrak manalarına müşterek

³⁰¹ Îcî, *el-Mevâkıf* fi 'ilmi'l-kelâm, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2005), s. 13; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 162.

³⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 163-164.

³⁰³ el-Kannevî, *Ebcedü'l-'ulûm*, thk. Abdulcebbâr Zekkâr (Dımeşk: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1978), ss. 27-31.

³⁰⁴ Burada mutlak bilginin mukayyetin zâtîsi olması ve parça olarak değerlendirilmesi mutlağın mukayyedden yola çıkarak elde edilmesinden dolayıdır. Bu nedenle mukayyedden daha genel olmasına rağmen mutlak parça olarak itibara alınmıştır. (Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 96.)

³⁰⁵ Râzî tanımı iki kısma ayırır. Birincinin amacı bilinenin tasavvurundan bilinmeyen tasavvuruna ulaşmakken, ikincisinin gayesi kendisinden daha kapalı ifadeler kullanmak suretiyle manaya tenbihte bulunmaktır. Varlık, bilgi gibi kavramların tanımı kendilerinden daha açık manalar bulunmadığından ancak ikinci vecihle mümkündür. (Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 10.) Burada tanımdan kasıt dikkat çekmedir. Zira tanım taksimini yaptığı aynı eserde bilgi için tanımının mümkün olmadığını zikreder. (Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 332.)

³⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85-86.

kullanmasından kaynaklandığı gerekçesiyle iptal edilmiştir.³⁰⁷ Ayrıca Râzî'nin bilgiye dair yer verdiği izâfet veya izâfete dair sıfat açıklamaları³⁰⁸ bilginin mahiyetine ilişkin tanımlamalar değil, bir soyutlama süreci sonucunda meydana gelen bilgide var olan unsurların tarifte kullanılmasından ibarettir.³⁰⁹

Râzî'nin ilk gerekçesine verilen cevap zorunlu olanın kişinin varlığına dair kendinde meydana gelen tikel bilgi olduğudur. Bu bilgi kişi de nazar olmaksızın meydana geldiğinden zaruri bir bilgidir. Burada tikel bilginin varlığı tikelin tasavvurundan başka bir şey olup onun tasavvurunu gerektirmez.³¹⁰ İcî ve Cürcânî husûl (meydana gelme) ve tasavvur arasında kesin bir ayrıma gitmiştir. Tikelin meydana gelmesi kendi tasavvurunu dahi gerektirmediğinde onun mutlak bilginin tasavvurunu gerektirdiği iddia edilemez. Zira tasdiğin bedîhî olması iki tasavvurunun da bedîhî olmasını gerektirmez. İcî'nin buradaki düşüncesi bir tasdiği oluşturan tasavvurların bir yönüyle (bilvech) bilinmesinin yeterli olduğudur. Tasdiğin bedîhî olması tasavvur edilen manalara künhüyle vâkıf olmayı gerektirmez. Örneğin uzakta görülen cismin ne olduğu bilinmese dahi onun yer kapladığı ve bir mekânda bulunduğu şüphesizdir. Bununla beraber insan aklı yer kaplama ve mekân kavramlarının hakikatine vâkıf değildir.³¹¹ Yahut “Zorunlu varlık ya bir nefistir veya değildir” önermesi zorunlu bir hüküm içermekle beraber zorunlu varlık ve nefis tasavvurlarının künhü bilinmez.³¹²

Cürcânî ilk delile yöneltilen itirazı aynen kabul edip açıklamakla beraber bir delilden daha bahseder. Buna göre eğer bilgi fertlerinin zâtîsi olup fertlerinden en az biri künhüyle bilindiğinde mutlak bilginin tasavvuru zaruri kabul edilebilir ancak her iki ihtimal de menedilmiştir.³¹³

³⁰⁷ Bermâî, *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye fî usûli'l-fıkh.*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Mısır: Mektebetü Dârü'n-Nasîha, 2015), I, 128.

³⁰⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 102; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987), III, 104; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 331.

³⁰⁹ Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme,” *Nazariyat Dergisi*, 4/3 (2018): s. 61.

³¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 158.

³¹¹ İcî, *Mevâkıf*, s. 13; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 160.

³¹² İcî, *Mevâkıf*, s. 13; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 160.

³¹³ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 158.

Râzî'nin iddiasına ikinci gerekçesi ise şu önermeye dayanır: Bilgi tarif edilmiş veya kesbî olsaydı ya kendisiyle tarif edilirdi ki bu kesinlikle yanlışdır ya da kendi dışında bir şeyle tarif edilirdi ki bu ihtimal de kısırdöngüye götürür. Zira bilginin dışındakiler ancak bilgiyle bilinirler. Bu durumda onlarla bilgi tarifi yapmadan önce onların kendisiyle bilindikleri bilgiye gitmek gerekir ki bu kısırdöngüye kapı açar. O halde onun bilgisi zorunludur ve herhangi bir nazara dayanmaz.³¹⁴

Burada cevap olarak yeniden meydana gelme (husûl) ve tasavvur ayrımı gündeme gelmiştir. Buna göre tikel bilgi mutlak bilginin hakikatinin içinde tasavvur edilmesine değil, meydana gelmesine dayalıdır. Böylece kısırdöngü ortadan kalmıştır. Görüldüğü üzere her iki cevap da husûl ve tasavvur arasındaki farka dayanmaktadır.

Kestelî'nin itirazı Cürcânî'nin Râzî'ye birinci gerekçede cevaz verdiği ikinci delile yöneltilmiştir. Kısaca Kestelî'ye göre bilginin mahiyeti konusunda Râzî'ye verilebilecek cevap husûl ve tasavvur arasındaki farka dayanır. Eşyanın tasavvuru nefiste meydana gelme olduğunda nefiste her meydana gelme tasavvur zannedilmiştir. Ancak tasavvur husûldan daha özel olup kühüyle bilmeyi ihtiva eder. Kestelî'ye göre bir tikel bilgi zihinde binnefs³¹⁵ hâsıl olduğunda mutlak bilginin zihinde bulunmaması düşünülemez. Yani Cürcânî'nin iddiasının aksine zihinde var olan tikel bilginin mutlak olanı gerektirmesi için mutlak bilginin onun zâtîsi olması gerekmez. Tikel bilgi zâtı ile hâsıl olduğunda ve tasavvuru gerçekleştiğinde mutlak bilgi ister zâtîsi olsun ister olmasın husûlü kaçınılmazdır. Cürcânî'nin zikrettiği durum yani bilginin zorunlu olmasının şartının tikel bilginin zâtîsi olması ve fertlerinden en az birinin kühü ile tasavvur edilmesi ancak bilginin zâtıyla değil sûretiyle nefiste bulunması halinde geçerlidir. Söz konusu durumda tikel bilginin varlığı ancak zâtîsi olduğunda mutlak bilginin hakikatini

³¹⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 158.

³¹⁵ Burada zihinde bizzât veya sûretle var olma arasındaki farka atıf yapılmaktadır. Bilginin zorunlu olmasına dair Râzî'nin iddiasına itiraz eden İcî burada iki şüphenin çözümünün de husûl ve tasavvur arasındaki farka dayandığını açıklamaktadır. Cürcânî bu açıklamayı tasdik etmesinin ardından iki kavramın ayırımına dikkat çekerek ilmin mahiyetinin zihinde resmolunmasının iki şekilde olduğunu beyan eder. Birincisi tikellerinin içinde binnefs resmolmadır ki bu mahiyetin tasavvuru değil yalnızca husûlüdür ve tasavvurunu gerektirmez. Bu şecaatin nefiste meydana gelmesine benzer. Bu durum nefsin şecaatle nitelenmesini gerektirse de şecaatin tasavvurunu gerektirmez. İkincisi bilginin nefiste misali ve sûretiyle resmolmasıdır. Bu onun husûlü değil tasavvurudur. Bu da nefsin şecaatle nitelemesini gerektirmeyen şecaat tasavvuruna benzemektedir. Cürcânî'ye göre İcî'nin bahsettiği fark buradan kaynaklanır ve bu fark sayesinde iki şüphe de ortadan kalkmış olur. (Bkz. Cürcânî, *a.g.e.*, I, ss. 160-163.)

gerektirir. Bir şeyin nefiste bizzât bulunması o şeyin tüm zâtî özelliklerinin yanında lazımlarının da nefiste hâsıl olmasını gerektirirken, sûretiyle bulunması her ikisini de gerektirmez. Zira eşyanın zihindeki sûreti onun gölgesi ve duvara nakşedilmiş resmi gibidir ve eşyanın aslî vasıflarını ya da lazımlarını taşıması gerekmez. Bu nedenle Îcî bu cevaba yer vermemiştir.

Buna şayet tikel bilginin husûlünün tasavvurunu gerektirdiği kabul edilse bile bu durum mutlak bilginin tasavvurunun tikel bilginin hakikatine dahil olduğu sonucunu zorunlu olarak doğurmadığı ile cevap verilmiştir.³¹⁶ Yani tikel bilginin tasavvuru bedîhî olsa dahi mutlak bilginin onun zâtîsi olması gerekmez. Burada mutlak bilginin insanın yürümesi gibi ârızî genel bir özellik³¹⁷ veya bilvech tasavvur sayılması mümkündür.³¹⁸ Mutlak bilgi aslî vasıf sayılmadığında kühüyle tasavvuru gerekmez.

Sinan Paşa yaptığı açıklamada Cürçânî'yi savunur bir üslûpla şârihin husûl ve tasavvur ayrımı yapmaksızın başka bir vecihle cevap vermeye çalıştığını savunur. Ona göre Cürçânî husûl ve tasavvur arasında farkın olup olmamasını dikkate almaksızın farklı bir yolla Râzî'ye itiraz etmeye çalışmıştır.

Sonuç itibariyle Râzî'nin iddiasına Îcî'nin verdiği cevap Râzî'nin husûlün tasavvuru gerektirdiğini kabulü üzerine inşa edilmiştir. Îcî'nin cevabı ancak Râzî'nin husûl ve tasavvuru bir kabul etmesiyle geçerli hale gelir. Cürçânî ise cevabını husûl-tasavvur ayrımı yapmaksızın Râzî'nin kullandığı iki önerme üzerinden cevap vermeye çabalar. Söz konusu iki önerme “Mutlak bilginin tikelin hakikatine dahil olup ondan önce bulunması” ve “Zaruri bedîhî olan tikel bilgiyi önceleyen mutlak bilginin zaruri bedîhî olmaya daha elverişli olması”dır.³¹⁹ Cürçânî, Îcî'nin verdiği men'î cevabın yanında teslimî başka bir cevap daha vermeyi uygun görmüş, böylece ilk cevaba yöneltilebilecek eleştirilerin sonucu değiştirmedini ispatlamaya çalışmıştır. Bu nedenle Ayasofya nüshası yazarı ve *Şerhu'l-Mevâkıf Hâşiyesi* yazarı Abdu'l-Hakîm es-Siyalkûtî'ye (ö. 1067/1657) göre Cürçânî'nin cevabı evlâdır.³²⁰ Zira Kesteli'nin iddiasında iki sorun

³¹⁶ y.b., *Risâle fi'l-ecvibe 'alâ'l-İtirâzât*, thr. ve tns. Ahmed Şeyhzâde, (Ayasofya nr. 2264), s. 6b.

³¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 160-161; *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 7a.

³¹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 160-161; *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 7a.

³¹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 162-163.

³²⁰ Siyalkûtî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, (Mısır: Matba'atu's-Sa'ade, 1907) I, 63; *Risâle fi'l-ecvibe*, ss. 9a-11a.

vardır. Birincisi kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu zihnî varlığı reddetmektedir. Zihnî varlığın reddi zihinde husûl ve tasavvur arasındaki farkın olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Râzî'de onlardan olduğu halde zihnî varlığı kabul etmiş olduğu nasıl düşünülebilir?³²¹ İkincisi ise Râzî *el-Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın ilim tanımını eleştirmektedir. İbn Sînâ bazen maddeden tecerrüt olarak tefsir ettiği bilgiyi bazen izafî sıfatlar, bazen akledilenin mahiyetine mutâbık âkil cevherde resmolunan sûret, bazen mücerret izâfet olarak tanımlamıştır.³²² Kendisinin eleştirdiği bir tanımlı kabul ettiğini varsaymak biraz zorlama görünür. Ayrıca Râzî'nin *el-Mulahhas* metninde bilginin vücûdî ve izafî halde olduğunu belirtmesi, onun bilgi görüşünde kelâm âlimlerinin izinde olduğunun göstergesidir. Yazılanların geneline bakıldığında Cürcânî safında yer alan müellif, delilin temelini husûl ve tasavvur ayrımını koymaktansa alternatif cevabın daha makbul olduğu kanaatini taşımaktadır.³²³

Sonuç itibarıyla Kestelî'nin ilk itirazında yer verdiği meselede Cürcânî'nin bilginin tasavvurunun zarurî olduğu iddiasına verdiği cevapta husûl-tasavvur ayrımına yer vermemesi konu edilmiştir. Kestelî nazarında Râzî'ye ancak zihinde meydana gelme ve tasavvurun farklı olduğu üzerinden verilebilir. Konunun temeli bilginin tanımı ve mahiyeti meselesine uzanmaktadır. Bilen özne ve bilinen arasında bilmenin sûreti hakkında üç teoriden bahsedilir.

İlki bilginin eşyanın mahiyetinin zihinde meydana gelmesi olarak tanımlanan filozofların bilgi tanımıdır. Haricî bilkiyas olarak da isimlendirilen zihnî varlık haricî varlıkların mahiyetlerinin sûretinin zihinde bulunmasıdır.³²⁴ Tanımdaki sûretten kasıt mahiyetin kendisidir, yani bilgi olarak isimlendirilen şey bilinenin aynıdır. Zihinde mahiyetin husûlû onun bilinmesi anlamına geldiğinden tasavvur ve husûl arasında bir farktan bahsedilemez. Mahiyetlerin iki hali vardır. İlki haricî varlıkta diğeri zihnî varlıkta bulunduğu durumda tahakkuk eder. Böylece iki hal arasında bulunduğu konum farkından dolayı farklı eserler meydana gelmektedir. Örneğin ateş haricî varlıkta yakıcı iken zihnî

³²¹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 43; Râzî, *el-Metâlib*, III, 104; Râzî, *Muhassal*, s. 102; Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, nşr. Ehad Ferâmerz Karâmelikî (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, H. 1381), s. 29.

³²² Râzî, *el-Mebâhis*, I, 324; *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 9a-9b.

³²³ *Risâle fi'l-ecvibe*, 9a-11a.

³²⁴ Abdulcebbar er-Rifâî, *Mebâdiu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2001), I, 279.

varlıkta bu özelliğinden ayrılmaktadır. Zira yakıcı olan ateşin mahiyeti değil onun hariçteki vücûdudur.

İkinci teori bilginin mahiyetlerin zihinde aynıyla değil bir gölge, silüet, hayal haliyle bulunmasıdır. Gölge varlık tıpkı insanın aynadaki görüntüsü gibi aslının kopyası olsa da onun bizzât aynısı değildir.³²⁵ Diğer bir deyişle haricî mahiyetine mutâbık halde bulunmaz.

Üçüncü ve son teori olan ‘İzâfet Teorisi’ mütekellim âlimlere nispet edilen bilginin âlim ve ma‘lum arasında izâfetten ibaret olduğunu savunan görüştür.³²⁶ Âlim ve ma‘lum arasındaki söz konusu ilişki bazen izâfet bazen taalluk olarak isimlendirilmiştir.³²⁷ Üçüncü görüşte olanlar da kendi arasında iki sınıfta ele alınabilir. İlk grup zihinde bir sûretin varlığını kabul eder ve bilgiyi âlim ile zihindeki söz konusu sûret arasında gerçekleşen izâfet sayar. Bu iddianın ilk teoriden farkı bilginin sûretin kendisi sayılmamasıdır. İkinci grup ise zihinde bir sûretin bulunduğunu baştan reddederken bilgiyi eşya ve âlim arasındaki izâfetten ibaret görmüşlerdir. Râzî *el-Mebâhis*’te³²⁸ ilk görüşü savunurken *el-Muhassal*’da³²⁹ ikinci görüşü kabul etmektedir.³³⁰

Kelâm âlimlerine nispet edilen üçüncü görüşün husûl ve tasavvur ayrımını desteklemesinin yanı sıra ibarelerden anlaşıldığı üzere Râzî ister birinci ister ikinci vecihte olsun zihnî varlığı reddetmektedir. Bu durumda Râzî’nin zihnî varlığı gerektiren husûl ve tasavvur özdeşliğini kabul etmesi çelişki oluşturmaktadır. Bu nedenle Râzî’nin iddiasına husûl-tasavvur ayrımından ziyade Cürçânî’nin cevabının daha uygun olduğu söylenebilir.

2.2.2. İKİNCİ MESELE: BAŞKA BİR ÂLEMİN İMKÂNI

Kestelî’nin itiraz ettiği ikinci konu, içinde yaşadığımız âlemin mislinin bulunmasının imkânı hakkındadır. Kestelî buradaki konuyu âlemin benzerinin içinde yaşadığımız

³²⁵ Rifâî, *el-Mebâdi*’, I, 283.

³²⁶ Rifâî, *a.g.e.*, I, 284.

³²⁷ Rifâî, *a.g.e.*, I, 284.

³²⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 331.

³²⁹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 101.

³³⁰ Rifâî, *el-Mebâdi*’, s. 284.

evrende veya evren dışında -öteki dünyada- olması arasında ayırım gözetmeksizin ele almayı tercih etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta birbirinden ayrılan ve farklı delillerle açıklanan iki mesele ortak noktalarının başka bir âlem tasavvuru olması gerekçesiyle birlikte ele alınmıştır.

İlk mesele yani yeniden diriltme konusu *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın nazar bahsinde altıncı maksadın onuncu sorunu içinde yer alır. Bölümde ele alınan konu özetle kelâmcıların “De ki: Onları ilk başta yaratan kim ise o diriltecek.”³³¹ âyetini yeniden diriltme konusunda referans olarak kullanmaları ve bir şeyi yaratanın onun misline kâdir oluşunun yeniden diriltmeye delil olduğunu savunmalarıdır. Zira yoktan yaratma ilk kez var etme hükmündedir ve şeyin hükmü benzerinin hükmüne denktir.³³²

Seyyid Şerîf daha sonra bedenlerle yeniden diriltme hakkında iki itiraza yer verir. Bunlardan ilki çürümüş kemiklerden yeniden diriltme hakkındaki şüphedir. Bu konuda inkârcılardan iki delil zikreder. İlk olarak insanların bedenleri ve organları birbirine karışmıştır. Bu parçalar birbirinden ayrılmaksızın yeniden dirilme tasavvur edilemez. Bunun cevabı olarak Allah Teâlâ'nın her şeyi bildiği gibi bedenlerin ve organların parçalarını bilip de ayırtması mümkün olmasını zikreder.

İkinci delil ise çürümüş parçaların kuruluşuna dayanır. Bu kuru parçalardan nasıl olur da yaşlılığı gerektiren canlılık meydana gelebilir? Bunun cevabı ise yeşil ağaçtan ateşin var edilmesidir. Aralarında belirgin bir zıtlık bulunmasına rağmen yeşil bir ağaç dalından ateş ortaya çıkarmaya kâdir olan kurumuş ve çürümüş parçalarda hayat yaratmaya kâdirdir.³³³ Aynı sûre içinde yer alan “O, yeşil ağaçtan ateş yaratandır.”³³⁴ âyeti de delili desteklemektedir.

İkinci itiraza gelince bu kısım Kestelî'nin risâlesinde zikrettiği bölümdür. Bölümde geçen ibare şöyledir:

Sonra yeniden dirilmeyi inkâr edenlerin meşhur başka şüphesi daha vardır. Bu şüphe şudur: Yeniden diriltme, şariatların bildirdiğine göre âlemin yok edilmesini ve başka bir âlemin yaratılmasını içermektedir. Bu ise filozofların kitaplarında açıklanan pek çok esastan

³³¹ Yâsin, 36:79.

³³² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 352.

³³³ Râzî, *Meftâhü'l-Gayb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981) XVI, 110; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 352.

³³⁴ Yâsin, 36:80.

*ötürü yanlıştır. Bu şüpheyi şöyle cevap vermiştir: İnkârcı, Allah Teâlâ'nın bu göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu kabul ettiğinde O'nun bunları yok etmeye de kâdir olduğunu kabul etmesi gerekir. Çünkü herhangi bir vakitte yok olabilen bir şeyin, bütün vakitlerde yok olması mümkündür. Yine başka bir âlem yaratmaya kâdir olduğunu kabul etmesi gerekir. Çünkü bir şeye kâdir olan, hiç şüphesiz onun misline de kâdirdir.*³³⁵

İkinci mesele Kestelî'nin zikrettiği “Gökleri ve yeri yaratan onların benzerini yaratmaya kâdir değil midir?” âyetinin bulunduğu *Şerhu'l-Mevâkıf*’ın dördüncü mevkıf ikinci mersad sekizinci maksadıyla ilgilidir ve içinde bulunduğumuz âlemin bir mislinin olmasının imkânı hakkındadır.

Yani Seyyid Şerîf, Kestelî'nin iddia ettiği gibi âyeti açıkça yeniden diriltme konusunda delil olarak kullanmamıştır. Aksine neredeyse tüm tefsirlerde geçen yorumunun aksine âyeti başka bir âlemin imkânı konusunda kullanmayı uygun görmüştür. Ancak iki açıdan da konunun temeli ister âhiret hayatında ister Dünya hayatında olsun içinde yaşadığımız âlem dışında başka bir âlemin imkân dahilinde olup olmadığıdır. Yeniden diriltme konusunda Seyyid Şerîf'in yeni bir âlemin gerekliliği iddiası âyeti burada da referans olarak kullanmasını haklı kılar. Kestelî'nin bu gerekçe nedeniyle iki konuyu birbiriyle bağlantılı şekilde zikretmiş olması muhtemeldir.

Âyetin geçtiği konuya bakıldığında kelâmcıların âlemin bir mislinin daha bulunmasına cevaz vermelerine karşın filozofların bunun mümkün olmadığını savundukları anlatılmaktadır. Kelâmcılar açısından mümkün görülen meseleye filozoflarca üç gerekçeden dolayı karşı çıkılmıştır.

Birinci gerekçeye göre eğer bu âlemin dışında başka bir âlem olsaydı sınırlayıcı feleğin bir tarafında olması gerekirdi. Bu durumda yönlerin sınırlayıcıyla değil ondan önce var olması gerekirdi.³³⁶

Yönlerin maddî yani konum sahibi olduğu üzerine kurulu argümana göre yön işaret ve hareketin kendisine doğru olduğu matlûptur. Yön sonlar ve sınırlardan ibarettir. Bu sınırlar cisimlerde araz olarak mevcut olup cismin kendi değildir. Diğer bir deyişle

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 352.

³³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 1202.

yönler cisim değildir. Ancak işarete konu olmaları sebebiyle soyut oldukları da söylenemez.³³⁷

Yönler çokluklarına rağmen itibarîdirler. Yalnızca üst ve alt hakiki yönlerdir. Yani aslî yönler, asla yer değiştirmeyen üst ve alt cihetleridir. Diğerleri ise bu iki yöne izâfetle isimlendirilmektedir.³³⁸ Aynı gerekçe nedeniyle itimâd teorisinde doğal itimâd inen ve yükselen olarak ikiye ayrılmış, diğer yönlere karşı müdafaa gayrı tabîi sayılmıştır.³³⁹

Daha sonra bu sınırlayıcı feleğin çevresiyle yakını, merkeziyle uzağı belirleyebilmesi için küre şeklinde olması gerektiği savunulmaktadır. Zira küresel olmayan cisimlerin bir kenarı her daim daha uzağı teşkil eder. Bu durumda asıl sınırlayıcı son nokta kabul edilir. Merkeze eşit uzaklıkta son sınırı belirlemek ancak küre şekliyle mümkündür.³⁴⁰ Tüm bu delillendirmeler sonucunda ulaştıkları sonuç sınırlayıcı feleğin yönlerin varlığı nedeniyle zorunlu olduğu ve zaruri olarak küre şeklinde bulunduğuur.

Sınırlayıcı feleğin varlığının ispatlanması ardından delil başka bir âlemin imkânı için kullanılmış ve âlemin mislinin varlığının imkânsızlığına dikkat çekilmiştir. Sınırlayıcı felek âlem olarak ifade edilen her şeyi ihtiva eder. Onun dışında başka bir âlemin bulunması mümkün değildir. Zira böyle bir âlemin varlığı farz edildiğinde yön dışında bulunan bu âleme işaret mümkün değildir. İşaret edilemeyen ise sırf nefiy yani yokluktur. Burada dikkat edilmesi gereken söz konusu delilin iddiası, içinde yaşadığımız âlem haricinde başka bir âlemin var olamayacağıdır. Ancak âhiret hayatı konusunda aynı delil geçerli değildir. Zira cennet ve cehennemin yeri hakkında vârid olan sem'î bir delil bulunmamaktadır. Bu nedenle İslâm âleminde bu konuda ihtilaflar ortaya çıkmış, cennet ve cehennemin ruhanî bir hal olduğunu savunanlar dışındakiler tarafından nerede olduklarına dair farklı iddialar ortaya atılmıştır.³⁴¹ Bu konunun diğer bir uzantısının âlemin ve zamanın sonu olduğu anlaşılmaktadır. Sonu olan bir evren içinde sonsuz olan âhiret hayatının bulunması mümkün değildir. Buradaki cevap cennet ve cehennemi ebedî kabul edenlere verilebilir, ancak her ikisinin de bir gün son bulacağını savunan Cehm b.

³³⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, II, 874-875.

³³⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, II, 244.

³³⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, II, 246.

³⁴⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, II, 878.

³⁴¹ Ayrıntılar için Bkz. İbrahim Toprak, "Cennet ve Cehennemin Ebediliği" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), ss. 33-38.

Safvân ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf- Her ne kadar Hayyât bu görüşte Allâf'ı tenzih etse de³⁴²- gibi âlimler için sonu olan bir evrende âhiretin varlığı bir sakınca oluşturmaz. Özetle cennet ve cehennemden ontolojik varlığını kabul eden ve her ikisinin de ebediliğini savunan bir kimsenin âlem içinde var olan cennet ve cehennemden bahsetmesi mümkün değildir. Her iki delili savunan Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah'ın kudretine referansla başka bir âlemi imkân dahilinde görmeleri kendi içinde tutarlılık arz etmektedir.

İkinci gerekçeye göre eğer başka âlem bulunsaydı mevcut âlemle birlikte -ister küre olsun ister başka bir şekilde bulunsun- aralarında boşluk olması gerekirdi. Zira mevcut âlemin küresel olduğu bilindiğinde diğer âlemin şekli her ne olursa olsun aralarında boşluğun oluşması kaçınılmazdır.³⁴³

Âlemin kürevî oluşu sınırlayıcı felek meselesinde ispatlandıktan sonra meydana gelmesi tartışılan öteki âlemin şekli her ne olursa olsun iki âlem arasında boşluk meydana gelir. Boşluğun varlığını mümkün gören Ebu Bekir er-Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî dışındaki³⁴⁴ İslâm filozofları tarafından desteklenen delile göre boşluğun imkânsız olduğu durumda söz konusu nedenden dolayı başka bir âlemin varlığını iddia etmek mutlak çelişkidir.

Boşluk meselesine İslâm felsefesinde ilk kez Ebu Bekir er-Râzî'de rastlanmaktadır.³⁴⁵ Kelâmda ise Basra Mu'tezilesi tarafından cevher-arazın kabul edilmesiyle başlamış ve Bağdat-Basra ihtilaflarında temel ayrımlardan birini teşkil etmiştir.³⁴⁶ Maddenin en küçük yapı taşının parçacıklardan meydana geldiğini savunan cevher-araz taraftarı kelâmcılar ve atomcu Demokritos takipçileri hareketin imkânı açısından boşluğu gerekli görmüştür. Madde-sûret yanlısı Aristo taraftarları ise mekânı ve cismâniyeti sınırlayıcı felekle sınırlamakta, en sondaki feleğin ötesinde mekân, zaman ve maddenin varlığından söz edilemeyeceğini savunmaktadır.³⁴⁷

³⁴² Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, trc. Yüksel Mâcit (Samsun: Endülüs Yayınları, 2018), s. 71.

³⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 1202.

³⁴⁴ İlhan Kutluer, "Halâ", DİA XV, s. 221.

³⁴⁵ İlhan Kutluer, "Halâ", DİA XV, s. 222.

³⁴⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Arthur Biram (Berlin: 1902), ss. 51-55.

³⁴⁷ İlhan Kutluer, "Halâ", DİA XV, s. 221.

Müteahhir dönemde Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis*'te reddettiği boşluk fikrini sonraki dönemde yazdığı *Kitâbu'l-Erba'în* ve *el-Muhassal*'da kabul etmekle kalmamış kendisinin ve filozofların birçoğunun bu konuda müspet tavır takındıklarını söylemiştir.³⁴⁸ Mu'tezile içinden boşluğun imkânsızlığını savunduğu bilinen isim Hayyât'tır.³⁴⁹ Söz konusu istisnalar dışında kelâmcılar arasındaki genel kanaat boşluğun var olduğudur.

Üçüncü gerekçeye göre ise eğer başka bir âlem bulunsaydı unsurların birden fazla doğal mekânı bulunurdu ki bu imkânsızdır.³⁵⁰

Unsurların doğal mekânı anlayışı Aristo felsefesinden miras alınan sudûr nazariyesinin temel argümanlarından biridir. Ay altı âlemi oluşturan dört unsurun her birinin doğal mekânı ve bu mekâna doğru dikey doğru şeklinde olan doğal hareketleri vardır. Her unsur önünde bir engel bulunmadığı sürece doğal mekânına doğru yukarı veya aşağı cihette hareket eder. Mutlak hafif olan ateş en üste, izâfî hafif hava ateşin altındaki tabakaya, mutlak ağır olan toprak en alt, izafî ağır su ise hava ve toprağın arasına hareket halindedir. Unsurlar doğal mekânlarına sadece iki yönü kullanarak hareket etmektedir. Bu nedenle daha önce de geçtiği gibi yukarı ve aşağı dışındaki yönler itibarî sayılmış ve hakiki iki yöne nispeten isimlendirilmiştir.

Nihâyetü'l-'ukûl'da konuyu ayrıntılı tartışan Râzî yeni bir âlemin imkânı konusunda ilk başta söz konusu âyeti sem'î delil olarak zikretmiş, daha sonra filozofların dört reddiyesini tek tek ele alıp iptal etmiştir.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta geçtiği gibi âlemin mümkünâta dahil olduğunu ve mislini yaratmaya Tanrı'nın kâdir olduğunu savunmasının ardından filozofların gerekçelerini sıralar.

Filozofları başka bir âlemin olamayacağı sonucuna götüren dört delil aslında onların diğer tartışmalarda benimsedikleri ilkelerdir. Birinci delile göre cihetler ancak bir çevre ve merkez yoluyla bilinebilirler. Bu nedenle mevcut cihetler dışında cihetlerden bahsetmek ancak başka bir merkez ve çevre tasavvuruyla mümkündür. Muhît (sınırlayıcı

³⁴⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 228; Râzî, *el-Muhassal*, s. 124.

³⁴⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 1993), s. 75.

³⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 1202; Nasîruddîn et-Tûsî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-'İtikâd*, (Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbû'ât, 1408/1988), s.376.

felek) basit varlık türlerine dahildir ve basit varlıklar kümesinde bulunan diğer elemanlar gibi küre şeklindedir.³⁵¹ Diğer âlem de aynı şekilde küredir. İki küre ancak tek bir noktada kesişebilir. İki âlem arasında kesişmeden sonra boşluk (halâ) ortaya çıkar ve boşluk filozofların indinde imkânsızdır.³⁵²

İkinci olarak eğer diğer âlemin yaratıcısı başka bir ilahtır denilirse düalizm yani taaddüt ortaya çıkmış olur. Tek bir ilahtan iki âlemin de sâdır olduğunu söylemek ise tek illetten iki ma'lulün ortaya çıkması anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Zira filozofların dayandığı temel argümanlardan “Birden ancak bir çıkar.” kuralı onların Tanrı-âlem ilişkisi konusunda görüşlerine yansımış ve yoktan yaratma yerine sudûr teorisini benimsemelerine neden olmuştur.³⁵³

Üçüncü gerekçeye göre başka bir âlem var olsaydı ancak ilk âlemin bir cihetinde bulunabilirdi. Bu cihet ya diğer cihetlerden ayrı bir nitelikten dolayı onlardan ayrışardı ya da diğerlerinden farkı olmadan tayin edilirdi. İlki âlemi çevreleyen muhîtin cihetlerin asıl nedeni olmasından dolayı imkânsızdır. Zira cihetler o çevre nedeniyle meydana gelmiştir. İkincisine gelince nedensiz tayin tercih edici olmadan mümkünât arasında tercihe girdiğinden muhaldir.³⁵⁴

Dördüncü gerekçe unsurların doğal mekânlarına dayanır. İkinci bir âlem varsayıldığında orada bulunan dört unsurun mahiyeti birinciyle aynı olur. Her unsur aslî mekânına doğru hareket halindedir. Bu durumda birinci âlemde aslî mekânında bulunan toprak sabit ve sakin olmakla beraber yine aslî mekânı olan ikinci âleme doğru hareket halindedir. Böylece aynı anda hem sakin hem hareketli sayılır ki bu imkânsızdır.³⁵⁵

Râzî bu dört gerekçeden birinciye cevabını muhîtin varlığını, basit oluşunu, küre şeklinde bulunduğunu, varlıkların şekillerini tabiatlarından aldığını ve boşluğun imkânsızlığını reddetmek suretiyle vermektedir. İkinci gerekçeye “Birden bir çıkar.”

³⁵¹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 140; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 878.

³⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâîr, 1436/2015), IV, 82.

³⁵³ Râzî, *en-Nihâye*, IV, 82.

³⁵⁴ Râzî, *en-Nihâye*, IV, 82, Râzî, *el-Metâlib*, VI, 192.

³⁵⁵ Râzî, *en-Nihâye*, IV, 82-83.

kuralını iptal ederek karşı çıkar. Üçüncüye fail-i muhtar Tanrı'nın tercihiyle yanıt vermektedir.³⁵⁶

Râzî'nin ibarelerinden anlaşılacağı üzere başka bir âlemin imkânsızlığı felsefî argümanların tutarlılığı açısından gereklidir. Meşşâî filozoflar tarafında savunulan ve Yeni Eflatuncu gelenekten gelen sudûr teorisinde âlem Tanrı'dan zorunlu olarak sâdır olmaktadır. Ortada iradî bir durum söz konusu değildir. “Yine aynı sistemde bulunan “Birden ancak bir çıkar.” ilkesi de kendisinden âlemin sâdır olduğu Tanrı'dan başka bir âlemin sudûrunu imkânsız kılar. Söz konusu filozofların ruh konusundaki fikirleri ne bu dünyada ne de âhiret hayatında yeni bir âlemin varlığına ihtiyaç duymamalarının nedenidir.³⁵⁷ Özellikle Farâbî felsefesinde ruhun bedenden ayrıldıktan sonra maddeden tecerrüt etmesi âlem olmaksızın varlığını mümkün kılmakta ve başka bir âleme ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Özetle gerek fizik âlem gerek metafizik âlemle alakalı felsefî argümanlar başka bir âlemin varlığına ihtiyaç duymamakta aksine böyle bir âlem tasavvuru genel ilkelerle çelişmektedir.

Kestelî'nin itirazı söz konusu âyetin yeniden diriltme meselesinde değil başka bir âlemin imkânına delil olarak kullanılmasıdır. Cürcanî içinde yaşadığımız âlem dışında başka bir âlemin varlığının imkânı konusunda âyeti zikretmiş olması Kestelî'ye göre luğavî açıdan hatalıdır. Zira âyetten kasıt başka âlemin imkânı olsaydı âyette geçen cemi‘ müzekker (çoğul erkil) zamir yerine tesniye (ikil) zamiri kullanılması gerekirdir. Bu nedenle Kestelî âyetin açıkça insanların çürümüş kemiklerden yeniden diriltilmesine delil olduğunu, başka bir âlemin imkânı hakkında bir şey söylemediği kanaatindedir. Ona göre

³⁵⁶ Râzî, *a.g.e.*, IV, 83-84.

³⁵⁷ Haşr'ın cismanî olması konusunda kelâmcılardan ayrılan ve Gazzâlî tarafından sert eleştirilere maruz kalan İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ için âhiret hayatı yeni bir âlemin varlığını gerektirmemektedir. Zira ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra cevher haline gelmekte ve maddeye ihtiyaç duymadan varlığına devam edebilmektedir. Farâbî'ye göre bedenden ayrılan ruh eğer teorik ve pratik açıdan yetkinlik kazanmayı başarabilirse tümel ruhla ittihat eder ve ölümsüzlüğe ulaşır. Teorik yetkinliğe ulaştığı halde pratikte eksik kalanlar maddeden tam anlamıyla kopamamış halde sonsuz acı ve ızdırap içinde kalacaktır. Her iki açıdan da tekamülünü tamamlayamayan ruhlar madde ortadan kalktığında tamamen yok olmaya mahkumdur. Cennet-cehennem tasvirleri burada ruhun ızdırâbı veya huzuru olarak yer alır. (Bkz. Farâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), s. 96-106-241-242) *Adhâviyye fi'l-Mead'* da görüşlerini ortaya koyan İbn Sînâ düşüncesinde ise yetkin ve arınmış nefisler faal akılda fena bulurken yetkin olup arınamayanlar berzahta acı içinde kalırlar. Teorik yetkinliğe ulaşamamış nefislere gelince bunlar için mutlak anlamda elem ve acı yoktur. Bu grup Allah'ın rahmetinde bir rahatlığa erişecektir. Son grup olan yetkinliğe ulaşamamış arınmamış nefisler Farâbî'nin aksine ölümsüz kabul edilerek sonsuz azap içinde kalacakları iddia edilmiştir. (Bkz. İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. Hasan 'Âsî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.) s.152-154)

âyet *el-Keşşâf*'ta da geçtiği üzere insanların yaratılmasının yerin ve göklerin yaratılmasından daha kolay, gökleri ve yeri yaratan Allah Teâlâ için insanları yaratmanın daha basit bir iş olduğudur.³⁵⁸ Bu konuda delil olarak iki âyetten daha bahseder. Bunlardan ilki “Göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha büyüktür.”³⁵⁹ âyeti ile “Çürümüş haldeyken kemiklere kim hayat verir?”³⁶⁰ âyetidir. Kestelî'ye göre Cürçânî'nin başka bir âlemin imkânı konusunda delil olarak kullandığı âyet bu ikisi dışında başka bir şüphenin cevabını içermemektedir.

Bununla beraber Kestelî başka bir âlemin varlığının mümkün olmadığını kastetmemektedir. İtirazı yalnızca âyetten böyle bir sonucun çıkarılmasının lugat açısından doğru olmadığı, bunun yerine konuya başka bir açıdan cevap vermenin daha doğru olduğudur. Bunun açıklaması eğer hasım³⁶¹ yerlerin ve göklerin yaratılmış olduğunu kabul ederse -ki onlara göre âlem kadîmdir- âlemin yaratılışından önce ademin (yokluğun) varlığını ikrar etmeleri gerekir. Böylece ademden bir kez âlemi var eden gücün onu tekrar var etmeye kâdir olduğunu kabul etmek durumunda kalır. Ancak filozofların indinde âlem kadîmdir. Yani onu önceleyen bir adem söz konusu değildir. Bu durumda Kestelî nazarında söz konusu âyete binaen yoktan var edenin yarattığının benzerini tekrar yaratmaya kâdir oluşu filozoflara bir cevap teşkil etmez. Onlara ancak âlem görüşlerinde dayandıkları asılları iptal etmek suretiyle cevap verilebilir.

Sinan Paşa bu konuda Cürçânî tarafında yer alır ve âyetin nazım itibariyle ilk manayı vermekle beraber ikinci şüpheyi, yani âlemin bir mislinin imkânını da içerdiğini, Râzî'nin *Nihâyetü'l- 'ukûl*'da aynı sonuca ulaştığını kaydeder. Burada zamirin göklerde

³⁵⁸ Zemahşerî Yâsin Sûresinde geçen ilgili âyetin tefsirinde insanların tekrar yaratılmasının göklerin ve yerin yaratılmasından daha kolay olduğunu zikrettikten sonra aynı meseleye delil olan Gâfir Sûresi 57. âyete de dikkat çeker. “Göklerin ve yerin yaratılması insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir.” âyetinde önceki âyette meçhul kullanılan zamirin açıkça ‘insanlar’ şeklinde kullanılması Kestelî'nin itirazındaki dayanak noktasıdır. Daha sonra Zemahşerî “Onların mislini yaratmaya” kısmının iki manada yorumlanabileceğine değinir. Birincisi Allah Teâlâ'nın göklere ve yere nispetle insan kadar küçük başka yaratıklar var etmeye kudret sahibi olduğu, ikincisi insanları ilk kez yarattığı gibi tekrar iade etmeye güç yetirebileceğidir. Sonuç olarak Zemahşerî âyeti açıkça yeniden iade meselesinde delil kullanmakla beraber yeni bir âlemin imkânı meselesine ne olumlu ne olumsuz anlamda değinmemiştir. (Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'ik-ı ğavâmizî 't-tenzîl ve uyûni 'l-akâvîl fî vücûhi 't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), s. 901)

³⁵⁹ Mü'min, 40:57.

³⁶⁰ Yâsin, 36:78.

³⁶¹ Burada hasım olarak âlemin kîdemini savunan filozoflar kastedilmektedir.

ve yerde bulunan âkil varlıklara atıfla cemi‘ kullanılmasının cevazıyla delilini gerekçelendirir.

Kestelî’nin metni üzerine yazılan ve yazarlarını tespit edemediğimiz iki itirazda konunun açıklamasına daha uzun yer verilmektedir. Birinci itiraz metnine göre içinde bulunduğumuz âlemi yaratmaya kâdir olan Tanrı bir benzerini yaratmaya da kâdirdir. Çünkü bir şeye kâdir olan onun misline de kâdirdir. Ayrıca kişinin âlemi yaratmaya kâdir olduğunu savunduğu Tanrı’nın onu yok etmeye de kudreti bulunduğunu ikrar etmesi gerekir. Zira Tanrı’nın yaratmaya kudreti bulunduğu ikinci âlemden önce adem câiz olduğunda onun misli olan içinde yaşadığımız âlem için de aynı hüküm geçerlidir. Kendinden önce adem bulunması mümkün olan âlemin varlığından sonra da ademle vasıflanması câizdir. Çünkü bir vakitte ademle vasıflanan şeyin herhangi başka bir zamanda da ademle vasıflanması câizdir.

Ayasofya nüshasında yer alan açıklama metninde âyetin her iki şüphe için de kullanıldığı, iade konusunda delil olmasının diğer meselede delil olması önünde engel teşkil etmediği savunulmaktadır. Metne göre birinci delil aslî vecihte ortaya konulurken ikincisi işaret ve tebeyyet yönüyle savunulmaktadır.³⁶²

Kestelî’nin metinde ele aldığı meselenin günümüzde tartışılan yönlerinden biri çoklu evrenler meselesidir. Paralel evrenin varlığı meselesi de başka evrenlerin varlığını gerektirmesi nedeniyle doğrudan konuyla alakalı bir meseledir. Bu konuda yazılan kitaplar incelendiğinde paralel evrenin reddi meselesinde zikredilen delillerin başka evrenin imkânsızlığı delilleriyle örtüştüğü görülür.

Paralel evrenler nazariyesi çoklu evren anlayışının bir uzantısıdır. Çoklu evrenlerin varlığına dair tartışmaları M.Ö. V. asırdaki Antik Çağ atomculuğuna kadar götürmek mümkündür. O dönemde dünyalar her biri kendi yıldız kümeleriyle kendi içine kapalı halde tasarlanmıştı.³⁶³ Aristo’yla (M.Ö. 384-322) birlikte çoklu evren anlayışının karşısında tek bir evrenin varlığına dayanan felsefe güç kazanmaya başlamıştır. Dünya’nın merkezde bulunduğu evren anlayışı ilk dönemlerinden itibaren Hıristiyanlık içinde benimsenmiş, Tanrı’nın insanların ayrıcalıklı olduğu tek bir Dünya yarattığı fikri

³⁶² *Risâle fi’l-ecvibe*, s. 18b.

³⁶³ Thomas Lepeltier, *Paralel Evrenler*, trc. Nur Nacar Logie (İstanbul, Grifin: 2013), s. 22.

genel kabul sayılmıştır.³⁶⁴ Zira söz konusu delil insanlık için İsa'yı feda eden Tanrı anlayışına uygun düşmektedir. XIII. yüzyıl itibariyle tersine dönen durum Aristo kitaplarının kamusal ve özel alanda yasaklanmasına kadar varır.³⁶⁵ IX. asırda Aristo metafiziğinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile İslâm âleminde Aristo'dan alınan ve kaynağı Plotin'e dayanan sudûr nazariyesi tartışma konusu edilmiş ve ilk İslâm filozoflarından Farâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından kabul görmüştür.³⁶⁶ Söz konusu iki filozof sudûr ile beraber başka bir âlemin var olamayacağı fikrini de almıştır. Hatta kitaplarında savundukları deliller Aristo metafiziğiyle tamamen örtüşmektedir. Zira Aristo'da da başka evrenlerin imkânsızlığı boşluğun reddine ve unsurların doğal mekânı deliline dayanmaktadır.

Sonuç olarak kelâm ve felsefe taraftarlarının başka âlemin imkânı meselesinde dayandığı ilkeler farklı paradigmalardan gelmekte olup söz konusu ilkeler taraflarca iptal edilmediği takdirde mesele üzerinde anlaşma sağlanması mümkün değildir. Zira mesele kendi başına savunulan bir konu değil aksine ilkelerden varılan bir neticedir. Kelâmcıların savundukları cevher-araz teorisi ve âlemin hudûsu konusundaki görüşleri ile filozofların Aristo ve Batlamyus temelli Dünya'nın evrenin merkezinde olması ve kıdemi konularında fikirleri değişmediği sürece taraflardan herhangi birinin diğer görüşü kabul etmesi kendi gelenekleri içinde çelişkiye düşmelerine sebebiyet verecektir.

Genel anlamda Kestelî'nin metnine aldığı meselenin ayrıntıları ve uzantıları incelendikten sonra metinde el alındığı şekliyle tekrar gözden geçirilmesi halinde Kestelî'nin itirazının filozofların iddia ettiği gibi başka bir âlemin olamayacağına değil âyetin bu meselede delil olarak kullanılamayacağına dair olduğu anlaşılmaktadır. Kestelî burada fikrini Arap dili gramerini kullanarak gerekçelendirmeye çalışmış, cemi' (çoğul)

³⁶⁴ Lepeltier, *a.g.e.*, s. 22.

³⁶⁵ 1210'da ilk kez kamusal ve özel alanda Aristo'nun doğaya dair fikirlerinin tasrih edilmesinin yasaklanmasına ve yasağa uymayanların aforoz edilmesine dair çıkarılan yasa Aristo tartışmalarının yapılmasına engel olamamıştır. 1277'de Paris Piskoposu Etienne Tempier, Aristo felsefesinin on üç maddesini yasaklamış ancak başarılı olamayıp aynı tarihte tam iki yüz on dokuz önerme yasaklar arasına dahil etmiş, bunları savunan her kim olursa aforoz cezasına çarptırılacağını açıklamıştır. Bu önermeler arasında en çok üzerinde durulan Tanrı'nın başka evren yaratamayacağına dair düşüncesidir. Böylece Tanrı'nın mutlak kudretine karşı ne kadar erdemli ve entelektüel de olsa kimsenin söz söylemeye hakkının olmadığı bir kez daha vurgulanmıştır. (Bkz. Lepeltier, *a.g.e.*, s. 23-24.)

³⁶⁶ İlklerden sayılan Kindî ise âlemin kıdeme karşı çıkmış ve Ahmed b. Muhammed el-Horasânî'ye yazdığı mektupta açıkça âlemin sonluluğunu delillendirmiştir. Buradan sudûr teorisinin tüm Meşşâilere atfedilemeyeceği anlaşılmaktadır. (Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler*, thk. ve trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 192-208.)

zamirin gökler ve yer için kullanılmasının dil kurallarına aykırı olduğunu savunmuş, dil açısından doğru olması için tesniye zahirinin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Felsefî açıdan tartışılan başka âlemin imkânı konusunda ise tartışmanın önermeler üzerinden götürülmesi gerektiğini, âyetin bu konuda delil teşkil etmediğini savunmaktadır. Zira âyetin kendilerine indiği Mekke kafirlerinin reddettiği husus başka âlemin varlığı değil yeniden dirilişin imkânıdır. Âyetin nüzûl sebebinden ve öncesinde bulunan âyetlerden anlaşıldığı üzere âyet Mekke kafirlerinin çürümüş kemiklerden tekrar diriltilmenin mümkün olmadığını iddia etmeleri üzerine nâzil olmuştur. Kestelî'ye göre bu durumda âyeti başka bir konuda delil olarak kullanmak zorlama bir çabadır. Söz konusu yorumu aynı şekilde Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud el-Âlusî el-Bağdâdî (ö. 1270/1853) *Rûhu'l-me'ânî* tefsirinde bir grup müfessire atfetmiş, tağlib üslûbuna dayandırılan açıklamayı zorlama (tekellûf) olarak değerlendirmiştir.³⁶⁷ *el-Bahru'l-muhît* müellifi Ebu Hayyân el-Endelüsî ismiyle meşhur Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 745/1344) âyette geçen zahirin iki vecihte yorumlandığını zikretmiş ancak yorumlar arasında bir tercihte bulunmamıştır.³⁶⁸

Kestelî'nin metni ve ona yazılan üç ta'lik incelendiğinde yazarın itirazının temellerinin sağlam argümanlara dayanmadığı sonucu çıkarılabilir. Zira Seyyid Şerîf'in yorumu Kur'ân'da başka âyetlerde de kullanılan tağlib sanatına binaen problem oluşturmamaktadır. Sinan Paşa'nın cevabında ve Ayasofya nüshasında bulunan açıklamada kullanılan ifadeler de tağlib usûlünün kullanımını desteklemektedir.³⁶⁹ Âyetin yeniden diriltme, başka bir ifadeyle ma'dumun iadesi bağlamında nâzil olması onun başka konularda kullanımının önünde bir engel teşkil etmemektedir. Ayrıca Kestelî'nin iddiasının aksine Arap dilinde söz konusu yorumla çelişen bir ifade bulunmamaktadır. Bu durumda Kestelî'nin itirazının sağlam gerekçelere dayanmadığı söylenebilir.

³⁶⁷ Âlusî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), XXIII, 56.

³⁶⁸ Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993), VII, 333.

³⁶⁹ *Risâle fî'l-ecvibe*, s. 16b-17b.

2.2.3. ÜÇÜNCÜ MESELE: VARLIĞIN MAHİYET ÜZERİNE ZİYADESİ

Şerhu'l-Mevâkıf ikinci mevkıf birinci mersad üçüncü maksadında geçen varlığın mahiyet üzerine ziyadesi meselesinde üç görüşten bahsedilmektedir. Birinci görüş vücûdun mahiyetin aynı olduğu³⁷⁰; ikincisi zorunluda aynı, mümkünde ona zâit olduğu³⁷¹, üçüncüsü hem zorunluda hem mümkünde ona zâit bulunduğuudur. Birinci görüş İmam Eş'arî ve Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye, ikincisi filozoflara nispet edilmektedir. Kelâm âlimleri tarafından savunulan üçüncü görüşte mümkün ve zorunlu üzerine ziyadesi hakkında dörder adet delil zikredilmiştir.³⁷²

Îcî *Mevâkıf*'ta varlığın ziyadesine delil olarak şayet zâit olmasaydı ya kendisi ya da parçası olacağını ve bu durumda varlığın mahiyetten ayrılamayacağına dair getirilen delili zikretmesinin ardından birinci delil altında, dördüncü delilde zikrettiği önermeye varlığın bizzât kendisinin yokluğu kabul ettiği, mahiyet bütünüyle ortadan kalktığında onun varlığının da ortadan kalkacağı ve bu durumun varlık mahiyetin kendisi olsa dahi geçerli olacağıyla cevap verildiğini kaydeder.³⁷³

Îcî mümkünde varlığın ziyadesine getirdiği ilk gerekçe mümkün mahiyetin kendi olması bakımından yokluğu kabul ettiği, aksi halde ondan imkânın kalkıp zâtî zorunlulukla nitelenmesi gerektiğidir.³⁷⁴ Şüphesiz mümkün mahiyet varlıkla birlikte alındığında yokluğu reddeder. Aksi halde onun hem varlıkla hem yoklukla nitelenmesi gerekir. Varlık mümkün mahiyetin kendisi veya parçası olursa mahiyet yokluğu kabul edemez. Varlık mahiyetin kendisi olduğunda iki çelişğin bir arada bulunmasının imkânsızlığından dolayı mahiyetin yoklukla nitelenmesi mümkün değildir.

Îcî'nin kaydettiğine göre bu gerekçeye, yokluğu kabul etmekten mümkün mahiyetin dışta varlıktan yoksun halde yoklukla nitelenmiş olarak sabit olması kastedilmişse kelâmcılara göre mahiyetin yokluk anında kendinde sübûtu olmadığı aksine sırf nefiy olduğu şeklinde cevap verilir. Eğer mahiyetin yokluğu kabul etmesiyle onun

³⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 498.

³⁷¹ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 504.

³⁷² Cürcânî, *a.g.e.*, I, 510.

³⁷³ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 49-50.

³⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 510.

tamamen ortadan kalkması kaydedilmişse burada varlığın mahiyetin kendisi veya parçası olduğu durumda mahiyetin kendisi olması bakımından yokluğu kabul edemeyeceği İcî tarafından reddedilmiştir. Zira mümkün mahiyet ortadan kalktığında onun varlığı da tamamen ortadan kalkar. Varlığın kendi başına veya söz konusu mahiyetten başkasıyla kâim olması mümkün değildir. Varlığın türeme yoluyla çelişği yoklukla nitelenmesi mümkünken, bu durum varlık mahiyetin kendisi veya parçası olduğunda mahiyet için de geçerlidir.³⁷⁵ Bu durumda varlık mahiyetin kendisi olduğunda mahiyetin ortadan kalkamayacağı ve böylece ondaki imkân sıfatının kaybolacağı iddiası İcî nazarında geçersiz sayılmıştır.³⁷⁶ Bu konuda İmam Eş‘arî’ye yöneltilen cevabı kabul etmemiştir. Zira onların varlık ve mahiyeti bir saymalarından, mümkünâtın yoklukla nitelenememesi ve ondaki imkân sıfatının kalkması sonucunun çıkmayacağını düşünür.

Kestelî, İcî’nin delillerden ilkinde yaptığı itirazı zikrettikten sonra iki türlü varlık çeşidinden bahseder. İlki zâtına ilişkin bir manadan dolayı değil zâtı gereği mevcuttur. İnsanın insan olması bakımından insanlık manasından soyutlanamaması gibi bu varlık da nesnesinden soyutlanamaz. İkincisi zâtıyla değil zâtına ilişkin bir manayla mevcuttur. Burada mananın ondan soyutlanması mümkündür. İkinci çeşit varlığın var olması veya yokluğu mümkündür. Burada iki çeşit varlıktan kastın varlık olarak mahiyete ilişkin mananın onun zâtından ayrılıp ayrılamaması olduğu anlaşılmaktadır.

Mahiyete bitişen ve onu var kılan manaya gelince, Kestelî varlık bahsi altında da incelenen konuya atıf yaparak varlığın kendisinin ademî olduğunu kaydeder. Her ne kadar mahiyete varlık kazandırmış olsa da varlık manasının kendisi mevcut değildir.

Kestelî’ye göre eğer varlığın ademi kabul etmesinden onun önce var sonra yok olması kastedilmişse bu şüphesiz bâtıldır. Zira daha evvel de geçtiği gibi varlık ona göre şüphesiz ma‘dumdur. Eğer yokluğu kabulünden kasıt topyekûn ortadan kalmasıysa burada itiraz bulunmadığını kaydeder. Onun itirazı varlığın mahiyetin kendisi sayıldığında yokluğu kabul edebileceğinin iddia edilmesidir. Ona göre mahiyet kendisi olan bir varlıkla vasıflandığında yokluğu kabul etmesi mümkün değildir. Ancak varlık mahiyetin aslından olmayan haricî bir mana olduğundan mahiyetten ayrılmasında ve mahiyetin yoklukla nitelenmesinde bir sakınca yoktur.

³⁷⁵ Cürccânî, *a.g.e.*, I, 512.

³⁷⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 49.

Sinan Paşa burada Kestelî'nin varlığı iki çeşide ayırmasını haklı bulmakta ve aynı ayrımı Cürçânî'nin *Tecrîd Hâşiyesi*'nde zikrettiğini söylemektedir. Burada ise yalnızca Îcî'nin Eş'arî ulema tarafından naklettiği sözü çözümlemekle yetindiğini kaydeder.

Ayasofya nüshası yazarına göre, Îcî mahiyetin ortadan kalkmasıyla varlığının da kalkacağını söyleyerek mahiyetin yokluğu kabul etmediği sürece imkânın ondan kalkacağı ve zâtî zorunlulukla nitelenmesi gerekeceğini kastetmektedir.³⁷⁷

Varlığın, mahiyetin kendisi olduğu durumda ademi kabul edemeyeceği iddialarına da buradan kastedilen şayet mahiyetin hariçte yoklukla nitelenmesi ise mümkün mahiyetlerin kendi başına sübûtu olmadığından kabul görmeyeceğini kaydeder. Zira kelâm âlimlerine göre mahiyetler sırf nefiydir.³⁷⁸ Şayet mahiyetlerin ademi kabul etmesiyle tamamen ortadan kalkması kastedilmişse mahiyelerin varlıkla aynı olması durumunda yoklukla vasıflanamayacağı kabul edilmez. Zira varlığın kendisi de tamamen ortadan kalkarak türeme yoluyla çelişiyiyle nitelenebilir.³⁷⁹ Cevaptan hâsıl olan, ilk önermenin yani mahiyetin hariçte ma'dum halde bulunmasının kastedilmesinin reddi ve tamamen ortadan kalkma yoluyla varlığın yoklukla nitelenmesinin kastedilmesi durumunda mülâzemenin reddidir.³⁸⁰

Kestelî'nin varlığı iki sınıfa ayırmasına gelince, burada varlığın hariçte tahakkukunun ardından yokluğu kabul etmeyeceğini söylemesi sözün senedine reddiyedir ve mantık kuralları gereği senede yapılan itiraz denkliği ortaya konana kadar mu'teber değildir. Bu durumda varlığın yokluğu kabulünden anlaşılanın tamamen ortadan kalkması olduğu ortaya çıkar. Kestelî'nin iddiasının aksine mümkün mahiyetlerden birçoğu önce var olur, sonra yok olurlar. Bunun yanı sıra nüsha yazarına göre varlığın mevcut veya ma'dum olması tartışmalı bir konudur. Kestelî'nin, zâtı gereği mevcut ifadesiyle varlığın mahiyetin kendisi olduğunu ve mahiyetin yokluğu kabul edemeyeceğini kastetmişse burada zâtı gereği zorunludan varlığı zâtı dışında bir illete bağlı olmayanı -ki bu varlığı zorunlu olandır- kastediyorsa bu doğrudur. Varlığı zorunlu olan mahiyetin yokluğu kabul ettiği düşünülemez. Ancak buradaki tartışma zorunlu varlıkla değil

³⁷⁷ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 20b-21a.

³⁷⁸ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 21a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 513.

³⁷⁹ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 21a; Cürçânî, *a.g.e.*, I, 513.

³⁸⁰ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 21b.

mümkün mahiyetlerin, mahiyetin kendisi mi yoksa ona zâit mi olduğu ile ilgilidir. Eğer buradan varlığı bir illete bağlı olan mümkün mahiyetlerin farazî olarak varlığının zâtının aynı olmasını kastetmişse bu kabul görmez. Zira bu durumda mahiyetin ortadan kalkmasıyla illetin ma‘lulden geri kalmaması adına varlığı da ortadan kalkar. Bu durumda varlığın mahiyetin aynı veya ona zâit olması arasında bir fark yoktur. Böylece nesnenin kendinden ayrışması gerekmez. Örneğin “İnsan insan değildir.” denildiğinde buradan kasıt mefhumların birliği değildir. Aynı şekilde varlığı mahiyetin kendisi saydığına kastedilen mefhumların birliği değildir. Siyah manasının varlıkla aynı olduğu söylenemez, aksine kasıt siyahlığın doğru olduğu cisim için varlığın da doğru olacağıdır. Dışta birbiri yerini dolduran ayrı iki hüviyet yoktur. Ayasofya nüshasında geçen bu ibare aynen *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta da zikredilmektedir.³⁸¹ İcî mahiyetin ziyadesine getirilen delillerin iki mefhumun farklılığına delâlet ettiğini, iki zâtın farkını vermediğini söylemiştir. Oysa tartışma iki zâtın farklılığı üzerinedir. Zira kimse iki mefhumun birliğinden bahsetmez, konu iki mefhumun hariçte aynı konuya yüklem olmaları, biri için doğru olanın diğeri için de olmasıdır. Örneğin varlık ve karalık ikilisinin dışta birbirinden ayırmış ve mesela cisimle kâim olarak karalık gibi biri diğeriyle kâim olan iki hüviyeti yoktur. Karalığın dışta cismin hüviyetinden ayrı bir hüviyeti vardır. Birinci ikinciyle kâimdir. Varlık ve karalık ikilisinde biri için doğru olanın diğeri için de doğru olması ve ikisinin birbirinden ayrılan hüviyetlerinin olmaması doğrudur. Aksi halde varlık ve mahiyetin iki farklı hüviyetinin olması gerekirdi ki mahiyet dışta karalığın hüviyetiyle kâim olabilsin. Tıpkı karalık dikkate alınmaksızın cismin dışta hüviyetinin bulunması, karalığın da dışta cisimle kâim olabilmesi için başka bir hüviyetinin bulunması gibidir. Bu durumda mahiyetin varlık ona eklenmeden önce bir varlığı olacaktır. İcî’nin söylediği İmam Eş‘arî’nin sözünün içeriği işte budur. Zira o (Eş‘arî) varlığın hüviyetinin mevcut mahiyetlerin hüviyetlerinden ayrı olmasının imkânsızlığına delâlet eder.³⁸²

Cürcânî bu açıklamayı sorunlu bulur. Çünkü ona göre Eş‘arî’nin söylediği varlık ve mevcudun dışta karalık ve karanın ayrışması gibi ayrışmadığına işaret eder.³⁸³

³⁸¹ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 518; *Risâle fi’l-ecvibe*, s. 24a-24b.

³⁸² Cürcânî, *a.g.e.*, I, 519.

³⁸³ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 520.

Ayasofya nüshası yazarına göre Cürçânî'ye göre varlık mahiyetin kendi olduğu varsayıldığında nesnenin zâtının yokluğunda nesnenin kendisinden sıyrılması gerekmez. Gereken şey varlığın kendisinden sıyrıldığı gibi o nesnenin ma'dum olandan sıyrılmasıdır. Zira bir şeyin kendisinden sıyrılması mutlak anlamda imkânsız değildir. Örneğin insanlık mahiyeti hariçte ortadan kalktığında ondaki tüm manalar hatta kendisi dahi hariçte ortadan kalkar. Bu durum onun varlığının da hariçte ortadan kalkmasına delâlettir.³⁸⁴

Aynı açıklama Cürçânî tarafından da *Tecrîd Hâşiyesi* 'nde de dile getirilmiştir. O, varlık bahsinde:

*'Bir şeyin dışta kendinden sıyrılması, hariçte var olmamasının imkânı dolayısıyla câizdir. Bu gerçekte, şeyin varlığı dışta onun kendisi olsa dahi varlığın ondan sıyrılmasına döner.' şeklindeki söylem aslen câiz değildir. İnsan hariçte mevcut olmadığına insan hariçte insan değildir' dediğimde bu doğru olur. Sonuç itibariyle insan hariçte mevcut değildir. Eğer insan aslında insan değildir dersem bu kesinlikle bâtıldır.*³⁸⁵

Zira bir şeyin kendinden ayrılması bedîhî olarak imkânsızı gerektirir. Bu nedenden ötürü Ayasofya nüshası yazarı da Sinan Paşa gibi Cürçânî'nin yalnızca İcî'nin sözünü çözümlemekle yetindiğini düşünür.³⁸⁶

2.2.4. DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ MESELE: SICAKLIK

Hissedilir nitelikler beş duyuya konu olan ve kendilerine has duyu organı vasıtasıyla algılanan somutlar için kullanılmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf* ta arazlar bahsi altında ele alınan meselede beş duyuya konu olanlar arasında ilk olarak dokunurlardan bahsedilmiştir. Dokunma duyusunun beş duyu içinde başta ele alınmasının nedeni iki gerekçeyle ortaya konulur. İlki hiçbir canlının söz konusu duyudan müstağnî olmamasından kaynaklanır.³⁸⁷

³⁸⁴ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 24b.

³⁸⁵ Cürçânî, *Hâşiyetü't-tecrîd*, (Ayasofya nr. 2227), s. 13b.

³⁸⁶ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 25a.

³⁸⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 210.

Gazzâlî'nin dokunma duyusu hakkında söyledikleri ilk gerekçeyi destekler niteliktedir.

*Önce dokunma ve temas duyusu gelir. Bu sayede ateş ve bıçak gibi şeylerden kaçınırsın. İşte bu canlılarda yaratılan ilk duydur. Bütün canlılarda bu duyu mevcuttur. Zira hiç duyusu olmayan hayvan değildir. Bunun en aşağı derecesi, maddenin vücûda temasından sonra onu duymaktır. Daha uzakta iken onun yapacağı tesiri duymak, daha tekâmül etmiş bir derecedir. İşte bu lems duyusu bütün canlılarda hatta toprak içindeki bir böcekte de mevcuttur. Ona da iğnenin ucunu değdirirsen, hemen büzülür ve korunma çarelerini arar.*³⁸⁸

Dokunma duyusu canlının kendi varlığını idrak edebilmesinin ön koşuludur. Beden ve ruh arasındaki beraberliği sağlayan idrak insanın kendi varlığını bilmesinin ön şartı kabul edilir. Diğer duyular ise dokunma duyusunun aksine türlerin veya türler içindeki bireylerin müstağnî olabildiği sınıfa dahildir. Örneğin dört duyudan yoksun olan kurtçuklar, görme duyusundan yoksun köstebekler olduğu gibi duyulardan dokunma haricinde bir veya daha fazlasından yoksun olan canlılar mevcuttur.³⁸⁹

Şerhu'l-Mevâkıf'ta dokunma duyusunun temel alınmasına dair zikredilen ikinci gerekçe dokunma duyusunun diğer duyuların aksine aracıya ihtiyaç duymamasıdır. Görme şeffaf yani renklerden yoksun bir cismin aracılığına³⁹⁰, tatma tadı bulunmayan tükürük ıslaklığına, koklama kokuyla nitelenen ve taşıyıcısına ait parçalarla karışan bir cisme, işitme sesi kendisine ileten ve sestten yoksun olan şeye dayalıdır.³⁹¹ Ancak dokunma duyusunun aracıya (mutavassıt) ihtiyacı yoktur. Her bir uzuv işlevini yerine getirirken sağlam bir sisteme ihtiyaç duyarken dokunma duyusunda doğrudan idrak gerçekleşir. Bu nedenle onun dokunma hissinden yoksun kalması düşünülemez.³⁹²

Dokunurların başa alınmasını iki gerekçeyle açıklamasının ardından beş maksatta açıkladığı konuya sıcaklıkla başlar. Dokunma yoluyla idrak edilenler *el-Mebâhis*'te

³⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), s. 1453.

³⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 210.

³⁹⁰ Burada görmede ihtiyaç duyulan şeffaf cisimden kasıt ışıktır. Zira gözün görmesi için nesnenin renkli olması gerekir. Göz renkten yoksun olanı algılamaktan âcizdir. Renkler ise ancak ışığın varlığıyla ayrıştırılır. Karanlık bir ortamda nesnenin rengi algılanmaz. O halde gözün görebilmesinin şartı kendisi renklerden hâlî olan ışığın varlığıdır. (Bkz. Cürcânî, *a.g.e.*, II, 288)

³⁹¹ Cürcânî, *a.g.e.*, II, 312.

³⁹² Cürcânî, *a.g.e.*, II, 210.

sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hafiflik, ağırlık, katılık, yumuşaklık, sertlik, nemlilik, pürüzsüzlük, letâfet, kesâfet, gevreklik ve yapışkanlık olmak üzere on dört adet nitelikten bahsedilmiştir.³⁹³ İcî ve Cürcânî’de bunlardan yalnızca sıcaklık, yaşlılık, kuruluk, katılık ve pürüzsüzlük konu edilmiştir.

Dokunurların ilk çeşidini teşkil eden sıcaklık hakkında beş bahse yer açılmıştır. Kestelî’nin risâlesine konu olan bu bahislerden ikincisi yani bilkuvve ve bilfiil olarak isimlendirilen sıcaklık türleridir. Hissedilen sıcaklık idrak anında dokunmaya ve temasa ihtiyaç duyduğunda bilkuvve, dokunma ve temas olmadan idrak edildiğinde bilfiil adını alır.³⁹⁴

*Sıcaklık bahislerinin ikincisi: Mesela ateş gibi sıcaklığı bilfiil duyumsanan yani idrak edilen şeye sıcak dendiği gibi sıcaklığı bilfiil duyumsanmayan fakat canlı bedene dokunduktan ve kendisinden etkilenildikten, yani bedenin o şeyden etkilenmesinden sonra duyumsanan şeye de sıcak denir. Buna örnek sıcak ilaçlar ve gıdalardır. Böylesine bilkuvve sıcak denir. Aynı şekilde soğuk da hem bilfiil soğuğa hem de bilkuvve soğuğa söylenir.*³⁹⁵

Cürcânî *Mevâkıf* metninde geçen etkilenmenin, bedenin kendisine temas eden nesneden etkilenmesi olduğu şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Kestelî’nin itirazı bu noktaya yöneliktir. Ona göre ibareyi bu vecihle açıklamak Cürcânî’den kaynaklanan bir hatadır. Zira asıl etkilenen beden değil bedene temas eden nesnedir. Bilkuvve sıcaklık ancak nesnenin bedene temasından sonra algılanabilir. Nesne bedene temasının ardından bedenden etkilenmediği ve onda bulunan hazmedici kuvvede öğütülmediği sürece idrak edilemez. Hazmedici kuvveyle etkileşim haline girdiğinde sıcak bir karışım meydana gelir ki bu karışımla beden ısınır. Sıcak gıdalar, ilaçlar ve zehirler bu kabildendir.

Bedenin sıcak nesneden etkilenmesine gelince bu bilkuvve sıcaklığın olduğu gibi bilfiil sıcaklığın da özelliklerindendir. Hatta Kestelî nazarında tüm hissedilirler bu kabildendir. Zira hissî idrakler ancak bedenî reaksiyonlarla gerçekleşir ve her mahsus ancak beden üzerinde etki gösterdiğinde idrak edilebilir hale gelir.

³⁹³ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 269.

³⁹⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 274.

³⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 218.

Özetle Kesteli'nin iddiasına göre herhangi bir hissedilir nitelik insan bedeni üzerinde etkileşim göstermediği sürece idrak edilemez. Yani ister bilfiil ister bilkuvve olsun her idrak türünde etkilenme, dokunma duyusunun idraki için gereken hissedilir ile belirli bir etkileşim içine girmektir.

Sinan Paşa yorumunda Kesteli'yi haklı bulmakla birlikte Seyyid Şerîf'in ve aynı tefsirde bulunan Ebherî gibi mutekaddim âlimlerin bilkuvveye has kıldıkları etkilenmenin dokunma ve temas esnasında meydana gelen özel bir tür olduğunu söyleyerek Seyyid Şerîf'i tezkiye etmiştir. Sinan Paşa'nın ifadesine göre *Şerhu'l-Mulahhas*'ta geçen ibarelerden anlaşılan, onun sıcaklık konusunda lafzî iştirak taraftarı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durumda meseleye bakışından onun bilkuvve ve bilfiil sıcaklığı ayrı sınıflarda değerlendirdiği ve iki mana arasında ortaklığın şart olmadığını düşündüğü söylenebilir.

Sıcak lafzı hem ateş gibi sıcaklığı kendi tabiatından kaynaklananlar için hem de gıdalar, ilaçlar ve zehirler gibi arazî olarak kendinde sıcaklık bulunanlar için kullanılmaktadır. Söz konusu kullanımın lafzî iştirak olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Sinan Paşa'nın değindiği *Şerhu'l-Mulahhas* metninde lafzî iştirak olduğunu söylerken konunun tartışmasına girmekten uzak durmuştur.³⁹⁶

Ayasofya nüshasında geçen açıklamada hem Kesteli'nin hem de Sinan Paşa'nın yorumları değerlendirilmiştir. Müellife göre Cürçânî'nin etkilenmeyi yalnızca bilkuvvede zikretmesindeki kastı dokunma anında gerçekleşen özel bir etkinin söz konusu olmasındandır. Yoksa bilfiil sıcaklıkta beden ve nesne arasında herhangi bir etkileşim olmadığını kastetmez. Burada ateşe yaklaşanın sıcaklıktan önce onun yakıcılığını hissetmesi ateş ve insan arasında etkilenmenin olmadığına değil bilkuvvede olduğu gibi temas sonucu meydana gelen bir etkilenmenin bulunmadığına delildir. Güneşten gelen sıcaklık da aynı durumdadır. Bilfiil sıcakta temas olmaksızın insan bedeni üzerinde ışınlar veya ışınların etki ettiği nesne aracılığıyla etki mevcuttur. Buradan

³⁹⁶ Teftâzânî sıcaklık kelimesinin her iki anlam için kullanılan ortak bir kelime olduğunu kabul etmez. Ona göre sıcaklığın her ikisi için de kullanımı mânevî iştirake girer. Zira her iki kullanımda da ortak mana mevcuttur. Bu durumda her ikisini farklı kavramlar olarak değerlendirip ortak noktaları olmaksızın aynı ismi aldıklarını söylemek doğru değildir. Taftazânî burada lafzî iştirak olmadığı konusunda kesin hükme varırken tevatu' veya teşkik arasında terreddüd olduğundan bahseder. (Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), II, 232.) Tehânevî ise iki kavram arasında lafzî iştirak bulunduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Tehânevî, *Şerhu Keşşâfu'l-Ulûm ve'l-Fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996), s. 642)

bilkuvve sıcakta olduğu gibi bilfiilde de etkilenmenin temas sonucu olduğu delili bătıl olur. Cürcânî'nin bilfiilde ihsası idrak olarak tefsir etmesi buna delildir. Burada ateşin sıcaklığı zâtından kaynaklanırken diğerkleri arazîdir. Ayasofya nüshası yazarının cevabının Sinan Paşa'dan ayrılan noktası, onun dokunmadan sonraki etkilenmeyi iki tarafa da nispet etmesidir. Sinan Paşa'ya göre ise temastan sonraki etkilenme yalnızca bilkuvveye özeldir. Böylece iki cevap ayrılmış olmaktadır.³⁹⁷

Bunun yanında sıcaklığın dokunurlar altında zikredilmesine gelince buna üç türlü cevap vermek mümkündür. İlk olarak sıcaklığı dokunurlara atfetmek demek her sığağın dokunur olmasını gerektirmez. Nasıl ki siyah insanın olması her siyahın insan olmasını gerektirmiyorsa aynı şekilde sıcaklığın bir kısmının dokunurlara dahil olması onun bu başlık altında ele alınmasını câiz kılar. İkinci olarak ateşin sıcaklığının dokunmayla hissedilmesinin imkânına dayanır. Buna göre her ne kadar dokunmayla onun sıcaklığını hissetmek mümkünse de yakıcı olması buna engeldir. Üçüncü olarak ateşin sıcaklığı yansıdığı cisimler aracılığıyla dahi olsa hissedilmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında Cürcânî'nin açıklamasının ondan kaynaklı bir hata olmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁹⁸

Sonuç olarak Kestelî'nin risâlesinde dördüncü sırada ele aldığı meselede iki itirazda bulunduğu anlaşılmaktadır. Meselenin başında yer alan bedenin nesneden veya nesnenin bedenden etkilenmesi iddiasına bakıldığında Kestelî ve Cürcânî'nin iki farklı açıklamada bulunduğuna şahit olunur. Cürcânî asıl etkilenenin beden olduğunu söylerken Kestelî bedene temas eden nesne üzerinde etkinin gerçekleştiğini savunur. Buna delil olarak bedendeki enzimlerle etkileşime girmeyen ve hazmedilmeyen gıda, ilaç ve zehir için bir etkiden bahsedilemeyeceğini öne sürer. Özetle etkinin sebebi vücuttaki hazmedici kuvve olduğundan etkilenen beden değil hariçteki nesne olmaktadır.

İkinci itiraz noktası Cürcânî'nin etkilenmeyi yalnızca bilkuvve içinde zikretmiş olmasıdır. Buradan hareketle Kestelî onun etkilenmeyi bilkuvveye hasrettiği anlamını çıkarmış ve buna itirazda bulunmuştur. Bu meselenin çözümü noktasında karşımıza çıkan önemli kavramlardan biri lafzî iştiraktır. Eğer iki kullanım arsında lafzî iştirak söz konusuysa Kestelî'nin ifade ettiğı gibi birine verilen hükmün diğerkine verilmesi söz

³⁹⁷ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 28a-28b.

³⁹⁸ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 29b-30a.

konusu değildir. Yani birinde etkilenme ve temasın var olması diğerinde de aynı hükmü gerektirmez. Lafzî iştirak terâdüfün tersi olup iki kavramın yalnızca sesteşliğini ifade eder. Bu nedenle aralarında bir bağdan bahsetme zorunluluğu ortadan kalkmış olur. Teftazânî'nin *Şerhu 'l-Makâsıd*' da savunduğu gibi iki kavram arasında mânevî iştirakten bahsettiğimizde Kestelî'nin sözü anlam kazanır. Bunun yanında Cürcânî'nin bilfiilde etkilenmeyi zikretmemiş olması onun bunu reddettiği anlamında yorumlanmamalıdır. Zira bilkuvvede özel bir gerekçeden dolayı zikrettiği etkilenme ifadesini bilfiilde olumsuzlamamıştır. Yalnızca bilkuvvede meydana gelen etkilenmenin temas gerektiren özel bir tür olduğunu vurgulanmak amacıyla zikretmiş olması mümkündür. İbareleri onun bilfiilde temasın varlığını kabul etmediğini gösterir, etkilenmeyle alakalı bir ifade içermez. *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta etkilenmenin temas üzerine atfedilmesi bunu destekler niteliktedir.

Diğer bir konu sıcaklığın dokunurlar altında ele alınmasıdır. *Şerhu 'l-Mevâkıf* ve Kestelî risâlesinde açıkça zikredilmese dahi konunun temel sorunlarından biri olması hasebiyle Ayasofya nüshası müellifi tarafından açıklanan meselede daha önce bahsi geçen üç cevap gerekli açıklamayı sunmaktadır. Söz konusu durumun cevaplarda yer aldığı gibi aynı şekilde temasın gerekliliğini zorunlu kıldığı söylenemez. Zira kimse ateşin sıcak olduğunu temas yoluyla anlamaz ve idrak etmez. Güneşin sıcaklığı da aynı hükümdedir. Her iki durumda da etkilenme uzaktan ışınlar aracılığıyla veya aracı başka nesne vasıtasıyla hissedilir. Etki doğrudan temas yoluyla değildir, bu nedenle Cürcânî bilfiildeki ihsası idrak olarak tefsir etmiştir.

İbn Rüşd'ün *Risâletü 'n-nefs*'te yaptığı taksim bu konuda aynı şekilde genelleme sayılabilir. Onun dokunma duyusuyla idrak edilenleri temas gerektiren ve gerektirmeyen şeklinde ayırması, birinci tür altında tatma ve dokunmayı zikretmesinin genele atıf olabilmesi mümkündür.³⁹⁹ Bu konuda anlatılanlar incelendiğinde kanaatimizce Cürcânî'den kaynaklı bir hata bulunmadığını, yalnızca genelleme yaptığını söylemek hatalı bir ifade olmayacaktır.

³⁹⁹ İbn Rüşd, *Risâletü 'n-nefs*, (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1994), s. 11.

2.2.5. ALTINCI MESELE: BÖLÜNEMEYEN PARÇA

Kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilen ontolojik görüş âlemdeki tüm nesneler birbiriyle aynı olan cevherlerden teşekkül ettiğini savunan cevher-araz teorisidir. Cevherler bir araya geldiklerinde cisimleri oluştururlar ve arazları kabul ederek değişik nesneleri meydana getirirler. İslâm filozoflarının madde-sûret anlayışının aksine cevherler bölünemeyen son parçalardır. Cevherlerin varlığı konusunda kelâm kitaplarında İslâm filozoflarına karşı birçok delil öne sürülmüştür.

Seyyid Şerîf Şerhu'l-Mevâkıf'ta kelâmcıların bölünemeyen parçaların varlığına dair delillerden yedi tanesini zikretmekle beraber her delilin altına onlara verilebilecek cevapları eklemiştir. Kesteli'nin risâlesine konu olan Cürçânî'nin bölünemeyen parça ispatlarından dördüncü gerekçedir. Delil, bir küre ve düz yüzeyin varlığına, her ikisinin de imkân dairesinde olmasına ve birbirine temas etmesinin tahayyül edilebilmesine dayanır.⁴⁰⁰ Düz bir yüzeye değen gerçek bir küre ona ancak tek bir noktada temas edebilir ve söz konusu temas noktası bölünemez. Eğer temas noktası tek bir yönden bölünürse çizgi, birden fazla yönde bölünürse yüzey olurdu. Üzerinde çizgi veya yüzey bulunan küre için gerçek bir küre denilemez. Bu durumda delilde çelişki meydana gelmektedir. Temas noktasının bölünemez olduğu ispatlandıktan sonra kürenin düz yüzey üzerinde yuvarlandığı düşünüldüğünde küre ve düz yüzey üzerinde bulunan tüm noktaların bölünemez olduğu anlaşılır.

Burada Seyyid Şerîf İbn Sînâ'ya ait bir itiraza yer verir. İbn Sînâ'ya göre düz yüzeye temas eden küre ona temas ettiği noktadan başka bir noktaya ancak bölünebilir bir zamanda bölünebilir bir hareketle temas edebilir. Zira kelâmcıların iddia ettiği gibi iki noktanın birbiriyle ittisâl içinde olduğu düşünüldüğünde ikisi arasında imkân dahilinde olan tek durum tamamen örtüşme (intibâk) yoluydur. Çünkü hiçbir yönden bölünemeyen iki şey arasında intibâk ancak örtüşme yoluyla mümkündür. Bu durumda kürenin hareketi ancak iki nokta arasında çizgi var olduğunda gerçekleşir. Yani ne küre ne de düz yüzey peş peşe gelen noktalardan meydana gelmez.

⁴⁰⁰ Delilin temelini düz bir yüzey, küre ve yuvarlanma hareketinin varlığıyla açıklamasının nedeni İbn Sînâ'nın bunların varlığıyla ilgili tereddütlü kullandığı ibarelerdir. (Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ* "et-Tabî'yyât", thk. Mahmut Kasım (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, H. 1405), I, 212.)

Burada Cürçânî'ye göre İbn Sînâ'ya hareketin kesintisiyle cevap verilemez. Şöyle ki İbn Sînâ'nın ifadesinden anlaşıldığı gibi ikinci temas ancak hareketten sonra gerçekleşmektedir. Hareket esnasında temasın varlığı zorunludur. Küre birinci noktada temas halindeyken harekete geçtiğinde aradaki çizgi nedeniyle ikinci temasa geçmeden arada belli bir müddet geçer. Bu süre içinde küre birinci temas halinde hareketli haldedir. Bu durumda küre hem birinci noktada bulunması nedeniyle sakın hem de ikinci temas doğru değişiminden dolayı hareketli haldedir ve bu çelişkidir. Cürçânî burada müdahalede bulunur ve cevabın geçersizliğini açıklar. Ona göre küre birinci nokta üzerindeyken tek bir anda bulunur ancak ikinci temas meydana gelene kadar söz konusu anda bir müddet kalır. Zamanın bölünemeyen parçalardan meydana geldiğini düşünmeyen İbn Sînâ'ya aradaki müddet için itiraz yöneltilemez. Onun metodolojisi gereği aradaki anın bir müddet devamında bir sakınca yoktur. Böylece bir noktada temas eden kürenin bir anda meydana gelip bir zaman devam etmesi kürenin hareketinin sürekliliğiyle çelişmemiş olmaktadır.⁴⁰¹ Söz konusu delil yuvarlanma hareketinin doğru tahayyülüyle anlaşılmaktadır.⁴⁰²

Kestelî'nin itirazı Cürçânî'nin İbn Sînâ adına yaptığı savunma üzerinedir. Kestelî'ye göre Cürçânî'nin tahayyülü hatalıdır. Çünkü birinci temas üzerinde bulunan küre bir müddet temasa devam ettiğinde, bu müddet içinde hareketin kesildiği apaçık gerçektir. Küre düz yüzey üzerinde hareket ettiğinde ve onu bir baştan öbürüne kat ettiğinde düz yüzey onun mesafesi haline gelir. Hareketli olan nesne hareketi esnasında mesafesinin tek bir sınırında bir andan fazla kalamaz. Hareket “Başlangıç ve son arasında, hareketli nesne bir an önce ve bir an sonra bulunduğu farz edilen konumda olmayacak şekilde bulunmadır.” şeklinde tarif edilirken aksi nasıl düşünülebilir? Kestelî nazarında İbn Sînâ'dan nakledilen tutarlı değildir. Zira o, *eş-Şifâ*'da bir kürenin çizgi veya yüzeye hareket ve sükûn halinde ancak tek bir noktada deşebileceğini kaydeder.⁴⁰³ Nesne hareket ettiğinde hareket zamanında çizgiye temas eder. Buradaki zaman ancak vehimde mevcuttur, hariçte varlığı yoktur. Zira zamanın varlığı anların varlığına dayanır ki onun bilfiil varlığı yoktur. İbn Sînâ'nın ibarelerinden Kestelî'nin anladığına göre yuvarlanma

⁴⁰¹ İbn Sînâ'nın temasın bir anda hareketin ise zamanda gerçekleştiğini söylemesi iddiayı desteklemektedir. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1972), s. 74.)

⁴⁰² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 782.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* "Tab'ıyyât", I, 212.

anında yüzeye değen kürenin hali her an değişir şekilde süreklidir. Küre üzerinde bulunan dairesel çizgiyle olan temas parçaları varlıkta bir arada toplanamayacak şekilde süreklidir. Yani durağan ve kararlı değildir. Yüzey üzerinde bulunan düz çizgi içinde aynı durum geçerlidir. Bu durumda bir sakınca yoktur.

Sinan Paşa Kesteli'nin itirazına bakışı Cürcânî'nin lehine bir tavır içerir. Buna göre Kesteli'nin itirazının cevabı zaman, hareket ve mesafenin mahiyeti içinde yer alır. Buna göre yuvarlanan küre hiçbir an ve zamanda yüzeye teması kaybetmez. Bir anda yüzeye olan teması ancak ikinci anda ikinci bir temasın ortaya çıkmasıyla kaybolur. Noktalar İbn Sînâ'nın söylediği gibi peş peşe olmayıp aralarında vasıta bulunduğunda birincinin kaybolup ikincinin ortaya çıkması ancak hareket ve süreçle (tedrîc) meydana gelir. Bu durumda birinci teması tek anda gerçekleşse dahi belli süre devam eder. Burada kendisinde hareketin kaybolduğu her zaman diliminin parçalı düşünüldüğünde bu zaman diliminin parçalarında da hareket kaybolmaktadır. Zaman parçaları bölünemeyen parçayı reddeden İbn Sînâ'ya göre sonsuza dek bölünebildiğinden her bölünmede oluşan parçalarda aynı hüküm geçerlidir. Bu durumda hareketin kesildiği düşünülemez. Zira hareketin kesilmesi için kürenin ilk temasında tek nokta üzerinde iki farklı anda sabit kalması gerekir. Ancak söz konusu durum iki anın varlığıyla değil anın içinde yer alan zaman dilimiyle alakalıdır. Söz konusu tek anda birinci temas tadrîcî olarak ortadan kalkar ve ikinci temasa geçilir. Bölünemeyen parçayı kabul edenlerin kaide ve usûllerinin gerektirdiği sonuç budur. Sinan Paşa'ya göre Cürcânî onların kaidelerine uygun açıklamayı yapmaktadır. *eş-Şifâ*'da geçen metin zâhir anlamıyla her ne kadar Cürcânî'nin ibaresiyle çelişir görünse de ibareyi yorumlamak o kadar da zor değildir.

Yapılan açıklamalar dikkate alındığında meselenin temelinin Sinan Paşa'nın da ifade ettiği gibi zaman, hareket ve mesafenin mahiyetiyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kelâm âlimleri ve filozoflar arasında üç olgunun birbiriyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu konusunda ittifak vardır.⁴⁰⁴ Bunlardan herhangi biri kabul edildiğinde onun karşısında diğer ikisi de yer alır. Cisim bölünemeyen parçalardan teşekkül ettiği varsayıldığında aynı hüküm mesafe ve zaman için de geçerlidir demektir. Bu durumda zamanın bölünemez anlardan, mesafenin bölünemeyen hudutlardan oluştuğunu söylemek gerekir. Bunun aksine herhangi birinin sonsuza kadar bölündüğünü

⁴⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 106.

kabul etmek diğerleri için de aynısını söylemeyi gerektirir. Seyyid Şerîf'in iddiasının temeli burada yatar. O İbn Sînâ'nın yaptığı itiraza yöneltilemeyeceğini söylediği cevapta filozofların kendi sistemleri içinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bir küre düz bir yüzey üzerinde hareket ettiğinde ona tek noktada temas eder. Aynı hükmü İbn Sînâ eş-Şifâ'da yinelemiştir. Yani meselenin ihtilaf noktası temas eden parça değil söz konusu parçaya bitişen diğer parçalarla olan durumudur. İbn Sînâ'ya göre aynı cinsten olan bölünme kabul etmeyen iki şey ancak tamamen örtüşme yoluyla temas ve ittisâl edebilir. Aksi halde ya tek bir tarafından ittisâl eder ki bu bölünememe özelliğiyle çelişir veya birden fazla tarafla ittisâl eder ki bu da öncekinden farklı bir durum değildir. Temas eden iki nesnesinin de bölünemez olduğunu söylemenin tek yolu örtüşme yoluyla ittisâl ettiklerini kabul etmektir. Bu durum üçüncü, dördüncü temas için de geçerlidir. Bölünemez parçaların hepsi birbiriyle tamamen örtüştüğünde nesneden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle noktalar arasında vasıta yani hat gereklidir.⁴⁰⁵

İbn Sînâ'nın açıklamasına cevap olarak hareketin kesilmesini kullanmanın yersiz olduğunu düşünen Cürcânî filozofların kendi sistemleri içinde zaman, mesafe ve hareket üçlüsü hakkındaki görüşlerini referans almış görünmektedir. Özetle filozoflara göre zaman bölünemez anlardan meydana gelmemektedir. Bu durumda hareketin tanımını içinde geçen 'bir an önce ve sonra olduğu konumda bulunmama' şartı onların sistemine uygun olarak yorumlanabilmektedir. Zira zamanın içinde sonsuza kadar bölünebilen anlardan bahsedildiğinde tek bir an içinde tek noktaya temasın gerekliliği ortadan kalkmış olur. Birinci temasın tek bir anda gerçekleşmesi zorunludur ancak söz konusu anın bölünemez olduğu kabul edilmediği takdirde anın belli bir süre devam etmesi önünde bir engel kalmamış olur. Bu süreçte küre ilk temas noktası üzerine devam etse dahi temas noktası haricindeki noktaların yeri değişmeye devam edeceğinde hareketin kesilmesi söz konusu olmaz. Yani zamanı ve noktayı bölünemez kabul etmediklerinden dolayı filozoflara Kestelî'nin savunduğu cevap verilemez. Cürcânî'nin kastettiği doğru tahayyül budur.

Kestelî'nin itirazı kelâm kozmolojik delili içinde düşünüldüğünde haklı olmakla beraber İbn Sînâ sisteminde geçersiz kalmaktadır. Kestelî'nin itirazında kelâm âlimi kimliği ön plana çıkmış ve delili kelâm sistemi içinde eleştirmiştir. İhtilafın temeli bu

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve't-tabî'yyât ve'l-ilâhiyyât*, thk. Muhammed Osman (Kahire, Mektebet's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013) s. 43; Râzî, *el-Metâlib*, VI, 49.

noktada belirginleşmektedir. Cedel ilmi kuralları gereğince delilin takribinin tam olması için karşı tarafın ilzam edilmesi gerekliliği Kesteli'nin eleştirisinde bulunmadığından söz konusu eleştiride Cürçânî'nin iddiası daha güçlü durmaktadır.

2.2.6. YEDİNCİ MESELE: SUYUN KÜRESELLİĞİ

Suyun küreselliğini konu alan altıncı mesele İcî'nin suyun küresel olduğuna, havaya atılan suyun küre şeklinde dönmesi delilini zikretmesi üzerinedir. Buna göre havaya atılan su yere küre biçiminde iner.⁴⁰⁶ Cürçânî buna ek olarak ince toprak üzerine dökülen suyun küre şeklinde olması örneğini de eklemiştir.⁴⁰⁷ Ancak İcî ve Cürçânî nazarında delilin geçerli olabilmesi için suyun hakiki küre şeklinde olduğunun açıklanması gerekir. Duyu bilgisi burada güvenilirmezdir. Zira suyun şeklinin tam anlamda küre olmaması mümkündür.⁴⁰⁸ Aynı şekilde delilin geçerliliği için suyun tüm yönlerden havayla çarpışması, yolda yuvarlanması veya bilinmeyen başka bir nedenden dolayı değil bizzât doğası gereği olduğunun ispatlanması gerekir. Daha sonra suyun küreselliğinde ikinci delil olan havaya atılan su deliline tutunan Tabiatçılar suyun nerede olursa olsun merkezi âlemin merkezi olan kürenin parçası olduğunu savunmaktadır. Hatta bu iddiaları üzerine dağın tepesindeki ve kuyunun dibindeki tas hikâyesini inşa etmişlerdir. Cürçânî tam bu noktada İcî tarafından dile getirilen “Bu asıl söz konusu sonucu kesinlemez.” ifadesini, hikâyenin üzerine kurulduğu suyun nerede bulunursa bulunsun merkezi âlemin merkezi olan kürenin parçası olduğu şeklindeki aslın, tastaki suyu doğası gereği olan yuvarlaklıktan engelleyecek bir sebebin bulunma ihtimali nedeniyle sonucu vermeyeceği şeklinde yorumlamaktadır. Kısaca burada İcî'nin açıklamasız bıraktığı kısımdaki aslı ‘suyun bulunduğu her yerde yer kürenin merkezini paylaşan bir kürenin parçası olduğu’, sonucu ise ‘dağın tepesinde ve kuyunun dibinde bulunan tas hikâyesi’ şeklinde açıklamıştır.⁴⁰⁹

Metinde bahsedilen hikâye *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta basitin doğal şeklinin küre olduğunu açıklayan bölümün uzantısı olarak anlatılmıştır. Buna göre kap âlemin

⁴⁰⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 218.

⁴⁰⁷ İcî, *a.g.e.*, s. 218; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 970.

⁴⁰⁸ Cürçânî, *a.g.e.*, II, 970.

⁴⁰⁹ Cürçânî, *a.g.e.*, II, 970.

merkezine ne kadar yakın olursa o kadar çok su alır. Bu durumda kuyu dibindeki su dağın zirvesindekinden daha fazla su içerir. Bunun nedeni dağın tepesindeki tasın tepesinde oluşan hilal şeklinin dış bükeyinin kuyu dibindeki tasınkinden küçük olmasıdır.⁴¹⁰

Kestelî'nin risâlesinde itiraz ettiği nokta Cürçânî'nin, Îcî'nin “Bu asıl sonucu kesinlemez.” ifadesine yaptığı açıklamadır. Kestelî'ye Cürçânî'nin söylediği engel bulunması ihtimali mu'teber değildir. Zira Tabiatçıların kastı engel bulunmadığında suyun doğası gereği küre şeklini alacağıdır. Ortada bulunan engelin suyu tabiatından alıkoyması iddiaya zarar vermez. Ayrıca tas hikâyesi nedeniyle Tabiatçılara eleştiri yöneltmek doğru değildir. Zira basitin şeklinin küre olması meselesinde de uzantı olarak aynı hikâyeyi zikreden Îcî delile itiraz etmek bir yana hikâyeyi bizzât kendisi delil olarak kullanmış, sözlerinde herhangi bir inkâr ibaresi yer almamıştır. Bu nedenle Kestelî nazarında Îcî'nin itiraz ettiği nokta suyun, merkezi âlemin de merkezi olan kürenin parçası olmasının havaya atılan suyun yere küre şeklinde inmesi sonucunu vermeyeceğidir. Zira havaya atılan suyun merkezi artık bütünü oluşturan suyun merkezi değildir. Söz konusu sonuç Tabiatçılar tarafından savunulan asılla çelişiktir. Özetle Kestelî'nin itirazı Cürçânî'nin yaptığı açıklama üzerinedir.

Sinan Paşa burada Cürçânî'nin itirazı bulunmakla beraber mümkün mertebe sözü açıklamaya çalıştığını söyler. Zira eğer delil Kestelî'nin söylediği gibi üçüncü bir vecihte ele alınsa bu durumda merkezi bütünden ayrılan suyun tabiatı gereği bütünün parçası olmayı gerektirmesinin, ilk gerekliliğe engel oluşması durumunda merkezi âlemin merkezi olmasa da küre şeklinde bulunmasıyla çelişmeyeceği itirazı yapılır. Özetle su tabiatı gereği merkezi âlemin merkezi olan bir tam küre olmayı gerektirir. Suyu tam küre olmaktan alıkoyan bir engel oluştuğunda tabiatı gereği kürenin bir parçası olur. Eğer suyu kürenin parçası olmaktan alıkoyan bir engel bulunursa bu durumda merkezi bütünün merkezinden ayrılmış dahi olsa küre biçiminde olmayı gerektirir. Bu durumda havaya atılan suyun küre şeklinde geri dönmesi, bütünden ayrılan suyun kürenin parçası olmasıyla çelişmez. Zira birinci iddia suyun kürenin parçası olmasının önündeki engele dayanırken ikinci iddia suyun tam küre olmasındaki engele dayanır. Sinan Paşa her iki açıklamanın da konu bağlamında imkân dahilinde bulunmasına ve ikincinin konunun

⁴¹⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, II, 866.

gidişatına uygun olmasına rağmen Cürcânî'nin birinciye tercih etmesini, ikinciye sonucu vermemekten çok çelişmeyle ifade etmeyi daha uygun bulmasıyla açıklar.

Ayasofya nüshasında ise hem Kestelî hem Sinan Paşa'nın iddialarına itiraz edilir. Nüshaya göre Kestelî'nin yetersizlik iddiasının nedeni İcî ve Cürcânî'nin asıldan çıkardıkları fer'î kesinlememiş olmalarıdır. İkisine göre de suyun merkezinin âlemin merkezi olan küre olduğu iddiasının kesin şekilde tas hikâyesindeki iddiayı verebilmesi için taslardaki suyun herhangi bir engelden değil tabiatından kaynaklandığının kesin bilinmesi gereklidir. Ancak ortada suyu tabiatı olan yuvarlaklıktan engelleyen bilinmeyen bir nedenin bulunma ihtimalinden dolayı iddia kesinleşmez. Bu durumda Kestelî'nin yaptığı gibi Tabiatçıların sözünü engelin bulunmadığı duruma atfederek ikisine itiraz etmek doğru değildir. Eğer Cürcânî Kestelî'nin söylediği aslın fer'î vermediğini söylemiş olsaydı bu durumda itirazında haklı olurdu. Ancak Cürcânî'nin söylediği asıldan fer'in kesin çıkarılması için söz konusu ihtimalin ortadan kaldırılmasıdır.⁴¹¹

Aynı şekilde Ayasofya nüshasında, şârih olarak anılan Cürcânî'nin, İcî'nin sözünü yanlış bir manaya hamlettiği iddiası eleştirilmektedir. Kestelî'nin dile getirdiği hikâyenin ilk geçtiği bahiste İcî'nin itirazda bulunmamış olması Cürcânî'nin haksız olduğu anlamına gelmez. İcî'nin ilk bahsi geçtiğinde yalnızca hikâyeyi Tabiatçıların kastını anlatma amacı ile zikredip yeri geldiğinde itirazını getirmiş olması mümkündür.⁴¹² Nüshaya göre Kestelî'nin ortaya attığı üçüncü vecihte – ki söz konusu vecih havaya atılan suyun, merkezinin bütünden ayrılması nedeniyle küre şeklini gerektirmemesidir- itiraz edilmiş olma ihtimali metnin lafzına ve gidişatına uygun düşmemektedir.⁴¹³

Nüsha içinde son olarak Sinan Paşa'nın yorumunun hatalı olduğu ele alınmıştır. Buna göre Sina Paşa, bütünden ayrılan suyun bir engel nedeniyle, doğası gereği merkezi âlemin merkezi olan bütünün parçası olmasıyla kayıtlaması sebebiyle hatalıdır. Zira burada bahsedilen konu engel olmadığı durumda suyun tabiatının gerekleridir. Aynı şekilde bütünden bir engelden dolayı ayrılan suyun doğası gereği kürenin parçası olduğu ve bunun önünde de engel oluştuğunda havaya atılan su örneğinde olduğu gibi suyun küre şeklinde bulunacağı iddiası da tartışmalıdır. Zira her iki iddia da delilsizdir. Burada söz

⁴¹¹ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 45a-49a.

⁴¹² *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 46b-47b.

⁴¹³ *Risâle fi'l-ecvibe*, s. 47a.

konusu olaya sebebiyet veren failin suyun tabiatı dışında bir neden olması mümkündür. İddianın tam olması için bu ihtimalin ortadan kalkması zorunludur. Aksi halde Sinan Paşa'nın sözüne göre engellerin değişmesiyle tabiatların değişmesi gerekir. Söz konusu gerekçelerden dolayı iddialar tartışmalıdır.⁴¹⁴

Özetle mesele Cürcânî'nin, İcî'nin ibaresinde asıl ve sonucu 'suyun yer kürenin merkezi olan bir kürenin parçası olmak' ve 'dağ tepesindeki ve kuyu dibindeki tas hikâyesinde kuyudaki tasın daha fazla su içereceği' şeklinde açıklarken; Kestelî'nin zamiri havaya atılan suyun küre şeklinde dönmesi şeklinde açıklamasına dayanmaktadır. Kestelî "Bu esas uzantıyı kesinlemez." ifadesini "Bu asıl uzantıyı vermez." şeklinde kaydetmektedir. Bu durum *Şerhu'l-Mevâkıf* takî nüsha farklılığından da kaynaklandığı düşünülebilir ancak Ayasofya yazarının da dikkatini çeken söz konusu durum Kestelî'nin itirazını zayıflatmaktadır. Cürcânî'nin ifade etmeye çalıştığı, hissî idrake dayalı bir meselenin nedeni kesin bilinmeden bunun üzerine başka bir önermenin kurulmasının doğru olmadığıdır. Nasıl ki ilk meselede havaya atılan suyun yere küre şeklinde düşmesinin sebebi kesin bilinmediğinden ve şeklinin hakiki küre olduğu ispatlanamadığından, yere inen suyun küreselliği kanıtlanamıyorsa aynı şekilde kuyu dibindeki ve dağın tepesindeki tasın içindeki suyun miktarı hakkında kesin bir ifade kullanılamaz. Cürcânî ortada birden fazla ihtimal varken söz konusu asıl üzerine böyle bir uzantının bina edilemeyeceğini kasteder. Kestelî'nin de dile getirdiği gibi Tabiatçıların kastı ortada bir engel olmadığı durum olabilir ancak engelin bulunup bulunmadığı bile kesin değilken Kestelî'nin itirazı anlamını yitirmektedir. Zira Cürcânî'nin kastı onun söz ettiği engelin bulunup bulunmadığının bilinmediğidir. Bu ifadeler Ayasofya nüshasında dile getirilen sözlerin de amacıdır. Sinan Paşa'nın 'yer kürenin parçası olan suyun doğası gereği küreselliği gerektirdiği, bir engelin zuhûr etmesi halinde bütünden ayrılan suyun aynı kürenin parçası olması ve havaya atılıp merkezi bütünün merkezinden ayrılan suyun tabiatı gereği küreselliği gerektirmesi arasında çelişki olmaması' iddiasına bakılacak olunursa burada söylenenlerin birbiriyle çelişmediği doğru olmakla beraber aralarında bir bağın olmadığı da dikkat çekmektedir. Zira üç önermeden ikisi yani yer kürenin parçası olan suyun ve bütünden ayrılan su parçasının merkezi âlemin merkezi olması nedeniyle küreselliği gerektirmeleri birbirini

⁴¹⁴ *Risâle fî'l-ecvibe*, s. 49a.

açıklasa da havaya atılan suyun merkezinin yer küreden ayrılması artık aynı aslın kullanılması önünde engeldir. Burada başka bir delil olmadığı sürece suyun küreselliğini iddia etmek delilsiz hükme varmak anlamına geleceğinden mu'teber değildir. Merkezden ayrılan suyun küreselliğine ancak basit unsurların doğal şekillerini ispatlamak delil oluşturulabilir. Dört temel unsurdan sayılan suyun tabiatı gereği küresel olduğu basit cisimler kısmında ifade edilmektedir. Ancak bu durumun içinde bulunulan konu ve delille bir ilgisi yoktur.



SONUÇ

Kestelî tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yapılan yedi eleştiri Sultan II. Bayezid'in emriyle bir risâlede toplanmış ve yine sultanın emriyle Sinan Paşa tarafından cevaplanmıştır. Sinan Paşa dışında Kestelî'ye cevap kaleme alan iki metin daha mevcut olmakla beraber söz konusu metinlerin yazarları tespit edilememiştir. Bu itirazlardan birinin elimizde üç nüshası mevcutken, diğerinin yalnızca Ayasofya nr. 2264'te bulunan tek nüshası tespit edilmiştir.

Kestelî'nin itiraz ettiği ilk konu Cürcânî'nin mutlak bilginin mahiyeti konusunda İcî'nin Râzî'ye verdiği "husûl" ve "tasavvur" ayrımına bir cevap daha eklemesi, iddianın geçerli olabilmesi için mutlak bilginin fertlerinin zâtîsi olması ve fertlerinden en az birinin kühüyle tasavvurunun gerektiğini söylemesidir. Cürcânî'ye göre iki ihtimal de geçersizdir. Kestelî ise Râzî'ye verilebilecek tek cevabın İcî'nin söylediği gibi husûl ve tasavvur arasındaki ayrım olabileceği konusunda ısrarlıdır. Ona göre mutlak bilgi ister fertlerinin zâtîsi olsun ister olmasın fertlerinin içinde mevcuttur. Zira Cürcânî'nin açıklaması ancak eşyanın zihinde sûretiyle bulunmasında geçerli olabilmektedir. Eşya zihinde binnefs bulunduğunda zâtî olma şartının anlamı yoktur.

Sinan Paşa burada Cürcânî'nin ek bir delil daha ilave etmeye çabaladığını düşünürken Ayasofya nüshası yazarı ve *Şerhu'l-Mevâkıf Hâşiyesi* sahibi Siyalkûtî, Cürcânî'nin verdiği cevabın daha isabetli olduğu kanısını taşımaktadırlar. Zira eserleri incelendiğinde Râzî'nin zihnî varlığı reddettiği açıktır. Bu nedenle onun husûl ve tasavvur arasında ayrım gözetmediğini düşünmek çelişki oluşturan bir durumdur.

Başka bir âlemin imkânı konusunu içeren ikinci meselede Yâsin Sûresi 86. âyette geçen ifadeyi başka bir âlemin imkânına delil olarak kullanan Cürcânî'nin aksine Kestelî, âyetin yalnızca yeniden diriltmeye işaret ettiğini savunmaktadır.

Sinan Paşa Cürcânî'nin Râzî'nin tefsirindeki iddiayı desteklediğini belirtirken diğer iki cevap metninde âyette geçen ibarenin her iki şüpheyi de delil teşkil etmesinde bir sorun bulunmadığına dair ortak kanaat mevcuttur.

Varlığın mahiyet üzerine ziyadesi meselesi Kestelî'nin aynı anda hem İcî hem de Cürcânî'ye itirazda bulunduğu tek konudur. Bölümde İcî, varlığın mahiyetin kendisi veya parçası olduğu durumda varlığın mahiyetten sıyrılmasının mümkün olmadığı konusuna cevap olarak varlığın kendisinin dahi tamamen ortadan kalkmak suretiyle mecaz anlamda

yoklukla nitelenmesi câizken varlığın aynı sayılan mahiyetin de yokluğu kabul etmesinde sıkıntı olmadığıyla cevap verildiğini zikreder. Kestelî burada iki türlü varlıktan bahseder. Zâtı gereği vacip olanın ne surette olursa olsun varlığından ayrılamayacağını ve mahiyetin zâtının aynı olan varlıkla meydana geldiği durumda hiçbir surette yoklukla nitelenemeyeceğini savunur.

Sinan Paşa Kestelî'nin bu açıklamasını haklı bulmakla beraber bölümde Cürcânî'nin yalnızca İmam Eş'arî'nin iddiasını çözümlemekle yetindiğini, Kestelî'nin yaptığı ayrımı başka eserlerinde bizzât kendisinin de belirttiğini savunur.

Hissedilir niteliklerden sıcaklıkla alakalı dördüncü ve beşinci meselede Kestelî Cürcânî'nin etkilenme sözcüğünü vücûdun nesneden etkilemesi olarak açıklamasına ve söz konusu etkilenmenin bilkuvve sıcağa hasredilmesine itiraz etmektedir. Ona göre asıl etkilenen beden değil ona temas eden nesnedir ve bilkuvve sıcaklıkta sözü geçen etkilenmenin yalnızca bilkuvveye mahsus değildir. Bilakis tüm hissî idrakler bu konuda ortaktır.

Sinan Paşa burada Cürcânî'nin kastının bilkuvve sıcakta özel bir temasın gerekliliğidir. Zira aynı açıklama öncesinde Ebherî ve başka alimler tarafından da yapılmıştır. Diğer iki nüshada da yer alan cevaba göre etkilenmenin her ikisi için de geçerli olmasına rağmen sadece bilkuvvede zikrinin geçmesi orada özel bir temasın gerçekleşme şartıdır.

Altıncı meselede Kestelî'nin itiraz noktası İbn Sînâ tarafından dile getirilen bölünemeyen parçalar arasında temasın ancak tamamen örtüşme yoluyla gerçekleşeceği, bu nedenle bölünemeyen parçanın varsayıldığı durumda bu parçalar arasında vasitanın gerekliliğinin ifade edilmesi ve bunun hareketin devamlılığına bir engel teşkil etmediğinin açıklanması üzerine Cürcânî'nin bunun doğru bir tahayyül olduğunu söylemesidir. Buna göre düz bir yüzey üzerinde yuvarlanan bir kürenin parçaları arasında vasıta olduğu durumda tek anda gerçekleşen ve bir zaman devam eden hareket süreksizlik sonucuna götürmez. Kestelî'ye göre İbn Sînâ'nın bahsettiği vasitanın bulunması durumunda hareketin kesintiye uğrayacağı şüphesizdir. Zira hareket tek bir anda gerçekleşir. İkinci bir anda kürenin yüzeye temas ettiği ilk nokta üzerinde kalmaya devam etmesi ona göre süreksizliğe neden olacaktır.

Sinan Paşa'ya göre meselenin temeli zaman, mekân ve hareketin mahiyetine dayanmaktadır. Ona göre iddia filozofların kendi öncülleri içinde değerlendirildiğinde

hareket engel teşkil etmez. Zira onlara göre zaman da bölünemeyen parçalardan ibaret değildir. Sakıncalı olan hareketin iki anda gerçekleşmesidir. Ancak İbn Sînâ'nın iddiasında iki andan bahsedilmez. Aksine temas tek bir anda gerçekleşir ve bir süre devam eder. Diğer cevap metninde dile getirilen savunma da aynı minvaldedir.

Son mesele olan suyun küreselliği hususunda Cürcânî, İcî'nin “Bu asıl söz konusu iddiayı kesinlemez.” ibaresini suyun merkezi âlemin de merkezi olan bir kürenin parçası olması aslının dağ tepesindeki ve kuyu dibindeki tas hikayesini kesinlemeyeceğini, zira suyu her iki mekânda tabiatından alıkoyan bir nedenin olması ihtimalinin bulunduğu şeklinde açıklamıştır. Kestelî ise Tabiatçıların buradaki iddialarının arada bir engel bulunmadığı durumu ifade ettiğini, bir engel bulunmadığı sürece tas hikayesinin söz konusu asıldan çıkmasında bir engelin bulunmadığını savunur. Ona göre İcî'nin ibareden kastı havaya atılan suyun küre şeklinde yere inmesi ve merkezi âlemin merkezi olan suyun küreselliği arasındaki ilişki kurulamayacağıdır. Zira havaya atılan su yer kürenin merkezinden ayrılmaktadır.

Sinan Paşa, merkezi âlemin merkezi olan bir suyun bütünden ayrılmasını gerektirecek bir engelin bulunması durumunda merkezi âlemin merkezi olan bütünün parçası olarak tabiatı gereği küresel olmasıyla, havaya atılan suyu bütünün parçasından ayıran bir engelin varlığı nedeniyle küre şeklinde yere inmesinin çelişmediğini, zira ilkinde merkezi âlemin merkezi olan su parçasını bütünden ayıran bir engel mevcutken ikincisinde suyu âlemin merkezinden ayıran bir engelin bulunduğunu ifade eder. Yani söz konusu engellerin varlığının, suyun farklı mekanlarda ve farklı hallerde küreselliği gerektirmesi önünde bir çelişki oluşturmadığını savunur. Özetle ona göre iddialar arasında bir karşıtlık bulunmadığından her ikisine de itiraz etmek olasıdır. Cürcânî burada itirazdan birini aslı vermemekle, diğerini de çelişmekle nitelemeyi uygun görmüştür.

Sonuç itibarıyla Kestelî'nin yaptığı itirazlar Sinan Paşa ve diğer iki cevap metni yazarı tarafından sert bir dille eleştirilmemekle beraber kabul görmemiştir. Kestelî'nin aksine konuyla ilgilenen yazarlar *Şerhu'l-Mevâkıf* yanlısı bir tavır takip etmişler, Cürcânî'nin İcî'yi doğru anlayıp açıkladığını savunmuşlardır. Bununla beraber Kestelî'nin metni yazılan diğer metinlerle birlikte ele alındığında kendi döneminde eleştirel düşüncüyü yansıtmaya ve durağanlık iddialarının tekrar değerlendirilmesine imkân sağlama dolayısıyla değerli bir çabadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akay, Fatih. “Kestelî Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri.” Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniverstesi, 2010.
- Âlusî, Şehâbeddin es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’s-Seb’u’l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1985.
- Babinger, Franz. “Kastallânî.”, Encyclopedia of Islam. ed. M. Th. Houtsma v. dğr., Leiden: Ej. Brill, 1993.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-‘ârifîn esmâ’ü’l-müellifîn ve asârü’l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1955.
- Bermâî, Şemsüddin Muhammed. *el-Fevâidu’s-seniyye fî şerhi’l-Elfiyye fî usûli’l-fıkh*. thk. Abdullah Ramazan Musa. Mısır: Mektebetü Dârü’n-Nasîha, 1436/2015.
- Bozoğlu, Oğuz. “Kestelî ve ‘Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a’ İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1971.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- , *Hâşiyetü’t-tecrîd*, Ayasofya nr. 2227.
- Cüveynî. *el-Burhân fî usûlü’l-fıkh*. thk. Abdulazîm Muhammed ed-Dîb. Katar: Câmiatu Katar, H. 1399.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü’z-zunûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1941.
- , *Süllemü’l-vusûl ‘ilâ tabakâti’l-fuhûl*. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010.
- Endelüsî, Ebu Hayyân. *el-Bahru’l-muhîd*. thk. ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu’avvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993.
- Osmanlı*. ed. Eren, Güler. bilim ed. Çiçek, Kemal ve Oğuz, Cem. Ankara: Türkiye Yayınları, 1999.
- Ergün, Ramazan. *Aydın’ı Aydınlatanlar*. Aydın: Türk Ocakları, 2018.
- Farâbî, Ebu Nasr. *el-Medinetü’l-Fâzıla*. trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Mustasfâ*. thk. Hamza Zahîr Hâfız. Medine: Külliyyetü's-Şerî'a, H. 1413.

..... , *İhyâu ulûmu'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Gazzî, Necmeddin Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1418/1997.

Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr*. trc. Yüksel Mâcit. Samsun: Endülüs Yayınları, 2018.

Hoca Sa'deddin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. nşr. İsmet Parmaksızoglu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

İbn Rüşd. *Risâletü'n-nefs*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1994.

İbn Sîna. *Risâle Adhaviyye fî'l-me'âd*. thk. Hasan 'Âsî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.

..... , *Kitâbü's-Şifâ' "Tabî'ıyyât"*. thk. Mahmut Kasım. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, H. 1405.

..... , *en-Necât fî'l-mantık ve't-tabî'ıyyât ve'l-ilâhiyyât*. thk. Muhammed Osman. Kahire, Mektebet's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhbârî men kezeb*. thk. Mahmut el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986.

Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2005.

İlhan Kutluer, "Halâ." DİA. XV. s. 221.

Kannevcî, Sıddık Hasan Han. *Ebcedü'l-'ulûm*. thk. Abdülcebbâr Zekkâr. Dımeşk: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1978.

Karabulut, Ali Rıza ve Ahmet Turan. *Mu'cemu't-târîhu't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-'âlem*. Kayseri: Dârü'l-'Akabe, t.y.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat Dergisi*, 4/3 (2018): s. 49-81.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcîmü musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Kiel, Michael. "Dimetoka." DİA. XIX. s. 305.

Kindî, Yâ'k'ub b. İshâk. *Felsefî Risâleler*. thk. ve trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Lepeltier, Thomas. *Paralel Evrenler*. trc. Nur Nacar Logie. İstanbul: Griffin, 2013.

Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik: Tercüme-i Şekâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mehmet Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 1993.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Arthur Biram. Berlin: 1902.

Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.

..... , *el-Metâlibü'l-Âliye*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1987.

..... , *Mantıku'l-mulahhas*. nşr. Ehad Ferâmerz Karâmelikî. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, H. 1381.

..... , *el-Mahsûl min 'ilmi'l-usûl*. thk. Tâhâ Câbir Alvânî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.

..... , *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mutasım el-Bağdadî, Beyrut: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

..... , *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1972.

..... , *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

..... , *Nihâyetu'l-'ukûl fî dirâseti'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâîr, 1436/ 2015.

Rifâî, Abdulcebbar. *Mebâdiu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2001.

y.b. *Risâle fî'l-ecvibe 'ale'l-'itirâzât*, thr. ve tns. Ahmet Şeyhzâde. Ayasofya nr. 2264.

- Siyalkûtî, Abdulhakim b. Şemseddin Muhammed. *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf*. Mısır: Matba‘atu’s-Sa‘ade, 1907.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru’t-tâli‘ bi mehâsin min ba‘di’l-karni’s-sâbi‘*. thk. Halil ‘Umrân el-Mansûr. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmî, 2007.
- Taşköprüzâde, Ahmet Efendi. *eş-Şekâiku’n-nu‘mâniyye fî devleti’l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1975.
- Teftâzânî, Sa‘deddîn. *Şerhu’l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1419/ 1998.
- Tehânevî. *Şerhu Keşşâfu’l-Ulûm ve’l-Fünûn*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Toprak, İbrahim “Cennet ve Cehennem Ebediliği.” Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Telhîsu’l-Muhassal*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d. Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, t.y.
- , *Keşfu’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-‘İtikâd*. Beyrut: Müessesetü’l-‘Âlemî li’l-Matbû‘ât, 1408/ 1988.
- Umar, Bilge. *Türkiye’deki Tarihsel Adlar*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1993.
- Ünver, Ahmet Süheyl. *İstanbul’un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Yavuz, Salih Sabri. “Kestelî.”, DİA. XXV. s. 314.
- Yurdagür, Metin. *Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ‘iki ğavâmızı’t-tenzîl ve uyûni’l-akâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 1430/2009.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Süheybe Rahme		YILDIRIM
Doğum Yeri ve Yılı	Mamak/ Ankara		1995
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Advance (C2)		İntermediate (B2)
Eğitim durumu	Başlama-Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2009	2013	Ankara Tevfik İleri Anadolu İ.H.L.
Lisans	2013	2018	Yalova Üniversitesi Arapça İslami İlimler Fakültesi
Yüksek Lisans	2018	-	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum(lar)	Başlama-Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2019	-	Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	suheyberahme@outlook.com		
Tarih İmza		11 / 08 / 2020	
Adı Soyadı		Süheybe Rahme YILDIRIM	

