

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**(İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI)**

**AKKİRMÂNÎ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ**  
**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR**

**A.Ü. İlahiyat Fakültesi**

**Felsefe Ve Din Bilimleri**

**İslâm Felsefesi Anabilim Dalı**

**Öğretim Üyesi**

**TEZİ HAZIRLAYAN**

**Ahmet BOZYİĞİT**

**2006**

**ANKARA**

## İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	1
<b>ÖNSÖZ</b> .....	6
<b>GİRİŞ</b> .....	10
<b>AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI, KARAKTERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ</b> .....	13
A. AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI.....	13
B. AKKİRMÂNÎ'NİN KARAKTERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	15
C. AKKİRMÂNÎ'NİN ESERLERİ.....	16
a. ElYazması Eserleri.....	16
b. Basılmış Eserleri.....	22
D. AKKİRMÂNÎ'NİN YAŞADIĞI XVIII. YÜZYILIN BATI VE OSMANLI DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ, ÖNEMİ VE KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ.....	24
1. XVIII. YÜZYIL BATI DÜŞÜNCESİNE KISA BİR BAKIŞ.....	24
2. XVIII. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİNE KISA BİR BAKIŞ .....	30

## BİRİNCİ BÖLÜM

### AKKİRMÂNÎ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

A. FİLOZOFLARIN FELSEFE VE HİKMET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	39
B. AKKİRMÂNÎ'NİN FELSEFE VE HİKMET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ... ..	42
C. TABİİYYAT (FİZİK) VE CİSİMLERİN DOĞASI HAKKINDA AKKİRMÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ.....	44
1. CİSİMLER.....	44

2. eL- CÜZ'Ü lâ YETECEZZÂ.....	46
3. HEYÛLA.....	49
4. SURET-İ NEV'İYYE.....	51
5. MEKAN ANLAYIŞI.....	52
6. HAREKET-SÛKÛN.....	52
7. ZAMAN.....	55
8. FELEKLER.....	57
9. OLUŞ VE YOKOLUŞ (KEVN VE FESAD).....	59
10. DÖRT UNSUR.....	61
11. BİTKİLER (NEBAT).....	62
12. İNSAN.....	63

## İKİNCİ BÖLÜM

### İLÂHİYAT (METAFİZİK)

A. İLÂHİYAT (METAFİZİK)..	64
1. KÜLLÎ (TÜMEL) - CÜZ'Î (TİKEL).....	68
a. Küllî (Tümel).....	68
b. Cüz'î (Tikel).....	69
2. VAHİD (TEKLİK) - KESÎR (ÇOKLUK).....	70
a. Vahid (Teklik).....	70
b. Kesîr (Çokluk).....	71
3. MÜTEKADDİM- MÜTEAHHİR.....	72
a. Mütekaddim.....	72
b. Müteahhir.....	73
4. KADÎM- HADÎS.....	73
5. EL- KUVVE (KUVVET) – EL- FİİL (FİİL).....	77

a. El - Kuvve (Kuvvet).....	77
b. El - Fiil (Fiil).....	77
6. İLLET- MALUL.....	78
a. İlet.....	78
1. El- İlet El- Unsuriyye (Maddî Sebep).....	79
2 El- İlet El- Suveriyye (Şeklî Sebep).....	79
3. El- İlet El- Failiyye (Fail Sebep).....	79
4. El- İlet El- Gaiyye (Gaye Sebep).....	80
b. Ma'lûl.....	81
7. CEVHER - A'RAZ.....	82
a. Cevher.....	82
b. A'raz.....	82
8. VACİBÜ'L VÜCÛD'UN (ZORUNLU VALIK) İSPATI.....	85
a. Vacibü'l Vücûd'un (Zorunlu Varlık) Varlığı Kendindedir.....	86
b. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Hakikatın Kendisidir.....	86
c. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Zatının Aynısıdır.....	87
d. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Birdir.....	87
e. Vacib Li Zatihi Her Yönüyle, Bütün Sıfatlarıyla Zorunludur.....	88
f. Vacib Li Zatihi Varlığında Mümkinata Ortak Değildir.....	88
g. Vacib Teâlâ Zatını Bilendir.....	89
9. MELEKLER VE AKILLAR.....	89
10. RUHUN HAKİKATI.....	90

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKKİRMÂNÎ'YE GÖRE FELSEFE - KELÂM İLİŞKİSİ, İMAN VE SIFATLAR KONUSU.....	94
--	----

A. AKKİRMÂNÎ'NİN KELÂM İLMİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	94
B. KELÂM İLMİNİN ŞEREFLİ BİR İLİM OLUŞU.....	95
C. FELSEFE - KELÂM İLİŞKİSİ.....	96
D. DİN KAVRAMI VE DİN NASİHATTIR SÖZÜNÜN ANLAMI.....	97
E. İMAN VE İSLÂM KAVRAMLARI.....	98
1. İMANDA ZİYADELİK VE NOKSANLIK.....	99
2. EMN (İMAN-I EMN), YE'S (İMAN-I YE'S) VE BE'S (İMAN-I BE'S) HALİNDEKİ İMANIN GEÇERLİLİĞİ MESELESİ.....	100
3. İCMALÎ İMAN.....	100
4. MUKALLİDİN İMANI (İMANDA TAKLİD PROBLEMİ).....	100
5. İMANDA TEVKİYET (İMANI ZAMANLA SINIRLANDIRMA PROBLEMİ).....	101
6. MARİFET KAVRAMI.....	102
7. İMAN- AMEL İLİŞKİSİ.....	102
8. İMAN MAHLÛK MU? DEĞİL Mİ?.....	103
F. ALLAH'IN SIFATLARI KONUSUNDA AKKİRMÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ.....	103
1. SIFAT-I ZAT VE SIFAT-I EF'AL (ZAT VE EF'AL SIFATLARI).....	104
2. SÛBÛTÎ SIFATLAR.....	105
3. ALLAH'IN SIFATLARI KADİM VE BAKÎDİR.....	106
4. ALLAH'IN SIFATLARI ZATININ AYNI VE ONDAN GAYRI, MÛNFASIL DA DEĞİLDİR.....	107
5. ALLAH'IN ALİM OLMASI (ALLAH'IN BİLGİSİ).....	108
6. ALLAH MEKANDAN VE ZAMANDAN MÛNEZZEHTİR.....	109
7. ALLAH'IN HAYAT SAHİBİ VE DİRİ OLMASININ ANLAMI.....	110
8. HAYRI DA ŞERRİ DE O İSTER.....	111

G. ALLAH'IN İSİMLERİ.....	111
H. ALLAH CEVHER, CİSİM, KÜLL VE CÜZ' DEĞİLDİR.....	112
I. HÜLÛL (ENKARNASYON) MESELESİ.....	113
J. ALLAH'IN GÖRÜLMESİ MESELESİ (RÛ'YETULLAH).....	114
1. ALLAH'IN KIYAMET'TE GÖRÜLMESİ .....	115
2. ALLAH'IN AHİRET'TE GÖRÜLMESİ.....	115

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### AKKİRMÂNÎ'NİN İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ, MÜNAZARA İLMİ, SİYASET İLMİ VE SİYASETÇİLERLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ

A. İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ VE KULUN İHTİYARÎ FİİLLERİ.....	117
1. TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTÂK (GÜÇ YETİRİLEMeyecek Şeylerle MÜKELLEF TUTULMAK).....	120
2. EHL-İ KIBLE.....	121
3. BÜYÜK GÜNAH MESELESİ.....	123
4. AKKİRMÂNÎ'YE GÖRE DELALETTE OLAN FIRKALARIN İSİMLERİ..	125
B. RİSALET (PEYGAMBERLİK).....	125
C. AHİRET HAYATI.....	126
D. MÜNAZARA İLMİ.....	127
E. AKKİRMÂNÎ'NİN SİYASET VE SİYASETÇİLERLE (SULTANLAR VE YÖNETİCİLER) İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ.....	128
SONUÇ .....	129
KAYNAKÇA.....	132
ÖZET.....	135
ABSTRACT.....	136
EKLER.....	137

## ÖNSÖZ

XVIII. Yüzyılın Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Çünkü her alanda olduğu gibi, düşünce alanında da tamamen bir gerileme ve çökme dönemi yaşayan Osmanlı Devleti'nde, bu yüzyılda bir zihniyet değişikliği olduğu görülür, Batı'nın birçok alanda üstünlüğü kabul edilir ve birçok alanda yapılan yenileşme hareketleriyle Batı taklit edilir.

Uzun süre devam eden bir atalet döneminden sonra, bu yüzyılda bilim, sanat ve teknoloji alanlarında birçok gelişmeler olmuştur. Mesela matbaa gibi düşünce hayatı açısından hayatî önem taşıyan bir teknolojinin, Avrupa'da icadından tam üçyüz yıl sonra Osmanlı Devleti'nde yaşayan Türk- Müslüman unsuru tarafından alınması, bu yüzyılda gerçekleşmiştir. Şüphesiz bu gelişmelerin yaşanmasında bu yüzyılda yaşayan Osmanlı düşünce adamlarının rolü büyüktür.

Bu dönemde, birçok alanda olduğu gibi, felsefî alanda da bir çok gelişmeler olduğu görülür. İlmî hayatı, Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde olduğu gibi, tekrar canlı ve hareketli hale getirmek için Padişahlar tarafından, ilim adamlarına özel görev ve imkânlar sunulmuştur. Yapılan çalışmalar ve tercüme faaliyetleri ile felsefe, yasak ve kaçınılması gereken bir ilim olmaktan kurtarılmaya ve sevdirilerek okutulmaya çalışılmıştır.

Bütün bu imkânlar ve çalışmalar, düşünceyi aktif duruma getirecek bir kıvılcıma sebep olmamışsa bile, felsefî düşünceyi ve ilmî hayatı tekrar aktif hale getirmek için, bu dönemin yönetici ve ilim adamlarının büyük bir gayret ve çaba içerisinde olduklarını açıkça göstermektedir.

Bu yönüyle ele alındığında, konunun problematik olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, düşünce tarihimize ışık tutması için, araştırmacıların bu dönemi, dönemin

ilim adamlarını, hayatlarını, eserlerini ve düşüncelerini araştırması ve incelemesi çok önemli bir durum arz etmektedir.

Bu dönemde yaşayan ilim adamlarını bütün eserleriyle araştırıp incelemek, düşünce tarihimizi daha iyi anlamak bakımından son derece önemlidir. Hele hele bu ilim adamları, Akkirmânî gibi çok önemli bir görev olan kadılık görevini yerine getiren yöneticiler olurlarsa, bu araştırmalar ve incelemeler daha da önemli hale gelmektedir.

Bu dönemin düşünce ve fikir adamlarının hayatlarını, eserlerini ve düşüncelerini ortaya koymak, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu düşünce bunalımından ve buhranından kurtulmak için ne tür bir çaba ve gayret içerisinde olduğunu anlamamızı kolaylaştıracaktır.

İlim adamlarını araştırırken, tam ve sağlıklı bir araştırma yapmak için önemli olan husus, o ilim adamlarını bütün yönleriyle ve bütün eserlerini dikkate alarak incelemektir. Akkirmânî'ye baktığımız zaman, felsefe, kelâm, akaid, fıkıh, tefsir, hadis v.b. konular olmak üzere, hemen hemen eser yazmadığı bir alan yok gibidir. Bu eserlerin çoğu, Devlet kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerdir. Bütün bu eserleri araştırıp incelemek, zaman, titizlik, çok kapsamlı, derin ve ince bir araştırma yapmayı gerektirmektedir.

Araştırmamızda bizi ilgilendiren durum ise, kapsamlı ve derin bir çalışmayı gerektirecek bütün bu alanları araştırmaktan ziyade, konumuzun sınırlılıkları içerisinde kalarak, Akkirmânî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve felsefî görüşlerini ortaya koymaktır.

İşte bu minval üzere, yaşamış olduğu dönem ve vermiş olduğu eser külliyatının çok hacimli olması itibariyle, XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin düşünce ve kültür hayatı hakkında bilgi vermesi bakımından, katkı sağlayacağını ümid



ettiğimiz, “Akkirmânî’nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve felsefî düşünceleri” konusunu yüksek lisans tezi olarak hazırlamış bulunmaktayız.

Felsefî görüşlerini araştırırken, bu alanla ilgili yazmış olduğu eserleriyle birlikte aynı zamanda, Akkirmânî’nin Akâid ve Kelâm’a dair yazmış olduğu eserlerine de müracaat ettik. Tezimizi hazırlarken, Akkirmânî’nin Türkiye genelindeki devlet ve üniversite kütüphanelerinde bulunan, Arapça ve Osmanlıca yazma ve basılmış olan eserlerinden, ulaşabildiklerimizi toplayıp istifade ettik.

Çalışmamız aşağıda sıralayacağımız dört ana bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde, Akkirmânî’nin yaşadığı dönemle ilgili olarak, neden felsefeyle ve diğer ilimlerle uğraştığını, nelerden etkilendiğini, eserlerini yazarken hangi amacı güttüğünü, ilmî çalışmalarında nasıl bir yol takip ettiği konusunda genel bir bilgi vermeye çalıştık.

Akkirmânî’nin hayatı, eserleri, karakteri ve ilmî şahsiyetini de ele aldığımız bu bölümde ayrıca, XVIII. yüzyıl Batı ve Osmanlı düşüncesi hakkında da genel bir bilgi sunduk.

Birinci bölümü, Akkirmânî ve diğer bazı İslâm filozoflarının felsefe ve hikmet kavramları hakkındaki görüşlerine ve Akkirmânî’nin fizik ana başlığı altında sıralanan kavramlarla, cisimlerin doğası hakkındaki açıklamalarına ayırdık.

İkinci bölümde, Akkirmânî’nin İlâhiyatla ilgili metafizik kavramlar hakkındaki düşüncelerini, ruh kavramı, akıllar, melekler ve Vacibü’l Vücûd varlığın ispatı konularını inceledik.

Üçüncü bölümde, Akkirmânî’nin kelâm- felsefe ilişkisi hakkındaki düşünceleri, din, iman kavramları, sıfatlar, v.b. konulardaki düşüncelerine yer verdik.

Dördüncü ve son bölümde ise, irâde, büyük günah meselesi, fırkalar, risalet, Ahiret, münazara ilmi ile, Akkirmânî’nin sultanlar ve yöneticiler hakkındaki düşünceleri, tavsiyeleri ve sonuç bölümü yer almaktadır.

Son bölüme ayrıca, Akkirmânî'nin el yazması eserlerinin bazılarında, birkaç orijinal nüshayı konuya ışık tutması açısından eklemiş bulunmaktayız.

Bu çalışmayı tez olarak hazırlama konusunda, baştan beri hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen, her konuda bana destek verip teşvik eden, muhterem hocam Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR Beyefendiye şükranlarımı sunmayı borç telakki ediyorum.

Nisan 2006, Ankara

Ahmet BOZYİĞİT

## GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılda yaşayan önemli ilmî şahsiyetlerinden biri de Akkirmânî'dir. Hassas bir dönemde, kadılık gibi önemli bir görevi ifa etmesi, bu konuda çok sayıda eserler yazarak felsefî düşüncüyü canlı ve hareketli hale getirmek için uğraşması Akkirmânî'yi ayrıca önemli kılmaktadır.

XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatına baktığımız zaman, bu yüzyılda yaşayan ilim adamlarının hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelâm felsefe gibi temel İslâm ilimlerinin yanında, matematik, fizik, tıp, astronomi ve tarih gibi ilimlerle de uğraştıklarını görüyoruz. İlim alanının bu denli genişlemesinin sebebini, bu dönemde felsefî düşünceye verilen önemin yanı sıra, doğu klasikleri, dil, tarih ve düşünce eserlerinin Türkçe'ye kazandırılmasına bağlamak yanlış olmayacaktır.

Bu hareketli ve canlı fikir hayatı içerisinde yer alan, dönemin değerli fikir ve düşünce adamlarından Yanyalı Es'ad Efendi'nin (1730), felsefe ve müsbet ilimlerle uğraştığını, Farabî ve İbn-i Sînâ'nın eski tercüme ve şerhlerini kifayetsiz, hatta yanlış bularak Aristo'yu yeni baştan ve doğrudan doğruya Yunanca'dan tercüme etmeye teşebbüs ettiğini görüyoruz.<sup>(1)</sup>

İşte bu dönemde, yeniden canlanan felsefî düşünceye, dönemin diğer önemli ilmî şahsiyetleri gibi Akkirmânî de, ayrı bir ilgi ve alaka duymuştur. Akkirmânî, bu ilgi ve alakasının sebebini, İslâm Felsefesi alanında yazmış olduğu "İklilü't-Terâcim" adlı tercümesinde belirtmektedir. Bu tercüme, Ebherî'nin (H. 663), Hidâyetü'l-Hikme adlı felsefî eserine Kadı Mir Hüseyin'in (H. 910), Şerhu'l Hidayeti'l- Esiriyye adıyla yaptığı şerhin bazı ilavelerle Türkçe'ye tercümesidir. Bu eser, tercümeden ziyade Akkirmânî'nin kendi düşünce ve yorumlarını içermektedir.

---

(1) Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY, İstanbul, S. 196

Akkirmânî, bu eseri İzmir’de kadılık görevini yaparken, Cihan Zâde Abdülaziz Efendi ismiyle meşhur olan bir zat tarafından ileriye sürülen felsefî ve kelâmî meselelerden, anlaşılması zor ve idrak edilmesi ancak seçkinler zümresine mahsus olan meselelerin tüm insanlar tarafından anlaşılması, böylece felsefeci ve kelâmcıların gayelerinin daha iyi anlaşılacak insanları hatalardan kurtarması için tercüme ettiğini ifade etmektedir.<sup>(2)</sup>

Akkirmânî, “Risâle Fi’l Kelâm” adlı eserinin dibacesinde ise, bu eserini “İklilü’t-Terâcim” adlı tercümesinden sonra, bazı seçkinler zümresinin yazmış olduğu felsefî ve kelâmî meselelerin, halk tarafından da daha iyi anlaşılması gayesiyle, her bir konuyu “me’sele” başlığı adı altında yazma gereği duyduğunu belirtmektedir.<sup>(3)</sup>

Akkirmânî’nin felsefî görüşlerini araştırırken, felsefe, hikmet, tabiat (fizik), ilahiyat (metafizik) gibi kavramlar ve bu ana başlıklar altında sıralanan diğer kavramları açıklamak için, özellikle Akkirmânî’nin bu eserlerine müracaat ettiğimizi ifade etmek istiyorum.

Akkirmânî, felsefî görüşlerini aktarırken hangi kitaplardan ve alimlerden istifade ettiğini de açıklamaktadır. Aristo’dan başlayarak ilk dönem filozoflardan ve İslâm felsefesinde önemli yeri olan İshrâkî, Meşşâî ekollerine mensub filozofların görüşlerine de yer vermektedir. Bu ekollerin ve filozofların görüşlerinden en isabetli olanın hangisi olduğunu çoğu kez ortaya çıkarmak pek kolay görünmemektedir. İşte Akkirmânî, en doğru görüşü ortaya koymak için derin araştırmalar yaparak, daha sonra da kendi kanaatini beyan etmeye çalışmıştır.

---

(2) Akkirmânî, İklilü’t-Terâcim, Hidaye Tercemesi, Darü’l Amire Matbaası İstanbul, H. 1262, (M. 1897) S.1

(3) Akkirmânî Risale Fi’l- Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İstanbul S. 41

Akkirmânî'nin görüşlerinin net olarak ortaya çıkması ve gayesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, zaman zaman görüşlerini diğer İslâm filozoflarının görüşleriyle karşılaştırarak, farklı düşünüp düşünmediğini, orijinal düşüncelerinin neler olduğunu belirlemek için, Osmanlıca ve Arapça olan eserleri üzerinde yaptığımız titiz çalışmalar neticesinde Akkirmânî'ye ait düşünceleri, bütün yönleriyle sergilemeye çalıştık.

Akkirmânî'nin eserlerinin çoğunluğu, kelâm ve akaide dairdir. Özellikle bu alanlarda yoğunlaşmasının sebebini, “Ef'al-i İbad ve İrade-i Cüz'iyeye Risalesi” nin başında şöyle belirtmektedir: “Bundan sonra bu fakir kul Akkirmânî ister ki, “Ef'al-i İbad ve irâde-i Cüz'iyeye” beyanında Türkçe bir risale yazayım ki faydasını bütün halk görsün.”<sup>(4)</sup>

Bu açıklamalara baktığımız zaman Akkirmânî'nin, avam halkı mevcut yanlış itikatlardan kurtarmak için eğitime, bilgilendirme çabası içerisinde olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı Akkirmânî'nin, sadece seçkin, entellektüel bir tabakaya hitap ederek eserler yazan ilim adamlarından ayrı olarak, bütün insanların faydalanabileceği, halka yönelik eserler veren, halkı düşünen ve aydınlatmak isteyen çok yönlü bir aydın ve ilim adamı olduğunu söyleyebiliriz.

---

(4) Akkirmânî, Ef'al-i İbâd ve İrâde-i Cüz'iyeye Risalesi, Matbaa-i Amire İstanbul, H. 1289, S.1

## AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI, KARAKTERİ İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

### A. AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI

Akkirmânî'nin hayatı hakkında kaynaklarda şu bilgiler mevcuttur:

“Kefevî Hacı Hamid Mustafa'nın oğludur. Asıl adı Mehmed olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur.1753'te İzmir, 1758'de Mısır kadısı oldu. Saray-ı Hümayûn hocalığında bulundu. 1759 yılında Mekke kadılığına tayin edildi ve 1174 yılı Muharrem (Ağustos 1760) ayında orada vefat etti.

Özellikle aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri vardır.”<sup>(5)</sup>

Diğer kaynak eserlerde de pek fazla farklı bir durum söz konusu olmaz iken hayatı hakkında şunlar anlatılır: “Akkirmânî'dir, Kefevî Hacı Hamid Mustafa'nın mahdumudur. Müderris, 1166 Recebinde (Mayıs 1753) İzmir mollası ve 1173'te (M.1759) Mekke-i Mükerrreme kadısı oldu. 1174 Muharreminde (M.Ağustos 1760) irtihal eyledi. Meânî ve bediâda ebhar ve ulum-u âliyede efdal iken fakr-u vifâka içinde idi. Kadı Beyzâvî ve Buharî'ye haşiye yazdı. “Garibe” alim fukahada bir Bektaşî odasına gelip kahve ve bir şey talebinde olmadığını beyan eyledik de zehrehand ile, “Ey Saray-ı Hümayûn Hocası Akkirmânî, Kâbe'ye berş havar olarak azîmet edip orada kalacaksın” dedi. Ba'dehu Saray-ı Hümayûn hocalığından Mekkei

---

(5) İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. İstanbul, 1988

Mükerreme'ye kadı oldukta kalam-ı Bektaşî, ba'is-i telaşî olup hükmü kaza vakî olmuştur.<sup>(6)</sup>

Akkirmânî'nin hayatı ile ilgili Osmanlı Müellifleri'nde şunlar yazılıdır: “Kadılar zümresinden olup alet ilimlerinde ve yüksek ilimlere tam intisabı vardır. Mekke-yi Mükerreme kadısı iken 1174 H'de vefat etti.”<sup>(7)</sup>

Akkirmânî ismi, doğup büyüdüğü Akkirmân şehrine nispetle verilmiştir. Haşiyeye Ale'l Hüseyniyye eserinin sonunda, eseri yazan Ahmed İzmirî şunları ifade eder: “İtikadda Maturidî, mezhepte Hanefî ve Akkirmân doğumlu Muhammed bin Mustafa'nın eseri burada sona erdi.”<sup>(8)</sup> Bu ifadeler ve benzerleri, Akkirmânî lakabının bundan dolayı kendisine verildiğini göstermektedir.

“Akkirmân, Ukrayna Cumhuriyetin'de bugün ellibinin üzerinde nüfusu olan bir şehirdir. Birkaç defa Rusların eline geçti ise de 1812 Bükreş Antlaşması'na kadar Osmanlı idaresinde kaldı. 17. yüzyılda Akkirmân'ı ziyaret eden Evliya Çelebi (Mayıs 1658) burada kale, medrese, hamam ve camiler ile 1500 kadar ahşap ev bulunduğundan, Meyak Geçidi'nden, Meyak Baba Sultanın Dinyester nehri yakınındaki türbesi ile civarında medfun şehidlerden bahseder.”<sup>(9)</sup>

Akkirmânî hakkında İzah'ül Mekkûn, Hediyyet'ül Arifîn, Mu'cemü'l Müellifîn gibi eserlerde de aşağı yukarı aynı bilgiler mevcuttur. Bütün kaynak eserlerde “hayatı hakkında fazla bilgi yoktur” şeklinde birçok ifadeler mevcuttur. Bu sebeple, hayatı hakkında ancak bu kadar bilgiye ulaşabildik.

---

(6) Mehmed Süreyya Sicill-i Osmanî, Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye, 4. cild Sebil Yay. İstanbul, 1997, S.290

(7) Osmanlı Mellifleri 1299-1915 Meral Yay. İst.Tarihsiz, Bursalı Mehmed Tahir Efendi 1.cild 242

(8) Akkirmânî, Haşiyeye ale'r-Risaleti'l Hüseyniyye, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, S. 61

(9) İslâm Ansiklopedisi, II. Cilt, Akkirmân Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. İstanbul, 1988

## B. AKKİRMÂNÎ'NİN KARAKTERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Özellikle aklî ilimlerde derin bir bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin eserlerini incelediğimizde konuları ele alırken eleştirel bir metod kullandığını görürüz. Eserlerinin başındaki dibace kısımlarında, kullandığı ifadeler, onun çok mütevazî bir şahsiyete sahip olduğunu göstermektedir. İklilü't- Teracîm adlı felsefî tercümesinden ve diğer eserlerinden onun çok alçakgönüllü, halkı aydınlatmaya çalışan bir alim olduğunu görmekteyiz.

Akkirmânî, ilimle uğraşmasının temel nedenini toplumun çeşitli sorunlarına cevap bulmak, onlara doğru itikadı bulmaları için yardımcı olmak şeklinde ifade eder. Ef'al-i İbad ve İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi'nin başında, "benim gayem Türkçe bir risale yazmak, genel olarak insanların yararlanmasını sağlamaktır. Çünkü ef'al-i ibad ve irade konusunda çok çeşitli mezhepler vardır. Önemli olan doğru olanı bulup ortaya çıkarmaktır,"<sup>(10)</sup> diyerek risalesine başlar.

Akkirmânî eserlerinde, Ehl-i Sünnet kelâmcı ve felsefecilerinin çoğunluğunun ortak görüşlerini yansıtacak bir yol takip ettiği gibi, bazı konularda da son derecede tenkid edici bir tavır takındığı görülmektedir. Akkirmânî, görüşlerini açıklarken genel olarak, te'yid edici nasslara ve aklî delillere müracaat etmeyi ihmal etmemiştir. Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat'ın Fıkıhta Hanefî ve itikadda Maturidîyye ekolünün koyu bir savunucusu olan Akkirmânî, aşırı mütaassıp bir ilmî kişiliğe sahip değildir. Akkirmânî, bu özelliğini yazmış olduğu eserlerine, risâlelerine ve tercümelerine çok güzel bir şekilde yansıtmıştır.

---

(10) Akkirmânî, Ef'al-i İbad ve İrade-i Cüz'iyeye Risalesi, Matbaa-i Amire, İstanbul, H. 1289, S.1



Akkirmânî, eserlerini Osmanlıca ve Arapça olarak kaleme almıştır. Eserlerinden bazılarını, dönemin edebî dili Farsça şairlerle süslemiştir. Bu da onun Farsça'yı çok iyi bildiğini göstermektedir. Hayatı konusunu işlerken, Akkirmânî'nin son olarak Mekke kadılığını yaptığını ve orada vefat ettiğini nakletmiştik. Bu itibarla, Akkirmânî'nin Arap dili kültür ve edebiyatına çok iyi vakıf olduğunu söyleyebiliriz.

### **C. AKKİRMÂNÎ'NİN ESERLERİ**

Akkirmânî eserlerini Arapça ve Osmanlıca olarak yazmıştır. Akkirmânî'nin Kelâm, İslâm Felsefesi Hadis, Fıkıh, Tefsir, Tsavvuf, Mantık, İslâm Ahlakı, İslâm Dini ve dil konularında birçok eseri vardır. Bir kısmı basılmış, bir kısmı da Türkiye'nin değişik kütüphanelerinde yazma eserler olarak bulunan Akkirmânî'nin eserleri, yazıldıkları alanlara göre isimleri aşağıdaki şekildedir:

#### **a. El Yazması Eserleri**

1. Dürerü'l –Akaid: Kelâm alanında, Osmanlıca yazılmış bir eserdir. Nesih hatla yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümünde 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Diğer kütüphanelerde nüshaları mevcut değildir.

2. Fetava-i Akkirmânî: Fıkıh alanında, Osmanlıca, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümünde, 297.5 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İstanbul Nuru Osmaniye Kütüphanelerinde de el yazması nüshaları bulunmaktadır.

3. Enfesü'n- Nefais: Tasavvuf alanında, Osmanlıca, nesih hattıyla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümünde 297.7 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Diğer kütüphanelerde nüshaları bulunmamaktadır.

4. Haşiyeye ale'l Adudiyeye: İslâm Ahlakı konusunda Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümünde 297.8 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

5. Haşiyeye ala Haşiyeti Şerhi'l-Muhtasar fi'l- Usul: Fıkıh alanında, Arapça, ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Servili Bölümünde, 297.501 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

6. Haşiyeye ala Haşiyeti'l- Hayali ala Şerhi'l- Akaid: Kelâm alanında, Arapça, ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla mevcuttur.

7. Hilve-i Saadet: İslâm Tarihi alanında, Arapça, nesih hattıyla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümünde, 297.9 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

8. Hediyetü'l- Muhlisin: İslâm Ahlakı alanında, Osmanlıca, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Bölümünde, 297.8 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

9. Akdü'l-Lealî fi Beyani İlmillahi bi Gayri'l- Mütenahi: Kelâm alanında, Arapça, ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümünde, 297.412 tasnif numarasıyla mevcuttur. Ayrıca İstanbul Atıf Efendi ve A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde de birer nüshası bulunur.

10: İsağoci Nazmının Şerhi: Mantığa dair, Arapça, ta'lik hattıyla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümünde, 160 tasnif numarasıyla mevcuttur.

11. el- Kelimâtü'l- Cemîle fi Şe'ni Şerhi't- Tesmiye: Kur'an İlimleri Konusunda, Osmanlıca, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümünde, 297.1 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

12. Muhtasr-u Muğni'l- Lebîb: Arap Dili ve Edebiyatı alanıyla ilgili, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümünde, 492.7 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Ayrıca TUYATOK (Türkiye Yazma Eserler Toplu Kataloğu) Kütüphanesi ile Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesinde de birer nüshası bulunmaktadır.

13: Muhtasaru Şemail-i Şerîf: İslâm Tarihi alanında, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Bölümünde, 297.9 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

14. Risâle fi'l- Adab veya Adabü'l- Kefevî: Mantık ve Münazara ilmiyle ilgili, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Darü'l- Mesnevî Bölümünde, 160 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Ayrıca Yıldırım Beyazıt Devlet Kütüphanesinde de bir nüshası mevcuttur.

15. Dibace Şerhi: Tasavvuf alanında, Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Bölümünde, 297.7 tasnif numarasıyla mevcuttur.

16. el- Mesâilü'l –Kelâmiyye: Kelâm alanında, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. İstanbul Hacı Selim Ağa, Atıf Efendi ve İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde de nüshaları mevcuttur.

17. Risâle-i Besmele: Tefsir alanında, Arapça, talik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Halef Efendi Bölümünde, 297.2 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Bir nüshası da İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunmaktadır.

18. Risâle fî Beyâni İmkani'l- Has ve'l-Âm: Usul İlmi ile ilgili Arapça, nesih hatla yazılmış bir esedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümünde 297.501 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

19. Risâle fî Beyâni Fırakı'd- Dalle: Mezhepler Tarihi konusunda, Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

20. Risâle fî Mesâili'l- Erbaîn: Kelâm konusunda, Şafii ve Hanefî Mezhepleri arasındaki farklılıkları anlatan, Arapça, ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. İ.Ü Merkez Kütüphanesi ile İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesinde de birer nüshası mevcuttur.

21. Risâle alâ Evveli Şerhi'l- Halebî: Fıkıh alanında, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Bölümünde 297.5 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

22. Risâle fî Şerhi Dibâceti'l Muhtasar: Tefsir alanında, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümünde, 297.2 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

23. Şerh-u Dibâce: Fıkıh alanında, Arapça, nesih hatla yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, 297.5 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

24. Şerh-u Kasideti'd- Dimyatiyye: Arap Edebiyatı konusuyula ilgili, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümünde, 160 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Ayrıca, İ.Ü. Merkez Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, İstanbul Nuru Osmaniye Kütüphanesi ve İstanbul Millet Kütüphanesinde de nüshaları bulunmaktadır.

25. Risâle fî Takdimi't-Tesmiye ala't-Tahmid: Fıkıh alanında, Arapça, ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümünde, 297.5 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. İ.Ü. Merkez Kütüphanesi ve Millet Kütüphanesinde de nüshaları mevcuttur.

26. Risâle fî Tefsîri'l – Hamdele: Tefsir konusunda, Arapça talik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, İsmail Hakkı İzmirli Bölümünde, 297.2 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Bir nüshasında Atıf Efendi Kütüphanesindedir.

27. Risâle Yetalleku bi Ta'rif-i Lafzi'l- Kur'an: Kelâm alanında Arapça yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde bulunur.

28. Risâle eş- Şemâili'n- Nebeviyye: İslâm Tarihi alanında Osmanlıca Talik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümünde, 297.9 tasnif numarasıyla bulunur. İstanbul Millet Kütüphanesinde de bir nüshası mevcuttur.

29. Şerh-u Menzumetin mine'l- Mantık: Mantık alanında, Arapça talik hatla yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, 160 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Bir nüshası da Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır.

30. Şerh-u Risâleti'l- Pehlevani: Mantık konusunda, Arapça ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümünde, 164 tasnif numarasıyla bulunur.

31. Ta'rifatü'l- Fünûn ve Menâkibü'l- Müsannifîn: İlimler Tarihi alanında, Arapça, nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Bölümünde 509 tasnif numarasıyla bulunur.

32. Tekmile ala Şerhi Hadisi'l- Erbaîn: Hadis alanında, Arapça, talik hatla yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümünde, 297.3 tasnif numarasıyla bulunmaktadır.

33. Zübdetü'l- Müntehab: Örf ve adetler konusunda, Arapça, Rıka Hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümünde, 398 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Bir nüshası da Millet Kütüphanesindedir.

34. Akdü'l- Kalaid fi Tahkiki'l- Akaid: Kelâm alanında, Arapça, talik hatla yazılmış bir eserdir. Yıdırım Beyazıt Devlet Kütüphanesi, halef Efendi Bölümünde, 297.4 tasnif numarasıyla bulunmaktadır. Bir nüshası da İstanbul Tire Kütüphanesinde.

35. Risâle fî Hamseti'n mine'l- Fünûn: Genel konularda, Arapça yazılmıştır. Beyazıt Kütüphanesinde bulunur.

36. “vema Teşâuna illâ en Yeşâellahu Rabbü'l Alemîn” Ayeti'nin Tefsiri”: Tefsir alanında, Osmanlıca nesih hatla yazılmış bir eserdir. Yıdırım Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 297.212 tasnif numarasıyla, Veliyüddin Efendi Bölümündedir.

37. el Makalat: Ahlak İlmi ile ilgili, Arapça yazılmış bir eserdir. İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunur.

38. Şerhu Esmâillahi'l- Hüsna: Kelâm alanında, Arapça yazılmıştır. İ.Ü. Merkez Kütüphanesi ve A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesinde nüshaları bulunur.

39. Risâletü'l- İmtihan: Eğitim alanında, Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunur.

40. Şerhu Hadis-i fi Umûri'l- İmân: Hadis konusunda, Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunur.

41. Şerhu Hadis-i “İnneme'l- A'malu bi'n-Niyyat”: Hadis konusunda, Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunur.

42. Mecmua-i Resâil: Kelâma dair bir eserdir. Arapça nesih hatla yazılmıştır. İ.Ü. Merkez Kütüphanesinde bulunur.

43. Risâle fi Hukmi's- Sivak ve Aslih ve Keyfiyat İsti'malih ve Favaiduh: Fıkıh alanında, Arapça, talik hatla yazılmış bir eserdir. İstanbul Millet Kütüphanesinde bir nüshası bulunur.

44. Takrir-i Akkirmânî: Hadis konusunda, Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İstanbul Millet Kütüphanesinde bir nüshası bulunur.

45. Havas alâ Sûreti'l- Fatiha ; Tefsir-i Sûreti'l- Fatiha: Tefsir konusunda, Arapça olarak, nesih hatla kaleme alınmış bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.

46. Şerh-i Ezkâr: Havas, ed'îye konusunda, Arapça olarak, nesih hatla kaleme alınmış bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.

47. Tefsir-i Sureti'n- Nebe': Tefsir konusunda, Arapça olarak, talik hatla kaleme alınmış bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.

58. Haşiye Ala Akaidi'n- Nesefiyye: Kelâm alanında, Arapça, talik hatla yazılmış bir eserdir. Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesinde bulunmaktadır.

49. Şerh-u Tahmis-i Kasideti Kelâmiyye el- Lamiyye: Kelâm'adair bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.

### **b. Basılmış Eserleri**

1. İklilü't- Teracîm: İslâm Felsefesi alanında yazılmış bir eserdir. Bu eser, Ebherî'nin (H. 663), Hidâyetü'l-Hikme adlı felsefî eserine Kadı Mir Hüseyin'in (H. 910), Şerhu'l Hidayeti'l- Esiriyye adıyla yaptığı şerhin bazı ilavelerle Türkçe'ye tercümesidir. Bu eser, tercümeden ziyade Akkirmânî'nin kendi düşünce ve yorumlarını içermektedir. Arpça'dan Osmanlıca'ya çevrilmiştir. Akkirmânî, bu eseri tercüme ederken bir bakıma da şerhetmiştir.

2. Haşiye ala Haşiyeti Usami'd- Din ala Şerhi'l- Akaid: Kelâm alanında, Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshası da mevcuttur.

3. Haşiye ala Haşiyeti'l- Larî fi'l- Hikme: Ebherî'nin Hidâyetü'l- Hikmesi üzerine, Kadı Mir'in yaptığı şerhin üzerine, Muslihiddin Larî'nin yaptığı haşiye

üzerine yapılan haşiyedir. İslâm Felsefesi konusunda, Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshası da mevcuttur.

4. Ef'al-i İbad ve İrâde-i Cüz'iyye Risalesi: Kelâm ve Akaid konularında Osmanlıca yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Bir çok Kütüphanede bulunmaktadır.

5. Burhanü'l –Müttakin Terceme-i Hadis-i Erbaîn: Hadis alanında Osmanlıca yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır.

6. Şerhu'l- Emsile: Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır.

7. İrade-i Cüz'iyye Risalesinden Seçmeler: Kelama dair yazılmış bir eserdir. Kolağası Süleyman Efendi adında bir zat, Osmanlıca'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır

8. Risâle-i Akaid: Akaid ve kelama dair yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır.

9. Risâle-i Teavvuz: Tefsir alanında, Osmanlıca yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Basım Tarihi:1298

10. Şehu'l- Bina: Arap Dili konusunda Arapça nesih hatla, yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Basım Tarihi:1257

11. Risâle-i Besmele: Tefsir alanında, Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amirede basılmıştır. Basım Tarihi:1298

12. Şerhu'l- Hüseyniye fi'l- Adab: Mantık alanında Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Osmaniye'de 1316'da basılmıştır.



## **D. AKİRMÂNÎ'NİN YAŞADIĞI XVIII. YÜZYILIN BATI VE OSMANLI DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ, ÖNEMİ VE KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ**

### **1. XVIII. YÜZYIL BATI DÜŞÜNCESİNE KISA BİR BAKIŞ**

18. yüzyıl, Batı düşünce tarihinde aydınlanma devri olarak bilinir. Kavram olarak aydınlanmanın anlamı şudur:

“Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlerde din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir. Kant, Was ist Aufklärung (Aydınlanma Nedir?) adlı yapıtında Aydınlanma'yı şöyle tanımlar: Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin - olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır.”<sup>(11)</sup>

18. yüzyıl felsefesine aydınlanma felsefesi denir. XVIII. yüzyıla damgasını vuran bilim adamları ve aydınlanma felsefesi hakkında söylenenler özde aynı olmakla birlikte, Aydınlanma felsefesi nedir sorusu, 18. yüzyıl düşüncesinin temel sorusu olarak görülmektedir.

Neden bu felsefeye bu ad veriliyor? Buradaki “aydınlanma” ne demek, kim aydınlatılacak, aydınlatılmak istenen nedir sorularına karşı filozoflar, felsefe tarihi perspektifiyle, kendi bakış açılarına göre, çeşitli cevaplar vermektedirler.

Konuyu bu açıdan değerlendiren Macit Gökberk, şu izahlarda bulunmaktadır: “Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de, insan hayatının anlam ve düzenidir. Aydınlanmayı başlatan soruyu ilk olarak 18. yüzyıl ortaya koymamıştır. Daha ortaçağın çözülmeye başlaması ile,

---

(11) Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 2004 s. 289

Renaissance ile bu soru ortaya konmuş, aşağı-yukarı 15. yüzyılın ortalarından beri “insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri” bir problem olmuştur. Ancak 18. yüzyılda bu sorun en geniş ölçüsü ile ele alınmış, bu soruna verilen yanıtların, bu yanıtlara temel olan düşüncelerin – gerek o zaman, gerekse ondan sonra bugüne kadar – Batı dünyasının kültür yapısı üzerinde çok kesin etkileri olmuştur.”<sup>(12)</sup>

Rönesans’ın bu gelişmeyi açan, transcendent olan yani kökü ve ereği bir üst – dünyada bulunan bir hayat düzeninden immanent (kökü ve ereği bu dünyada bulunan) bir hayat düzenine geçişin başlangıcı; 17. yüzyılın Renaissance’ın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkeleri sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen bir durulma yüzyılı olduğunu ifade eden Gökberk, 18. yüzyılın karakteristik özelliklerini ise kısaca şöyle belirtmektedir:

a. “18. yüzyıl felsefelerinin başlıcaları, bir “sağduyu felsefeleri” olarak gelişmişlerdir.”<sup>(13)</sup> Gökberk’e göre “18. yüzyılda, bir Descartes’ta bir Spinoza’da bulduğumuz metafizik construction’lardan uzaklaşmıştır. Bu yüzyılda, kırk kırk yaran metafizik düşünce şüphe ile karşılanmış, ondan bir bıkmaya ve ayrılma olmuş, metafizik speculation’larla şiddetle savaşılmıştır. Akla büyük güven duyulmuş, akıl kültür dünyasına uygulanmış, kültür bilimlerini kurmak, kültür dünyasını akılla aydınlatma gayesi güdülmüştür.”<sup>(14)</sup>

b. “17. yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi, 18. yüzyılda ise, daha çok bir kültür felsefesidir, hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Bu felsefenin construction’lardan uzak durması da bu yüzdendir. Geniş çevrelere düşüncelerini benimsetebilmek için Aydınlanma Felsefesi, bilimin kesin anlatım biçimini pek kullanmaz., her türlü yazı şekline başvurur; düşünürleri de sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, daha çok büyük

---

(12) Gökberk, Macit, A.g.e. S. 289

(13) A.g.e. S. 290-291

(14) A.g.e. S. 290-291

yazarlardır: Locke ve Voltaire gibi. Bunlar yazılarında ulusal dillerini de kullanmakla, düşüncelerinin geniş çevrelere de yayılmasını sağlamışlar.”<sup>(15)</sup>

c. “18. Yüzyıl Aydınlanmasının ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. 18. yüzyıl aynı zamanda, her alanda aklın ışığı ile yürümek isteyen bu intellektüalist kültür anlayışının çözülmeye yüz tuttuğu, kendisini yıkacak olan karşıt görüşlerin için için gelişmeye başladığı yüzyıldır da. Bu yüzyılda, örneğin Shaftesbury akıl inancı karşısına “güzel” karşısında duyulan coşkuyu, güzellik idealini koyacaktır; bu yüzyıl için başlıca bir problem olan akıl ve duyu bilgileri konusu araştırılırken boyuna akıldışı etkenlerle karşılaşılacak, “içgüdülerin” insan hayatındaki yeri ve değeri üzerine bir anlayış uyanmaya başlayacaktır – Hume ve Voltaire’de olduğu gibi. Bunlarla da “Akıl çağı” içinde duyu yönü de gelişmek yoluna girmiş oluyordu. Ama bu gelişmeye rağmen Aydınlanma yüzyılının yönetici idesi akıl idealidir; bu ideale aykırı olan görüşler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir.”<sup>(16)</sup>

18. Yüzyıl Batı düşüncesinin karakteristik özelliğine baktığımız zaman, her alanda aklın etkili olduğunu, aklın süzgecinden geçmeyen hiçbir konunun olmadığını görmekteyiz. Açıklamalardan da anlaşılıyor ki Batı düşünce tarihinde insanın varoluş amacı üzerinde, belki ilk defa bu kadar önemle durulmuştur. 18. yüzyılda, Batıda, aklın önderliğinde bu düşünce hareketliliği ve yoğunluğunun yaşanması, Batının bilim, teknoloji, sanayi ve kültürel alanlarda büyük devrimler gerçekleştirmesini sağlamıştır. Bu dönemde akla, akıl almaz ve sınırsız derecede güvenen insan, akli ilahlaştırarak, vahyi ve vahiy mahsulü olan öğretileri, tümüyle

---

(15) A.g.e. S. 291

(16) A.g.e. S. 291-292

ihmal etmiştir. Bu ihmalkârlığın bedeli, Batı için daha sonraki yıllarda, ahlakî çöküntü olarak ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü gibi, Aydınlanma'nın tanımına baktığımız zaman, genel olarak her alanda aklın ön planda olduğunu, maneviyatın göz ardı edildiğini görmekteyiz. Aydınlanmayı metafizik bir kavram ve sekülerleşmenin bir tezahürü olarak açıklayan S. Nakib Attas'ın bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“Bilindiği gibi 17. yüzyıldaki Kartezyen devrim, madde ve ruh arasında mutlak bir ikilik (dualizm) doğurmuştu. Öyle ki bu ikilik, doğayı iğdiş edilmeye ve seküler bilimin kobaylığına açarak, insan için de “bu dünyada bir başına bırakılmış olma” halini yerleştirdi.

Batı felsefesi çözüm olarak ve mantıksal açıdan beraberinde sekülerleştirici bilimi geliştirdi. Artık insan, insanlığını, bireyselliğini, ve bağımsızlığını daha çok vurgulayan bir varlık olarak görülüyordu. Daha önceleri, onun rasyonel saldırılarından korkup kaçan ve böylece doğanın üzerinde rahatça hareket etmesini, ona doğal kılan doğa tanrılarından artık kurtulmuştu. Şimdi de, sekülerleştirici felsefe ve bilim vasıtasıyla kendi gücünü göstermesi ve özgürlüğünü Kainatın Tanrısından söküp alarak, teke tek kaldığı doğanın üzerinde dilediği gibi hareket edebileceğini ispatlaması gerekiyordu.

17. ve 18. yüzyıllarda Hıristiyan felsefeciler hâlâ, Tanrı gibi, ruh ve onun ebedliği, bir bütün olarak âlem gibi manevî hakikatlerin gerçekliğini ispatlayabilip, yorumlayabilecekleri bir metafizik biliminin olabirliğine inanmaktaydılarsa da, seküler düşünce ve mantık akımı ve yöntemleri, kısaca gördüğümüz gibi, en azından 13. yüzyıldan beri Hıristiyanlığın metafizik bünyesi içine çoktan yerleşmişti bile.

15. ve 16. yüzyıllara gelindiğinde, Rönesans diye adlandırılan bu dönemde, Batı insanının Hıristiyanlıkla bir din olarak ilgisini çoktan kaybetmiş olduğu görülecekti. Büyük bir hırsla bilgiyi arıyorlar ve inhitat dönemi (Hıristiyanlığı da

buna dahil) olarak saydıkları bir devirden sonra antik uygarlığı yeniden canlandırmaya ve sözkonusu antik uygarlığa karşı büyük ilgi göstermeye başladılar. Yeni keşfettikleri bu eski kaynakların önemini vurgulamaya ve ortaçağ kalıplarını ve yöntemlerini reddetmeye koyuldular. Dünyayı ve insanı “keşfetmekten” (!) oldukça heyecanlanmışlardı. Modern bilimsel açıklama tarzı aşkına, hakikatın açıklayıcısı olarak ortaçağ teolojisine ve metafiziğine olan ilgilerini iyice yitirdiler. Bu yeni açıklama tarzında bütün önem insana ve onun evrendeki yerine verilmekteydi. Yeniden doğmak anlamına gelen renaissance kelimesi; Batı insanının yepyeni imkanların yeni dünyasına doğduğu ve kendi gücü ve potansiyelini henüz fark ettiğinin bilincine vardığı bir dönemin fikrî atmosferini pek güzel yansıtmaktadır.

17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren Avrupa Aydınlanması dönemi Rönesansla irtibatlıydı ve aslında onun bir devamı sayılırdı. Bu dönem ideal bir toplum içindeki ideal bir insanı maddileştirme ve sekülerleştirme gayretleriyle tarif edilir. Bu dönemde natüralist felsefeciler doğal hukuk, doğal din üzerine yazılar yazarak önemle “insan”lığı, özgürlüğü, bağımsızlığı, ve adaleti vurguladılar. Bunların düşünceleri Amerika’da fiiliyata dönüştü ve Bağımsızlığın temel felsefesi olma fonksiyonunu gördü.

Renaissance; doğmak anlamına geliyorsa o zaman “aydınlanma” da; Batı insanının aklının, başkalarının yardımlarına muhtaç olduğu çocukluk döneminden çıkarak “akıl baliğ olduğu”ve artık kendi kendini idare edebilecek duruma geldiği anlamlarına gelmektedir. Bu yüzden, Hıristiyan filozofları bir metafizik bilimi kurmaya çalışırken aslında –asırlardan beri kendi metafizik bünyesine sinmiş olan bu seküler öğeler yüzünden- sadece kendi metafiziklerini nihai bir çözümlüğe doğru, içinde barındırdığı öğelerce ezilmeye doğru sevkettiklerinin farkında değiller.

En sonunda Hıristiyanlık, Batı insanının vahyolunmuş dine karşı duyduğu güveni yoketti. Kant’tan sonra 18. yüzyılda metafizik; rasyonel, düşünen insan

tarafından bütünüyle terkedilmesi gereken; hakikati ve vakıaları anlamada gereksiz ve aldatıcı bir rehber olarak görülmeye başlandı; çünkü felsefenin de gösterdiği gibi manevî hakikatler ve olgular, bilinemezler, ispatlanamazlar ve de hiç kimse onların varlıklarından kesin olarak emin olamazdı. Bu, sekülerleştirici felsefe ve bilimin meyvesiydi ve gerçek Hıristiyanlığın toprağına yabancıydı ve en sonunda Batılının, insanın evrimine ve tarihselliğine iman etmesine neden olacaktı. Günümüzde ise, el ele giden bu inanç ve sekülerizasyon, batı insanının kalbi ve kafasındaki Batı Hıristiyanlığının hemen hemen yerini almış durumdadır.

Doğanın tılsımının bozulması ve insanın dünyevîleşmesi ilk etapta doğanın bilimsel – teknik kullanım ve insan için fonksiyonel bir anlamı ve değeri bulunan yararlı bir nesneye indirgenmesiyle sonuçlandı. Daha sonraki aşamada ise, kendi müteal, ulvî doğasının insanını, onun insan oluşunu, fizik varlığını, seküler bilgisini, gücünü ve özgürlüğünü vurgulayan bir ruha indirgediler. Bu da akabinde onun tanrılaşmasına, kendi kökeni ve nihai sonu hakkında, kendi mantığına dayalı bilgi kazanım çabalarına ve bu şekilde elde ettiği – ve şimdi ise varsayımlarının doğruluğu yanlışlığı için bir kriter olarak başvurduğu- yine kendi bilgisine dayanmasıyla, güvenmesiyle sonuçlandı.<sup>(17)</sup>

---

(17) Attas, S. Nakib, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev. Mahmut Erol KILIÇ, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, S.63,64,65,66

## 2. XVIII. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİNE KISA BİR BAKIŞ

18. yüzyılda, Batıda felsefî düşünce alanında bu gelişmeler yaşanırken, Osmanlı Devleti'nin durumunun, Batıya nazaran felsefî anlamda pek de iç açıcı olmadığını söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti'nde felsefî düşüncenin gerilemesi, donuklaşması, 15. asırdan sonra, batıda Rönesansla birlikte başlayan yeni döneme ters orantılı olarak, hemen hemen aynı tarihlere rastlamaktadır. Fatih dönemine kadar felsefî düşünceye büyük bir önem verilirken, ondan sonraki dönemlerde felsefî düşünceye iyi bakılmadığı görülmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, Osmanlıların ilk devir alimlerinden bahsederken bu durumu da şöyle izah etmektedir:

“Osmanlılar devrinin mantıkçıları Molla Fenârî, Hızır bey, Hocazade ve Hayalî'dir. Bilhassa bu sonuncusu mantık sahasında en meşhurdur. Molla Fenârî'nin İlm-ü Mizan'ı, Hayalî'nin muhtelif haşiye ve ta'likleri sûrî mantığı devam ve inkişaf ettirmiştir. Bu devirde mantık, tamamıyla boş bir zarf ve lüzumsuz bir muakele oyunu haline gelmişti. Kâtip Çelebi Mizân'ül Hak'da mantığın bu vaziyetine temas ediyor. Bu izahlardan anlaşılıyor ki kendi zamanındaki âlimler, felsefe ve riyazîyata temas eden meseleleri atlayarak yalnızca sûrî mantık ve kelâm sahasında kalmışlardır.

Türk tefekkürünün ilk devrinde felsefe ve riyazîyatın inkişafına mukabil, bu ikinci devirde onların hemen tamamıyla terkedildiği ve yerlerine doğrudan doğruya dinî ilimlere zemin olmak üzere mantık ve kelâmın kâim olduğu görülüyor. Bunun sebebini iki nokta etrafında toplamak mümkündür.

Birincisi: Osmanlı Devleti'nde, bilhassa Kanunî'den sonra felsefî düşünce tamamıyla sekteye uğramış, Bunun neticesi olarak bütün ilim hareketleri dinî bir gaye etrafında toplanmış, fikir heterodoxie'sine, muhtelif meslek ve cereyanların doğmasına pek fazla imkân kalmamıştır.

İkincisi: Osmanlı devletinin, Hindistan yolu bulduktan sonra Akdenizde'ki diğer tüccar memleketlerle beraber transit rolünü ve iktisadî ehemmiyetini kaybetmesi ve dünya sıklet merkezinin Atlas Denizi'ne geçmesidir. Bu suretle İbn-i Sînâ'da mükemmel bir usûl halini almaya başlayan mantık Osmanlılar devrinde gayr-ı amelî, ihtiras ve hararetini kaybetmiş, sırf kelime oyunundan ibaret bir tefekkür haline gelmeye mecbur olmuştur.”<sup>(18)</sup>

Ülken, Osmanlılarda tercüme konusunu anlatırken de aynı konuya değinerek şu değerlendirmelerde bulunur:

“İlk Türk feylesofları önlerinde hazırlanmış büyük bir tercüme mesafîsi bulmuşlardı. Böyle olmakla beraber yine Farabî bizzat Aristo'dan birçok tercümeler ve şerhler yapmıştı. İlk Türk riyazîlerinin de Yunanlılardan ne kadar çok istifade ettiklerini evvelki fasıllarda görmüştük. Fakat artık VI. ve VII. Asırlardan itibaren tercüme faaliyeti durdu. Eski Yunan eserleri tamamıyla ve kâfi derecede nakl ve şerhedilmiş telakki edildi. Bir daha menbalara kadar inmeye kimse lüzum görmüyor, yalnızca onlara istinat eden Farabî ve İbn-i Sînâ'yı şerhetmeye çalışıyordu. Fakat bu vaziyet menbalardan uzaklaştıkça vuzuhun kaybolmasına sebep oldu. Esasen, evvelce söylediğim gibi, Osmanlı devrinde tefekkür felsefe ve riyazîyattan gittikçe kelâm ve sûrî mantık istikametine doğru gitmekte olduğu için bu vaziyet vuzuhuzluğu büsbütün arttırıyordu. İşte fikir faaliyetinin oldukça uyuşuk olduğu böyle bir devirden sonra bizde başlayan ilk intibah hareketi zamanında, yani III. Ahmet devrinde Yanyalı Esat Efendi, Farabî ve İbn-i Sînâ'nın eski tercüme ve şerhlerini kifayetsiz, hatta yanlış bularak Aristo'yu yeni baştan ve doğrudan doğruya Yunanca'dan tercüme etmeye teşebbüs etmiştir. Esat Efendi'nin Aristo'nun bütün

---

(18) Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY, İstanbul, 2004 S. 174-176



eserlerini tercümeyle muvaffak olup olmadığını bilmiyoruz. Fakat elimizdeki mahdut birkaç tercümesi bile teşebbüsün kıymetini göstermeye kafidir.”<sup>(19)</sup>

İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu dönemdeki ilmî ve felsefî tefekkürün bozulmasının sebeplerini medreselerdeki bozulmaya, müderrislerin atanmalarında ehil olmayanların iltimas ve rüşvet yoluyla gelmelerine bağlayarak şöyle ifade eder:

“Medreselerin bozulmasında tefekkürü, faaliyete getirecek olan matematik, kelâm, ve felsefe (hikemiyat) gibi aklî ilimlerin terk edilerek bunların yerine tamamen naklî ilimlerin kaim olması birinci derecede âmil olmuştur. XVI. asır sonlarına yakın zamanlara kadar Osmanlı medreselerinde ulûm-ı akliyeden ilm-i hikmet (felsefe) dersi okunup bu ilme dair Şemseddin Molla Fenârî, Kadı-zâde-i Rumî, Hoca- zâde, Ali Kuşçu, Müeyyed zâde Abdurrahman, Mîrim Çelebi, İbn Kemal ve Kınalı-zâde Ali Efendiler gibi XV. Vve XVI. asırlardaki mütefekkir âlimler tarafından kıymetli eserler telif edilip okutulduğu halde sonra bazı şeyhulislâmların telkinleri ile hikmet dersi medreselerden kaldırılarak bunun yerine zaten mevcut olan fıkıh, usûl-i fıkıh ilimlerine geniş yer verilmiştir.”<sup>(20)</sup>

Uzunçarşılı, iltimas yoluyla liyakatlı olmayan kişilerin müderrisliğe atanmalarının II. Bayezid zamanında Padişahın bizzat müdahalesiyle başladığını da çeşitli örneklerle ifade etmektedir.<sup>(21)</sup>

Osmanlıların ilk dönem ilmî çalışmalarının zamanla sekteye uğramasının sebeplerini Ercüment Kuran ise şöyle izah eder: “Osmanlı devletinin yükseliş devresinde medreselerde müsbet bilimler okutuluyordu. Müsbet bilimlere karşı gösterilen ilgi, Fatih Sultan Mehmet saltanatında en yüksek seviyeye erişmiş ve bu padişahın 1481’de ölümünden sonra azalmaya başlamıştır. Böylece, XVII. Yüzyılda

---

(19) A.g.e. S. 196

(20) Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1965, S.67

(21) A.g.e. S. 68,69

matematik, astronomi gibi “aklî ilimler” ihmale uğrayarak, fıkıh, kelâm gibi”naklî ilimler”in itibarı artmıştır. Osmanlı aydın çevrelerinde doğmatizmin yayıldığı bu zamanda Batıda Rönesans, Hümanizma, ve Bilim inkılâbı vukubuluyor. XVIII. yüzyılda da Aydınlanma hareketi geliyordu. Osmanlı “ulemay-ı rüsûm”u Batıdaki değişikliklerin farkında değillerdi. Ancak çoğu, medrese dışında yetişen Kâtip Çelebi (1608-56), İbrahim Müteferrika (1674-174), Gelenbevî İsmail (1730-91) Efendiler gibi az sayıda bilim ve fikir adamı Batı dünyasının müsbet bilimler sahasında ortaya koyduğu buluşlardan kısmen haberdar olmuşlardır.”<sup>(22)</sup>

Her ne kadar III. Ahmet devrinde bir takım teşebbüsler yapıldıysa da bunların gerekli ilmî ve felsefî heyecanı oluşturmadığını söylemek mümkündür. Fahrettin Olguner, bu istikametteki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“İslam topraklarının genişlemesi, çeşitli kültürlerle karşılaşma ve tercüme faaliyetleri, fikir hareketlerini hızlandırdı.

Onuncu – onbirinci yüzyılda İslam Dünyası fikir hareketleri açısından klasik döneme girmişti. İlim ve teknik alanında İslam Dünyasında yetişen fikir adamları, yeni nesiller için başkalarını aratmayacak derecede örnek olma görevini üstlenmişti. Bu dönemde İslam Dünyası, fikrin her türlüşünü temsil eden otoritelerini, kendi içinde barındırıyordu. Bunlar, aynı zamanda Avrupa için de birer örnek durumunda idiler.

Düşünce, ilim ve teknik alanındaki bu gelişme, zaman içinde yavaşlamakla birlikte onaltıncı yüzyılın sonuna kadar temposunu sürdürdü. İşte, sekizinci yüzyıl başından onaltıncı yüzyılın sonuna kadar olan bu devreye; İslam Felsefesinin “açık veya aktif” devri demek uygun olur.

---

(22) Kuran, Ercüment, Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler, Derleyen, Mümtaz’er Türköne, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1994, S. 3

Onaltıncı yüzyıla gelindiğinde, İslâm Dünyasının önderi olarak Osmanlı'yı bulmaktayız ve bu duruma onlar, birkaç yüzyıl önce gelmiş bulunuyorlardı. Onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul Fatihî II. Mehmet Han, İstanbul'da kurdurttuğu yeni eğitim- öğretim kurumlarının işleyişi kadar derslerinin çeşidi ve muhtevası ile de bizzat ilgileniyordu. Bu müesseselerde bulunmasını istediği dersler arasında felsefenin ayrı bir önemi vardı. O, doğrudan doğruya kendi huzurunda icra edilen felsefe münakaşaları tertip ettiriyor ve bunları bizzat dinliyordu. Ne var ki Fatih döneminin üzerinden geçen yüz küsür yıllık bir zaman, bu heyecanın azalmasına ve işlerin tavsamasına yetmişti. Katip Çelebi'nin (1609 – 1658) şehadetine göre onaltıncı yüzyılın sonuna – onyedinci yüzyılın ilk günlerine gelindiğinde zihniyet değişmiş, felsefeye karşı düşmanlık başlamış, din adamları felsefeyi küfrün aleti olarak görür olmuştu. Müftülerce aleyhinde fetvalar verilen felsefe, medreselerden kapı dışarı ediliyordu.

Hemen belirtelim ki bu bir zihniyet meselesiydi. Bu fetvaların üzerindeki imzalar kimin adını ve mührünü taşırsa taşırsın, onları devlet kanunu olarak görmek ve göstermek elbette mümkün ve doğru olmaz. Zira, sözü edilen tarihlerden yüz küsür sene sonra Osmanlı Devleti adına söz söyleme hak ve selahiyetine sahip olan padişah III. Ahmed – 1703/1730 –, devrin ilim adamlarından Yanyalı Esad Efendi'ye, felsefe çalışmaları yapmak; Aristoteles'in eserlerini orijinalinden Türkçe'ye çevirmek üzere özel görev ve imkanlar veriyordu. Fakat, bu görev ve imkanlara rağmen işler yürümedi, zihinler uyanmadı. Bu da herhangi bir zihniyetin kanunla ya da devlet gücü ile yok edilemeyeceğinin ve aynı şekilde bu yolla yeni bir zihniyetin kurulamayacağını açık bir delili olmaktadır.

Öyleyse devlet zihniyeti mi, zihniyet devleti mi... deyip geçelim.

İslam Felsefesi açısından onyedinci – yirminci yüzyıllar arasını “İslam Felsefesinin donuk Devri” olarak vasıflandırmak, gönlümüzün itirazına rağmen, zarurî görünmektedir.”<sup>(23)</sup>

Olguner, bu dönemlerle ilgili düşüncelerini, durgunluk sebeplerini, batıdaki fikrî gelişmeye karşılık Osmanlı’da takınılan tavrı ve bu dönemin zihniyetini izah etmeye devam ederek şu değerlendirmelerde bulunur:

“Fatih Sultan Mehmed (1429-1481)’in İstanbul’u fethi, dünyada yeni bir devrin tabii olarak başlangıcı sayılır. Bu devrede Osmanlı dünyanın en büyük devleti olmuştu. İdaredeki teşkilatlanma (organizasyon) ile birlikte ilim, teknik ve sanat alanındaki çalışmalar da devam ediyordu. İlim ve düşünce alanından Molla Fenarî (1351-1432), Akşemsetdin (1389-1458), Ali Kuşçu (öl. 1474), Hocazade (1420-1488), Molla Zeyrek (öl. 1506), İbn Kemal (1468-1534)...lerin sesleri, yeni kurulan İstanbul rasathanelerinde, Fatih ve Süleymaniye Külliyyelerinde (üniversitelerinde) yansımalar meydana getiriyordu. Kanunî Sultan Süleyman (1494-1566)’ın haşmeti, Süleymaniye’de aksediyordu. Koca Sinan (1489-1578)’nın mimarîdeki şaheserleri gibi Fuzulî (1494-1560) ve Ali Şir Nevâî (1441-1501) de Türk dilinin bayrağını, edebî sanatların burcuna dikiyordu.

Türk – İslâm Dünyasında bütün bunlar olup biterken Batı’da daha önemli şeyler oluyordu: Onikinci yüzyılda (1150’lerde) İslâm Dünyası’ndan latinceye yapılan tercümelemlerle başlayan hareket, giderek hız kazanmış ve onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında yeni bir döneme girerek Rönesansı doğurmuştu. Batıda ilmî araştırmalar ve yeni yapılanmalarla ortaya çıkan “yeni zihniyet” giderek aydınlık kazanırken Türk İslam Dünyası’nda tam aksi bir hal ile durgunluk baş göstermişti. Felsefe eğitim ve öğretimini resmen yasaklayan (1595 yılındaki) fetva bu

---

(23) Olguner, Fahrettin, Türk – İslam Düşüncesi Üzerine, Akademi Kitabevi, İzmir 1993 S. 16-17,

durgunluğun tescili oluyordu. Devlet işlerinde olduğu gibi ilim ve düşüncede de durgunluk zamanla (17.-18. yüzyılda) gerilemeye dönüştü. Üzülerek söylemek gerekir ki bundan sonraki dönemlerde ne ilim ve düşüncede, ne de sanatın çeşitli dallarında eskiyi tekrarlamamanın dışına çıkan üstün bir kabiliyetimiz boy gösterir olmadı. Devlet de mevcudu ayakta tutmanın gayretine koyulmuş bulunuyordu. Batı ise Hıristiyanlığa dayalı, fakat, bütün değerleri kendi emek ve gayretiyle yeniden yoğurup şekillendirerek yeni bir medeniyet oluşturmuş, adına da “Batı Medeniyeti” dedirtmişti. Her biri bunu kendileri için “Ortak Medeniyet” olarak alıyor, ona katkıları ölçüsünde de kendilerine gurur ve iftihar payı çıkarıyordu. Zaman zaman baş gösteren ihtilaflara ve çıkan çatışmalara rağmen bir araya gelip hallerini gözden geçirerek hatalarını tashih, yıkıntılarını tamir yolları arıyor ve buluyorlardı da. Bu hal şimdi de devam etmektedir.”<sup>(24)</sup>

18. yüzyıl, Osmanlı saltanatının başında III. Ahmet (1703 – 1730), I. Mahmud (1730 – 1754), III. Mustafa (1757 – 1774) ve I. Abdülhamid (1774 – 1789)’in padişah oldukları dönemdir.

“III. Ahmet’in saltanatının (1703 – 1730) son oniki yılına Lâle Devri denir (1718 – 1730). Bu dönem, Venedik ve Avusturya’ya önemli toprakların bırakıldığı Pasarofça Anlaşması ile başlar. Osmanlı yöneticileri ve aydınları bu devirde barışa sıkıca bağlanmışlardır. Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, Batıyı ve Doğuyu daha iyi tanımaya yarayacak bilim, kültür ve sanat çabalarına girişmiştir. Şöyle ki: 1720’de Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendiyi Paris’e elçi olarak gönderirken, siyasî görevinin dışında, Fransa’nın gelişmesini ve eğitimini iyice anlayıp, uygulanabilir olan hususları bildirmesini de kendisinden şifahen istemiştir. Ayrıca, bazı Doğu klâsik eserlerini Türkçe’ye kazandırmak için bir çeviri topluluğu oluşturmuştur.

---

(24) A.g.e. S. 46-47

İstanbul'da zarif köşk ve çeşmeler yapılmış, bağ ve bahçelerde zevk ve eğlence âlemleri başlamıştır. Şair Nedim, bu dönemin ruhunu,

“Gülelim oynayalım, kâm alalım dünyadan”

mısrarıyla dile getirmiştir. Artık, kuruluş ve yükselme dönemlerinin gaza ve cihat ilkesi, toplumu, Devleti canlandıran, harekete getiren bir ilke olmaktan çıkmış, bir kısım yöneticiler günün zevkini sürme gibi bir görüşe kendilerini bırakmışlardır. Ancak, İstanbul'da bir avuç kimse kaygusuz ve zevk dolu günler geçirirken toplum sefâlet ve acılarla dolu bir hayat sürdürmektedir.

Matbaa İstanbul'da bu sosyal ortam içinde ortaya çıkmıştır.”<sup>(25)</sup>

Gerçek şu ki 18. yüzyıl sadece bir eğlence, oyun ve zevk devri değildir. Aynı zamanda düşünce, bilim, kültür, sanat ve teknoloji alanlarında da gelişmelerin yaşandığı bir devirdir de.

Prof. Yurdaydın bu konuyu şöyle izah eder: “Lâle Devri, bazı kimseler tarafından anlamsız bir israf ve zevk devri; bazı kimseler tarafından da Türk sanatında bir rönesans yani bir canlanma devri olarak kabul edilir. Bu iki görüşün ikisi de mübalağalı sayılabilir. İlimli bir görüşle, Lale devrinin, Osmanlı Devletinde yeni bir yaşama, yeni bir hayat anlayışının ifadesi olduğu söylenebilir. Bu yeni zihniyeti Şair Nedim, “gülelim eğlenelim, kâm alalım dünyadan” dizesi ile ifade etmiştir. Bu dize, bir bakıma, bu devir insanının hayat ve tabiat ile barışmasını göstermektedir. Ancak hemen ilave edelim ki Lâle devri, gerçekten bu dizede ifadesini bulan zihniyetten ibaret olsaydı, birinci iddiayı haklı gösterecek “epiküryen” bir devir olarak kalırdı. Halbuki bu devirde Osmanlı devletinde o zamana kadar görülmeyen bazı yenilikler yapıldığı gibi; sanat ve düşünceye de önem verilmiştir.”<sup>(26)</sup>

(25) Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e), Kültür Koleji Yayınları, İst. 1993 S.118

(26) Yurdaydın, Hüseyin G. İslam Tarihi Dersleri, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay. 1988, S.140-141

Bu yüzyılın başlarında matbaanın kullanılmaya başlanması, düşünce hayatına yeni bir canlılık ve hareketlilik getirmiştir. “ilk kitapların dinî değil, müsbet ve sosyal bilimler alanından seçilip basılması, Osmanlılara yeni fikirlerin girmesini çabuklaştırmıştır. Böylece, hattatların ve bazı dinî çevrelerin tepkisini önlemek amacıyla bu yola gidilmesinin bu açıdan da olumlu bir sonucu olmuştur. Dinî kitaplar ise 1803’ten sonra basılmıştır.”<sup>(27)</sup>

18. yüzyılda, her alanda görülen bu değişim ve hareketlilikten Akkırmani’nin etkilenmemiş olması düşünülemez. Tam bu atılım ve canlılık döneminde yaşayan ve aynı zamanda kadılık gibi önemli bir görevi üstlenen Akkırmanî’nin, bundan dolayı, düşüncelerinin ve eserlerinin önemi bir kat daha artmaktadır.

Akkirmânî’nin felsefeyle ilgilenmesinin sebebi, bu devirde oluşan fikir ve düşünce hareketliliğine ve aynı zamanda özgür bir ortamın oluşmasına bağlanabilir. Akkirmnî’nin, bu düşünce yoğunluğu içerisinde, farklı alanlarda çok sayıda eser yazmasının sebebini, bu çok yönlü ilmî canlılığa ve hareketliliğe bağlamak yanlış olmayacaktır.

---

(27) Akyüz, Yahya, A.g.e. S. 122

## BİRİNCİ BÖLÜM

### AKKİRMÂNÎ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

#### A. FİLOZOFLARIN FELSEFE VE HİKMET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Hikmet kelimesi, H-K-M fiilinden türemiş bir mastardır. H-K-M maddesi fiil, masdar ve isim olarak Kur'an-ı Kerim'de 210 yerde geçmektedir.<sup>(28)</sup> Kur'an-ı Kerim ve hadislerde farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılan hikmet kavramı müfessirlerce de çok farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Felsefe kavramına gelince “bilindiği gibi, ilk defa Pisagor’un kullandığı sanılan bu Yunanca “filosofia” kelimesi, “sevgi” anlamına gelen “filo” ve “hikmet” anlamına gelen “sofia” gibi iki kelimedenden müteşekkildir. Dolayısıyla felsefe karşılığı olan “filosofia”nın kelime anlamı “hikmet sevgisi” demektir.”<sup>(29)</sup>

Müslüman filozoflar felsefe ile hikmet kavramlarını terim olarak bazen aynı bazen de farklı anlamlara gelebilecek şekilde tarif etmişlerdir. Kindî'ye göre felsefe “insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatını, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”<sup>(30)</sup> Hikmet ise, “düşünme gücüne ait bir fazilettir. Bilgelik, küllî varlıkların hakikatını bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmaktan ibarettir.”<sup>(31)</sup>

Nihat Keklik'e göre Farabî (öl. 950), hikmet ile felsefeyi aynı anlamda kullanarak şöyle açıklar: “Felsefenin tarif ve mâhiyeti, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir.”<sup>(32)</sup> Var olmaları bakımından varlıkların bilinmesinden

(28) Muhammed Fuad, Abdulkaki, Mu'cemü'l- Müfehres li Elfazi'l- Kur'an, Çağrı Yay. İstanbul, 1984, S. 212-215

(29) Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.1988 S.24

(30) Kindî, Felsefî Risaleler, Çev. Prof. Dr. Mahmut Kaya İz Yay. 1994 S.69

(31) A.g.e. S.70

(32) Keklik, Nihat, Türk- İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1996 S.17,18



maksat, idrâk ettiğimiz bütün nesnelere bilinmesidir. Yani bunları akıl ve deneyle tanımak, gerçek yüzlerini öğrenmeye çalışmaktır. Çünkü biz, nesnelere çeşitli yollardan tanıyabiliriz. Ama her şeyden önce onları, «var oluşları bakımından» bilmek lazımdır.<sup>(33)</sup>

Nihat Keklik'e göre İbn-i Sîna ve İbn-i Arabî de felsefe ve hikmeti aynı anlamda kullanarak şöyle belirtmişlerdir: İbn-i Sîna'ya göre "Felsefenin (hikmetin) gayesi, nesnelere hakikatlarına bir insanın vakıf olabileceği kadar vakıf olmaktır."<sup>(34)</sup>

İbn-i Arabî'ye (öl. 1240) göre ise, "...Felsefenin târifi, nesnelere hakikatlarını, oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle, insan ruhunun olgunlaşmasıdır.

Bu tarife dikkat edersek felsefenin gayesi insan ruhunu olgunlaştırmaktır. Bunun için de, nesnelere hakikatını tanımak lazımdır. Fakat ilerde göreceğimiz üzere İbn el- Arabî dahî, insan aklının hudutlu bir kuvvet olduğunu belirtmektedir. İnsanın yapabileceği şey, sadece nesnelere hüviyetlerine (yani onların tek tek tanınmasına) ulaşabilmektir. Başka deyişle felsefe sayesinde, zevâhir (görünüşler; fenomenler) âleminden kendimizi kurtarıp, şe'niyet (hakikat) âlemine, yani zahir bilgisinden hakikat bilgisine ulaşmak imkânını buluruz.<sup>(35)</sup>

Nihat Keklik'e göre İbn- el-Arabî, ayrıca şu tarifleri ileri sürmektedir:

«...Her akıl sahibi hikmeti sever...»

Bu tarifte ise, hikmet sevgisi (filo-sofia = felsefe), ancak akıl sahiplerine nisbet edilmektedir. Çünkü akıl, burada hikmet'in ön şartı gösterilmiştir. Ona göre:

«...Hikmet, hususî bir bilgi'nin bilgisidir...»

Bu tarifte dahi hikmetin bir özel bilgi ve araştırma alanı sayıldığına işâret

---

(33) A.g.e. S. 18

(34) A.g.e. S. 18

(35) A.g.e. S. 19

edilmektedir. Ayrıca: «...Hikmet, bilgisizliği ve karanlığı ortadan kaldırır... » tarifinde ise, bilgisizlik (ki burada karanlık'a benzetilmektedir), ancak hikmet sayesinde ortadan kaldırılabilir denilmektedir. Nihayet:

«...Hakîm (filozof), her şeyde illet (:sebeup) arayan kimsedir...» tarifine dikkat edilirse felsefe, bir «sebeup araştırma» yani varlığın ne sebeple meydana geldiğini, yahut da illiyet problemini (: her illetin bir eseri bulunması gerektiğini) konu edinmektedir. Gerçekten bu, felsefenin işidir. Çünkü ilim (pozitif ilim), nasıl sorusuna cevap ararken felsefe, dâimâ niçin'ler üzerinde durmaktadır. İkisinin arasındaki fark budur.<sup>(36)</sup>

## **B. AKKIRMÂNÎ'NİN FELSEFE VE HİKMET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

Akkirmânî'ye göre “hikmet öyle bir ilimdir ki nefis-i insaniyye onunla istikmal olunur; hekim o kimsedir ki bilinmesi gereken şeyleri bilen, yapılması gereken şeyleri yapan, terk edilmesi gereken şeyleri terkeden kimsedir.”<sup>(37)</sup>

Akkirmânî, genel olarak felsefe kitaplarında geçen şu tanımı da kullanır: “Hikmet, insanın gücü nisbetinde eşyanın hallerini bilmesidir. Bu durumda hekim, insanın gücü nisbetinde eşyanın hallerini bilen kişidir.”<sup>(38)</sup>

Akkirmânî, felsefe ve hikmeti aynı anlamda kullanmaz. Ona göre hikmet, “hikmet-i nazariyye ve hikmet-i ameliyye diye ikiye ayrılır. Mevcudatın fiilleriyle ilgilenen hikmet, hikmet-i ameliyye, insanın gücünü aşan konulardaki mevcudatın halleriyle ilgili hikmet de hikmet-i nazariyyedir.”<sup>(39)</sup>

---

(36) A.g.e. S. 19,20

(37) Akkirmânî, İklilü't - Teracim Hidaye Tercemesi, S.4

(38) Akkirmânî, Kefevî Ale'l - Larî Fi'l Hikme, İst. Matbaatu'l Hac, Muharrem Efendi, S. 18

(39) Akkirmânî, İklilü't -Teracim Hidaye Tercemesi, S.5; Ayrıca Bak. Kefevî Ale'l - Larî Fi'l hikme, S.23,24,25

Akkirmânî, hikmet-i ameliyyeyi de üçe ayırarak şöyle açıklar: “Kişiyi kötü ahlaktan alıkoyar, iyi ahlakı kazandırmak için olursa, böyle maslahata ilm-i tehzib-i ahlak; malik, memlûk gibi bir evde ortak olan bir cemaatin maslahatı için olan bir ilim ise, buna ilm-i tedbir-i menzil; şehirdeki bir cemaatin maslahatını konu alan bir ilim ise, buna da ilm-i seyaset-i medeniyye denir.”<sup>(40)</sup>

Akkirmânî’ye göre hikmet-i nazariyye üç çeşit varlığın ilmi ile ilgilenir. Ona göre hikmet-i nazariyye “ya dışarıda ve zihinde maddeye muhtaç olmayan şeylerin halleriyle ilgili bir ilimdir, Allah gibi; ya da dışarıda maddeye muhtaç olan fakat zihinde (akılda) muhtaç olmayan şeyler ile ilgili ilimdir, küre gibi; ya da hem dışarıda hem de zihinde (akılda) maddeye muhtaç olan şeylerin halleriyle ilgili ilimdir, insan gibi.”<sup>(41)</sup>

Akkirmânî, metafizik varlıkların ilmiyle ilgilendiği için hikmet-i nazariyyeye “mâ bade’t-tabia, ilme’l- ilahî, felsefe-i ûla ve ilme’l- küllî”<sup>(42)</sup> isimlerinin verildiğini belirtmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan biz şu gerçeği anlıyoruz ki; Müslüman filozoflar hikmet ile felsefe kavramlarını aynı anlamda kullandıkları gibi farklı anlamlarda da kullananlar olmuştur. Maddî veya maddî olmayan varlıklar hakkında yapılan araştırma, inceleme ve değerlendirme olan hikmet ve felsefe kavramları, çeşitli nedenlerden dolayı, bazen birinin diğerinin yerine kullanıldığı olmuştur, Mehmet Bayraktar bu durumu şöyle izah eder:

“İslam filozoflarının çoğunluğu genellikle 9. yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesini tercih etmişlerdir. Bunun sebebi ise, daha erken devirlerde başlayan felsefe aleyhtarlığını, felsefe kelimesi yerine, Kur’an’da

---

(40) A.g.e. S.5

(41) A.g.e. S.5

(42) A.g.e. S.5

da sık sık geçen hikmet kelimesinin kullanılmasıyla, azaltma veya başka bir ifâdeyle felsefeyi daha islâmî bir terminolojiyle İslâmîleştirme gibi bir görüş olabilir. <sup>(43)</sup>

Bununla birlikte, bazan Müslüman filozofların kendileri hikmet kelimesini felsefe kelimesinden ayırarak, farklı anlamlarda da kullandıkları olmuştur. Hikmete, felsefeden daha yüce bir değer vermişlerdir. Meselâ Kindî, hikmeti bir fazilet, iyi olanın tabiki olarak görür: “Hikmete gelince, o, (aklî) kuvvenin faziletidir; o, küllî şeylerin hakikatleri ve bilgisi, hakikatleri yönünden sevilen şeyin kullanılmasıdır.” O halde hikmet, kesin doğru bilgi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Hikmet, bu kullanışla felsefeden daha geniş bir mana taşır. Her felsefe hikmet olabilir, fakat her hikmet felsefe olmayabilir. Hikmetin felsefeden daha geniş bir anlam sahası vardır.”<sup>(44)</sup>

Akkirmânî de hikmeti daha kapsamlı bir kavram olarak ele almış, felsefeyi de hikmet-i nazariyenin bir alt kategorisi olarak; “dış dünyada ve zihinde maddeye muhtaç olmayan varlıkların ilmiyle uğraşan ilimdir”<sup>(45)</sup> şeklinde tarif etmiştir.

## **C.TABİ'İYYAT (FİZİK) VE CİSİMLERİN DOĞASI HAKKINDA AKKİRMÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ**

### **1. CİSİMLER**

İslâm felsefesinde, cisimler hakkında filozoflardan bazılarının düşünceleri kısaca şöyledir: İbn-i Sîna, bu konuyu tabiat ilminin konusuyla ilgili müzakeresinde açıklar. Macit Fahri, İbn-i Sînâ'nın düşüncelerini şöyle aktarır: “İbn-i Sînâ'ya göre “tabii cisimler madde ve suretten (şekil) mürekkeptir. Cisimler, maddeleri sebebiyle mekan hükümlerine tabi, şekilleri sebebiyle de çeşitli zatî (cevheri) yahut arazî

---

(43) Bayraktar, Mehmet, A.g.e. S.27

(44) Bayraktar, Mehmet, A.g.e. S. 27

(45) Akkirmânî, A.g.e. S.5

sıfatları kabul ederler. Bunun yanında tabîî cisimler suretleri maddeden asla ayrılmayanlar ve maddeden ayrılanlar olmak üzere iki kısma ayrılır.”<sup>(46)</sup>

Kindî ise cismi, “en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan bir niceliktir,”<sup>(47)</sup> şeklinde tarif etmektedir.

Kelâmcılardan Fahreddin Razî, cisimleri bileşiklik, bölünebilirlik açısından ele alarak inceler. Razî’ye göre kelâmcılar cismin, her biri bölünmeyen sonlu cüz’lerden birleşmiş olduğunu savunurlar. Filozoflar ise, cisimler birleşik değilse de son bulduğu en küçük derecede de bölünebilir olduğunu savunurlar.

Razî kendi görüşünü açıklarken de “doğrusu bize göre cisim sonsuz bölünebilen tek bir nesnedir. Biz, herhangi tek bir varlığın bölümü kabul edeceğini ileri sürmenin manasız olduğunu iddia ediyoruz,”<sup>(48)</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Akkirmânî, cismin tanımını şöyle yapmaktadır: “Cism-i tabii, bir cevherdir ki, en, boy ve derinlik olan cihat-ı selasesi (üç boyut) bulunandır.”<sup>(49)</sup> Bu tanım, Kindî’ninkiyle benzerlik arz etmektedir. Akkirmânî, daha sonra şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Malum ola ki cisim iki kısımdır: Birincisi; hakikatları farklı olan cisimlerden mürekkeptir. Hayvan gibi ki, böyle cismin cüz’leri bilfiil mevcut ve sonludur. İkincisi; basit cisimdir. Farklı hakikatlardan mürekkep değildir. Bu cisim bölünmeyen cüz’lerden (ecza-i la yetecezza) mürekkeptir ve bu cüzler bilfiil mevcut ve sonludur. Bu bütün kelâmcıların mezhebidir. Yahut eczanın küllîsi bilfiildir; sonlu değildir; eczanın bölünmesi imkansızdır. Bu mezhep, Mutezile’den Nazzam ve ilkçağ filozoflarından Anaksagoras mezhebidir. Yahut eczanın küllîsi bi’l-kuvvedir ve sonludur. Bu, Muhammed Şehristanî mezhebidir. Yahut eczanın küllîsi bi’l-kuvve ve sonlu değildir. Bu, filozofların mezhebidir. Bu

(46) Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Yrd. Doç.Dr. Kasım Turhan, İklim Yay. İst. 1992 S.125

(47) Kindî, A.g.e. S.125

(48) Razî Fahreddin, Kelama Giriş (El-Muhassal) Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, T.C. K.B.Yay. 2002 Ank. S.110-111

(49) Akkirmânî, Kefevî Ale’l – Larî Fi’l Hikme, S. 116, Ayrıca Bak. Akkirmani, A.g.e. S.8

cisimde beşinci bir mezheb de Demokritos mezhebidir ki ona göre basit cisim, birleşmiş küçük cisimlerden mürekkeptir ki bi'l-fiil bölünmeye kabil değildir.”<sup>(50)</sup>

Akkirmânî, cisimlerin muttasıl ve munfasıl da olamayacağını şöyle belirtmektedir: “Cisim dahi haddi zatında muttasıl ve münfasıl değildir. Cisme infisal gelse ittisal vasfı zail olur, zat-ı cisim zail olmaz.”<sup>(51)</sup>

Akkirmânî, cisimler konusundaki farklı görüşlerin genellikle basit cisimler hakkında olduğunu ifade etmektedir. Kelamcı ve felsefecilerden cumhurun görüşü ile Şehristanî, Mutezile'den Nazzam ve İşrakilerin de görüşlerine yer veren Akkirmani'nin açıklamalarına baktığımız zaman bu görüşlerin sonluluk, bileşiklik ve bölünebilirlik kavramları üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Akkirmânî, bu görüşlerden “mu'teber olanların, kelamcılar, felsefeciler ve işrakîlerin görüşleri olduğunu ifade etmektedir.”<sup>(52)</sup>

Buraya kadar cismin tarifi ve ne olup olmadığı hakkında kısaca bilgiler verdik. Şimdi, cisimlerin doğası ve hangi hallerde bulunduğu konusıyla ilgili kavramlar hakkında Akkirmani'nin açıklamalarına geçebiliriz. Bunlardan bir tanesi cüz'ü lâ yetecezza'dır.

## 2. el-CÜZ'Ü LÂ YETECEZZA

Akkirmânî, cüz'ü lâ yetecezza ile ilgili tartışmaların, genelde cismin, el-cüz'ü lâ yetecezzadan mürekkep olup olmadığı konusuyla ilgili olduğunu, kelamcılara göre cismin el-cüz'ü lâ yetecezzadan mürekkep olduğunu, felsefecilerin ise bunu inkâr ettiklerini belirtmektedir.<sup>(53)</sup>

(50) Akkirmânî, İklilü't – Teracîm Hidaye Tercümesi, Darü'l Amire Matbaası, İstanbul, H. 1262, (M. 1897) S. 10

(51) Akkirmânî, Risale Fi'l – Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S. 74

(52) Akkirmânî, İklilü't - Teracim Hidaye Tercümesi, Darü'l Amire Matbaası İstanbul, H. 1262, (M. 1897) S. 10

(53) A.g.e. S. 8

Akkirmânî el-cüz'ü lâ yetecezza hakkında, farklı düşüncelerin olduğunu şöyle ifade eder: “Alimler, cüz'ü lâ yetecezzanın varlığı konusunda ihtilafa düştüler. Felsefecilerin cumhuru varlığını inkar ettiler. Kelamcılar ve filozoflardan bir kısmı ise varlığını kabul ettiler. Cüz'den maksat bir cevherdir ki fek, kat', vehm ve farz cihetiyle bölünemeyendir. Felsefeciler, cüz'ün iptali konusunda bir çok delil getirdiler. Bunlardan iki tanesini zikredeceğim.

Birincisi: Bir değirmenin merkezindenden uzak büyük daire, bir cüz' olarak, merkeze yakın küçük daire de bir cüz' olarak hareket ederse, küçük dairenin ekseninin büyük dairenin akseni kadar olması gerekir ki bu zarurî olarak batıldır. Eğer birden fazla cüz' olarak hareket ederse, o zaman ekseninin büyük dairenin akseninden daha büyük olması gerekir ki bu da batıldır. Eğer daha az cüz' olarak hareket ederse o zaman bölünme lazım gelir.

İkincisi: eğer cüz'ün sabit olduğu söylenirse, küçüğün miktarının büyükle eşit olması gerekir. Talî cüz' zarurî olarak batıldır. Mukaddem olan da bölünmenin beyanıdır. Güneşin doğuşu esnasında bir çubuk dikersek, güneş her yükseldiğinde üzerine kırılan bir gölge düşer. Güneşin yükselişini cüz'ü lâ yetecezza olarak kabul edersek, gölgeden ya bir şey kırılır veya kırılmaz; ikincisi zarurî olarak batıdır. Batıl değilse, güneşin bir cüz' olarak yükselmesi, gölgenin ise, güneş başın tam üstüne gelinceye kadar, hareketsiz olarak bulunduğu halde kalması gerekir ki bu da zarurî olarak batıldır. Öyleyse gölgenin, hareket etmesi ve kırılması gerekir. Güneşin yükselişi cüz'ü lâ yetecezza olursa, o zaman güneş, başka bir cüz' olarak hareket etti deriz. Gölge hareket etmez veya bir cüzden daha az hareket ederse, o zaman bu söylediğimiz sakıncalıdır. Eğer bir cüz' olarak hareket ederse, gün ortasında gölgenin uzunluğunun güneşin yükselişi kadar olması gerekir ki o da feleğin çeyreğidir. Böyle olunca, küçükle büyüğün ölçüsünün eşit olması gerekir ki bu da muhaldır. Geride şu

kaldı: Güneş bir cüz' olarak hareket ettiğinde gölge daha az hareket eder. Böylece bölünme lazım gelir.”<sup>(54)</sup>

Akkirmânî, kelimcilerin delillerini ise şöyle izah eder: “Kelimciler, cüz'ün şimdiki zamanda gerçekleşen, hareketten bir şey ve gerekli olduğu konusunda ispatlamak üzere delil getirdiler. Böyle olmazsa hareketin dışarıda kesinlikle olmaması gerekir. Çünkü hazırda (şimdiki zamanda) hareketten bir şey olmadığına, mazîde (geçmiş zamanda) de müstakbelde (gelecek zamanda) de olmaz. Çünkü mazî (geçmiş zaman), geçmiş bir takım hallerdir; müstakbel (gelecek zaman) de gelecek bir takım hallerdir. Halde (şimdiki zamanda) bir şey olmazsa, mazî ve müstakbelde de olmaz. Böylece hareket tümünden menfi olur. Eğer hazırda hareketten bir şey hasıl olursa, o şeyin bölünmemiş olması gerekir. Bölünmüşse eğer, hazır (şimdiki zaman) değildir. Bölündüğü zaman bir kısmı diğerinin önüne geçmiş olur. Çünkü hareketin cüz'leri beraber bulunmaz. Bir kısmı diğerinden önce gelirse, şimdiki zamanda hepsi değil de bir kısmı gerçekleşmiş olur. Eğer bölünmezse cüz'ün mesafede gerçekleşmesi gerekir. Çünkü hareket, mesafeyle ilişkilidir ve her cüz'e karşılık mesafeden bir cüz' vardır. Böylece mesafeye karşılık gelen her cüz' bölünmez.”<sup>(55)</sup>

Akkirmânî, felsefecilerin ve kelimcilerin delillerini şöyle değerlendirmektedir: “Bölünmekten maksat, hayalî ise bölünmeyi kabul ederiz. O zaman hazır (şimdiki zaman) hazır olmaz. Deriz ki bu, bölünmenin parçalanma şeklinde olması durumunda gerekir. Bölünmekten maksat parçalanmak ise, o zaman bölünmeyi kabul etmeyiz. Hayalî bölünmenin olmadığı durumda cüz'ün zarurî olarak gerçekleşmesi gerekir. Yoksa bir iğne ucunun sonsuz olarak parçalanması, o

(54) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 64-65, Ayrıca Bak. Akkirmânî, İktilû't - Teracim Hidaye Tercemesi, S. 8-9

(55) A.g.e. S. 65-66, Ayrıca Bak. Akkirmânî, İktilû't - Teracim, S. 9-10



parçaların da sonsuza dek parçalanması gerekir. Bu da zihnin kabul etmesini imkansız kılan bir gerçektir.”<sup>(56)</sup>

Bu değerlendirmelerden de anlaşılıyor ki Akkirmanî, el-cüz’ü lâ yetecezzânın varlığını kabul etmekle atomculuk görüşünü benimsemiş olmakta ve bu konuda kelamcıların görüşüne katılmaktadır.

### 3. HEYÛLA

Akirmanî’nin heyûla hakkındaki görüşleri şöyledir: “Heyûla dedikleri, meşşâilere göre basit bir cevherdir ki, cismî surete ve nev’î surete mahaldir. İşrakîlere göre ise, nev’î surete mahal olan cisme heyûla, nev’î surete araz derler. Sufiyye’ye göre ise heba’ dedikleri şeye heyûla derler. Bu, teşbih yoluyladır. Heba’nın hakikatı öyle bir şeydir ki, Allah-u Taala alemdeki cisimlerin suretlerini onda açmıştır. Heba’nın varlığı, cisimlerin varlığı ileler. Yani bağımsız olarak kendi başına varlığı yoktur. Buna anka da derler. İsmi olan fakat kendisi olmayan anka, kuşa benzetildi. Heyûla da derler ki, varlığın mertebelerinden dördüncü mertebededir. Birinci akıl (Akl-ı evvel), küllî nefis (nefs-i küllî) ve küllî tabiat (tabiat-ı küllî) sonra olup, cisimlerin suretleri, o heba’da açılmakla, cisimlerin suretlerine mahal bir cevher olup, suret-i cismiyyeye mahal olan heyulaya benzetildi. Hebaiyye mertebesini düşünmek, beyaz olan cisimde beyazı düşünmeye benzer. Yani hissedilen şey, göz duyusuyla hissedilen beyaz cisimdir. Beyaz ise, mahallinde olmadığı zaman düşünülür, fakat hissedilmez. Mahallinde kaim olan beyaz, mahallinde olmakla hissedilir. Hebaiyye mertebesi (meretebe-i hebaiyye), heyûlaya benzemekle hissedilmeyip, düşünülür. Hissedilen, meretebe-i hebaiyyede açılan cisimlerin suretleridir. Zikredilen hebaya bir örnek şudur ki, Allah-u Taala alemini yaratmadan önce, o bir buluttu (Alem-i ama’). Emr, o alem-i ama için makul bir

---

(56) A.g.e. S. 66

şeydir. Sufiyye, buna mertebe-i uhdiyyet derler. Allah-u Taala alemi onda yarattı. Başka bir örnek de şudur ki, Allah zamanı dehrde yarattı. Dehr, zamanın kabı ve zarfıdır.”<sup>(57)</sup>

Akkirmânî, heyula hakkında bilgi verirken İklilü't – Teracim adlı tercümesinde yazarın “her cisim iki cüz'den mürekkepdır, biri diğereine hulul eder. İşte mahal olana heyûla, hal olana da suret-i cismiyye derler,”<sup>(58)</sup> ifadelerine karşı yapılan itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları şöyle değerlendirmektedir:

“Malûm ola ki mahal ve hal zikrolundu. Bunların bilinmesi hülûlu bilmeye tavakkuf eder. Hülûl, bir şeyin başka bir şeye bir şekilde ihtisasıdır ki, birine işaret diğereine işaretin aynıdır dediler. Bu tarife üç şekilde itiraz olundu. Birincisi: Bu tarif, mücerredatın a'razının hülûluna sadık değildir. Mesela mücerred akıllara ve mücerred nefislere ilimler hülûl etmiştir. Lakin işaret-i hissîye ile bunlara işaret olunmaz. İşaret-i akliyye ile işaret olunsa, birine işaret, akliyye; diğereine işaret akliyyeden başkadır. İkinci itiraz: Bu tarif etrafın hülûluna sadık değildir. Noktanın hatta (çizgi) hülûlu, hattın satha (yüzey) ve sathın cisme hülûlu vardır. Bununla birlikte tarafa işaret taraflıya işareten farklıdır. Üçüncü itiraz: Bu tarif, etrafı mütedahilede hülûlu gerektirir. Halbuki hülûl yoktur. Bu iki itirazdan dolayı tarif, efradını (fertlerini) cami, üçüncü itirazdan dolayı da ağyarını (başkalarını) mani' değildir.”<sup>(59)</sup>

Akkirmânî bu itirazlara şu şekilde cevap verir:

“Birinci ve ikinci itiraza cevap şudur ki: Hululdan maksat, sereyânî olan hülûldur, cevarî olan hülûl değildir. Suretin heyûlaya hülûlu sereyanîdir. Mücerredâtın ve etrafın dışarıda kalması zarar vermez. Üçüncü itiraza cevap odur ki

(57) Akkirmânî, Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, İstanbul S. 74,75

(58) Akkirmânî, İklilü't -Teracim Hidaye Tercemesi, Darü'l Amire Matbaası İstanbul, H. 1262, (M. 1897) S. 10

(59) A.g.e. S. 11

mücerred işarete birlik hülûlda kâfî değildir. Belki ihtisas gerekir ki hal olan şahsa nazaran zatına nispetle mahallinden ayrılmasın. Beyazın, mahallinden ayrılmadığı gibi. Zira arazın müşahhas olması, mahalli iledir. Etraf-ı mütedahilede böyle mücerred olan hülûl yoktur.”<sup>(60)</sup>

Akkirmânî'nin heyûla ve suret arasındaki ilişki konusundaki düşünceleri, İmam-ı Gazzalî'nin düşünceleriyle aynıdır. Zira Gazzalî'ye göre, “mutlak manada heyûla, cevherdir. Bilfiil varlığı, ancak cismanî sureti kabul etmesi sonucu ortaya çıkar. Yalnız bu suretler kendisinde mevcut olmayıp o sadece sureti kabule müsait bir güçtür.”<sup>(61)</sup>

Gazzalî, “kendisinde olmayan her hangi bir şeyi ve yetkinliği (kemâli) kabul etmek vasfına haiz her şeye “heyûlâ” dendiğini, heyûlanın, kendi zatıyla var kılınmayan, bilakis kendini mahal edinen şeyle varolan her mahalle denildiğini, sûret olmadan kendi kendine var olamayacağını, varlığının mutlaka suretin bulunmasına bağlı olduğunu, bunun gibi sûretin de heyûla olmaksızın kendi kendine var olamayacağını belirtmektedir.”<sup>(62)</sup>

Akkirmânî'ye göre de “heyûla, hiçbir yönden sûretten ayrı değildir. Her açıdan surete ihtiyaç duyar. Çünkü sûret olmadan heyûlanın fiile geçmesi söz konusu değildir. Sûret de heyûladan ayrı kaim olamaz. Çünkü sûret, şekil olmadan var olamaz. Heyûla varlığında ve bekasında sûrete, sûret de teşekkülünde heyûlaya muhtaçtır.”<sup>(63)</sup>

---

(60) A.g.e. S.11

(61) Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. Yay. İstanbul, 1993, S. 132

(62) A.g.e. S. 132

(63) Akkirmânî, A.g.e. S.26-27

#### 4. SURET-İ NEV'İYYE

Akkirmânî suret-i nev'iyye hakkındaki düşüncelerini şöyle belirtir: “Tabii cisimlerin her birinde, cismî suretten ayrı bir suret daha vardır ki, cisimlerin türlerinin olması o suretledir. Yani o suret, bir cevherdir ki, mutlak cisme ilave olduğunda nev' (tür) olur. O nev', o cismin kapalılığını kaldırıp, onu özel ve muayyen yapar. O cisim için kemâl-ı evveldir. Zira bu suret ile nev'î hakikat gerçekleşip, üzerine bir takım eserler tertip olunur.”<sup>(64)</sup>

#### 5. MEKÂN ANLAYIŞI

Akkirmânî'nin mekan anlayışı şöyledir: “Mekân, içinde cisim karar eden şeydir. Başka bir deyişle mekan öyle bir şeydir ki cisim onda hasıl olur. İkisi birbirine mutabıktır.”<sup>(65)</sup> Akkirmânî, “mütেকellimîn ve işrakıyyînin, boşluk (halâ), “lâ şeydir,” yani hiçbir şey değildir, dolayısıyla mekan boşluk (halâ) olamaz”<sup>(66)</sup> şeklindeki ifadelerini de esas alarak mekanın boşluk olamayacağını belirtir.

Akkirmânî, hiyez ile mekânı karşılaştırırken “el- mümas” (teğet) kavramını kullanır. Ona göre “hiyez, kuşatan cismin iç sınırı ile kuşatılan cismin dış sınırının teğet olmasıdır. Akkirmânî'ye göre hiyez ile mekân müteradiftir.”<sup>(67)</sup>

#### 6. HAREKET- SÜKÛN

Akkirmânî'nin hareket ve sükûn hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, bazı İslam filozoflarının bu konudaki görüşleri kısaca şöyledir:

---

(64) A.g.e. S. 28-29

(65) A.g.e S.29-30

(66) A.g.e S. 30-31

(67) A.g.e. S. 30-31

Gazzalî, hareketi, “güç halinde olan bir şey bakımından güç halindeki ilk kemâl (yetkinlik), güç halinden fiile çıkış veya değişme olarak niteleyip hareketi nicelik, nitelik, mekân ve duruma göre dört kısma ayırır.”<sup>(68)</sup>

Kindî'nin hareket tarifi şöyledir: “Hareket, herhangi bir değişimdir. Cismin merkezinin, cüz'lerinin veya bütünüünün yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir. (el-hareketü'l-mekaniyye). Cismin yer değiştirmesi ya merkeze ya da merkezden çevreye olur ki bu, artma ve eksilme hareketidir. (Er-rübüvv ve'l-izmihlal). Eğer cismin sadece nitelikleri değişirse bu dönüşüm hareketidir (el-istihale). Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir.”<sup>(69)</sup>

Fahrettin Râzi'ye göre hareket, “cevherin bir yerde iken başka bir yerde olmasından ibarettir. Sükûn ise cevherin bir yerde, bir andan fazla bulunmasıdır.”<sup>(70)</sup>

Akkirmânî sükûnu açıklarken, müslüman filozofların açıklamalarına da atıfta bulunarak sükûnun; hareketin belli bir süre zarfında ortadan kalkması gibi dar bir anlamdan daha geniş bir anlama sahip olduğunu ifade ederek, dar anlamda olduğu taktirde cisme arız olamayacağını söyler. Akkirmânî “sükûn-ü gayri daim”<sup>(71)</sup> (sürekli olmayan sükûn)'dan bahsederek, bunun doğru olan iki hareket arasında gerekli olduğunu belirtir.

Akkirmânî, İklilü't-Teracim adlı eserinde yazar Ebherî'nin (H.663) “hareket, kuvveden fiile tedricî olarak geçiştir.”<sup>(72)</sup> şeklindeki görüşünün kadîm (eski) filozoflara ait olduğunu, Aristo'nun onlara, tadrîcin an ile belli olduğunu, anın zamanın tarafı, zamanın da hareketin miktarı olduğunu, bundan dolayı da devir meydana geldiğini ifade ederek itirazda bulunduğunu belirtmektedir. Akkirmânî, Aristo'nun bu itirazına şu şekilde cevap verir: “Cevap odur ki, tedrici tasavvur etmek

(68) Bolay, Süleyman Hayri, A.g.e. S.160-170

(69) Kindî, A.g.e. S.59

(70) Fahreddin Razi, A.g.e. S.92

(71) Akkirmânî, A.g.e. S. 34

(72) A.g.e. S. 35-36

bedihîdir. Zamana tavakkuf etmez. Yahut zamanı, harekete tavakkuf etmeden tasavvur ederiz. Zaman ef'ala zarfdır demekle devir olmaz. Bu nedenle her hareketli cisim için cismin kendisi olmayan bir hareket ettirici vardır. Çünkü cisim, cismiyeti sebebiyle hareket etse, her cisim sürekli olarak hareketli olurdu. Çünkü malul illetinden muhalif olamaz.”<sup>(73)</sup>

Akkirmânî, hareket ve sükûn kavramlarına mantıklı açıklamalar getirerek daha anlaşılır hale getirmektedir. Hatta sükûnu açıklarken filozofların görüşlerini eleştirerek onların açıklamalarına göre hareket edecek olursak; dünyanın dairesel ve sürekli hareketine göre bir sükûndan bahsedilemeyeceğini söyler. Akkirmânî, sükûnu açıklarken mantıklı olarak dar anlamının dışında, geniş anlamda ele alarak izah etmeye çalışmaktadır.

Akkirmânî, her hareket için altı şeyin gerekli olduğunu belirtir:

“Birincisi: Hareketin başladığı mahal (yer),

İkincisi: Hareketin bittiği mahal (yer),

Üçüncüsü: Hareketin bulunduğu kategori. Bunlar kem, keyfe, eyne ve vaz'dır

Dördüncüsü: Hareketle nitelenen (muttasaf) olan şey,

Beşincisi: Tahrik eden şey ki muharriktir,

Altıncısı: Zamandır ki hareket zaman ister. Her biri de diğerine mutabıktır.”<sup>(74)</sup>

Akkirmânî, hareketin çeşitleri olarak, kem'de ( nicelikte) hareket, keyfe'de (nitelikte) hareket, eyne'de (mekanda) hareket ve vaz'da hareket olmak üzere, dört çeşit hareketi şu şekilde açıklamaktadır:

---

(73) A.g.e. S. 37

(74) A.g.e. S. 36-37

“Kem’de (nicelikte) hareket: Cisimde bulunan aslî cüzlerde bir fazlalığın oluşmasıdır. Ağacın uzaması, büyümesi gibi.

Keyfe’de (nitelikte) hareket: Suyun sıcak ve soğuk olması gibi. Akkirmani, suyun havaya dönüşmesinin kevn ve fesad diye adlandırıldığını, buna hareket denilemeyeceğini ifade eder. Akkirmani, keyfe’de (nitelikte) hareketin, istihale (değişim) diye de isimlendirildiğini ifade etmektedir.

Eyne’de (mekanda) hareket: Bir mekandan başka bir mekana intikaldır.

Vaz’da hareket: Bir cismin dönmek suretiyle oluşturduğu harekettir.”<sup>(75)</sup>

## 7. ZAMAN

Zaman konusunda Akkirmani’nin ve diğer İslam filozoflarının da ağırlıklı olarak üzerinde durdukları nokta zamanın başlangıcının ve sonunun olup olmadığı konusudur. Bu açıdan Akkirmani’nin açıklamalarına geçmeden önce bazı İslam filozoflarının bu konudaki görüşlerine kısaca bakmakta fayda vardır.

Kindî’ye göre zaman, “alemin (var oluş) sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman (cisim ve hareketten bağımsız olarak) mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır. Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket (değişme), ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa o da yoktur.”<sup>(76)</sup>

Kindî, zaman ve hareketin var olduğunu, hareketin herhangi bir değişim; değişimin, değişenin değişme sürecini gösteren sayı; buna göre zamanın hareketin saydığı bir süreç olduğunu; bunlardan hiçbirinin diğerinden önce olamayacağını

---

(75) A.g.e. S. 37

(76) Kindî, A.g.e. S. 90

belirtir. Kindî, değişim sırasındaki her fasılanın bir süreç, zamanın bu süreç diliminden ibaret olduğunu ifade ederek şunları söyler: “Eğer her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilirse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir dilime (noktaya) varılırsa, yani kendisinden önce bir sürecin bulunması imkansız olan bir dilime varılsa ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa, hiçbir zaman farzedilen(belirlenen) o dilime (noktaya) varılamayacaktır. Çünkü ulaşılmak istenen dilimden önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli dilime kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın biliniyor olması gerekir. Bu durum: “Sonsuz sonludur anlamına geldiğinden imkansız bir çelişki olmaktadır.”<sup>(77)</sup>

Kindî, belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine, ve sonsuza dek hiçbirisine ulaşamayacağını, sonsuz bir mesafenin katedilemeyeceğini bu vesileyle belirli bir noktaya varılamayacağını, o halde belirli bir zamanın var olduğunu, zamanın sonsuzluğun dilimi değil, zorunlu olarak sonluluğun dilimi olduğunu ifade ederek zamanın sonlu olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Zaman, Gazzalî'nin nazarında, hareketin miktarı olup, öncelik sonralık bakımından kendini belli eder. Gazzalî öncelik'i, uzanımı (imtidat) ve bölünmeyi zamanın şartlarından sayar ve zamanın varlığını harekete bağlayarak eğer hareket olmasaydı varlıkta zaman olmazdı der. Gazzalî, illetler silsilesinin sonsuz olamayacağı fikrini zamana tatbik ederek, geçmiş zamanda sonsuzluk (ezeliyet) kabul etmez. Ona göre zaman mahlûktur, yaratılmıştır. O, zamandan önce bir zamanın varlığını kabul etmez.”<sup>(78)</sup>

---

(77) A.g.e. S. 91

(78) Bolay, Süleyman Hayri, A.g.e. S. 165-166



Gazzalî, zamanın sonsuz olmadığını da Allah'ın zamana ve aleme takaddüm etmesine, O varken alemin olmadığına, Allah'ın alemi yarattığına bağlayarak ispatlamaya çalışmaktadır.

Akirmânî'nin zaman tarifi ile, kendisinden önceki Müslüman filozofların tarifleri arasında herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır. Akkirmânî'ye göre zaman; "hareketin miktarıdır. Zaman, ziyade ve noksane kabildir. Zaman talî anlardan mürekkep değildir. Yani anlar arasında zaman yoktur. Zira zaman harekete mutabıktır. Hareket de mesafeye mutabıktır. Mesafe ki hareket o mesafede vaki olur. Eğer zaman anat-ı mütetaliyeden mürekkep olsa, mesafe de ecza-ı lâ tetecezzadan mürekkep olmak zorundadır. Bu durum da batıldır.<sup>(79)</sup>

Zamanın tanımı konusunda herhangi bir farklılık göze çarpmamakla birlikte, zamanın sonsuz (ezelî) olup olmadığı konusunda Akkirmânî'nin düşünceleri, diğer İslâm filozoflarının düşüncelerine göre farklılık arz etmektedir. O'na göre; "zaman için başlangıç ve son yoktur. Eğer bidayeti (başlangıcı) olsa, zamanın yokluğu varlığından önce olurdu. Öyle mukaddem ki muahher ile bulunmazdı. Bu şekilde olan herşey de zamanî (zaman içerisinde, zamana ait) olup zamana muhtaç olurdu ve böylece zamandan önce zaman lazım gelirdi. Yine zaman için son olsa, yokluğu varlığından sonra olurdu. Öyle muahher olurdu ki mukaddem ile birlikte olmazdı. Zamana muhtaç olup, zamandan sonra zaman olmak lazım gelirdi. Bu da batıldır."<sup>(80)</sup>

---

(79) Akkirmânî, A.g.e. S.42-43

(80) A.g.e. S.44

## 8. FELEK

Akkirmânî'nin felek hakkındaki görüşleri şöyledir: “Felek yıldızları, gezegenleri çine alan küreye denir. Felek nefs-i natıka sahibidir. Bizzat hareketlidir.”<sup>(81)</sup>

Akkirmânî, feleğin hareketli ve dönmekte olduğunu, bunu ispatlamak için de iki cihetten bahsedebileceğini, cismî alemde örnekler vererek ispat etmeye çalışır. O'na göre; bu cismî alemin iki ciheti vardır ki bunlar değişmez. Bunlar üst (fevk) ve alt (taht) cihetleridir. Üst hiçbir zaman alt olmaz, alt da hiçbir zaman üst olmaz. Zira, ayaktaki biri ters dönse, o kimsenin başının rast geldiği yer üst olmaz ve ayaklarının rast geldiği yer alt olmaz. Belki başı alta, ayakları üste gelmiş olur. Fakat cihat-ı erba'a ki bunlar; sağ, sol, ön ve arkadır, bunlar değişebilirler. Doğu tarafına dönen kimsenin doğu tarafı önü, batı tarafı arkası, güney tarafı sağ, kuzey tarafı da solu olur. Bundan sonra o kimse, batı tarafına dönse, bütün yönler değişip, önü arkası, arkası önü, sağ solu, solu da sağ olur.”<sup>(82)</sup>

Akkirmânî cihetin, duyunun son sınırı ve hareketin son sınırına ıtlak olduğunu; birinci manaya göre, üst (favk) cihetinin, büyük felek ve duyunun son sınırı ve kesildiği yer; ikinci manaya göre ise ay feleği olup, hareket-i müstakimenin son sınırı olduğunu ifade eder. Akkirmânî, birinci mananın doğru olduğunu belirterek şöyle der: “Çünkü hareket ay feleğinde olur, unsurlarda meydana gelir. Unsurlar hiyezlerinin dışına çıkamazlar. Bütün unsurlar ay feleğinde bulunur. Buna göre doğru olan mana birincisidir.”<sup>(83)</sup>

Akkirmânî, İklilü't - Teracim adlı eserinde Ebherî'nin, feleğin basit tabiatlı, muhtelif ve mürekkep olmayan bir yapıda olduğunu ifade ettiğini belirttikten sonra, Kadı Mir'in (H.910) basit kavramı hakkındaki görüşlerine yer verir. Kadı Mir,

---

(81) A.g.e. S.47

(82) A.g.e. S.47

(83) A.g.e. S.47

(H.910) feleğin basit tabiatlı (mürekkep olmayan) bir yapıda olduğunu, basit kavramını açıklayarak ifade etmeye çalışır. Basitin muhtelif tabiatlı cisimlerden mürekkep olmayan, cüz'ü hakikatte küllüne ortak olan ve duyu itibariyle, cüz'ü küllüne eşit olan şeklinde üç manaya geldiğini, bu özelliklerin maddede (enasırda) olduğunu, feleğin hareket-i müstakîme'ye kabil olmadığını bu münasebetle feleğin basit yapıda olduğunu belirtir.<sup>(84)</sup>

Akkirmânî, basit yapılı, hareket-i müstakîmeye sahip olmayan felek hakkında şu değerlendirmeleri yapar: “Netice olarak felek basittir. Zira felek sınırlı cihetlerdir. Sınırlı olan her şey hareket-i müstakîmeye kabil değildir. Zira hareket-i müstakîmeye kabil şey, hareket-i müstakîme ile taharruku farzolunsa, bir ciheti (yön) isterken diğer ciheti (yön) terk eder. Böyle olan her şeyden önce cihet belli olur. Kendisinden önce cihet belli olan her şey, ciheti tayin edemez. Hareket-i müstakîmeye kabil ciheti tayin edemez. Bu makamda zıt olan bir şey zıddıyla altüst olmuş olur ki cihati (yönleri) belli olan bir şey, hareket-i müstakîmeye kabil olmaz. Sonuç olarak felek, hareket-i müstakîmeye kabil olmaz.”<sup>(85)</sup>

Akkirmânî, feleğin oluş (kevn) ve yokoluşu (fesad) kabul etmediğini, bu hususun dört unsurlarda ve bu alemin içindeki varlıklarda olduğunu belirtir. Kevn (oluş) ve fesad (yokoluş) konusuna ayrı bir başlık altında değinilecektir.

Akkirmânî'nin felek hakkındaki görüşleri, ilk dönem İslâm filozoflarının görüşlerini yansıtmaktadır. İbn-i Sîna, Gazzalî ve diğer filozofların bu konudaki düşüncelerine göre de felek, dairevî hareket sahibi ve aynı zamanda basit (mürekkep olmayan) bir yapıdadır. İbn-i Sîna göklerin hareketinden bahsederken; feleklerin hareket ve nefis sahibi, basit yapılı, hareketlerinin dairevî ve sonsuz olduğunu ifade etmektedir.<sup>(86)</sup>

---

(84) A.g.e. S. 52

(85) A.g.e. S. 52

(86) Altuntaş, Hayrani, İbn-i Sina Metafizigi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1992, S. 94-95

## 9. OLUŞ VE YOKOLUŞ (KEVN VE FESAD)

Akkirmânî'ye göre kevn ve fesad (oluş ve yokoluş) iki manada kullanılır. Birincisi; nev'î suretin oluşmasına kevn (oluş), yokolmasına da fesad (yokoluş) denir. İkinci mana ise; yokluktan sonraki varlığa kevn (oluş), varlıktan sonraki yokluğa da fesad (yokoluş) denir. Akkirmânî, kevn (oluş) ve fesad (yokoluş) konusuna feleklerden bahsederken kısaca değinmiş, bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almamıştır.

Akkirmânî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: “Kevn ve fesadı kabul eden her şeyin suret-i hadisesi için bir hiyez-i tabi'î vardır. Suret-i fasidesi için de ayrı bir hiyez-i tabi'î vardır. Zira her cisim için bir hiyez-i tabi'î gereklidir.”<sup>(87)</sup>

Kevn ve fesad (oluş ve yokoluş) konusunda diğer İslâm filozoflarından da bazılarının görüşleri de şöyledir:

Gazalî, oluş ve yokoluş (kevn ve fesad) kabul etmeyen ve kabul eden cisimlerden, kabul etmeyen cisimlerin gök cisimleri olduğunu ifade eder. O'na göre “oluş ve yokoluş kabul etmeyen gök cisimleri için gevşeme (tahalhul), ölüm, ve düz hareket yoktur. Fakat dairevî hareket vardır. Oluş ve yokoluşu kabul eden varlıklar ise bu alemin varlıkları olup dört unsur da bunlara dahildir.”<sup>(88)</sup>

Kindî'ye göre oluş ve bozuluş (kevn ve fesad), “bir şeyin özünün(cevher) değişerek başka bir öze dönüşmesidir. Mesela besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana dönüşmesi gibi. İşte bu hareket kana nisbetle oluş, içilen nesneye nisbetle bozuluş hareketidir.”<sup>(89)</sup> Kindî, her oluşanın oluş sebebi ve her bozulanın bozuluş sebebi olan bir maddî sebebinin olduğunu, oluş ve bozuluşun sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleştiğini ifade eder. O'na göre “sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk zıt niteliklerin ilkeleridir. Ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan

(87) Akkirmânî, A.g.e. S. 57

(88) Bolay, Süleyman Hayri, A.g.e. S.156

(89) Kindî, A.g.e. S.95

ibaret dört unsur ve bunların birleşikleri bulunmaktadır. Bu dört unsur bütünüyle oluş ve bozulma uğramaz, ancak (oluş sırasında) her birinde diğerine ait parçalar bulunur; bozulma olayında da durum aynıdır.”<sup>(90)</sup>

Akkirmânî'nin kevn(oluş) ve fesad(yokoluş) konusundaki düşüncelerine baktığımız zaman, kevn (oluş) ve fesad (bozulma)'ın bu alemdeki varlıklarda meydana geldiğini, dört unsurun da (ateş, hava, su, toprak) bunlardan olduğuna dair diğer Müslüman filozoflarının da düşüncelerine benzer bir görüşe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### **10. DÖRT UNSUR (ENASIR-I ERBA'A)**

Dört unsurdan (madde) kasıt su, toprak ateş ve havadır. Bu dört unsur ilkçağ filozoflarından günümüze kadar hep tartışma konusu olagelmıştır. Filozoflar hayatın kaynağının su, toprak, ateş ve hava olduğu konusunda çok değişik düşünceler ileri sürmüşlerdir.<sup>(91)</sup>

Bu düşüncelere sahip olmalarında yetiştikleri çevre ve ortamın da çok etkili olduğu bir gerçektir. Felsefi düşüncenin teşekkülü bu ilk düşüncenin zamanla tekâmülü neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu ilk düşünce, ilk İslâm filozofları üzerinde de derin bir etki bırakmıştır. Aristo ve Eflatun'a gelinceye kadar, bunlarla birlikte bu düşünce daha sistemli hale gelmiştir. İslâmî bilimlerde kelâm, mantık v.b. ilimlerin ortaya çıkmasına, İslâm esaslarının korunup savunulmasına kaynaklık etmiştir. Aydınlik çağın ortaya çıkmasında ve günümüz teknolojisinin de temelinde, yine bu ilk felsefi düşüncenin zamanla teşekkül ve tekâmül ederek kaynaklık etmesi yatmaktadır.

---

(90) A.g.e. S.97

(91) Birand Kâmiran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1987, s,14-15

Dört unsur (madde) konusunda yaşadığı döneme kıyasla çok değişik düşünceler ileri sürmeyen Akkirmânî, mevcut düşünceleri net bir dille açıklayıcı ve izah edici bir tarz kullanmıştır. Akkirmânî bu konuda şöyle düşünür: “Madde ya soğuk ya sıcak, ya sıvı ya da katıdır. Soğuk ve sıvı olan sudur. Soğuk ve katı olan topraktır. Sıcak ve katı olan ateştir. Sıcak ve sıvı olan havadır. Bu dört madde kevn ve fesad (oluş ve yokoluş) kabul ederler, birbirlerine dönüşürler. Dönüşüm olurken bir veya iki vasıta ile olabilir bu. Toprağın havaya dönüşümü ve aksi gibi. Suyun ateşe dönüşümü ve aksi gibi. Toprak suya, su da havaya dönüşür. Su önce havaya, hava da ateşe dönüşür. Aksi de olabilir. Toprak su olur, su hava, hava ateş olur. Burada iki vasıta vardır.”<sup>(92)</sup>

Akkirmânî, genellikle dört unsurun dönüşümü üzerinde kafa yormuştur. Önce dönüşümün ne olduğu üzerinde durmakta fayda vardır. Kindî, dönüşüm hareketini şu şekilde açıklar: “Dönüşüm hareketi, bir şeyin kendisiyle özdeş kaldığı halde bazı niteliklerinin değişmesidir. Mesela beyaz tenli adamın renginin yolculuk, hastalık veya daha başka sebeplerle değişmesi gibi.”<sup>(93)</sup>

Açıklamalardan da anlaşıldığı gibi dönüşüm kevn ve fesad kavramlarından farklı bir şeydir. Akkirmânî'nin, dört unsur oluş ve yokoluşu kabul eder şeklindeki açıklamalarının bütünüyle bir oluş ve bozulmuş veya yokoluş şeklinde anlaşılması gerekir. Kindî de dört unsur konusunda yapmış olduğu açıklamalarında dört unsurun bütünüyle oluş ve bozulmuşu uğramadığını, ancak (oluş sırasında) her birinde diğerine ait parçalar bulunduğunu; bozulma olayında da durumun aynı olduğunu belirtmektedir.<sup>(94)</sup> Bu münasebetle dört unsurla ilgili olarak bütünüyle bir oluş ve bozulmuştan ziyade, bir dönüşümden bahsetmek daha doğru olacaktır. Akkirmânî ve diğer filozofların açıklamaları bunu açıkça göstermektedir.

---

(92) Akkirmânî, A.g.e. S. 67

(93) Kindî, A.g.e. S.95

(94) A.g.e. S.97

## 11. BİTKİLER (NEBAT)

“Suret-i nev’iyyesi olan, şuuru olmayan cisimlerdir. Suret-i nev’iyye, nebatın hareketini sağlar. Bu suret-i neviyye, nefis-i nebatıyye diye tesmiye olunur.”<sup>(95)</sup>

Akkirmânî, nefis-i nebatıyyenin kemâl-i evvel olduğunu ifade ederek, kemâl kavramını da şu şekilde açıklar: “Kemâl o şeydir ki, nev’i onunla tamam olur. Ya zatında tamam olur; divanın (karyola) hey’eti gibi. Çünkü tahta karyolayı o hey’et tamamlar. Haddizatında karyola tamam olmaz, ancak o hey’et (şekil) ile tamam olur. Ya da sıfatında tamam olur; beyaz gibi. Zira beyaz cisim sıfatında ancak beyazlık ile tamam olur.”<sup>(96)</sup>

## 12. İNSAN

Akkirmânî’ye göre insan, “nefis-i natıka sahibi olan varlıktır. Akıl, idrak, fikir ve fiil sahibidir. Aklıyla tasavvuratı ve tasdikatı idrak eder. Bu kuvvete akli nazârî ve kuvve-i nazariyye de denir. Kuvve-i amile ise insanın cüz’î fiillerini harekete geçirir. Bu kuvvete akl-ı amelî denir.”<sup>(97)</sup>

Akkirmânî, Ebherî’nin (H.663) nefis-i natıka için dört mertebe vardır, şeklindeki ifadelerine karşılık kendi düşüncelerini şöyle ifade eder:

“ Birinci mertebe: Nefis-i natıkanın bütün ma’kulattan halî ve bütün ma’kulatı kabule şayan olmasıdır.

İkinci mertebe: Nefis-i natıka için ma’kulat-ı bedihiyyenin olmasıdır.

Üçüncü mertebe: Nefis-i natıka için ma’kulat-ı nazariyenin olmasıdır.

---

(95) Akkirmânî, A.g.e. S.76

(96) A.g.e. S.76

(97) A.g.e. S.81

Dördüncü mertebe: Nefs-i natıkanın ma'kulat-ı müktesebesini müşahade ve mütala'a etmektir.”<sup>(98)</sup>

Akkirmânî, İklilü't-Teracim adlı tercümesinde nefis-i natıkanın iki manaya gelecek şekilde açıklandığını, felsefeciler nezdinde nefis-i natıkanın maddeden mücerred bir cevher olduğunu, Ehl-i Sünnet, İmâm-ı Gazzalî, Rağıb İsfahanî, Ebu Zeyd Debbusî gibi mutasavvıflarca nefis-i natıkanın mücerred olduğunu, cisim ve cismanî olmadığını ifâde etmektedir.<sup>(99)</sup>

---

(98) A.g.e. S.81

(99) A.g.e. S.84



## İKİNCİ BÖLÜM

### İLÂHİYAT (METAFİZİK)

#### A. İLÂHİYAT (METAFİZİK)

İslâm felsefesinde açıklanan konulardan bir tanesi de ilâhiyat (metafizik) kavramıdır. İlâhiyatla ilgili yapılan açıklamalar çeşitlilik arz etmektedir. Bilindiği üzere İslâm düşüncesinde kelâm ilminin ortaya çıkmasının temel nedeni, itikadî konulardaki tatışmalara açıklık getirmek, İslâm itikadına yapılan saldırılara karşı İslâm itikadını savunmaktır. Bu tartışmaları değişik şekillerde yapan alimler, daha sonra Yunan filozoflarının (Aristo, Eflatun v.b.) eserlerini de tercüme ederek, bunu bir felsefe haline getirip kendisine özgü özellikleri olan bir İslâm felsefesi oluşturmuşlardır. Bu konuların başında, İslâm itikadının en üst noktasındaki tevhîd inancı bulunur. Tevhit de ilâhiyatın (metafizik) konusu olunca ilâhiyatın (metafizik) önemi bir kat daha artmaktadır.

İslâm felsefesinde, filozoflar felsefî konuları açıklarken, ilâhiyat bölümü adı altında metafizik konuları açıklamaktadırlar. Bilindiği gibi, “üzerinde yaşadığımız dünyayı ve kainatı fizik- metafizik veya ilmî - felsefî olarak sınıflandırabilir, değerlendirebiliriz. Bunlardan birincisi, duyularla algılanabilenin, görünenin, gerçeğin adı, ikincisi hissî olmayanın, gizli olanın, idealin adıdır.

Metafizik kelimesi, Aristo'nun fizikten sonra yazdığı kitabın adıdır. Bu kavram, Batıda ancak İbn-i Rüşd'ün tanınmasından sonra kullanılmıştır ki, orada bir ilmi ifade eder. Müslümanlar, bu Yunanca terimi öğrenmişler, hatta Arapçalaştırmışlardır. Tam ifade edememiş olsalar bile onu kendi dillerine çevirmişlerdir: Mâ dune't- tabia (fizik ötesinde), Mâ fevk et- tabia (fizik üstünde), Mâ ba'd et- tabia (fizikten sonra), ve Mâ kabl et- tabia (fizik öncesi) olarak; fakat

bu deyimler bugün kullanılmamaktadır. El- Felsefe el- Ūla, İlâhiyat ve el İlm el- İlâhî terimleri daha çok kullanılmıştır.”<sup>(100)</sup>

Kindî, metafizik (ilâhiyat) ilmine Felsefe-i Ūla ismini vermekte ve şunları ifade etmektedir: “Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi “İlk Felsefe” dir; bununla her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek”in bilgisini kastediyorum. Bunun içindir ki tam ve değerli bir filozofun, bu değerli bilgiyi kuşatan kişi olması gerekir. Çünkü sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir. Ayrıca biz bilgilerimizin her birinin sebebini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Her sebep ya maddî, ya formel, ya etkin –ki bununla hareket ettireni kastediyorum- ya da tamamlayıcı sebeptir ki, bununla da bir şeyin oluşundaki amacı kastediyorum.”<sup>(101)</sup>

Görüldüğü gibi Kindî, metafizik ilminin en değerli ilim olduğunu ifade etmekte, bu ilimle uğraşmanın en değerli uğraş olduğunu belirtmektedir.

Macit Fahri konuyla ilgili olarak Farabi’nin görüşlerini şöyle özetler:

“Farabi’ye göre metafizik, üç ana bölüme ayrılabilir:

1- Varlıkların var oluşlarını konu edinen bölüm: Ontoloji.

2- Gayr-i maddî cevherler, onların mahiyeti, sayısı ve nihayette her şeyin varlığını kendinden aldığı ve her şeyin nihaî prensibi, “kendinden daha kamil hiçbir şey düşünilemeyen mükemmel varlık” tetkikinde en yüksek noktasına ulaşılan üstünlük derecelerini inceleyen bölüm: İlâhiyat.

3- Özel ilimlerin temelini teşkil eden ilk ispat ilkelerinden bahseden bölüm.

Bu ilmin konusunun, Aristo’nun metafiziğinde tamamen ihtiva edildiğini söyler. Ancak bu konunun tahlilinde Farabî, “Platon’un ve Aristo’nun

(100) Altıntaş, Hayrani, A.g.e. S. 2-3

(101) Kindî, A.g.e. S. 1-2

Uzlaştırılması” nda görülen benzer bir üslupla, açıkça Aristo’ya nispet ettiği sahte Theologia’ya dayanır.”<sup>(102)</sup>

İbn-i Sîna’ya göre “metafizik (ilahiyat=theologia) hakikat ve tanımlarında (hudud) maddeden mufarık (ayrı) varlıkları, ifadeyle yahut diğer fizik ve matematik hakikatin ilk sebeplerini ve yine sebeplerin sebebi’ni ya da prensiplerin prensibi’ni, yani Tanrı’yu ele alır. Yüce varlık, metafizik – İbn-i Sîna, İlahî ilim, ilk felsefe ya da mutlak hikmet olarak adlandırır – in hususî konusu olarak görülsün ya da görülmesin, önemli bir metodolojik mesele olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Sîna’ya göre, bir ilmin özel konuları, varlıkları, fizik ilminin durumunda gördüğümüz üzere, ya önceden tesis edilmiş yahut apaçık olan meselelerdir. Ne var ki, Tanrı’nın ve ilk sebeplerin varlığı bir başkasından daha çok bu ilimde ispat edilir, bu sebepten Tanrı’dan metafizikte, hususî konusu olarak değil, aranan gayelerden birisi olarak bahsetmek daha uygun olur. Vakıa bu konu varlık olması sıfatıyla varlık olarak açıkça ifade edilir. Çünkü ancak, haddi zatında varlık, özel ilimlerin ayrı ayrı ilgilendiği bütün kategorilerce müşterektir. Bu yüzden bu ilmin ilk konusu varlık olması sıfatıyla varlıktır ve onun yöneldiği meseleler varlık olması hasebiyle ona şartsız lahik olan meselelerdir. Bu maddelerden cevher, kemmiyet ve keyfiyet gibi bazıları tür kapasitesinde; bir ve çok, kuvvet ve fiil, cüz’î ve küllî, imkan ve zorunluluk gibi. Diğer bazıları da hususî sıfatlar kapasitesinde onunla irtibatlıdır.”<sup>(103)</sup>

Fizik ve metafiziğin alanları her ne kadar birbirinden farklı ise de, bu iki alanla uğraşanların zaman zaman birbirlerinin alanlarına müdahale ettiklerini görmekteyiz.

Konuyla alakalı olarak Günaltay, Felsefe-i Ūla adlı eserinde şunları ifade etmektedir: “Fen bilimleri maskesi altında mukaddesleri yıpratarak insanlığı

---

(102) Macit Fahrî, A.g.e. S.109

(103) A.g.e. S. 133-134

hayvanlar derecesine sürüklemek amacı güdenlerin sapıklığını göstermek için fen ile felsefenin, yani doğa ile doğaötesinin sınırlarını, metotlarını ve amaçlarını belirlemek gereği duyulmuştur. Bütün bu gürültülü münakaşaların bu karşılıklı suçlamaların gerçek sebebi fizik ile fizik ötesi sınırlarının karıştırılmasından, metodlarının ayırtedilememesinden başka bir şey değildir. Fizik ve fizik ötesi saha ve sınırları her iki alanda izlenecek metodları belirlenirse, fen ile felsefe, bilim ile din arasında hiçbir anlaşmazlık kalmaz. Elverir ki her iki taraf temsilcileri kendi metodlarını yalnız kendi alanları çerçevesinde izlesin, diğer alana geçtiklerinde o alan için izlenmesi gerekli metoda göre yürüsünler!...”<sup>(104)</sup>

Akkirmânî İklilü't – Teracim adlı tercümesinde Ebherî'nin (H.663) İlâhiyatı üç fen üzere tertib ettiğini belirterek şöyle değerlendirir: “Maddeye muhtaç olmayan şey ya madde ile beraber olur ya da olmaz. Madde ile beraber olmayan şey ya vacibli zatih'dir, ya da mümkündür. Bu üç fenden birincisi, varlığın genel anlamda mahiyetinin kısımları hakkındadır. Mahiyetin kısımlara ayrılması varlık itibarıyladır. Zira mahiyet varlık olması hasebiyle, bir- çok, mütakaddim – mütaahhir, kadîm-hadîs, keza külli- cüz'î gibi kısımlara ayrılır. Çünkü külliyyetin mahiyete arız olması vücud-u zihnî itibarıyla, cüz'iyetin arız olması ise vücud-u haricî itibarıyla. Genel eşya (umur-u amme) dan maksat vacib, cevher ve arazdır. Bunlardan birinde bulunan diğerlerinde de bulunabilir; varlık (vücut) ve sebeplilik (illiyet) gibi. Bazıları hepsinde bulunur; varlık (vücut), bir'lik (vahdet), sebeplilik (illiyet) gibi. Bazıları birkaçında bulunur; imkan ve ma'lûliyet gibi ki cevher ile a'razda bulunurlar, vacibde bulunmazlar.”<sup>(105)</sup>

Akkirmânî, ilâhiyat konusunu açıklarken “hikmet-i ilâhiye” kavramını kullanarak şu açıklamalarda bulunur: “Hikmet-i ilahiye genel manada dışarıda ve

(104) Günaltay, M. Şemseddin, Felsefe-i Ula İsbatı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, Haz. Nuri Çolak, İnsan Yay. İst. 1994, S.7-8

(105) Akkirmânî, A.g.e. S.87

zihinde maddeye muhtaç olmayan şeydir. Gerek maddeye muhtaç olsun, bir'lik (vahdet) ve çokluk (kesret) gibi; gerekse muhtaç olmasın, Allah-u Teâlâ ve on akıl gibi. Bir'lik (vahdet), maddede bulunur, Zeyd'deki bir'lik (vahdet) gibi; maddesiz bulunur, Allah-u Taala 'daki bir'lik (vahdet) gibi. Keza kesret maddede olur, eflak'ta (felekler) olduğu gibi; maddesiz olur, on akılda olduğu gibi.”<sup>(106)</sup>

Görüldüğü gibi Akkirmânî, ilâhiyat (metafizik) kavramına hikmet-i ilâhiye demekte, genel manada fizik alemde maddeye muhtaç olmayanın ilmi olduğunu belirtmektedir.

## 1. KÜLLÎ (TÜMEL) - CÜZ'Î (TİKEL)

### a. Küllî (Tümel)

Akkirmânî'ye göre küllî (tümel), diğer filozoflarda olduğu gibi “sayı ile muayyen olan bir şey değildir. Eğer külli, sayı ile muayyen bir şey olsa, bir olan bir şeyin iki zıt sıfatla nitelendirilmesi ortaya çıkar ki bu da batıldır. Belki küllî, öyle bir manadır ki, nefiste akledilir, cüz'lerinin her birine dışarıda mutabıktır. Şöyle ki nefiste olan mana, hangi şahısta bulunursa, o şahsın kendisi olur. Yani nefiste olan mana Zeyd ile olursa Zeyd'in kendisi; Amr ile olursa Amr'ın kendisi olur.”<sup>(107)</sup>

Akkirmânî, küllî (tümel) kavramı konusunda Kadı Mir'in (H.910), “Bu takdir (yukarıda açıklanan), zihinde hasıl olan eşyanın mahiyetidir diyenlere göredir. Fakat Zihinde hasıl olan, eşyanın suretleri ve hayalleridir ki hakikatte mahiyete muhaliftir diyenlere göre küllî, mahiyattır ki, suretler ve hayallerle malûmdur.”<sup>(108)</sup> şeklindeki ifadelerine karşılık şu yorumları yapar:

“Malûm ola ki zihinde hasıl olan eşyanın mahiyetidir. Zira dışarıda mevcut olmayan eşyayı düşünüp, üzerine ahkam-ı sübutiyye ile hükmederiz. Ahkam-ı

(106) A.g.e. S.87

(107) A.g.e. S. 88

(108) A.g.e. S. 88

sübutiyye ile bir şeye hükmolunsa, o şeyin var olması gerekir. Zira bir şeye, bir sıfatın sübûtu, o şeyin sübûtunun fer'idir. Hayal diye söylenenler, eğer zihinde hasıl olan eşyanın mahiyeti olsa, sıcaklık ve soğukluk gibi, zihinde hasıl olduklarında zihnin sıcak ve soğuk olması lazım gelir. Keza gök ve dağ, büyüklükleriyle zihinde hasıl olmaları makul değildir. Belki gereken başka bir şeydir ki eşyaya eşit ola. Zihinde hasıl olması, aynısına bilgi ola. Zihinde olan eşyanın mahiyetidir, fakat, eşyanın eseri dışarıda var olduğunda ortaya çıkar. Zira dışarıda mevcut olmak, sıfat ile nitelendirilmeyi gerektirir. Zihinde var olması ise o nitelendirilmeyi gerekli kılmaz.”<sup>(109)</sup>

#### **b. Cüz'î (Tikel)**

Akkirmânî, İklilü't – Teracim adlı tercümesinde, Ebherî'nin (H.663) “cüz'î, bir başına gerçekleşmez. Ancak küllî üzerindeki varlığıyla(müşahhasatı) belli olur,”<sup>(110)</sup> şeklindeki açıklamalarına karşı, Kadı Mir'in (H.910) itirazını şöyle belirtir: “Fakat bu, mutlak manada böyle söylenemez. Eğer bu şekilde söylenirse cüz'î bizzat kendisi tayin edilmiş olur, Vacib Taala gibi ki müşahhas olması zatının kendisidir. Yine böyle olursa cüz'î, küllî tabiat ile gerçekleşip nev'i şahsına münhasır bir şey olur, güneş gibi.”<sup>(111)</sup>

Akkirmânî, daha sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“ Hal bu ki, Muhakemat sahibi, bazı alimlerden nakletti ki müşahhasat, akliye olursa, dışarıda olan şey müşahhas olamaz. Eğer müşahhasat, akliye değil de hariciye ise, dışarıda arız olması lazım gelir. Açıktır ki a'raz-ı haricîyenin müşahhas olması, belki varlığı, maruzun (ilinti olunan) varlığına ve müşahhas olmasına bağlıdır. Çünkü ilinti (ma'ruz), şekillenmesinde a'raza muhtaç olur. Gerçek şudur ki

---

(109) A.g.e. S. 88

(110) A.g.e. S. 88

(111) A.g.e. S. 88

şekillenmek, hüviyetin oluşması demektir. Hüviyyet ise, kah zatından dolayı hüviyyet olur; Vacib'ul vücud gibi, kah başkası (gayrı) sebebiyle hüviyyet olur ki o başkası (gayrı) o hüviyyeyi alır. Müşahhasan maksat hüviyetin oluşmasıdır. Failin tesiri mahiyeti hüviyyet kılmaktır. Hüviyyet, mahiyetin şekillenmesidir.”<sup>(112)</sup>

## 2. VAHİD (TEKLİK) - KESÎR (ÇOKLUK)

### a. Vahid (Teklik)

Akkirmânî, adı geçen tercümesinde tek (vahid) kavramı hakkında şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Vahid, bölünmeyi (inkisamı) kabul etmeyendir. Kendisine vahid (tek) denilen şey cihetiyle bir olandır. Vahid (bir), kendi başına (bi’ş- şahs) vahid (bir) olmaz. Belki çok olan özellikleri (umur-ı kesire) vahid (bir) edici bir cihet olur. Cins ve fasl gibi. Ya tamamı mahiyeti olur, ya da o özelliklerin (umur-ı kesire) dışında olup onların üzerine hamledilir.”<sup>(113)</sup>

Akkirmanî’ye göre, tek (vahid) olmanın çeşitli cihetleri vardır. Bu cihetler şöyledir: “Cihet-i vahdet cins ile olur; insan ve at gibi ki ikisi de canlı (hayvan) olmakta birdirler. Yani insan ve atın ikisine vahid bi’l cins denilir. Cihet-i vahdet, fasl ve nev’ ile de olur; Zeyd ve Amr gibi ki konuşmakta ve insan olmakta tekdirler. Zeyd ve Amr’ın ikisine vahid bi’l fasl ve vahid bi’n nevi’ denilir. Cihet-i vahdet, hamledilmek (mahmul) yoluyla olduğunda; bazen tabiatı gereği mahmul olur. Pamuk ve kar gibi ki beyazlık bunlara tabii olarak (bi’t tab’) hamledilir. Pamuk ve kar vahid bi’l mahmuldur. Bazen cihet-i vahdet araz olmak suretiyle olur; katip ve gülen gibi ki insan üzerine tabii olarak mahmûl olur. Vahid olan şey bazen sayı açısından (vahid bi’l aded) olur; Zeyd gibi. Vahid bi’l aded bazen gayr-ı hakikî, vahid bi’l

(112) A.g.e. S. 88

(113) A.g.e. S. 89

ittisal, yani benzer kısımlara bölünebilir; su gibi. Vahid bi'l ittisal bazen hakikî olur ki asla bölünmeyi (inkisam) kabul etmez; Vacib Taala, mücerred akıllar ve nokta gibi.”<sup>(114)</sup>

### **b. Kesîr (Çokluk)**

Akkirmânî'ye göre kesir, “bölünebilmeyi kabul eden şeydir. Kesîr bölünmeye (inkisame) kabil olduğu cihetten kesirdir. Kesret vahdetin maluludur. Aralarındaki karşılaştırma illetlik ve malulluk izafeti sebebiyledir.”<sup>(115)</sup>

Akkirmânî, kesret konusunu iki zıt şey arasındaki ilişki açısından değerlendirip, dört kısma ayırarak şöyle açıklar: “Birincisi, meşhur olan zıtlardır ki birisi diğerine nispet edilmez; siyah ve beyaz gibi. Aralarında gayet farklılık ve uzaklık olması şarttır. Bu şart bulunursa, hakikî zıtlar denilir. İkincisi, aralarında nispet bulunan şeylerdir ki birisini düşünmek diğerine nispetle olur; Baba olmak (übüvvet) ve oğul olmak (bünüvvet) gibi. Zeydi'n baba olması, oğluna nispetle; oğul olması, babasına nispetledir. Üçüncüsü, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirdiği zıtlardır; görmek – kör olmak, ilim – cehalet gibi. Dördüncüsü, iki şeyden birisinin var olup olmamasıyla ilgili zıtlardır; Zeyd'in zeki olup olmaması gibi.”<sup>(116)</sup>

## **3. MÜTAKADDİM – MÜTAAHHİR**

### **a. Mütakaddim**

Akkirmânî, mütakaddim hakkında Ebherî'nin (H. 663) düşüncelerini şöyle değerlendirir: Ebherî'ye göre “mütakaddim beş kısma ayrılır: Birincisi, zamanda mütakaddimdir (mütakaddim bi'z zaman); takaddüm, geçmiştekinin (sabık)

---

(114) A.g.e. S. 90

(115) A.g.e. S. 90

(116) A.g.e. S. 91



zamanının sonrakinden (mesbuk) önce olmasıdır. Öyle bir öncelik ki o öncelik varken, sabik (geçmiş) ile mesbûk (geçilen, sonraki) bir araya gelemez. Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önce gelmesi gibi. İkincisi, tabîî mütakaddimdir (mütakaddim bi't tab'); tabîî mütakaddim o şeydir ki müteahhirin varlığı, ancak mütakaddim, o mütaahhir ile bulunursa veya mütaahhirden önce bulunursa mümkün olur. Örnek olarak birin ikiden önce gelmesi gibi. Üçüncü mütakaddim, daha değerli ve şerefli olmakla ilgili mütakaddimdir (mütakaddim bi'ş şeref); Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'e, alimin talebeye takaddümü (önce gelmesi) gibi. Dördüncü mütakaddim, rütbe ile ilgili olan mütakaddimdir (mütakaddim bi'r rütbe); rütbe ile olan mütakaddim daha önce tayin edilmiş bir başlangıç noktasına daha yakın olmakla alakalıdır. Mescitte safların tertibi gibi, mihraba en yakın olan birinci saf, en uzak olan saftan önce gelmektedir (mütakaddimdir). Beşinci mütakaddim, illiyet ile olan mütakaddimdir (mütakaddim bi'l- illiye); elin hareketinin kalemin hareketinden önce (takaddüm) olduğu gibi. Her ne kadar el, kalem ile aynı anda hareket ederse de akıl, elin hareketinin kalemin hareketinden önce olduğuna hükmeder. Akıl aksini söylemez.”<sup>(117)</sup>

Akkirmânî, mütakaddimin beş kısımda incelenmesinin istikra ile olduğunu ifade ettikten sonra, bu beş kısmı şöyle açıklar: “Eğer mütakaddime mütaahhir muhtaç olursa ve mütakaddim mütaahhirin varlığında kafi ise, mütakaddim bi'l illiyedir, kafi değil ise mütakaddim bi't tab'dır. Eğer mütakaddim muhtaç ileyhi değil ise varlıkta beraberlikleri mümkün değilse mütakaddim bi'z zamandır. Eğer beraberlikleri mümkün ise ve aralarında rütbe muteber ise mütakaddim bi'r rütbedir; değil ise mütakaddim bi'ş- şereftir.”<sup>(118)</sup>

---

(117) A.g.e. S. 93

(118) A.g.e. S. 93

### **b. Mütaahhir**

Akkirmani'ye göre "mütaahhir, mütakaddime mukabil (zıt) olan şeydir. Mütaahhirin kısımları, mütakaddimin kısımları hasebiyledir. Yani mütaahhir bi'z zaman, mütaahhir bi't- tab', mütaahhir bi'ş- şeref, mütaahhir bi'r- rütbe ve mütaahir bi'l- illiye gibi beş kısım olur."<sup>(119)</sup>

## **4. KADÎM – HADÎS**

İslâm felsefesinde, kadîm ve hadîs kavramları konusunda yapılan tartışmalar, genelde alemin hadîs olup olmadığı konusuyla ilgilidir. "Bu konuda, İslâm alimlerinin görüşleri çok çeşitlidir. Maturidiyye Akaidi'nin alimlerinden Nureddin es-Sabûnî kadîm ve hadîs kavramlarını şöyle açıklamaktadır:

"Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, hadis de yokken sonradan var olan şeydir. Bu hususları bildikten sonra deriz ki aynların arazlardan ayrı kalması düşünülemez, arazlarsa hadistir. Çünkü cevherler, ya birleşik veya ayrılmış olarak bulunabilir. (Birleşmek de ayrılmak da birer arazdır). Yine mümkün vasfını taşıyan bir şey, var olduğu müddet içinde ya sükûn veya hareket halinde olacaktır; zira sükûn aynı mekanda iki oluş, hareket de iki ayrı mekanda iki ayrı oluştan ibarettir. Hareketin hadîs oluşu duyularla sabittir. Sükûnun hadîs oluşuna gelince, o da hareketin meydana gelişi sebebiyle kendisinin yok olmasından anlaşılır, çünkü kadîm hiçbir zaman zail olmaz. Aynların arazlardan ayrı kalmasının düşünülemeyeceğine ve arazların da hadîs olduğu anlaşıldığına göre, aynların hadîslerden önce bulunmasına (yani kadîm olmasına) İhtimal verilemez; çünkü aynların hadîslerden önce bulunması demek onlardan ayrı kalması demektir. Hadislerden önce bulunamayan her şey ise yaratılmışla beraber olacağı için kendisi de hadîstir. Hadîs olunca yoklukla (ademle) sebkat edilmiş olur. Kendisine yokluğun

---

(119) A.g.e. S. 93

sebkat ettiği bir şeyin varlığı ise bizzat kendinden olamaz. Böylesinin varlığıyla yokluğu aklen müsavîdir. O halde (varlıkla yokluktan ibaret olan) bu iki caizden birini diğerine tercih edecek bir tahsis ediciye ihtiyaç vardır. Bu tahsis edicinin varlığı mümkün değil, zarurî ve kendinden olmalıdır (Vacib'ül – vücûd). Çünkü mümkün olsaydı bir tahsis ediciye, o da bir diğerine... muhtaç olacaktı. Bu ihtiyaç zinciri ya sonsuz olarak sürüp gider (ki bu muhaldır) veya varlığı kendinden olan bir zatta nihayet bulur, işte o, şanı yüce Yaratıcı'dır. Onun varlığı kendinden ve zarurî olunca kadîm olduğu ortaya çıkar. Çünkü onun varlığı başkasına bağlı değildir, o kendinden ötürü vardır. Ezelfî ve ebedî olarak mevcudiyetinin mevcudiyetini gerektirecek zatı sabit olduğundan onun yokluğu da muhaldır.”<sup>(120)</sup>

Kadîm ve hadis kavramlarının üstünde en fazla duran filozoflardan birisi de İmam Gazzalî'dir. Bolay, İmam Gazzalî'nin, “kadîm” sözünden anladığı manayı şöyle belirtir: “Kadîm sözüyle varlığına yokluk arız olmayan şeyi kastediyoruz. Kadîm lafzı altında iki şey vardır: Birisi bir şeyin varlığını isbat etmek ve diğeri de geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ortaya koymaktır. Gazzalî, buradan şu sonuca ulaşır. Şu halde kendisine cevaz (imkan) arız olan şeyin kadim olması imkansızdır; çünkü kadîm her yönde varlığı zarurî olan demek olup, buna göre alemin kadîm olması mümkün değildir.”<sup>(121)</sup>

Gazzalî, alemin kıdemi hususunda filozofların dört delilini ele alır ve onlara cevaplar verir. Kendisi âlemin hudusunu isbat için deliller ileri sürer:

Gazzalî, âlem'in hâdis olmasının delillerinden birini, âlem'deki değişme ve hareketlerden çıkarmaktadır. Ona göre Aristo ve başka bir takım filozoflar kâinatın

(120) Es- Sabûnî, Nureddin, Maturidiyye Akaidi, Çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı. Yay. Ankara, 1998, S. 62-63

(121) Bolay, Süleyman Hayri, A.g.e. S. 201

hâdîs olmasını inkâr ettikleri, yahut kadîm olduğunu ileri sürdükleri halde, âlemdeki cisimlerin değişmelerden hâlî kalamadığı hususunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>(122)</sup>

Gazzalî, buna karşılık âlemin hâdîs olan ve intikal etmeyen hareket ve sükûndan hâlî kalamadığını söyler. “Değişmelerden hâlî olmayan hâdîstir” sözünün delili nedir? sualini soran Gazzalî, bu suale şu cevabı veriyor: Eğer değişmelerden hâlî olmamakla birlikte âlem kâdîm sayılırsa, değişmelerin başlangıcının olmadığı kabul edilmiş olur, bu ise feleğin dönüşlerinin sonsuz olmasını ve bir dönüşünün sayı ile sınırlanmamasını gerektirir. Bu da imkansızdır. Zira imkansızlığa götürür. İmkansızlığa götüren şeyin kendisi de muhaldir.”<sup>(123)</sup>

Akkirmânî'nin kadîm ve hadîs kavramları ile ilgili görüşleri genelde âlemin hadîs olup olmadığı konusuyla ilgilidir. Diğer İslâm filozofları ve kelâmcıları da buna benzer bir takım görüşlerle kadîm ve hadîs kavramlarını açıklamaya çalışmışlardır. İşte bu kelamcılardan biri de Kemaleddin Ahmed el- Beyazi el- Hanefî'dir ki (h. 11. y.y.) İşâratu'l Merâm adlı eserinde bu konuyla ilgili şunları ifade eder:

“Alem hadîstir; çünkü içindeki şeyler, ameller değişiyor; böylece tesir edici (mu'sir) bir sanatkâra ihtiyaç vardır ki kendisi başkasına ihtiyaç duymasın ve değişmesin. Yoksa devir ve teselsül meydana gelir ki bu da batıldır.

Cisim, hareketli olması ve arazların değişmesinden dolayı hadîstir. Hadîs olan da zatı, sıfatı ve halleriyle hadîstir. Aynı zamanda her cisim mümkündür; çünkü mürekkeptir; her mümkün de yoktan var olmuştur. Eğer cisim kadîm olsaydı, ezelde ya hareketli veya sakin olurdu. Bu da batıldır. Çünkü hareketin mahiyeti başkasına

---

(122) A.g.e. S. 201

(123) A.g.e. S. 201

bağlı; ezelliyetin mahiyeti de başkasına bağlı değildir. Böylece zıt iki durum oluştu ki bu da muhaldır.”<sup>(124)</sup>

Akkirmânî'nin bu konudaki düşünceleri, alemin hadîs mi, kadîm mi tartışmasının yanında, hadis ve kadîm kavramlarının açıklanması üzerinde yoğunlaşmıştır. Akkirmânî'ye göre “kadîm bi'z- zat, varlığı başkasından olmayandır; kadîm bi'z- zat, Allah-u Taala'ya münhasırdır. Kadîm bi'z- zaman, zamanın başlangıcı olmayandır; felek gibi. Muhdes bi'z- zat, varlığı başkasından olan şeydir; mümkün varlıklar gibi. Muhdes bi'z- zaman, zamanının başlangıcı olan; yani bir vakit ki o şey onda var olmasın; o vakitten sonra bir vakit geldiğinde onda var olsun; mürekkep cinsler gibi. Zatı kadîm olan aynı zamanda, zaman olarak da kadîmdir. Kadîm- bi'z zaman muhdes bi'z- zattan daha geneldir. Muhdes bi'z- zat muhdes bi'z- zamandan daha geneldir. Her hadîs olan şey, zaman ve müddet ile beraber oluşmuştur. Eğer hadîs olan şey araz olursa o şey heyûladır. Eğer sûret olursa, heyûlaya bağlı olur.”<sup>(125)</sup>

Hadîs kavramının anlamından da anlaşıldığına göre hadîs bi'z-zaman, elbette bir zamanda gerçekleşmiştir (zaman ile mesbûktur). Madde ile mesbûk olan hadîs bir şeyin varlığının imkânı, varlığından öncedir. Eğer imkânı varlığından önce olmazsa, varlığından önce mümkün olmayıp, lizatihi imkansız olması gerekir. Vacib olmaz, çünkü var olmayan bir şeydir. Böylece li zatihi imkansız olup, ondan sonra mümkün olması gerekir ki, bir şeyin zatî imkansızlıktan, zatî mümkününe dönüşmesi ortaya çıkar; bu batıldır ki filozoflar vücûb, imkân ve imkânsızlık (imtina') arasında dönüşme (inkılâb) olamayacağını zarûrî olduğunu belirtmişlerdir.”<sup>(126)</sup>

(124) El- Beyazî, El- Hanefî, Kemaleddin Ahmed, İşaratu'l Meram Min İbarati'l İmam, Takdim, Muhammed Zahid bin Hasen El- Kevserî, İstanbul, 1949, S. 86-87-88

(125) Akkirmânî, A.g.e. S. 93-94

(126) A.g.e. S. 93-94

Görüldüğü gibi, hadîs ve kadîm kavramlarını açıklarken Akkirmânî de diğer İslâm filozofları ve kelamcılarının yöntem ve tekniklerini kullanmakta, imkan, imtina', vacib ve zaman kavramlarına çok sık müracaat etmektedir.

## **5. el - KUVVE (KUVVET) - el - FİİL (FİİL)**

### **a. el - Kuvve (Kuvvet)**

El - Kuvve (kuvvet), “açıkta olmayan fakat kendisinde bi'l kuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olandır.”<sup>(127)</sup>

Akkirmânî'ye göre kuvvet, bir şeyi yapabilme imkanına sahip olmaktır. Cumhura göre de bu böyledir. Bunun zıddına za'f (zayıflık) derler. Kuvveye kudret de derler. Canlı olan, o kudret ile bir şeyi yapar veya terk eder. Filozoflara göre ise, kuvve bir haldir ki değişimin başlangıç yeridir. O değişim başkasında olur. Başkasında olduğu için tağayyur, (değişim) fiil ve infialden daha geneldir.<sup>(128)</sup>

### **b. el - Fiil (Fiil)**

El- fi'l (fiil), “etkiyi kabullenen konudaki (edilgindeki) etki. Denilmiştir ki fiil, hareket edenin kendisindeki harekettir. İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile yaratma (el- ibdâ') adı verilmiştir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etkin (el- fâilü'l-hak) ise, etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. O halde gerçek etkin, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Edilgin (el-münfail) yani bir etkin'in etkisinde kalana gelince, bir etki edenin etkisinde bulunandır.

---

(127) Kindî, A.g.e. S. 62

(128) Akkirmânî, A.g.e. S.95

Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şâni yüce Yaradan'dır. O'ndan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakikî değil, mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar.”<sup>(129)</sup>

Akkirmânî'ye göre, “kuvvet, bir başka şeyde ikinci bir şey olması itibariyle değişimin başlangıcı olan şeydir. O şey suret-i nev'îye gibi fail ve cevher olsun; kuvve-i hayvaniyye gibi a'raz olsun; kuvve-i müdrike ve hafize gibi fail olmasın; hiç fark etmez. Malûm olan odur ki kuvve, oluşun imkânı veya imkânsızlığı anlamında kullanıldığı zaman fiile karşılık gelir. Fakat genel olarak cisimlerden sadır olan fiiller eyne, keyfe, hareket ve sükûn gibi olursa bunlar cisimlerde bulunan kuvvettendirler. Zira o eserlerin sadır olması cisim olduğundan dolayıdır. Umûr-ı ittifakiyeden olmazlar; zira umûr-ı ittifakiyede süreklilik ve devamlılık mevcut değildir.”<sup>(130)</sup>

## **6. İLLET (SEBEP) – MA'LÛL (SEBEPLİ)**

### **a. illet**

Akkirmânî'ye göre illet, “öyle bir şeydir ki nefsinde mevcuttur. Onun varlığından başkası varlık bulur. İlet, bir şey gerçekleştirildiğinde kendisine muhtaç olunan şeydir.”<sup>(131)</sup>

Akkirmânî, Maddî sebep (el-illet el-unsûriyye), şeklî sebep (el-illet el-suveriyye), fail sebep (el-illet el-failîyye), gaye sebep (el-illet el-gaîyye) olarak dört kısımda telakkî edilen illeti şu başlıklar altında açıklayıp değerlendirmektedir:

---

(129) Kindî, A.g.e. S. 58,75

(130) Akkirmânî, A.g.e. S. 95

(131) A.g.e. S. 96

### 1. el-İllet el-Unsûriyye (Maddî Sebep)

“Ma’lûldan bir cüz’ olan fakat malûlun varlığı, kendisine bağlı olmayandır. Çanağa nazarla çamur gibi.”<sup>(132)</sup>

Bu tarife göre maddî sebepte, illetin varlığı malulun varlığını gerektirmez. “Bu, herhangi bir şeyi alabilme yeteneğidir; tıpkı yazıyı almaya yetenekli tahta, karyola olmaya yetenekli ağaç veya çoğalmaya elverişli sayılar gibi.”<sup>(133)</sup>

Kindî de maddî sebebi şu şekilde tarif eder: “Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, yani onun maddesi.”<sup>(134)</sup>

Akkirmânî’nin bu konudaki tarifi, ilk dönem filozofların tarifleriyle aynı olmakla beraber, onların açıklamalarından daha açıklayıcı bir tarzdadır. Akkirmânî’ye göre “bu iki illet (maddî ve şeklî), mahiyet için illet oldukları gibi vücut (varlık) için de illet olurlar.”<sup>(135)</sup>

### 2. el-İllet el-Suveriyye (Şeklî Sebep)

Akkirmânî’ye göre “illet-i suveriyye, malûldan bir cüz’ olan şeydir ki malûl bi’l-fiil onunla mevcut olur. Çanağın sureti, karyolanın ağaçları gibi.”<sup>(136)</sup>

Yani illet-i suveriyye, “bir şeyi o şey yapan suretidir (form).”<sup>(137)</sup>

### 3. el-İllet el-Failiyye (Fail Sebep)

Akkirmânî’ye göre fail illet “malûlun varlığı kendisine bağlı olan ve kendisinden hasıl olan illettir. Çanağın faili gibi. İlet-i failiyye basit olduğu zaman,

---

(132) A.g.e. S. 96

(133) Altıntaş Hayrani, A.g.e. S. 113

(134) Kindî, A.g.e. S. 62

(135) Akkirmânî, A.g.e. S. 96

(136) Akkirmânî, A.g.e. S. 96

(137) Kindî, A.g.e. S. 62



ondan birden ziyade bir şey meydana gelmez. Basitten kasıt, zatında bir olan ve sıfatlardan bir sıfatı olmayan şeydir.”<sup>(138)</sup>

Görüldüğü gibi fail sebepte, malûlun varlığı failin kendisine bağlıdır. Maddî sebebin aksine malûlu yapan fail olmazsa malûl özgür olarak var olamaz. Kindî'nin deyimiyle fail sebep, “bir şeyin hareketinin (değişiminin) ilkesi olan sebeptir.”<sup>(139)</sup>

#### 4. el-İllet el-Gâiyye (Gaye Sebep)

Akkirmânî illet-i gaiyyeyi şöyle tanımlar: “Fail illet, malûlun varlığının kendi (illet) varlığını oluşturmak için olduğu illettir. Çanaktan beklenen gaye gibi. İlet-i gaiyye malûlunun üzerine mürettebdir ve ondan sonradır.”<sup>(140)</sup>

Akkirmânî'ye göre gaye sebep malûldan sonra gelir. Halbuki ilk dönem İslâm filozoflarından İbn-i Sîna ve diğer filozoflardan bazıları, gaye sebebin varlığının, bir şeyin varlığının gerçekleşmesinden önce de sonra da var olduğunu ifade etmektedirler. Şöyle ki çanağın kullanılış gayesi, insanı çanağı yapmaya zorlamaktadır. O gaye insanın kafasında çanak oluşmadan önce de, çanak oluşuktan sonra da vardır. İşte o gaye insanı çanağı yapmaya zorlamaktadır. Bu zorlama, fail sebepteki gibi zorunlu bir zorlama değil fakat bir istek şeklindedir. Yani burada gaye sebep, Kindî'nin de dediği gibi “etkin'in edilgin üzerindeki etkisini, niçin yaptığını bildiren (gâye) sebep”<sup>(141)</sup> olarak ortaya çıkmaktadır.

Akkirmânî, bu iki illetin, yani fail ve gaye sebeplerin varlık (vücut) ismiyle meşhur olduklarını, bu iki illetten dolayı varlığın oluştuğunu belirterek, aynı zamanda fail sebep basit olduğunda, ondan birden ziyade bir şeyin sadır

(138) Akkirmânî, A.g.e. S. 96-97

(139) Kindî, A.g.e. S. 62

(140) Akkirmânî, A.g.e. S. 96

(141) Kindî, A.g.e. S. 62

olamayacağını, basitten kastın da zatında bir olan ve sıfatlardan bir sıfatı olmayanı kastettiğini ifade etmektedir.<sup>(142)</sup>

### **b. Malûl**

Akkirmânî, malûlun (nedenli) tam olarak meydana geliş şartlarının oluşmasını tam illete (illet-i tamme) bağlı olarak şöyle açıklamaktadır: “İllet-i tamme mevcut olduğunda malûlun varlığı vacib olur. İlet-i tammeden gaye ise malûlun gerçekleşmesinde muteber olan her şeydir. Çünkü illet-i tamme gerçekleştiğinde malûlun varlığı vacib olmazsa, ya imkânsız olur ki bu muhaldır; zira imkansız olsaydı vücuda gelmezdi ya da mümkün olurdu da o zaman tercih olunana muhtaç olur ki o tercih olunan o mümkünü kuvveden fiile çıkartır. Tercih olunana muhtaç olunca, malûlun varlığında muteber olan şeyler gerçekleşmemiş olur, bu da batıldır. Bu da gösreriyor ki illet-i tammenin gerçekleşmesi halinde malûlun varlığı vacib olur. Yani başkasından dolayı vacib (vacib bi'l gayr), zatında mümkün (mümkün bi'z zat) olur. Çünkü mahiyet, mahiyet olduğundan dolayı kendisi için varlık ve yokluğun hiçbiri vacib değildir. ilklerin ilki olan Vacib Taala da maluluna nisbetle illet-i tammedir. Fakat bu tarif Vacibü'l Vücûd olan Allah-u Taala için geçerli değildir. Çünkü illet-i tamme'nin tarifinde kullanılan “bütün eşya” (cümletu'l umûr) kavramı Vacib Taala için kullanılamamaktadır.<sup>(143)</sup>

“Tam illet” (illet-i tamme) kavramı Akkirmânî'ye ait bir kavram olmamakla beraber Akkirmânî'nin bu konudaki değerlendirmeleri önemlidir.

---

(142) Akkirmânî, A.g.e. S. 96-97

(143) A.g.e. S. 98

## 7. CEVHER – A’RAZ

### a. Cevher

Akkirmânî’nin, cevher ve a’raz hakkındaki düşünceleri şöyledir:

“Cevher o mahiyettir ki ayanda mevcut olursa konuda (mevzu) mevcut olmaz. Yani mahalle muhtaç olmayıp cevher kendi zatiyle kaim olur. Araz gibi mahalle muhtaç olmaz. Bu mana varlığı kendi üzerine zaide olan mahiyet için geçerlidir. Böyle olunca, cevherin tarifine Vacibü’l Vücûd girmez, zira varlığından ayrı mahiyeti yoktur.”<sup>(144)</sup>

Akkirmânî, cevher konusunda daha sonra şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Bundan sonra cevher eğer mahal olursa heyûla olur. Yani bunun anlamı, bir cevherin başka bir cevhere mahal olmasıdır; cisim gibi; çünkü cisim de araza mahal olduğu halde heyûla değildir. Eğer cevher hal olursa, ya suret-i cismiyye veya suret-i neviyye olur. Eğer cevher hal ve mahal değil de hal ve mahal olan cevherinden mürekkep olursa cism-i tabîîdir; eğer cevher hal ve mahal ve bunlardan mürekkep de değilse, bu şekilde cisimlere tedbir, tasarruf ve taalluku açısından bağlı olursa nefis-i insaniyye ve nefis-i felekiyyedir. Eğer cevherin taalluku etki (tesir) ve varoluş (icâd) açısından olursa o zaman akıldır.”<sup>(145)</sup>

### b. A’raz

Akkirmânî arazı ise şöyle tarif eder: “A’raz, bir konuda mevcut olan şeydir. Yani A’raz bir mahiyettir ki dışarıda mevcut olması demek, bir konuda (mevzu) mevcut olması demektir. Böylece bir şeyin hem cevher hem de araz olması lazım gelmez.”<sup>(146)</sup>

---

(144) A.g.e. S. 99

(145) A.g.e. S.100

(146) A.g.e. S.100

Akkirmânî, dokuz kısım olarak telakki edilen arazın kısımlarını şu şekilde açıklar:

1. Nicelik (Kem): “Bölünmeyi kabul eden şeydir, onda cüzlerden bahsetmek mümkündür. Nicelik (kem), münfasıl ve müttasıl olmak üzere iki kısımır. Münfasıl nicelik (kem), iki cüzü arasında ortak bir sınırı olmayandır; nokta gibi, sayı (aded) gibi. Müttasıl nicelik (kem) ise, cüz’leri arasında ortak bir sınırı olan şeydir.”<sup>(147)</sup>

2. Nitelik (Keyfe): “Bölünmeyi ve nisbeti kabul etmeyen bir hey’ettir. Baldaki tatlılık ve denizdeki tuzluluk gibi. Nitelik (keyfe) dört kısımır: Birinci kısım, hissedilen niteliklerdir (keyfiyat) ki beş duyunun biriyle bilinir. Baldaki tatlılık ve deniz suyundaki tuzluluk gibi. İkinci kısım, nefsî nitelikler (keyfiyat) olup canlıların zatına aittir. Yani cisimler arasında o nitelikler (keyfiyat), canlılarda olur. Bitki ve cansız cisimlerde bulunmaz. Şu var ki bu niteliklerden bazılarının mücerred (soyut-metafizik) varlıklarda bulunması imkansız değildir. Vacib Taala ve başka mücerred (soyut) varlıklarda ilim ve canlılığın olması gibi. Üçüncü kısım, becerilerle (istidad) ilgili olan niteliklerdir; kuvvet ve zayıflık gibi. Dördüncü kısım, müttasıl veya münfasıl niceliklere (kemmiyat) has niteliklerdir; üçgen ve dörtgen gibi ki yüzeyde bulunur; yüzey de müttasıl niceliktir. Yine buna benzer çift ve tek olmak gibi ki bunlar sayılarda (aded) olur; sayı da münfasıl niceliktir.”<sup>(148)</sup>

3. Mekân (Eyne): “Öyle bir halettir ki kişinin mekânda olması sebebiyle gerçekleşir.”<sup>(149)</sup>

4. Zaman (Meta): “Öyle bir halettir ki bir şeyin zamanda gerçekleşmesinden oluşur.”<sup>(150)</sup>

---

(147) A.g.e. S. 100

(148) A.g.e. S. 101-102

(149) A.g.e. S. 102

(150) A.g.e. S. 102

5. İzfâfet: “Nisbet sebebiyle gerçekleşen bir halettir. Çocuğun babaya nisbeti ve babanın çocuğa nisbeti gibi ki iki şekilde de olabilir.”<sup>(151)</sup>

6. Mülk (Sahip olmak): “Bir şeyi ihata etmekten hasıl olan şeydir.”<sup>(152)</sup>

7. Vaz’: “Bir şeyin cüz’lerinden bazısını diğerlerine veya cüz’lerinin birbirine nisbet edilmesinden hasıl olan bir hey’ettir. Oturmak ve kalkmak gibi.”<sup>(153)</sup>

8. Fiil: “Te’siri sebebiyle bir şeyde hasıl olan bir haldır. Bir şeyin kırılması gibi.”<sup>(154)</sup>

9. İnfial: “Başkasının te’siri sebebiyle bir şeye hasıl olan bir halettir. Isınan cismin ısınma süresi içerisinde kendisine hasıl olan hal gibi.”<sup>(155)</sup>

Akkirmânî, İslâm filozoflarının cevher ve a’raz konusunda yapmış oldukları açıklamalardan farklı bir şey söylememekle birlikte cevher ve a’raz konusunu ve bilinen dokuz kategorisini daha anlaşılır kılmak için, değişik misallerle açıklamaya çalışmaktadır. İslâm filozoflarından İmâm-ı Gazzalî’nin cevher ve a’raz konusundaki açıklamasına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Gazzalî’ye göre, “kategorilerin ilki, yani cevher, esas varlığa sahip olup, diğer dokuz kategori varlığını cevherden almaktadır. Kalan dokuz kategorinin hepsi arazdır. Bu bakımdan Gazzalî varlığın her biri en yüksek cinsleri olan on şeye ıtlak olduğuna kanidir. Bunların üstünde başka hiçbir cins kabul etmez. Gazzalî bunların da hepsinin en genelinin varlık olduğuna ve fakat onun da cins olmadığına inanır. Gazzalî bu on kategorinin bir şahısta toplanabileceğini bir misalle şöyle açıklar: Falan fakîh uzun boylu, esmer, falanın oğlu, evinde oturur, şu senede, öğrenir, öğretir ve saça sahiptir.”<sup>(156)</sup>

---

(151) A.g.e. S. 102

(152) A.g.e. S. 102

(153) A.g.e. S. 103

(154) A.g.e. S. 103

(155) A.g.e. S. 103

(156) Bolay, Süleyman Hayri, A.g.e. S. 130

Diğer İslâm filozoflarının görüşleri de genel olarak bu minval üzeredir. Akkirmânî bu misallerle cevher ve a'raz konusunu biraz daha anlaşılır hale getirip izah etmeye çalışmıştır.

### 8. VACİB'ÜL – VÜCÛD'UN (ZORUNLU VARLIK) İSPATI

Akkirmânî, Vacibü'l- Vücûd varlığın ispatı konusunda, şöyle denildiğini belirtir: “Eğer bir mevcûd vacib ise, onun varlığında şüphe yoktur. Eğer mümkün olup, vacibe dayanırsa, istenilen şey sabit olur. Eğer mevcûd vacib değil ise, yahut mümkün olup vacibe dayanmıyorsa, istinad zinciri, mertebelerden bir mertebede rücû' ederse, o zaman devir lazım gelir. Rücû' etmezse, illetelerin sonsuza dek teselsülü lazım gelir.”<sup>(157)</sup>

Teselsül zincirinin sonsuza dek sürüp gitmesi de imkansız olduğuna göre Vacibü'l Vücûdun varlığı zorunlu hale gelmektedir.

Akkirmânî, bu açıklamalardan sonra, mümkünün bilinen tanımını yaparak her mümkün varlığın bir illete muhtaç olduğunu, var olması ve yok olmasının zorunlu olmadığını belirtmektedir. Akkirmânî, mümkün konusunda şunları söylemektedir: “Caizdir ki, mümkünün varlığı zatı açısından vacib olsun. Var olmayan bir şartla ki o şart, o mümkünün mahiyetine bağlı olmasın. Şimdi mümkün için farklı bir illet lazım olmadı. Mümkün için tercih söz konusu olmalı ki o mümkün vacibin sınırına varmasın.”<sup>(158)</sup>

Akkirmânî, mümkün varlığın vücûda gelmesinin ona zorunluluk yüklediğini, bundan hareketle zorunluluğun diğer tarafa geçtiğini ifâde etmektedir. Akkirmânî, İklilü't- Teracim adlı tercümesinde, Ebherî'nin (H. 663) sunmuş olduğu başlıklar altında, aşağıdaki şekilde çeşitli izah tarzları getirmektedir.

(157) Akkirmânî, Risale Fi'l- Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, İstanbul, S. 78

(158) A.g.e. S. 79

### **a. Vacibü'l Vücûdun (Zorunlu Varlık) Varlığı Kendindedir**

“Vacib li zatihi O zattır ki bi'z- zat vacib'ul vücûd olması itibarıyla yokluğu düşünülemez. Vacibü'l Vücûd'un varlığına delil şöyle olur: Varlıklar aleminde vacib li zatihi bir varlığın mevcut olmaması imkansızdır (muhaldir); çünkü mevcudat (varlıklar), vacib li zatihi mevcut olmadığına başka birlerden mürekkep olan bir cümledir ve o birlerden her biri mümkün li zatihîdir. Böylece o cümle mümkün olur; çünkü cüzler mümkünlerine muhtaçtır. Mümküne muhtaç olan bir şey ise bi't-tariki'l- evla mümkündür. İşte bütün mümkinatın dışında olan mevcut Vacib li zatihîdir. Bu münasebetle Vacib'ül Vücûd'un yokluğuna nazarla varlığı lazım gelir.”<sup>(159)</sup>

### **b. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Hakikatın Bi'z- Zat Kendisidir**

Akkirmânî, Vacib'ül Vücûdun varlığının, hakikatının kendisi olduğunu ifade ederek, filozofların bu konudaki düşüncelerine yer verir: “Filozoflar derler ki Vacib Teâlâ'da vücûd, nefsinin hakikatıdır. Hakikat-ı Teâlâ'nın üzerine zaid değildir; eğer zaid olsa hakikatına arız olur; eğer arız olsa varlığı kendisi olması itibarıyla bir ilinene (maruz) muhtaç olur; muhtaç ve mümkün olsa kendisi için bir te'sir edici (müessir) gerekir; o müessir nefsi hakikat olursa, bu varlıktan önce var olması lazım gelir. Zira illetin malulundan önce gelmesi (zorunlu) vacib olur. Bu durum bir şeyin nefsinden önce var olduğunu ortaya çıkarır ki bu da batıldır. Eğer tesir edici (müessir) nefsi hakikat değil de başkası olursa Vacib li zatihînin başkasına muhtaç olması lazım gelir ki bu da batıldır.”<sup>(160)</sup>

---

(159) Akkirmânî, İklilü't -Teracim Hidaye Tercemesi, S. 103

(160) A.g.e. S. 104

### c. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Zatının Aynısıdır

Akkirmânî Vacib'ül Vücûd'un, zatının aynı olduğu konusunun sabit olduğunu ifade etmektedir: Ona göre “zorunlu varlık vacib üzerine zaid olsa Zat-ı Şerif'in malûlu olması gerekir; zira malûl olsa mümkün olur da bir ilinene muhtaç olur; böylece bir illete muhtaç olur. Halbuki Zat-ı Şerif'in dışında bir şeyin illet olması caiz değildir. Çünkü Zorunlu Varlığın var olmada başkasına muhtaç olması imkansızdır (muhal). Böylece illetin nefs-i zat olması gerekir; hal böyleyken illetin varlığı zorunlu (vacib) olmadıkça varlığı imkansız (muhal) olur; varlığı imkansız olunca malûlu var etmesi imkansız (muhal) olur ki böylece zorunlu varlığın bi'z zat nefsinden önce var olması lazım gelir ki bu da imkansızdır.”<sup>(161)</sup>

### d. Vacibü'l Vücûd (Zorunlu Varlık) Birdir

Akkirmânî, Tevhid konusunu anlatırken şunları ifade eder: “Vacibü'l Vücûd birdir, eğer iki varlık (mevcud) vacibü'l vücûd farzolunsa zorunluluk (vücûb) varlıkta (vücûd) ortak olup herhangi bir şeyle birinin diğerine üstün olması gerekir; üstünlük konusu ya hakikatın tamamıdır ya da değildir. Birinci ihtimal geçersizdir çünkü üstünlük konusu hakikatın tamamı olsa varlığın zorunluluğu herbirinin hakikatının dışında olur ki imkansızdır. Zorunlu varlığın nefs-i hakikat olduğu daha önce açıklanmış idi. İkinci ihtimale de yer yoktur; çünkü üstünlük hakikatın tamamı olmadığında başka bir şeyle olur da vacibü'l vücûddan herbiri ortaklık ve üstünlükten mürekkep olur. Durum böyle olunca her mürekkep bir başkasına muhtaç olup mümkün li zatihî olup vacib li zatihi olmaz.”<sup>(162)</sup>

---

(161) A.g.e. S. 105-106

(162) A.g.e. S. 106



### e. Vacib Li Zatihî Her Yönüyle, Bütün Sıfatlarıyla Zorunludur (Vacib)

Akkirmânî, Vacib'ül Vücûd'un (zorunlu varlık) bütün sıfatlarıyla zorunlu olduğunu ifade eder: "Vacib Li Zatihi bütün kâmil sıfatlarıyla zorunludur (vaciptir). Sıfatlarından herhangi bir sıfatı sonradan oluşmuş değildir. Belki bütün sıfatları ezelde Zat-ı Vacib'de sabitedir. Zira Zat-ı Vacib kendisine mahsus olan kamil sıfatlarında yeterlidir. Yani zatı bağımsızdır (müstakil). Sıfatlarından herhangi birisinde başkasına muhtaç değildir. Eğer zatı kendi kendine yetmezse, sıfatlarından birinin başkasından olması gerekir. Böyle olunca başkasının varlığı o sıfatın varlığına, yokluğu o sıfatın yokluğuna illet olur; zira illetin yokluğu malulun yokluğuna sebep olur. Böylece varlığı kendinden olan Zat'ın varlığı başkasının varlığına ve yokluğuna bağlı olunca, o zatın varlığının (vücûd) zorunlu olmaması lazım gelir; çünkü varlığının zorunluluğu o sıfatın varlığına ya da yokluğuna bağlıdır. Varlığıyla olursa, o sıfat başkasının varlığıyla olmaz. Yokluğuyla olursa, sıfatın yokluğu başkasının yokluğundan olmaz. Zira o sıfatın gerek varlığı gerekse yokluğu Zat-ı Vacib'e bağlı olup, başkasının varlığı ve yokluğuna bağlı olmayıp varlığı kendinden olmuş olur. Zat-ı Vacib'in varlığı kayıtsız şartsız zorunlu (vacib) olmayınca kendisi vacib li zatihî olmaz. Aynı zamanda bir şeyi itibar etmemek o şeyin yokluğunu gerektirmez."<sup>(163)</sup>

### f. Vacib Li Zatihi Varlığında Mümkünata Ortak Değildir

Akkirmânî, Vacib'ül Vücûd'un varlığının kendinden olması münasebetiyle varlıkta mümkünata ortak olmadığını şöyle ifade eder: "Vacib Li Zatihî mümkünata mutlak varlıkta ortak değildir. Zira mutlak varlık, tabiat-ı nev'iyye değildir ki Vacib'in aynı olan varlık ile mümkünkünatin varlığı üzerine ortaklıkla itlak olunsun.

---

(163) A.g.e. S. 107

İnsanın efradı üzerine ıtlakı olunduğu gibi. Belki Mutlak Varlık'ın (Vücûd-u Mutlak) bu varlıklara ıtlakı, arızî bir söz ile söylenmiştir.”<sup>(164)</sup>

### **g. Vacib Taala Zatını Bilendir (Alim)**

Akkirmânî, Ebherî'nin “Vacibü'l Vücûd zatını bilendir” şeklindeki ifadesi hakkında söylemektedir: “Vacib Teâlâ zatı şerifini bilendir (alim). Zira Vacib Teâlâ maddeden mücerreddir. Maddî olsa cüz'lere bölünür de cüz'lere muhtaç olur; muhtaç olan mümkün olur; böylece zorunlu varlığın mümkün olması lazım gelir ki bu da batıldır. Maddeden mücerred olan, idrâk sahibidir; çünkü Vacib Teâlâ zatını bilendir. Maddeden mücerred olanın “zatiyla kaim” olmak gibi bir kayda bağlı olması gereklidir; zira aklî suretler maddeden mücerred olmakla birlikte bilen (alim) değildirler. Vacib'in zatını bildiği söylendi, çünkü zatı kendindedir. Varlığı kendinden olanın zatını bilmesi gerekir. Maddî olanın varlığı başkasındandır, nefsinden değildir. Böylece Barî Taala zatını bilendir.”<sup>(165)</sup>

## **9. MELEKLER – AKILLAR**

Akkirmânî'ye göre melâike, mücerred akıllardır. Bazen felekî nefislere ve başka varlıklara da denir. Akkirmanî bu konuda şunları ifade eder: “Gaib cevherler, ya düzenleyici cisimlerdir ya müessirdir ya da değildir. Birinci kısım akıllar ve mele-i a'ladır. İkinci kısım ya ulviyyedir, ulvî cisimlerde düzenleyicidir. Bu, felekî nefisler ve semavî meleklerdir. Yahut süfliyyedir, maddî alemde düzenleyicidir, ya da basitler ve kainatın nevi'lerinde düzenleyicidir. Bunlara yer melekleri de (melâike-i arz) denir ki peygamber (s.a.v.) bu meleklerle işaret edip, “melek-i cibâl, melek-i bihar, melek-i emtar ve melek-i erzak bana geldi” diye buyurdu. Yahut cüz'î

---

(164) A.g.e. S. 108

(165) A.g.e. S. 109

şahıslarda düzenleyicidir. Bunlara yer nefisleri, natık nefisler denir. Üçüncü kısım müessir (etkili) ve müdebbir (düzenleyici) olmayanlardır. Bunlar bizzat hayırlı olurlar, karubiyûn melekler gibi. Ya da bizzat şerli (kötü) olurlar, şeytanlar gibi. Bazıları da hem iyilik hem de kötülük yapabilirler. Onlar da cinlerdir.”<sup>(166)</sup>

## 10. RUHUN HAKİKATI

Akkirmânî, ruhun hakikatı konusunda konuşmanın caiz olup olmadığı konusunda alimlerin ihtilafa düştüğünü, bir kısım alimin caiz olmadığını iddia ettiğini, bu iddialarını ispat sadedinde, “De ki ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden çok azı verilmiştir” mealindeki ayet-i kerimeyi delil olarak getirdiklerini, ayet-i kerimenin hakikatı hakkında yorum yapmaktan kaçınıp, emr-i Rabbanî’ye havale kılındığını belirtmektedir.<sup>(167)</sup>

Akkirmânî’ye göre “Rabbimin emrindedir” sözü, ruhun maddesiz, “kün” (ol) kelimesiyle gerçekleşen varlıklardan olduğunu göstermektedir. Hal ve şanı bu minval üzere olan bir şeyin gerçeğini bilmek cenab-ı Allah’a mahsus olup, başkası için imkansızdır. “Size, ilimden ancak azı verilmiştir” ayet-i kerimesi ile nitelendirilmek dahi, zikredilen ayette ruhun hakikatından bahsetmenin imkansızlığına işaret vardır. Kelâmcılar bu konuda konuşmama tarafını tercih etmişlerdir.<sup>(168)</sup>

Akkirmânî, bazı alimlere göre ruh hakkında konuşmanın caiz olduğunu, mezkur ayette nehye değil, belki ruhun alem-i emirden olduğuna dair gönderme olduğunu, bu görüşün bazı kelim kitaplarında geçtiğini ve bu görüşün, ruhun “muğayyebat-ı hamse”den olmadığını teyid ettiğini belirtmektedir.<sup>(169)</sup>

---

(166) A.g.e. S. 114-115

(167) Akkirmânî Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S. 46

(168) A.g.e. S. 46-47

(169) A.g.e. S.46-47

Akkirmânî, bu konuda şunları ifade etmektedir: “Malûm ola ki emir iki kısımdır. Biri, emr-i tekvinî dir ki eşyayı yokluktan varlığa götürmede “Kün” kelimesiyle olan emirdir. Eş’arî’nin görüşüne göre, eşyayı yaratmada “kün” kelimesi gerekir. Fakat İmamü’l Hüda Ebu Mansur’a göre ise, eşyayı yaratmada, varlığın başlangıcı olan kadîm sıfatlar yeterlidir, “Kün” emrine gerek yoktur. Belki “Kün” emri süra’tı temsil eder. <sup>(170)</sup>

Yine Akkirmânîye göre ruh hakkında olan değişik görüşler arasında mutad olan şu üç görüştür. Birincisi, İmamü’l Haremeyn ve çoğu ehl-i sünnet alimlerinin tercih ettikleri görüştür: Bunlar, ruhun latif, nuranî olup, gül suyunun gülde ve ateşin kömürde akışı gibi bedende aktığını savunurlar. İkinci görüş, İbn-i Hazm’dan nakledilen görüştür: Ruh, insan cismi gibi bir cisim olup, bütün a’za ve yaralanmalarda, şekilde bedenın kendisi olarak adlandırılan, zail olmasıyla da zail olmaktadır. Üçüncü görüş, Ehl-i Sünnetin muhakkiki olan Hüccetü’l İslâm İmâm Gazzâlî ve Rağıb İsfahanî, Huleymî, Ebu Zeyd ed- Debbûsî ve çoğu mütasavvıfın tercih ettikleri görüştür ki, ruh mücerredattan olup, cisim ve cismanî değildir. Bu hissedilen cismin dışında mücerred bir cevher olup, bedene bitişik, ayrı, bedenın içinde veya dışında değildir. <sup>(171)</sup>

Akkirmânî, nefsi natıkanın mücerred olduğunu kabul etmeyenlerin mezkur ayete dayanarak bu görüşlere katılmadıklarını, belirtmektedir. Akkirmânî, mu’tad olmayan görüşleri ise şöyle açıklamaktadır: “Bazılarına göre ruh dimağda kuvvettir; his ve hareketin başlangıcıdır. Bazılarına göre dört karışım; bazılarına göre hayatın kuvveti olan kan; bazılarına göre havadır. Onun ayrılmasıyla hayat son bulur ki beden şişirilmiş tulum gibidir. Kelamcıların cumhuruna göre heykel-i mahsusdur. Bazılarına göre kalbde bir kuvvettir. Diğer bazılarına göre nefsi natıka üç kuvveden

---

(170) A.g.e. S.46-47

(171) A.g.e. S. 47

oluşur. Biri, dimağda, ilmin başlangıç yeridir. Biri, kalpte, kızgınlık, sevinç, korku, hüznün ve başka şeylerin yeridir. Biri de ciğerde, gıdalanmak, gelişmek ve oluşmanın yeridir.”<sup>(172)</sup>

Akkirmânî, yukarıda sayılan görüşlere itibar etmenin sahih olmadığını, bir hadis-i şerifte geçen, “şehitlerin ruhları havadaki kuş gibidir” sözünün anlamının ise, Allah-u Teâlâ'nın şehitlere iyilik etmesi, ruhları bedende olduğu halde Kıyamet'ten önce, cennet nimetlerinden faydalanmaları olduğunu belirtmektedir.<sup>(173)</sup> Akkirmânî, daha sonra şöyle devam eder: “Şehitlerin ruhlarının gökkuşu gibi, bedenleriyle birlikte havada olmalarıdır. Bu keramet, sadece şehitlere mahsustur. Diğer bütün kamil mü'minlerin, ölümden sonra ve haşırda önce ruhlarının toplanıp zevk almalarının ki buna ruhların haşrı denir, caiz olup olmadığı ihtilaflıdır. Buna inanmak zarurî bir inanç değildir. Fakat cesetlerin haşrı zarurî itikattandır. İnkâr eden kâfir olur. Ruhların haşrı, caiz olan itikattandır. İnkârından bir şey çıkmaz.”<sup>(174)</sup>

Akkirmânî bu hadiste, ruhun hakikatına dair bir şeyin olmadığını, ruhun kelâmcıların yanında ittifakla, Aristo ve Milet filozoflarınca da hadis olduğunu, yaradılışın beden kısmı tamamlanırken mi, yoksa bedenlerin yaradılışından iki bin yıl evvel mi yaratıldığı konusunda ihtilaf olduğunu, hadiste bedenlerin yaradılışından iki bin yıl önce olduğunun rivayet edildiğini, “ruhlar toplanmış askerlerdir” hadisinin de ruhların bedenlerin yaratılışından önce yaratıldığını teyid ettiğini ifade etmektedir.<sup>(175)</sup>

Akkirmânî, “sümme enşe'nahu halken ahere” ayetinde geçen “sümme” kelimesinin sonraki zamana delalet ettiğini, zikredilen hadislerin ahad haberlerden

---

(172) A.g.e. S. 47

(173) A.g.e. S. 47

(174) A.g.e. S. 47

(175) A.g.e. S. 48

oldukları için bu ayetle kıyaslanamayacağını, sümme kelimesinin mecaz anlamına hamledildiğini ifade ederek, Eflatun ve bütün İşrakîlerin ruhun kadîm olduğunu savunduklarını, Ehl-i Sünnetin ittifakıyla Allah'ın zat ve sıfatlarından başka bir şeyin kadîm olmadığını ve bu görüşlere itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>(176)</sup>

Akkirmânî, ruh hakkında konuşmanın caiz olduğunu, kimine göre ruhun hayat, latif bir cisim, a'raz, hava, kimine göre de mücerred bir cevher olduğunu, fakat ruhun hakikatının “sana ruhtan sorarlar, de ki o rabbimin emrindedir. Size çok az bilgi verilmiştir.” ayetinde geçen hakikat olduğunu ifade etmektedir.<sup>(177)</sup>

Akkirmânî, bazılarına göre “min emri rabbi” hükmünce alem-i emirden olan ruhun ceberruttan olduğunu, yani esma ve sıfat aleminden olduğunu, ceberrûtî sırrı da, ancak melek ve melekûtu kuşatan Allah'ın bileceğini, bilinemeyen ruhun ise kendi ruhu olduğunu belirterek şöyle devam eder: “Fakat o ruh ki “evvelu ma halekellahu ruhi” ona delalet eder ki, melekutîdir. Yani cennettendir. Varlık aleminden berzah-ı ilahîdir. Bu ruh bilinir. Bu iki ruh hakkında “bi yedihi'l halku” buyurulmuştur. Evvelki ruha, izafî ruh derler. “Ve nefahtu fihi min ruhi” ondan ibarettir. İkinci ruha, revan veya seyerañî ruh derler.”<sup>(178)</sup>

---

(176) A.g.e. S. 48

(177) Akkirmânî, Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S.71

(178) A.g.e. S.72

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### AKKİRMÂNÎ'YE GÖRE FELSEFE – KELÂM İLİŞKİSİ, İMAN VE SIFATLAR KONUSU

Bilindiği gibi kelâm ilmi ilk defa Mu'tezilenin elinde zühur etmiştir. Hasan-ı Bas-rî'nin (v. 110/728) meclisini terk ederek ayrı bir ilim halkası teşkil eden Vâsıl b. Atâ' (v. 131/748) Mu'tezile fırkasının kurucusu kabul edilmiştir. Mu'tezilenin akaid sahasında takip ettiği izah tarzına kelâm metodu denilmiş ve bu ilim de kelâm ilmi adını almıştır. Bu kelâmının zuhurundan iki asır sonra Eş'arî (v.324/936) ve Maturidî (v. 333/944) ile ehl-i sünnet ilm-i kelâmı kurulmuştur. Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmı giderek her iki koldan da inkişaf etmiş ve değişen kültür akımları karşısında müteharrik bir metod takip etmiştir.<sup>(179)</sup>

İslâm dininin iman esaslarından bahseden kelâm ilmi, asr-ı saadetten başlamak üzere zamanımıza kadar çeşitli safhalar geçirmiş ve değişik isimlerle anılmıştır. Bu isimler şunlardır: Akaid ilmi, Usûlü'd-din, Tevhîd ve Sıfat İlmi, Fıkh-ı Ekber, Kelâm ilmi.<sup>(180)</sup>

#### A. AKKİRMÂNÎ'NİN KELÂM İLMİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Akkirmânî'ye göre, şeriat ilminin mebnasının bir kısmı kelâm ilmine dairdir. O da İslâm akidesinin kaideleridir. Sıfatlar ve tevhid ilmidir.<sup>(181)</sup>

Bu kaideler kitap ve sünnet olarak açıklanabilir. Akaidin kaideleri tafsilî deliller de olabilir. İşte kelâm ilmi onun temelidir. Mantıkçıların ıstılahında, şer'î

(179) Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, Damla Yay. İstanbul, 1991 S. 47

(180) A.g.e. S. 45

(181) Akkirmânî, Akdû'l Kalaid Fi Tahkiki'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı, Yıldırım Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler S.10-14

hükümleri bilmek, kabul etmek ve tasdik etme ilmidir. Usulcülerin ıstılahında Allah'ın mükelleflere olan hitabıdır. Ahkam-ı şer'iyeden maksat, şeriattan çıkarılan ahkamdır. Yoksa bu ilim tevhid ve sıfat ilmi olarak çeşitli kısımlara ayrılmaz.<sup>(182)</sup>

Akkirmânî, usûlü'l kelâm fi't tevhid ve's-sıfat başlığı altında şu açıklamalarda bulunur: “Malûm ola ki, İmam-ı A'zam hazretleri, “ilim öğrenmek her müslümana farzdır,” hadis-i şerifin gayesinin ilmihal olduğunu buyurmuştur. Yani itikadî ve amelî olarak ne gerekirse herkesin onu bilmesi gerekir ki o akide ve amel bozuk olmasın. Şimdi evvel bilinmesi lazım olan ilim, usûlü'd- dindir ki inanılması gerekli olan eşyadan bahseder. O da iki türdür: Biri odur ki, onu bilmemek imanı meneder. Böylece onun bilinmesi farzdır. Allah-u Taala hazretlerini zatî ve sübûtî sıfatlarıyla bilmek, Ahiret ve hallerini bilmek gibi. Bir kısmı da odur ki onu bilmemek zarar vermez. Enbiya ve melekleri tafdil gibi. Bir kimse bu meseleyi ömründe hiç bilmesede zarar vermez. Malûm ola ki, alem Allah'ın dışındaki her şeydir ve hadistir. Hadis olmasına değişim, dönüşüm ve bozuluş şahittir. Onu yapan Allaktır ki birdir, tektir, zatında ve sıfatlarında eşi ve benzeri yoktur. Kadîmdir, varlığının başlangıcı yoktur.”<sup>(183)</sup>

## B. KELÂM İLMİNİN ŞEREFLİ BİR İLİM OLUŞU

Akkirmânî, Asr-ı saadette tedvin edilmediği halde kelâmın şerefli bir ilim olmasının sebebinin ne olabileceği sorusunu sormakta ve şöyle cevap vermektedir: “Asr-ı saadette Peygamber efendimizden (s.a.v) doğrudan alıp, kendilerini dünya ve Ahiret saadetine götürecek gerçek akîdeye sahip oldukları için sahabenin tedvine ihtiyaçları yoktu. Çünkü onlar, doğrudan Kur'an'la meşgul oluyorlardı. Hatta tabîler zamanında da fitne hadiselerinin ortaya çıkmasına kadar da ihtiyaç duyulmadı. Sonra

(182) A.g.e. S.10-14

(183) Akkirmânî, Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 35



tabiilerden İmam Malik, fıkhını tedvin etti. Ebu Hanife Fıkh-ı Ekberi'ni yazdı. Fitne hadiseleri sahabi ve tabii asırlarında da olduğu halde, kelâm ilmi tedvin edilmedi. Müftülerin ihtilaflarından dolayı fetvalar da çoğaldı. Böylece nazar ve istidlala müracaat edildi. İşte kelâm ilmi ile meşgul olmaktan gaye, delillerin gayelerinin ne olduğunu bilmek, ikna edici olmaktır.”<sup>(184)</sup>

Görüldüğü gibi Akkirmânî, kelâm ilminin şerefli bir ilim olmasının sebebini fitne olaylarının ortaya çıkmasından sonra, doğru akîdeyi ortaya çıkarmak için istidlal metotlarını kullanarak Asr-ı Saadet akîdesini korumaya çalışmasına bağlamaktadır.

### C. FELSEFE – KELÂM İLİŞKİSİ

Akkirmânî felsefe ve kelâm arasında, konularının varlık olması hasebiyle bir ilişki olduğunu ifade ederek şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Felsefe, insanın gücü nisbetinde, varlıkların hallerinden bahseden ilimdir. Kelâmın konusu da varlık olması münasebetiyle varlıktır. Kelâm, İslâm kanunu üzerine ilâhiyattan bahsettiği için imtiyazlıdır ve ilimlerin en şerefliisidir. Çünkü kelâm ilminde kapsamı açısından hizmet vardır. İlim, konu, gaye ve delilin kesinliği açısından üç açıdan şerefli olur.”<sup>(185)</sup>

Akkirmânî, kelâm ile felsefe arasında ele aldıkları konuların aynılığı açısından irti-bat kurmakta, kelâmı yukarıda sayılan özelliklerden dolayı imtiyazlı saymaktadır.

---

(184) Akkirmânî, Akdü'l Kalaid Fi Tahkiki'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı, Yıldırım Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler S. 17

(185) A.g.e. S. 24

#### D. DİN KAVRAMI VE DİN NASİHATTIR SÖZÜNÜN ANLAMAMI

Akkirmânî'ye göre din, İslâm ve imân hakikat hasebiyle birdir. Fakat lügat olarak din bağıllık, hakkın emrine itaat ve nefsi hesaba çekmektir. Allah'a teslim olmak, nefsinin hesaba çekip boyun eğdirmektir. Hakka bağıllık onun rızası için nefsi zelil kılmaktır. Nefsin zarar ve faydasını hesap etmenin alameti Allah ve resûlüne, kitabına, sultanlara, yemine ihlasla bağıllık, hayır istemek, nasihat etmektir. İşte mü'mine lazım olan, dünya ve Ahiret saadetine vesile olan manaları cem ve ihata etmesidir.<sup>(186)</sup>

Akkirmânî nasihatın manasını da şöyle açıklamaktadır: “Nasihatın manası, halis, safi, zahir ve batın olarak temiz olmaktır. Zahirinden ve batınından kin, düşmanlık, aldatma, sahtekârlık ve hasedi kaldırmaktır. Her halde ve her mahluka hayrı istemektir.

Kişinin Allah'a nush eylemesi ve halis olması, Allah'a iman etmesi ve Hak Teâla kendisini kitab-ı mübinde nasıl açıkladıysa öylece övmesidir.”<sup>(187)</sup>

Akkirmânî, Allah'a imân etmenin gereği olarak bir insanın yapması gereken davranışlar konusunda da şu nasihatları sıralamaktadır: “İhlâs suresinde geçtiği gibi O'nu zatî ve sübûtî sıfatlarıyla birleyip tenzih edesin, “leyse ke mislihi şey'ün” üzere, Hakkın zatı, mahlûkun zatına, sıfatı mahlûkun sıfatına, benzemekten, vehme, akla, hatıra gelen manalardan, kusur, noksanlık, acz, zayıflık, ihtiyaçtan, nitelikten, nicelikten, zaman ve mekandan tenzih ve takdis edesin. Yine, farzlar, adalet, zayıflara iyilik ve merhamet, şefkat, Allah için sevmek, hak din ve ehl-i dine yardım, din düşmanlarına Allah için düşmanlık konusunda şer'î şartlar üzere hizmet edesin. Eli, ayağı, gözü, kulağı, ve sair organları kötülük için kullanmaktan, tövbe ve perhiz edesin. Bilcümle, nefis ve şeytana muhalefet edesin ki sahabe-i kiram aralarında

(186) Akkirmânî, Dürarü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S.18,19

(187) A.g.e. S. 19

merhametli, düşmanlarına da şidedetli idiler. İbadtte kusurundan haya edip özür dileyesin. Riyâ, yalancılık, aldatma, gazap, gönül kırmak ve büyüklenmekten ziyadesiyle korunup hicâp edesin. “Bütün mü’minler, kardeşdir” ayetince herkesi kardeş bilesin. Kâmil insanlar dört kitabın manasının bu anlamlar olduğunu söylemişlerdir.”<sup>(188)</sup>

Akkirmânî’ye göre, Kur’an-ı Kerim’e nush etmek, Kur’an’ın Allah’ın kelâmı olduğuna iman ettikten sonra, lafzına, yapraklarına saygı göstermek, ta’zîm ve tecvid ile okumak, manasını düşünmek, Allah’ın kelâmı diye haya ile okumak, hükmü ile amel etmek, zahirini terk edip, şeytanî heva ve hevesleriyle te’vil eden mühlidleri nehyetmektir. Çünkü onlar gülün dikenleridir. Kesilmeleri gerekmektedir.<sup>(189)</sup>

Allah’ın resulüne nush etmek ise, risaletinin bütün insanlara ve cinlere kıyâmete kadar şamil olduğuna, kitabı Kur’an’ı Kerim’in, bütün kitapları neshettiğine, inanmak, her ne buyurduysa hadis-i şeriflerini kabul etmek, ona karşı olanlarla mücadele etmek, ismi okunduğunda salavat getirmek, onun ehl-i beytine saygı edip hizmet etmektir.<sup>(190)</sup>

Dördüncüsü, müslüman imamlara nush etmektir. Bu da padişah ve onların vekillerine, dinin hizmetçileri oldukları için saygı gösterip, bekaları ve hidayetleri için dua etmek, hata ve gaflete düştüklerinde onları lütûf, incelik veya mektupla, yol bu değil diye uyarmaktır.<sup>(191)</sup>

## E. İMÂN VE İSLÂM KAVRAMLARI

Akkirmânî, İbn Hümmam, Matûridî ve cumhur Eş’arîlere göre imanın kalp ile tasdik olduğunu, fakat bazı Eş’arîlerin ameli imandan saymalarının hakikat

---

(188) A.g.e. S. 19

(189) A.g.e. S. 19

(190) A.g.e. S.20

(191) A.g.e. S.20

olmadığını, yoksa Haricîlere meyletmek ve ameli terk edeni tekfir etmek gerekeceğini, dolayısıyla muteber olanın kalb ile tasdik olduğunu belirtmektedir.<sup>(192)</sup>

Akkirmânî'ye göre, kalb ile tasdik altında da şunlara inanmak yatmaktadır: Nazar ve istidlâle ihtiyaç duymadan vahdaniyyet, nübüvvet, kıyamet, ceza, namaz gibi farzlara, içki, zina v.b. gibi haramlara inanmak.

Akkirmânî'ye göre iman amelden bir cüz' değildir. Onun için günah işlemek insanı küfre götürmez. Amelin imandan olduğu görüşü Haricîlerin görüşüdür.<sup>(193)</sup> İman- amel ilişkisine daha sonraki konularda değinilecektir.

### 1. İMÂNDAN ZİYÂDELİK VE NOKSANLIK

Akkirmânî, Matûridîlerin imanda ziyâdelik ve noksanlık olmaz dediklerini, fakat ayete göre aksinin geçerli olduğunu belirterek şöyle ifade eder: “Ziyâdeliğin manası, amellerin ziyâdeliği itibariyledir. Yani her yeni hüküm nazil oldukça onu tasdik etmektir. Peygamberimizin (s.a.v.) “imanınızı yenileyin” mealindeki sözünün anlamı ise Lâ ilâhe illallah sözünü çokça söylemek, ya da ilim ve marifetçe ziyâdeliktir. Amentû duasını ve kelime-i tevhîdi çokça okumak, insanı şüphelerden kurtarır. “Allah'ı çokça zikredin” ayetini müfessirler böyle tefsir etmişlerdir. Peygamber yakini, evliya yakini ile avam yakini bir değildir. İşte bu açıdan ziyade olmayan iman eksikliğine hükmedilir.<sup>(194)</sup>

Akkirmânî, bu hükmün hata olduğunu, Secâvendî'ye göre, zahiren imanın bir olduğunu, azlık- çokluğun olmadığını, Allah'ın katında imanın manevî ve gizli olduğunu, ayetten de ziyâdeliğin anlaşılmadığını, ziyâdeliğin alan, zaman, sayı ve cisimlerde meydana geldiğini, imanın ise cisim olmadığını ifâde etmektedir.<sup>(195)</sup>

---

(192) A.g.e. S.24

(193) A.g.e. S.24

(194) A.g.e. S.24-25

(195) A.g.e. S. 25

## **2. EMN (İMAN-I EMN), YE'S (İMAN-I YE'S) VE BE'S (İMAN-I BE'S) HALİNDEKİ İMANIN GEÇERLİLİĞİ MESELESİ**

Akkirmânî, emn ve ye'sin ikisinin de küfür olduğunu, be'sin de ye'se yakın bir manaya geldiğini, yani ömrünün sonunda, ölüm anında, hayattan ümidini kesip, Ahiret'te karşılaşacağı azabı müşahede edip iman eden birisinin imanının makbul olmadığını ifade etmektedir.<sup>(196)</sup>

Akkirmânî, tevbe-i be'sin ise makbul olduğunu ifade etmektedir. Yani Allah-u Teâla ölüm halindeki şirki bağışlamaz. Fakat o anda günahattan tevbe etmek kabul olur. Çünkü kâfir, be's halinde Allah'ı bilen biri değildir. Belki imân ve irfana yeni başlayan bir yabancısıdır. Fakat tevbeye muhtaç olan fasık mü'min ise, önceki iman üzere olup, Allah'ı bilendir.<sup>(197)</sup>

## **3. İCMÂLÎ İMAN**

Akkirmânî, mü'min için tafsilî imana gerek olmadığını, icmalî imanın ise, Allah'ın emrettiklerini kabul etmek, nehyettiklerini ise kabul etmemek, Allah resûlüne ve getirdiklerine inanmak, Allah ve resulünü inkar etmekten kaçınmak, İslâm dinini kabul etmek, batıl dinleri kabul etmemek şeklinde ifade eder.<sup>(198)</sup>

## **4. MUKALLİDİN İMANI (İMANDA TAKLİD PROBLEMİ)**

Akkirmânî'ye göre mukallidin imanı sahih ve makbuldur. Herhangi bir kimse Allah'a inanmak için ispat etme gereği olmadan ve herhangi bir delile ihtiyaç

---

(196) A.g.e. S. 26, Ayrıca Bak. Akkirmanî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmîyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 30

(197) A.g.e. S. 26

(198) A.g.e. S. 27

duymadan inanabilir. Eserden müessire istidlâl yoluna ihtiyaç yoktur. Belki başkasından duyarak, taklid edip mü'min olunabilir. Zira tasdik mevcuttur. O mukallid, itikadı ve bütün ibadeti ile Allah-u Teâlâ'ya inanır. İstidlâl edebilecek durumda iken, istidlâl etmezse, bundan dolayı asî ve mahrum olur. Allah isterse istidlâlde ihmal ettiği için onu bağışlar. İsterse de kazandığı cezayı verir. Fakat imanı makbul olduğu için, ceza görse dahi cehennemde baki kalmaz. Sonunda yine cennete gider.<sup>(199)</sup>

Akkirmânî, İmâm Ebu Hanife, İmâm Şafiî, İmâm Mâlik ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in bu konuda, Mutezîle'ye karşı olarak ittifak halinde olduklarını, Mutezîle'nin ise tamamen farklı bir düşünceyle, istidlali şart koşarak mukallidin mümin olamayacağı düşüncesinde olduğunu ifade eder.<sup>(200)</sup>

Akkirmânî, mü'minin iman konusunda "ben mü'minim" demesinin doğru olduğunu, fakat "inşaallah ben mü'minim" demesinin doğru olmadığını, çünkü imanın kesin tasdik istediğini, "Allah isterse" gibi ibaretlerin imanda şüphe ima ettiklerini, şüphe ile tasdik de bir arada olamayacağını belirtir.<sup>(201)</sup>

## **5. İMANDA TEVKİYET (İMANI ZAMANLA SINIRLANDIRMA PROBLEMİ)**

Akkirmânî, "ben yirmi sene veya yüz seneye kadar iman ettim şeklinde, imanı belli bir vakitle sınırlandırmanın caiz olmadığını, böyle diyen birisinin, eğer kâfir ise mümin olamayacağını, mü'min ise kâfir olacağını ifade etmektedir."<sup>(202)</sup>

Akkirmânî, kalbinde bu şekilde bir düşünceyi geçirmek bile insanın küfrüne sebep olduğunu belirtmektedir.

---

(199) A.g.e. S. 27-28, Ayrıca Bak. Akkirmanî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S.29

(200) A.g.e. S. 27-28

(201) A.g.e. S. 28

(202) A.g.e. S. 28

## 6. MARİFET KAVRAMI

Akkirmânî'ye göre marifet bilmektir. Önce Hak Teâlâ'nın zatını tasdik edip O'nu tanımaktır. Bu marifet, imkân dahilinde bizlere vaciptir. Ondan sonra, sıfatlarını, fiillerini, nehyettiklerini, haram kıldıklarını, emirlerini, mübah kıldıklarını, kitaplarını, meleklerini, peygamberlerini, haşrı ve kaderi bilip tasdik etmektir.<sup>(203)</sup>

Akkirmânî, marifeti imanın rüknünden saymakta, zıddının cehalet olduğunu ve kişinin bilmediğine inanmasının zor olduğunu ifade etmektedir. Akkirmânî, marifet-i kamilenin alametinin, kulun dünyanın fenâ olduğunu bilmesi, az nimet ve libasa kanaat etmesi, kibir verecek ziyade maldan, zamanın şerrinden kaçmak, sadece Allah için ibadet etmek, ölüme her an hazırlıklı olmak, nefsinin suçlu bilip tevbe etmek ve Allah'a güvenmek olduğunu belirtmektedir.<sup>(204)</sup>

## 7. İMAN – AMEL İLİŞKİSİ

Akkirmanî, iman – amel ilişkisini, birkaç madde altında açıklamaya çalışmaktadır:

“Birncisi: Bütün peygamberler imanda ve Hakk'ın tazîm ve tenzihinde müttefiktirler. Hepsi tevhidi emredip, gafletten nehyetmişlerdir. Amellerde ise ihtilaf mevcuttur.

İkincisi: Tarik-i iman kafirdir. Tarik-i amel kafir değildir.

Üçüncüsü: Amel, zevalda ve bekada imana tabidir.

Dördüncüsü: İman amelsiz makbuldür. Fakat amel imansız merduddur.

Beşincisi: Mahşer gününde akrabalara amelin sevabı verilir. İmanın sevabı verilmez.

---

(203) A.g.e. S. 28

(204) A.g.e. S. 28-29

Altuncısı: Amellerle vasiyyet caizdir. İmanla caiz değildir.

Yedincisi: Cennet, imanla vacib olur. Amelle vacib olmaz. Onun için Hanefilere göre kafir, imanla mükellefdir, amel ile mükellef değildir.”<sup>(205)</sup>

## 8. İMAN MAHLÛK MU? DEĞİL Mİ?

Akkirmânî, Buhara imâmlarına göre imânın mahlûk olmadığını, Semerkand imâmlarına göre ise mahlûk olduğunu, Buhara imamlarına göre, imanın iz’an, marifet ve kabul anlamına geldiğini, iman etmenin Allah’ın vergisi olduğunu, bu münasebetle Allah’ın sıfatının da mahlûk olamayacağını, Semerkand imâmlarına göre ise, imanın nefsanî fiil olarak tasdik etme işinin kalbin işi olduğunu, kalbin mahlûk, dolayısıyla işinin de mahlûk olduğunu ifâde etmektedir.<sup>(206)</sup>

Akkirmânî, bu iki münakaşanın lafzî olduğunu, bazılarına göre imanın Allah’ın vergisi olduğunu, bazılarına göre ise kesbî olduğunu, doğrusunun ise iki şekilde de düşünülebileceğini belirtmektedir.<sup>(207)</sup>

## F. ALLAH’IN SIFATLARI KONUSUNDA AKKİRMÂNÎ’NİN GÖRÜŞLERİ

Akkirmânîye göre sıfatlar ya vücûdî (varlıklarla ilgili) veya ademî (insanlarla ilgili)dir. Vücûdî (varlıksal) sıfatlar da hakikî veya izafîdir. Hakikî sıfatlarda ihtilaf vardır. Vücûb (zorunluluk) izafî sıfatlardandır.<sup>(208)</sup>

Akkirmânî, felsefeciler ve Mutezile’ye göre Allah’ın sıfatlarının zatın aynısı olduğunu, Muhakkıklara göre ise, zatın aynı da gayrı da olmadığını, filozofların ve

---

(205) A.g.e. S. 29

(206) A.g.e. S. 29-30

(207) A.g.e. S. 29-30

(208) Akkirmânî, Şerh’u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, S.8



muhakkıkların kendi görüşlerini delillendirmeye çalıştıklarını şöyle ifade eder:

“Filozoflara göre Allah, fail olarak zaid bir sıfatı kabul eder. Fakat bunun sonucunda terkip meydana gelir. Dolayısıyla bu, Allah için muhaldır.”<sup>(209)</sup>

Akkirmânî, muhakkıklara göre, Allah’ın sıfatlarının, Allah’ın zatı üzerine zaid manalar olduğunu, mesela ilimden idrakin, fiilden mümkünün, kudretten terkin, vücuttan yaradılışın meydana geldiğini bunların Allah için sabit olduğunu, kendi zatlarıyla kaim olmadıklarını, Allah’ın zatıyla aynı oldukları zaman, her birinin mesela vücûdun ilim, kudret, irade ve diğerleriyle aynı olacağını, bunun da batıl olduğunu belirtmektedir.<sup>(210)</sup>

Akkirmânî, sıfatların Allah’ın zatının gayrı olmadığı konusunu da şöyle izah etmektedir: “Gayreyn kelimesini iki şekilde tefsir etmişlerdir. Birincisi, biri mekan veya zaman açısından diğerinden ayrılabilir. İki cisim, oğul ve baba, varlık yokluk, gibi. İkincisi, biri diğeri olmayan iki zattır. Şüphe yok ki bu iki yorumla sıfatlar Allah’ın zatının gayrı değildir. Çünkü gayr kelimesi, lügat, örf ve şer’î olarak münfasıl olandır. Böylece Allah-u Teâlâ’nın sıfatlarının, O’nun zatından münfasıl olması mümkün değildir.”<sup>(211)</sup>

### **1. SIFAT-I ZAT SIFAT-I EF’AL (ZAT VE EF’AL SIFATLARI)**

Akkirmânî, ehl-i sünnete göre Allah’ın bütün sıfatlarının sıfat-ı zat, yani Allah’ın zatıyla kaim ve kadim olduğunu, lakin adalet ehlinin Allah’ın sıfatlarını zat ve ef’al sıfatları (sıfat-ı zat ve sıfat-ı ef’al) olarak iki kısma ayırdıklarını ve şöyle izah ettiklerini belirtir: “Müsbet ve menfi olabilenler sıfat-ı ef’aldır. Yaratma, rızık, ölüm, hayat gibi. Böyle olmayanlar ise, sıfat-ı zattır. Hayat, ilim, kudret gibi. Sıfat-ı ef’al

---

(209) A.g.e. S.9

(210) A.g.e. S.9

(211) A.g.e. S.9

hadistir, Allah'ın zatıyla kaim değildir. Sıfatlar zatî olarak değil, zamanî olarak kadîmdir. Çünkü zatî olarak kadem, Allah'ın zatına hastır. Zail olmazlar, çünkü zail olurlarsa onlara yokluk arız olur. Böylece bu sıfatlara sahip olan, hadis olur. Bu sıfatlar da Allah'ın zatıyla kaim olduğundan Allah'ın hadis varlıklara mahal olmasını gerektirir ki, Allah-u Teâlâ bundan münezzehtir.”<sup>(212)</sup>

## 2. SÜBÛTÎ SIFATLAR

Akkirmânî, sübûtî sıfatlar konusunda şu açıklamaları yapar: “Allah-u talanın sübûtî sıfatları vardır. O sıfatlar, zatında mümkün, fakat Vacib'in zatı için vacibdirler. Vacib li zatihî Allah-u taaladan başkası olamaz. Allah'ın sıfatlarının zatında mümkün, ve Zat-ı barî ile kaim ve kadîm olmasına mani yoktur. Birden çok varlığın kadîm olduğunu söyleyenlere şöyle cevap verilir. Zat olan kadîmlerin toplanması imkansızdır. Fakat kadîm sıfatların bir olan Zat-ı Kadîm ile bulunmasında sakınca yoktur. Allah-u Teala sıfatıyla kadîmdir demek, Allah-u Teala'dan başka kadîmler vardır demek değildir. Böyle düşünen, hata etmiş olur. Allah'tan başka kadîm bi'z zat varlık yoktur.”<sup>(213)</sup>

Akkirmânî, Allah'ın sıfatlarının zatında mümkün, mümkün olan şeyin hadis olup, böylece Allah-u Teâlâ'nın hadis varlıkara mahal olacağını söyleyenlere karşı şu cevabı vermektedir: “Her mümkünün hadis olması gerekmez. Allah'ın sıfatları Zat-ı şerifin isteğine bağlıdır. İcab yoluyla sadır olan hadis değildir. Aklî ilimlerde üç kaide vardır: Birincisi, her mümkün hadistir. İkincisi, her mümkün Allah'ın isteğine bağlı olarak ona istinad olunur. Üçüncüsü, illete ihtiyacın sebebi, hüdûstur. Bu üç kaide sıfat-ı barîde icra olunmadı. Birinci kaide carî değildir, çünkü Allah'ın sıfatları mümkün olmakla birlikte hadis değildir. İkinci kaide carî değildir, çünkü her

(212) A.g.e. S.10

(213) Akkirmânî Risale Fi'l – Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S.66

mümkün Allah-u Teâla'ya bi'l ihtiyar müsteniddir. Allah'ın sıfatları mümkün iken zorunlu olarak Allah'a dayanır. Üçüncü kaide carî değildir. Çünkü illete ihtiyacın sebebi hüdûstur. Sıfat-ı barîde hüdûs yok iken zat-ı barîye muhtaçtır.”<sup>(214)</sup>

### 3. ALLAH'IN SIFATLARI KADÎM VE BAKÎDİR

Akkirmânî, Allah-u Taala'nın zat veya ef'al sıfatlarının ezeli, ebedi olduğunu, fena ve zevalden uzak olduğunu ifade etmektedir.<sup>(215)</sup>

Akkirmânî, Allah'ın bekası konusunda şu açıklamalarda bulunur: “Bu meselede ittifak vardır. Allah-u Teala'nın varlığını ikrar eden bekâsını da ikrar etmiş olur. Bekâyaya delil şudur ki, Allah-u Teala Vacibü'l Vücûd'dur. Varlığın zorunluluğu ebedî olarak bekâyaya delalet eder. Eğer bakî olmazsa mümkün olması gerekir ki zorunluluk imkâna dönüşmüş olur. Hakikatların değişmesi ittifakla batıldır.”<sup>(216)</sup>

Akkirmânî, imamların ve diğer alimlerin bu konudaki görüş ve tartışmalarına da ayrıca yer vermektedir.

Akkirmânî kıdem konusundaki düşüncelerini de şöyle izah eder: “Kıdem ya izafî, ya zamanî, ya da zatîdir. İzafî, başkasının varlığı, kendi varlığından önce olandır. Babanın çocuğuna kıyasla varlığı gibi. Zamanî, varlığından önce yokluğu düşünülmeindir. Zatî ise, varlığı başkasından olmayandır. Hüdûs da öyledir. İzafî, başkasının varlığı kendi varlığından önce olandır. Zamanî, yokluğu düşünülendir. Zatî ise varlığı başkasından olandır. Zatî kıdem, zamanîden daha has, o da izafiden daha hastır.”<sup>(217)</sup>

---

(214) A.g.e. S. 66

(215) Akkirmânî, Dürarü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 60

(216) Akkirmânî Risale Fi'l – Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S.67

(217) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 2

#### **4. ALLAH'IN SIFATLARI ZATININ AYNI VE ONDAN GAYRI, MÜNFASIL DA DEĞİLDİR**

Akkirmânî, sıfatların vücûdî veya ademî olarak iki kısma ayrıldığını, vücûdî sıfatların hakikî veya izafî olduğunu ve hakikî sıfatlarda ihtilaf çıktığını ifade ederek, filozoflar, Mu'tezile, Muhakkıkların bu konudaki tartışma ve delillerine yer vermektedir. Akkirmânî, muhakkıkların görüşlerinin geçerli olduğunu şöyle izah etmektedir: "Sıfatlar zat üzerine ziyade manalardır. İlim, kudret, vücud'dan anlaşılan manalar gibi. Bunlar Allah'ın zatı için sabittir. Bu sıfatlar olmazsa, noksanlık olur. Çünkü bu manalar tamamlayıcı ve zarurîdir. Bunların sabit olması, zarûfî olarak zaid olması demektir. Çünkü bu manaların bi'z zat kaim olmaları imkânsızdır. Zat ise bi'z zat vardır. Eğer sıfatlar zatın aynı olsaydı, her sıfat diğerinin aynı olurdu. O zaman vücûd, ilmin aynı, kudret, irade ve diğerleri de aynı olurdu. Fakat bu açıkça batıldır. Çünkü vücûd, idrâk edilen değil de kendisiyle bir şey gerçekleştirendir. İlim ve diğer sıfatlar da böyledir. Böylece zât üzerine zaid sıfatlar oldukları sabit olunca, bunların zâtın aynı olmadıkları da sabit oldu.

Gayrı da değildir konusuna gelince, Allah'ın sıfatlarının zatından münfasil olmadığı anlamına geldiği için, şer'an, örfen ve lügat olarak Allah'ın sıfatlarının ondan gayrı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>(218)</sup>

#### **5. ALLAH'IN ALİM OLMASI (ALLAH'IN BİLGİSİ)**

Allah'ın bilgisi konusu filozofların ve kelamcılarının çokça üzerinde durduğu bir konudur. Hala bir problem olarak görülen bu konu hakkında Müslüman düşünürlerin araştırmaları devam etmektedir. Akkirmânî'nin bu konudaki düşünceleri şöyledir: "Allah mümkün, vacib, mümteni'(Allah için imkansızlığın olmaması), her ne olursa olsun, bütün malumatı bilir. Çünkü bilinmeye ihtiyacı olan,

---

(218) A.g.e. S. 8

malumattır. Allah'ın hepsine nispeti eşittir. Bütün filozof ve kelamcılar Allah'ın alim olduğu konusunda ittifak halindedirler. Fakat takip ettikleri yol farklıdır. Birincisi, Allah yarattığı varlıkları bilir. Bu açık bir şeydir. Onun için Allah alimdir. İkincisi Allah, mümkünatı icâd etmeye kadirdir. Kadir olan alimdir. Bunun için Allah hem küllîleri hem de cüz'îleri bilir. Allah'ın cüz'îyyatı bilmediği söylenirse cehalet meydana gelir. Bu da bütün aklı başında olanların kabul etmediği bir şeydir.<sup>(219)</sup>

Akkirmânî, Allah'ın ilmi konusunda çeşitli görüşleri olan altı çeşit fırkadan bahsederek, bunların düşüncelerine ayrıca yer vermektedir.

Allah'ın ma'dûmatı bilip bilmediği konusuna gelince Akkirmânî, ma'dûmatın Ehl-i Sünnet yanında, yokluk halinde ve dışarıda sabit bir şey olmadığını, bundan dolayı Allah'ın ma'dûmatı görmediğini, örneğin, siyah saçın beyazının şu an olmadığını, eğer olursa ikisinin beraber görüleceğini, bunun da muhal olduğunu ifade etmektedir.<sup>(220)</sup>

## 6. ALLAH MEKÂNDAN VE ZAMANDAN MÜNEZZEHTİR

Akkirmânî, Ehl-i Sünnete göre Allah-u Teala'nın mekâna muhtaç olmadığını, mekâna muhtaç olursa mekânın kadîm olacağını, mekâna muhtaç olan bir şeyin ya cisim ya da cismanî olduğunu, cisim ya da cismanî olursa mürekkep olup cüz'lere muhtaç olacağını, muhtaç olanın mümkün olup vacip olamayacağını belirtir.

Akkirmânî'ye göre Allah cevher ve araz da değildir. Çünkü cevher, mekândan müstağnî, mümkün olan şeydir. Allah-u Teâlâ ise mümkün olmaktan münezzehtir. Araz da değildir, çünkü araz bir mahalle muhtaçtır. Allah başkalarına

(219) Akkirmânî Risale fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İstanbul, S.41-44

(220) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul S. 31

muhtaç değildir. Allah şekil, suret, sınır ve son olmaktan münezzehtir. Bunlar cismin gerekleridir. Allah-u Teâla sıfatlarında herhangi bir şeye benzemez. Onun sıfatları yücedir. Mesela bizim ilmimiz hadis, araz ve başkalarından gelmedir. Allah'ın ilmi ise kadîm ve zatîdir. Allah-u Teâlâ bir şeyle aynı cinsten değildir. Allah renk elem gibi zahir ve batın hislerle hissedilen arazlardan bir şeyle nitelenmez. Korku, üzüntü gibi nefsî niteliklerden de münezzehtir. Çünkü bunlar mizaca tabidir. Mizac da terkihi gerektirir. Terkihi de Zat-ı Vacib'e aykırıdır.<sup>(221)</sup>

Akkirmânî, Allah'ın zamanî olmadığını ise şöyle izah eder: “Allah-u Teâlâ zamanî değildir. Zira zaman kelâmcılar yanında yenilenen, hayal unsuru bir şeydir. Saat gibi ki onunla günler takdir olunur. Günlerle de haftalar, haftalarla ay, aylarla da sene takdir olunur.

Zaman filozoflar yanında, büyük feleğin hareketinin miktarıdır. Tercih edilen yol ise şudur: Allah-u Teâlâ bu cümleden münezzehtir. Zira Barî Taala'nın zatında yenilenmek yahut hareketin miktarı yoktur. Bunlar imkânın işaretleridir. Allah-u Teala imkândan münezzehtir. Yani Allah-u Teala'nın varlığı zaman ile tayin edilmiş değildir. Zamanla beraber ise de zamana bağlı değildir. Zamana bağlı olan bir şeyin zamanın cüz'lerine mutabık olması gerekir. Böyle olanlar, zamansız bulunmaz. Fakat umûr-u sabite, zaman olmazsa da onlar mevcuttur. Halbuki Allah-u Taala'nın varlığı süreklidir. Zamanla beraber olsa da zamanda değildir. Zeyd'in varlığı zamandadır, zamansız bulunmaz. Zaman Allah-u Taala üzerine carî olmadığı gibi, sıfatı üzerine de carî değildir. Bu meselede ehl-i kible, ve felâsife ittifak ederler.”<sup>(222)</sup>

(221) Akkirmânî Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S.68 Ayrıca bakınız. Akkirmânî, Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S. 15

(222) A.g.e. S.69 Ayrıca bakınız. Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S.16

## 7. ALLAH'IN HAYAT SAHİBİ VE DİRİ OLMASININ ANLAMI

Allah'ın diri olması konusunda Akkirmânî, filozofların ve Milet ekolünün ittifak halinde olduklarını ifade eder. Zira Allah-u Teala alim ve kadirdir. Akkirmânî hayat kavramı konusunda ihtilaf olduğunu ise şöyle değerlendirir: “Bizim hakkımızda hayat, ya mizacla eşittir ya da ona eşit kudrettir. His ve hareketin kuvveti gibi. Bu manalardan hiçbiri Allah-u Teala hakkında tasavvur edilemez.”<sup>(223)</sup>

Akkirmânî, filozoflar, Mutezile gibi bazı ekollerin görüşlerine ayrıca yer vermekte ve onların Allah-u Teâlâ'da hayatın bir sıfat olduğu şeklindeki görüşlerine şu eleştirileri getirmektedir: “İtiraz olunur ki sıfatın hayata ihtisası ile zikrolunan düşünce geçersizdir. Çünkü, o sıfatın ihtisası başka bir sıfat ile olursa, teselsül meydana gelir. Elbette sonraki sıfatın son bulması lazımdır. Cevap verilir ki, Allah-u Teâlâ'nın zat-ı şerifi hakikat olarak bütün zatlara muhaliftir. O ihtisasın zat-ı şerifi istemesinde tercih bila mürecceh lazım gelmemelidir”<sup>(224)</sup>

Akkirmânî, müfessirlerin Allah'ın hayat sıfatı hakkındaki düşüncelerine ayrıca yer vermektedir.

## 8. HAYRI DA ŞERRİ DE O İSTER

Akkirmânî, hayrı ve şerri istemesi konusunda, Ehl-i Sünnete göre, filozofların ve Mutezile'nin aksine, sanatında zatıyla kaim, kadîm bir iradeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Akkirmânî'ye göre, iradenin manası aklen açıktır. Çünkü bizden bir fiilin yapılması ve terki konusunda bir şey sadır olduğunda, herhangi birini tercih konusunda nefsimizin birine meylettği görülecektir. Akkirmânî, bu sıfatın Allah-u

---

(223) A.g.e. S. 44 Ayrıca bakınız. Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, S. 3-7

(224) A.g.e. S. 45

Teâlâ hakkında sabit olması konusunda Ehl-i Sünnetin naklî ve aklî deliller ileri sürdüklerini ifade etmektedir.<sup>(225)</sup>

### G. ALLAH'IN İSİMLERİ

Allah'ın isimleri konusunda Akkirmânî şu açıklamalarda bulunur: “Allah’a isimlerin verilmesinde dört çeşit görüş vardır. İsimlerden maksat, sıfat ve fiillerden alınmış olan isimlerdir. Fakat özel isimler ki bütün milletlerin dillerinde kullanılır, onlarda herhangi bir tartışma yoktur. Hüda, Tanrı, Yezdan gibi. Mutlak isimler konusunda icma vardır. Mutezile ve Kerramiyye Allah’a yaraşmak manasıyla, bir ismin kullanılması akla uygunsa, caiz derler. Şer’î izne gerek görmezler. Ebu Bekr el- Bekıllanî bir ismin manası Allah için sabit olup, büyüklüğüne layık olursa o isim caizdir derler. Sabûr, Şekûr, Halîm, Rahîm gibi. İmam’ul Haremeyn de bu görüştedir. İmam-ı Gazzalî de Allah-u Teala’ya layık olan manaya delalet eden bir lafzı sıfat olmak üzere kullanmak caiz, isim olarak kullanılması ise caiz değildir.”<sup>(226)</sup>

Akkirmânî, tercih olunan görüşün İmam Eş’arî’nin de dediği gibi, şer’î izne bağlı olarak kullanılan isimlere tavafukun olması olduğunu belirterek şöyle der: “Malûm ola ki, şer’î olarak bulunan isimlerle eş anlamlı isimlerin kullanılmasında bir ihtilaf yoktur. Bu konuda icma vardır. Bilindiği üzere, şer’î izin varid olan isimler Ebu Hureyre’nin (r.a.) rivayetinde geçtiği gibi doksan dokuz tane isimdir. Bu hadis aynı zamanda en meşhur ismin Allah ismi olduğuna da delil teşkil eder.”<sup>(227)</sup>

(225) Akkirmânî, Şerh’u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 7-8

(226) Akkirmânî, Risale Fi’l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma

Eserler, Halef Efendi, İst. S. 69-70

(227) A.g.e. S. 71



Akkirmânî, Ehl-i Sünnete göre Allah'ın şer'î izne bağlı olarak eşya gibi nitelendirilebileceğini, Cehm b. Safvan v.b. aksine nitelendirildiğinde benzerliğe sebep olmayacağını, çünkü biz Allah'ın bir şey olduğunu söylediğimizde onun hakikatı ve sıfatı hasebiyle eşyalar gibi olduğunu söylemiyoruz. Çünkü zatı varlığını ve kıdemini gerektirir. Yokluğunu gerektirmez. İlmi bütün eşyayı ihata etmiştir. Kudreti bütün mümkünat üzerinedir. O herhangi bir şey değildir. Bu durum teşbihi ortadan kaldırır. Allah'ın hakikatı bütün hakikatlardan farklıdır. Muhakkık ve kelimcilerden çoğunun dediği gibi, varlıkların üstünlükleri sıfatlarıyladır. Allah'ın hepsinden üstünlüğü ise ilâhî sıfatlarıyladır.”<sup>(228)</sup>

#### **H. ALLAH CEVHER, CİSİM, KÜLL VE CÜZ' DEĞİLDİR**

Akkirmânî, Hıristiyan ve filozofların aksine, Allah'ın cevher olmadığını, cevherin mahiyet olduğunu, bu mananın da Allah için doğru olamayacağını, çünkü Allah'ın varlığının hakikatının aynı olduğunu ifade ederek şöyle açıklar:

“Bazılarına göre cevher bölünemeyen mütehayyez anlamına gelir. Bu mana, Allah için doğru değildir. Çünkü bu açıklamaya göre, her cevher bir hiyeze muhtaç olur. Allah ise muhtaç değildir.

Bazılarına göre cevher bir şeydir ki failde bulunduğu konuda (mevzu) bulunmaz. Allah, bu açıklamaya göre de cevher değildir. Bazen cevher, konuya (mevzu) muhtaç olmayan bir şey olarak açıklanır. Bu açıklamaya göre, şer'î izne bağlı olarak Allah-u Taala'ya cevher denilebilir.

Allah-u Teâla cisim de değildir. Çünkü cisim olsa mürekkep, mürekkep olsa, muhtaç, muhtaç olsa mümkün olup vacip olmayacaktır.

---

(228) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 10,11

Vacib Taala'nın küll olması da caiz değildir. Çünkü küll olsa, onun için cüz' olması lazım gelir. Cüz' ise ya vacip ya da mümkün olur . Vacib olursa, birden çok vacib olur, bu da imkansızdır. Mükün olursa devir lazım gelir. Çünkü cüz'leri mümkün olursa, vacibe muhtaç olur. Vacib de terkip için ona muhtaç olur. Dolayısıyla devir olur.

Vacibü'l Vücûd başkasının cüz'ü de değildir. Eğer bir şeyin cüz'ü olursa, ya mükemmel sıfat olur, ya da olmaz. Mükemmel sıfat olmazsa, Allah için söylenmez. Mükemmel sıfat olursa, Vacib başkasıyla tamamlanmış olur. Bu da Allah için muhaldır.”<sup>(229)</sup>

Görüldüğü gibi Akkirmânî, Allah'ın cevher, cisim, küll ve cüz' olmadığını istidlal yoluyla açıklamaya çalışmaktadır.

### **I. HÜLÛL MESELESİ (ENKARNASYON)**

Akkirmânî, Allah'ın başka bir varlığa hulul ettiğini söyleyenlerin üç fırka oluşunu, bunlardan Hıristiyanlara göre, Allah'ın Hz. İsa'ya hulûl ettiğini, bu hulûl ile güç kazandığını, mucizelerle seçkin hale geldiğini, ikinci fırka Gulat-ı Şia'dan İshakiyye ve Nusayriyye fırkalarına göre, Allah-u Teala'nın Hz. Ali ve evladına hulûl ettiğini, üçüncü fırka tasavvufçulardan bazılarının göre ise, bir salık, sülûkünde Allah-u Teala'yı göz önüne getirip kavuşmak isterse, Allah'ın o insana hulûl edeceğini iddia ettiklerini belirterek, bütün bu yanlış düşüncelerden dolayı Allah'a sığındığını, bu düşüncelerin hepsinin yanlış ve batıl olduğunu ifade etmektedir. <sup>(230)</sup>

Akkirmânî, tasavvufta hulûl olmadığını, ancak kulun bütün dünyevî arzularından sıyrılarak tevhîd denizinde kaybolduğu durumda, kendisine Allah'tan

---

(229) A.g.e. S. 12,13

(230) Akkirmânî, Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İstanbul, S. 62-63

başka bir şeyin görünemeyeceğini, bu rütbeye “fena fi’tevhid” denildiğini, hadis-i şerifin de bu manaya delalet ettiğini belirtmektedir.

Akirmânî, tasavvuf mezheplerinden Vücûdiyye’nin hülûlu inkâr ettiklerini, Allah’ın vücûd-u mutlakın kendisi olduğunu, onda asla kesret olmadığını, vahdet olduğunu, belki mevcudatta aslında birlik olduğunu, bunun görünürde çok gibi olduğunu iddia ettiklerini söyler. Akkirmânî, bunların sözlerinin uzun olduğunu, akıldan ve şer’î yoldan uzak olduğunu düşünmektedir.<sup>(231)</sup>

### **J. ALLAH’IN GÖRÜLMESİ MESELESİ (RÜ’YETULLAH)**

Akkirmânî, Ehl-i Sünnetin, Müşebbihe ve Kerramiyye gibi fırkaların aksine, Allah’ın mekan, yön, karşı karşıya olmak ve uzaklık gibi yönlerden tenzih edilerek görülebileceği konusunda ittifak ettiklerini ifade etmektedir. Akkirmânî, bunlar ve diğer bütün fırkaların Allah’ın görülebileceğini kabul ettiklerini, ancak Allah’ın karşılıklı olarak görülebileceğine cevaz verdiklerini ifade eder.<sup>(232)</sup>

Akkirmânî, bir şeyi idrak etmek için üç merteye olduğunu söyler. Bunlar şunlardır: “Birincisi, bir şey zatıyla değil, eserleriyle tanınır. Binadan dolayı ustasının tanınması gibi. İkincisi, bir şeyi zatıyla tanımaktır. Siyahı ve beyazı siyah ve beyaz olduğundan dolayı tanımaktır. Üçüncüsü de keşif bakımından en iyisidir. Gözle baktığımız zaman siyah ve beyaz aynı anda görmek gibi. Bunlardan ikincisinde ihtilaf vardır.<sup>(233)</sup>

Akkirmânî, bu konudaki ayetlerin yorumlarına dayanarak Allah’ın görülebileceğini, fakat bunun karşılıklı, bir cismi görür gibi olamayacağını belirterek, Kıyamet’te mi yoksa Ahiret’te mi görüleceği konusuna çaçıklık getirmektedir.

(231) A.g.e. S. 62,63,64

(232) Akkirmânî, Şerh’u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, S. 19

(233) A.g.e. S. 19

## 1. ALLAH'IN KIYAMETTE GÖRÜLMESİ

Allah-u Teâla Kıyamet'te görünür mü görünmez mi, görünmek caiz mi değil mi sorularına cevap arayan Akkirmânî, şunları ifade etmektedir: “Allah'ın görülemeyeceğini ve görülebileceğini söyleyenlerin yanında, bu konuda bir şey demeden susmak gerektiğini söyleyenler de vardır. Allah nitelik, nicelikten münezzehtir olarak her ne şekilde isterse tecellî eder. Fakat görünen, onun zatının aynı değildir.”<sup>(234)</sup>

## 2. ALLAH'IN AHİRET'TE GÖRÜLMESİ

Allah'ın cennette görülmesi konusunda Akkirmânî'nin düşünceleri şöyledir: “Cennette Allah-u Teâlâ'nın cemâlini nitelik, nicelik ve yönlerden uzak olarak görmek haktır. Yani mü'minlerin Allah-u Teâla Hazretlerinin cemâlini cennete girmeden ve cennete girdikten sonra görmeleri haktır. “Vücûhun yevmeizin nadiretün ila rabbiha naziretün” ve sahihaynde geçtiği gibi, bazı insanlar, Peygamberimize Kıyamet gününde rabbimizi görür müyüz, görürsek nasıl görürüz, diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: Bedir gecesinde, hilali görmekte hiç zorluk çektiniz mi? Diye sordu. Onlar da hayır dediler. O da, o gecede Allah-u Teala'yı böylece görürsünüz dedi. Bu hadis uzundur. Hadis esnasında zikrolunur ki bu rü'yet, hem cennete girmeden, hem de cennete girdikten sonra da olur.”<sup>(235)</sup>

Akkirmânî, Allah'ın Ahiret'te tecellî etmesinin nitelik, nicelik ve yönlerden uzak olarak olacağını, kâfirlere ise ceza olarak hiç görünmeyeceğini ifade etmektedir. Akkirmânî, bazı muhakkıkların “gözler onu idrak edemez” ayetini kâfirlere tahsis ettiklerini de sözlerine eklemektedir.<sup>(236)</sup>

---

(234) Akkirmânî, Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, S. 38-39

(235) A.g.e. S. 38-40

(236) A.g.e. S.40

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### AKKIRMÂNÎ'NİN İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜ, MÜNAZARA İLMİ, SİYASET İLMİ VE SİYASETÇİLERLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ

#### A. İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ VE KULUN İHTİYARÎ FİİLLERİ

Akkirmânî, irâde konusunda çeşitli mezheplerin varlığından bahsederek, klasik anlayışı ifade eden mezhep görüşlerine yer verdikten sonra, ağırlıklı olarak kesb ve halk (yaratma) kavramları üzerinde durmaktadır. Akkirmânî, bu kavramları şöyle açıklar: “Halk(yaratma) ile kesb arasında fark vardır. Kesb alet ile olur. Halk (yaratma) ise, aletsiz olur. Kesb, kudretin mahallindedir. Halk ise kudret mahallinde değildir. Kesbe gücü yeten münferid değildir. Fakat, halketmeye (yaratma) gücü yeten münferid olur. Gerçek şudur ki, kul fiilinde özgürdür demek, kul kasıt ve irâdesiyle fiillerinin mucidi demektir. Bununla birlikte, Allah-u Teâla fiilleri yaratmada özgürdür. Malûmdur ki yaratılan bir şey, özgür iki kudretin altında olmaz. İşte bu darlıktan kurtulmak için, Allah-u Teala yaratır, kul da kesbeder demek gerekir.”<sup>(237)</sup>

Akkirmânî, irade konusunda İmam Maturidî'nin görüşünü benimseyerek doğruluk açısından diğerlerine göre daha muteber ve akla daha yatkın olduğunu belirtmektedir.

Akkirmânî, İrade-i Cüz'iyeye Risalesinde bu konuda detaylı bir şekilde bilgi vermektedir. İrade-i Cüz'iyeye Risalesi'nin değerlendirmesini yapan Sayın Dalkıran şu açıklamalarda bulunur: “Akkirmânî, görüldüğü gibi bu küçük risalesini, risalesine vermiş olduğu isimden de anlaşılacağı üzere, Ebu Mansûr Mâtûrîdî ve Ebü'l- Hasan el Eş'arî arasındaki, insanın irâdesi ve fiilleri hakkındaki görüş ayrılıklarına

---

(237) Akkirmânî, Risale fi'l – Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S. 51,52

ayırmıştır. Bu münâsebetle de Cebriyye ve Mu'tezîle (Kaderiyye) düşüncesinin ne denli yanlış olduğunu ifade etmiş bulunmaktadır. Akkirmânî, Eşarî'nin "Allah dilemezse siz dileyemezsiniz." Ayetinden hareketle, Allah dilemedikçe insanın hiçbir şeyi irâde edemeyeceğini, dolayısıyla insanların irâde-i cüziyyelerinde mecbur olduklarını iddia ettiğini ifâde eder. O, Eşarî'nin bu görüşünü şöyle diyerek tenkit eder: "Bu mezhebe göre kulların irâde-i cüziyyesinde mecbûr olmaları gerekir. Zirâ Allah Teâlâ kulların irâdesini murâd edince, murâd Allah'ın irâdesine ters olmaz. Allah dileyince de kulun irâdesi mutlaka vücûda gelir. Tabiatıyla kul-ların o irâdeyi terk etmeye güçleri yetmez. Dolayısıyla cebr (zorlama) lâzım gelir. Böyle olunca da Şeytan-ı Laîn fırsat bulur. "Ey kul, niçin zahmet çekersin, Allah fiili murad etmezse, sen bir amel-i murâd edemezsin" derse, cevap vermek kolay olmaz. Ve bu mezhebe göre, irâde-i cüziyye, mevcût işlerden olmakla ve mahlûk olmakla, insanın onu terk etmeye gücü yetmez. Kul fiillerinde fâil-i muhtar olmaz. Dolayısıyla itaatı ve isyanı sebebiyle kulun medhedilmesinin ve kötülenmesinin ma'nası yoktur. Zira kulların elinde bu mezhebe göre bir nesne yoktur." Akkirmânî, sözlerini bu mezhebin bu görüşleri ile Cebriyye mezhebinin muhatap olduğu sorulara muhatap olacaklarını beyanla tamamlar. <sup>(238)</sup>

Akkirmânî'nin benimsediği Mâtûrîdî'nin görüşüne göre, insanın irâdesi sürekli mevcût değildir. Böyle olunca da irâde mahlûk olmamaktadır. Bir hal olan irâdeyi, kul mukadder tarafına sevk ederek, tercihte bulunur. Tercihte bulunduğu şeyi ister yapar, isterse terk eder. Bunu yapmakta kesinlikle Allah tarafından mecbur edilmez. Zirâ irâdesinde hürdür. Bu bakımdan da Şeytan'ın insana yukarıda geçen "Ey kul, niçin zahmet çekersin, Allah fiili murâd etmezse, sen bir ameli murâd edemezsin" sözünü söylemeye hakkı yoktur. Zirâ insan irâdesini, iyiye sarfetse, Allah iyiyi, kötülüğe sarfetse, Allah kötülüğü yaratır. Bu bakımdan insan,

---

(238) Dalkıran, Sayın, EKEV Akademi Dergisi, Mayıs 1998, Cilt 1, Sayı 2, S. 173

yaptıklarından dolayı sorumlu bulunmaktadır. Allah, insan bir şeyi irâde etmeksizin de bir fiili yaratabilir, ancak böyle olunca insan sorumlu tutulamaz. İnsanın sorumlu tutulabilmesi için, insanın bir fiili kendisinin irâde etmesini şart kılmıştır.

Bu manaya göre yukarıda zikredilen âyetin manasını Akkirmânî şöyle verir: “Ey Kullar! Sizler bir ameli murâd edemezsiniz ki ol amel-i mücerred, sizin irâdeniz ile vücûda gelmeye. Allah Teâlâ sizin irâdeniz akabinde ol ameli murâd edip, halkeyler. Ol vakitte amel vücûda gelir. Yoksa kullar amelini icad etmede müstakil değildir. Bu manaya göre, Mu’tezîle mezhebi merdûd olur ki, onlar “kul amellerini, halk ve îcâd etmede müstakildir” derler. Bârî Teâlâ’ya Mezheb-i Mu’tezîle’de halkda şirk ederler.” Bu şekilde Mu’tezîle’nin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu ile ilgili görüşlerine cevap veren Akkirmânî, kullarda irâde bulunduğunu ifâde etmekle de Cebriyye mezhebine, dolayısıyla da bu hususta Cebriyye’ye yaklaşan Eş’ariyye görüşüne cevap vermiştir.

Yukarıdaki âyetin manası ile ilgili bir başka tefsirden de bahseden Akkirmânî, buna göre insanın bir fiili gerçekleştirebilmek için dört şeye muhtaç olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla yapacağı fiili tasavvur, şevk, irâde-i cüziyye ve organları harekete geçirmektir. Bunlardan tasavvur ve şevki Allah yaratır. Diğerleri ise kula aittir. Ancak, kul hareket etmek istediğinde, o hareketi yaratan Allah’tır. Allah insanın bu fiilini, kendi irâde ettiği istikâmette yaratır ve dolayısıyla da kulu sorumlu tutar. Netice olarak kul, ne Cebriyye’nin dediği gibi, fiillerinde mecburdur, ne de Mu’tezîle’nin ileri sürdüğü gibi kendi fiili-nin hâlıkıdır. Ancak şu kadar var ki, Allah ezelde ezeli ilmi ile kulun ne yapacağını bilmiş ve öylece takdîr etmiştir. Takdîr edilen şeyler ise, Levh-i Mahfûz’da yazılı olması insanın fiillerinde mecbûr olduğunu göstermez. Bu hususu İbn-i Kemâl şöyle ifade eder: “Takdîr ilme tâbidir. İlim ise malûma tabidir. Tabiin şe’ni ise, metbûda manen müessir değildir. Eğer müessir olacak olursa, asalet ve tebeiyyet işi, ters yüz olur. Bunun izahı ise şudur:

Allah, Ebu Cehil'in küfür üzerine öleceğini bildi ve takdir etti. Ebu Cehil de vâkide küfür üzerine öldü.”

Akkirmânî, Allahın eşyâyı gelecek zamanda olacağı gibi bildiğini ve bildiği gibi kaydettiğini, bu kayıttan dolayı da kulun fiilinde bir zorlama olmadığını söyler. Ona göre eğer ma'lumât takdîr ve ilme tâbî' olsaydı, cebr lâzım gelirdi. Eşyânın vücûda gelmesi, Allah'ın o eşya ile ilgili bilgisi ve o eşyânın olduğu vasıf üzere bulunması gerekseydi, cebr sözkonusu olurdu. Ancak durum bunun aksine tecellî eder.

Akkirmânî'nin bu eseri küçük olmakla birlikte, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin arasındaki fikir ayrılıklarından biri bulunan, kulun irâdesi ve fiili ile ilgili güzel ve doyurucu bir çalışmadır. O, bir taraftan Ehl-i Sünnet'in bu iki büyük ekolü arasındaki kulun irâde ve fiilleri ile ilgili düşüncelerini izah ederken, diğer taraftan da Kaderiyye ve Cebriyye mezheplerinin görüşlerini reddetmiştir. Kanaatımızca, bu eser küçüklüğünün yanında büyük bir vazife yerine getirerek; kulların fiilleri ve irâdeleri konusunda güzel bir ufuk açmıştır.”<sup>(239)</sup>

## **1. TEKLİF-İ MA LA YUTAK (GÜÇ YETİRİLEMEEYCEK ŞEYLERLE MÜKELLEF TUTULMAK)**

Akkirmânî, güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulmanın Hanefî imamlarınca caiz olmadığını, Eş'arî imamlarına göre ise caiz olduğunu, ancak bunun açıklamasının yapılması gerektiğini şöyle ifade etmektedir: “Mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyen şeyler) üç kısımdır. Bir kısmı, zatında imkansızdır. Hakikatların değişmesi gibi. Bu kısım ile teklif olmadığı üzerine icma vardır. İkinci kısım, zatında mümkündür. Başkası için imkansızdır. Cisimleri yaratmak, dağı taşımak, göklere çıkmak gibi. Bu kısım da teklif vaki' olmamıştır. Üçüncü kısım, o şeydir ki, Allah-

---

(239). Dalkıran, Sayın, A.g.e. S. 173



u Teala aksini murad etmiş; ilminde aksi karar kılınmış; varlığı imkansız olmuş; bir kısmın teklifi vaki olmuştur. Ebu Cehil'in imân ile mükellef olması bu kısımdandır. Zira, Ebû Cehil'in imâna gelmesi, Allah-u Teala'nın aksini murad ettiğinden ve aksini bildiğinden kat'ı nazar olursa, nefesine nazarla, mümkündür ve teklifi caizdir.”

(240)

Akkirmânî, bu açıklamaları yaptıktan sonra, bu konuda Hanefî imamlarının görüş- lerinin doğru olduğunu, çünkü tekliften maksadın, Allah-u Teala'nın herhangi bir fiilin yapılmasını kul için gerekli kılmasıdır. Yapılmasında sevap terkinde ceza vardır. Akkirmânî, bunun olabilmesi için kulun yapabilme gücüne sahip olması gerektiğini de belirtmektedir.

## 2. EHL-İ KIBLE

Akkirmânî'ye göre, kible ehliyetinden gaye, şer'i şerifin itibar ettiği ehliyettir. Ehliyet-i şer'iyye de kalbin tasdikidir. O tasdike muhalif hal, tersine mezhep ve amel bulunmamasıdır. Eğer bulunursa, zahir ameller fayda vermez. Bozuk fırkaların kâfir olduğu bazı durumların olması gerekir. Kelâm ve diğer bazı kitaplarda geçen kat'î nassa, veya kat'î icmaya muhalif yolda olan, İslâm sureti ve İslâm elbisesiyle ehl-i kible olmaz. Zira ameller, o zaman tasdike delil olur ki, Allah'ı tasdik hükmüne delalet edecek delil yoksa küfür lazım gelir. Zira imân için gerekli olan, Hak'ka, peygamberlerine, kitaplarına, dinî sembollere ve Beyt-i Muharremine saygı ve hürmet etmektir.<sup>(241)</sup>

Akkirmânî'ye göre, tevhid için gerekli olan şey, ibadet amacıyla insana veya puta secde etmemektir. Bu mananın aksi kimde bulursa küfürdür, sahibi kâfirdir.

---

(240) Akkirmânî, Risale Fi'l - Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İst. S. 57,58 Ayrıca bakınız. Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 62

(241) Akkirmânî, Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 30

Kâfir ise, amellerle ve ibadetlerle mükellef değildir. Zira dinin esası olmayınca, amellerin temeli baki olmaz. Namazı caiz olmayanın kibleye yönelmesi ne fayda verir ki ehl-i kible olsun. İman için gerekli olan şeylerin zıddı ki, haşa Allah-u Teâlâ'nın kelâmına, emrine, şeriatına, sıfatına, fiillerine hakaret etmek, yahut alçak mertebede, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) alay ve hakaret etmek, Mecusî elbisesi, veya şapka giymek, bir kafire saygıdan dolayı kardeş demek, Kâbe'yi alay edencesine taşalamak, ya bir puta secde etmek, ya da bir adama ibadet niyetiyle secde etmektir. Bunun gibi işleri yapan kimsenin Müslümanlık davası fayda vermez. Bunun gönlünde ikrarı var, kibleye doğru namaz kılar diye, bunun üzerine müslümana icra olunan dünyevî hükümleri icra etmek sahih değildir. Onu imam edip ona uymak, cenazesini kılmak, müslüman mezarlığına defnetmek, kanını, malını Müslümanların elinden kurtarmak ve müslümana kız nikahlandırmak gibi hükümler onun için icra edilmez.<sup>(242)</sup>

Akkirmânî'nin, kadılık görevinin icabından olsa gerek, şer'î konularla ilgili olarak derin bir araştırma yaptığı ve bu konularda derin bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Akkirmânî, bu konuyla ilgili olarak diğer imamların da görüşlerine büyük yer vermektedir.<sup>(243)</sup>

Kadılık görevini icra eden Akkirmânînin, bu konularda katı klasik görüşleri savunan bir tavır içerisinde olduğunu görmekteyiz.

---

(242) A.g.e. S. 30,

(243) A.g.e. S. 31,32

### 3. BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Akkirmânî büyük günah meselesini şöyle açıklamaktadır: “ Biz inanırız ki iman fasıklıkla ve günah işlemekle gitmez. Kul büyük günah işlemekle imandan çıkmaz ve iman amelden ayrı, amel de imandan ayrıdır. Çünkü iman ismi tasdik ve ikrardır. Amelin hepsine itlak olursa, bazı ibadetlerin terkiyle iman gitmesi gerekir. Bütün ibadetin terkiyle de iman hepsinin gitmesi gerekir. Amelin terki, sakıt olması, günah işlemekten dolayı iman gitmediğine dair icma vardır. Mademki bu ikisinde inkâr, hafife almak, hakaret etmek, günahı veya ibadetin terki helal etmek yoktur, o zaman imandan çıkmaz. Belki bu ikisi (büyük günah ve ibadeti terk etmek) inanmanın zayıflığından, nefsin şehvetinden, kötülüğünden, sabırsızlıktan, ibadet konusunda gevşeklikten olur. Mesela bir hasta, sağlığındaki gibi yiyip içerse, kendisine zarar vereceğini tecrübeyle kesin olarak biliyorken, iştihasına mağlup olup zararına bakmaz. Zarar göreceğine inancı kesin olduğu halde yer. Fakat fazla yemenin onu öldürmek korkusu vardır. Yine daima nefis hevasına uyup, isteklerine kul olan kimsenin kalbi imansız gitmekten halî değildir. Özellikle, ameller imandandır diye bir çeşit ihtilaf var iken, bu konuda korkmak günahı kaçınmak önemli olsa gerek.

Sonuç olarak, fasık ve günahkâr kâfir olmaz. İmanla küfür arasında vasıta da yoktur. İman gitse küfür olur, küfür gitse iman olur. İman bid’atle de gitmez. Yani o bidat ki dinimize göre tevîl edilebilir, sıfatları inkâr gibi, Ahiret’te Allah’ı görmeyi inkâr etmek gibi. Bunları inkâr eden kâfir olmaz. Lakin bid’atçı ve mülhîd olur. Fakat bazı bid’at ve ilhâd vardır ki ittifakla bunlar küfürdür.<sup>(244)</sup>

Akkirmânî, burada ilhâdın küfür olamayabileceğini ifade etmeye çalışmıştır.

---

(244) A.g.e. S. 61 Ayrıca bakınız. Akkirmanî, Şerh’u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, S.29,30

Akkirmânî, ehl-i kebairin (büyük günah işleyen), tevbesiz dahi ölseler, ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarını, sonunda çıkacaklarını ifade eder.<sup>(245)</sup>

Akkirmânî, büyük günah işleyenlerin ebedî kalacaklarını söyleyenlere karşı ise şu açıklamaları yapmaktadır: “Adalet ehli alimler, fasıkın cehennemde ebedî kalacağını iki şekilde delillendirmektedirler. Birincisi, “innel fuccare lefî cahîmin yaslevnaha yevmeddîn ve ma hum anha bi gaibin” ayetine göre facirler, ebedî olarak ateşte kalacaklardır. Fasıklar da facirlerden olduğuna göre onlar da ebedî kalacaklardır. Buna şöyle cevap veririm: “Fuccar” kavramı mutlak bir kavramdır. Mutlak da en mükemmel için kullanılır. Dolayısıyla en mükemmel facir, kâfirdir. İkincisi, “kim Allah ve Resûlüne itaat etmez ve haddi aşarsa, ebedî ateşte kalır.” Sınırı aşanın ebedi kalacağı sabit oldu. Günahkâr da sınırı aştığı için ebedî kalır. Bunu da şöyle cevaplandırırım: Bu ayet, kâfirler hakkındadır. Çünkü, “hudûd” kelimesi, Allah lafzına mudafıtır. “el” edatlı bir isme mudaf olan isim, umûm ifade eder. Buna göre mana, “bütün sınırları aşan” olarak ortaya çıkar. Bu aşamada bütün sınırları aşan da kafirden başkası olamaz.<sup>(246)</sup>

Akkirmânî, Allah’ın şirkin dışındaki günahları isterse affedebileceğini, hatta büyük günahı affedip, küçük günahı da cezalandırmanın Hak Taala için caiz olduğunu, fiillerinde imkansızlığa yer olmadığını belirtmektedir. Akkirmânî şöyle der: “Mademki bu ikisi, (büyük ve küçük günah) haramı helal etmek, alay etmek, hakaret etmek, hafife almak şeklinde gerçekleşmemiştir. Böyle olsaydı zaten küfür olurdu. Böyle olunca, Allah’ın tevbe ile veya tevbesiz bağışlayabilmesi caizdir.<sup>(247)</sup>

---

(245) A.g.e. S. 62

(246) Akkirmânî, Şerh’u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 38

(247) Akkirmânî, Dürerü’l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 66

Akkirmânî, bu konularla ilgili olarak, diğer mezhep ve imamların da görüşlerini kapsayacak şekilde, geniş bilgi vermektedir. Biz konumuz gereği Akkirmânî'nin görüşlerini yansıtmakla yetiniyoruz.

#### **4. AKKİRMÂNÎ'YE GÖRE DELALETTE OLAN FIRKALARIN İSİMLERİ**

Akkirmânî, Ehl-i Sünnet'in dışında bir takım fırkaların delalette ve küfürde olduğunu, bunlardan sakınılması ve uzak durulması gerektiğini, bunları küfre götüren sebepleri uzun bir şekilde anlatmaktadır. Akkirmânî'ye göre bu fırkaların isimleri şöyledir: “Halefiyye, Kenziyye, Şemrahiyye, Erzekiyye, Hurûfiyye, İbahiyye, Hamzeviyye, Ahnesiyye, Mahkemiyye, Meymuniyye, Hariciyye, Zeydiyye, Kamiliyye, Garabiyye, İshakiyye, Sahabiyye, Tenasûhiyye, Muvaffide, Kaderiyye, Culakiyye, Munaiyye, Sabikiyye, Hubeybiyye, Fikriyye, Hasbiye, Müşebbihe, Hulûliyye, Samkiyye ve Zeniyye'dir”<sup>(248)</sup>

#### **B. RİSALET (PEYGAMBERLİK)**

Allah'ın peygamber göndermesinin, insanlar için gerekli olduğunu, bu gerekliliğin insanlar açısından olduğunu, Allah'ın böyle bir zorunluluğunun olmadığını, peygamberlerin insanlık için bir rahmet vesilesi olarak gönderildiğini ifade etmektedir.<sup>(249)</sup>

Akkirmânî, peygamberlerin günah işlediğini Hz. Adem'in yasak meyvedan yemesine ve günah işlemesine bağlayanlara verdiği cevapta, bunun peygamberlikten önce olduğunu, velilerden bile günah işlemeyenlere rastlandığını, peygamberlerin

---

(248) A.g.e. S. 33

(249) A.g.e. S. 60 Ayrıca bakınız, Akkirmânî, Şerh-u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 22,23

günahsızlık derecesine gelmeden peygamber olamayacağını ve kadınlardan da peygamber gelmediğini belirtmektedir.<sup>(250)</sup>

### C. AHİRET HAYATI

Bilindiği üzere Ahiret hayatı, cennet ve cehennemden müteşekkildir. Akkirmânî, Ahiret hayatı hakkında düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: “Cennet ve cehennem şu an vardır ve ehilleriyle beraber ebedidirler. Yok olmazlar. Bu ikisi de kıyamette yaratılacak değildir. "Uiddet li'l müttakin" ve "uiddet lil kafirin" ayetlerinin mazî sığısıyla varid olması, Adem ve Havva'nın cennette olmaları, cennetten çıkmaları, isrâ hadisinde , Hz. Muhammed'in cennete girdim, cehennemi gördüm diye buyurmaları ve buna benzer deliller, şu an mevcut olduklarını göstermektedir. Cennetin gökte olduğu ittifakla sabittir. Fakat cehennemin yeri hususunda, evlâ olan Allah daha iyi bilir deyip sükût etmektir."<sup>(251)</sup>

Akkirmânî, cennet ve cehennemin ehilleriyle birlikte bakî kalmalarının, Allah ile bekâ sıfatında ortak olacağını iddia edenlere karşı şöyle cevap vermektedir: “Cennet ve cehennemin ehilleriyle bakî kalmaları ortaklık doğurmaz. Çünkü Allah'ın bekası vacip, diğerlerinki ise caizdir. Bununla beraber, Allah zatıyla bakîdir. Fakat diğerlerinin bekası Allah'ın bekasına bağlıdır."<sup>(252)</sup>

Akkirmânî, ölümden sonraki hayat hakkında da şöyle düşünmektedir: “Bedenin ölümünden sonra, ruhlar ceza veya mükafat görür. Mü'minlerin ruhları İlliyyîn'de kâfirlerinki ise Siccîn'dedir.

(250) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 25, 26

(251) Akkirmânî, Dürarü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 69

(252) Akkirmânî, Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye El- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst, S. 37,38

Herkes için bir ecel vardır. Yani ezelden kaç gün, kaç saat, kaç nefis yazıldıysa, herkesin o kadar ömrü vardır. Kimse ecelsiz vefat etmez. Öldürülme, boğulma, yanma gibi sebeplerden hangisi ile olursa olsun belli bir ecel vardır.”<sup>(253)</sup>

#### D. MÜNAZARA İLMİ

Akkirmânî’ye göre “münazara, lügatta “nazir”den veya “nazar”dan türemiştir. Gözler veya beklemek anlamına gelir. İstilahta ise, iki şey arasındaki nispetten hareketle, doğruyu bulmak, açığa çıkarmak için, iki tarafın basiretli bakış açısıdır.

Nazardan maksat, nefsin makulata yönelmesidir. Kalbin basireti, gözün basireti ile aynı mertebededir.”<sup>(254)</sup>

Akkirmânî’ye göre, münazara adabı dokuz tanedir. Bunlar şunlardır:

“Birincisi, yanlış anlaşılmasın diye kısa olmayacak.

İkincisi, usanç ve bıkkınlığa mahal vermemek için mübalağalı olmayacak.

Üçüncüsü, anlamayı zorlaştırmamak için, garip lafızlar kullanmaktan sakınılması lazım.

Dördüncüsü, kastedilen manayı vermek ve tereddüde yer vermemek için mücmel takyid edilmeden kullanılmayacak. Yoksa istenilen manada tereddüt hasıl olacak.

Beşincisi, karşı tarafın sözü anlaşılmadan müdahale olmayacak.

Altıncısı, doğru olanın ortaya çıkması için münazaraya müdahale olmayacak.

Yedincisi, münazara esnasında gülmek, sesi yükseltmek ve bunlara benzer, saflığa ve cehalete işaret edecek, el kol hareketleriyle cesaretini ön plana

(253) Akkirmânî, Dürarü’l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S.70

(254) Akkirmânî, Risale Fi’l Adab, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S.163

çıkarmaktan sakınılacak. Çünkü bu gibi hareketler cahillerin özelliklerindedir. Bunlarla cehaletlerini örtbas etmeye çalışırlar.

Sekizincisi, münazara yapanın heybetli ve ihtiram sahibi kimselerle girmemesi gerekir ki karşı tarafın zihni körelmesin ve dikkati dağılmasın.

Dokuzuncusu, münazara edenin karşı tarafa hakaret edici bir şey söylememesi gerekir.”<sup>(255)</sup>

## **E. AKKIRMÂNÎ’NİN SULTANLAR VE YÖNETİCİLER HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ**

Akkirmânî’ye göre, sultanların masum olması gerekmez, fakat niyeti ve ameli hayır olmalıdır. Müslümanların sultanına bedduada bulunmak haramdır. Onun için hayır dua etmek bütün Müslümanlara vacibtir. Zira onlar halkın ruhudur. Uyansalar halk uyanır, gaflet etseler halk yıkılır. Ehl-i Sünnet Mezhebinde olması, hadise, fıkıh kitaplarına zerre kadar muhalif olmaması gerekir. Ehl-i Sünnet ve cemaata zerre kadar muhalif olanlar gökte uçarlarsa da kanatlarının kırılması lazım. Akıllı, siyaset sahibi, ergenlik çağına gelmiş, vilayetlerde tasarruf edebilecek güçte olmalı, din için halkın üçte birini kırsa gazî olur. Aklına vezirlerine danışmalı, “ve şavirhum fi’l emri” ayetiyle amel etmeli. Mazlûma yardımcı olup, zalîmin zulmünü kesmelidir. Cahilleri hizmetine almamalıdır. Taşrada olanlar bağlılık göstermezlerse büyük kadıları Harem-i Muhterem’e götürüp mütedeyyin bir alime imtihan ettirmelidir. Müttakî olanları beg ve paşa yapmalıdır. Şu anda alimlerin beşyüzde biri bile “Dürer ve Gürer”i mütalaa etmez, onlar Peygamber seccadesini neden kirletirler. Varsınlar çiftlerini sürsünler. Din ve devletin medarı ilimdir. Cahili hakem yapmak dine, devlete, ve Ahiret’e zarardır. Rüşvet varsa, adalet yoktur.”<sup>(256)</sup>

---

(255) A.g.e. S. 165-166

(256) Akkirmânî, Dürarü’l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İst. S. 52-53



Akkirmânî'nin sultanlarda bulunması gereken özellikler konusundaki düşünceleri, günümüz yöneticilerinde de bulunması gereken özelliklerdir. Adaletli bir toplum düzeninin kurulabilmesi ve ilerlemenin sağlanabilmesi için bu tavsiyelere uymak şarttır. Akkirmânî'nin yöneticilerde bu özelliklerin olması gerektiğini söylemesi, ve alimleri kötü bir şekilde eleştirmesi, Osmanlı Devleti'nin onsekizinci yüzyıldaki yönetim kademesi ve ulema sınıfının içinde bulunduğu durumu gözler önüne sermektedir.

## SONUÇ

Akkirmânî'nin felsefî görüşlerine baktığımız zaman, felsefî kavramları açıklarken, genel olarak filozofların düşüncelerine eleştirel bir tarzda baktığımızı, doğru olan görüşün açık ve net olarak ortaya çıkması için, kendisine özgü birtakım yorumlar ve değerlendirmeler oluşturduğunu görmekteyiz.

Şöyleki Akkirmânî, Felsefe ve Hikmet kavramları ile tabiat, ilâhiyat ana başlıkları ve bu ana başlıklar altında sıralanan diğer bütün temel kavramları, değişik bir bakış açısı ve bir filozof edasıyla değerlendirirken, önce diğer filozofların yapmış olduğu açıklamalardan doğru ve yanlış olanları belirttikten sonra, kendi düşüncesini ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır.

Akkirmânî'nin yapmış olduğu bütün açıklamalarda, felsefî bilgiye ve kavramlarına tamamen hakim bir konumda olduğunu görüyoruz. Bu durum, onun felsefeyle çok yakından ilgilendiğini açıkça göstermektedir.

Akkirmânî'nin felsefeyle ilgili fizik- metafizik ve kelâmî kavramları açıklama ihtiyacı duyarak, bu konularda eserler vermesinin sebebi, kitaplarında yaptığı açıklamalarından da anlaşıldığı gibi, filozofların ve kelâmcıların yanlış algılanacak, yorumlanacak ve halkın kafasını karıştıran düşünceleri anlaşılır hale getirmektir.

“İklilü't-Terâcim” adlı felsefî eseri Türkçe'ye kazandırması, Akkirmânî'nin, o dönemde hız kazanan tercüme faaliyetlerine ve felsefî düşüncüyü tekrar o canlı ve hareketli haline getirmek için ne kadar gayret sarfedip, katkı sağladığının açık göstergesidir.

Bu durum bize, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı Devleti ilim adamlarının bu yüzyıla gelinceye kadar, tamamen donma noktasına gelen düşüncüyü, tekrar canlı ve aktif hale getirmek için hala çok büyük çaba ve gayretler içerisinde olduklarını göstermektedir.

Bütün bu çalışmaları, bu yüzyılda bilim, sanat, teknoloji alanlarında aydınlık çağını yaşayan Batı'nın üstünlüğünün kabullenip, ona ulaşmak için gösterilen çabaların ürünü olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bütün bu çalışmalar, felsefî düşünce alanında her ne kadar büyük bir düşünce devrimine sebep olacak bir kıvılcıma dönüşmemişse bile, bu alanda gösterilen çabalar, yapılan araştırmalar, takdire şayan ve son derece önemli çabalardır.

Kelâmî görüşlerine baktığımız zaman, Akkirmânî'nin İtikâdî konularda tamamen İmam Maturidî Mezhebine bağlı olduğunu görmekteyiz. Bu konuda yazmış olduğu eserlerinde de bu durum açıkça göze çarpmaktadır. Akkirmânî'nin en çok kafa yorarak, üzerinde durduğu ve eser yazdığı alan da bu alandır.

Akkirmânî, “Ef'al-i İbad ve İrâde-i Cüz'iyye” risâlesinde, ef'al-i ibâd hakkındaki mezheplerin görüşleri içerisinde, en hak ve en doğru olanının ancak İmam'ül Hüda Ebu Mansûr Maturidî mezhebi olacağını, çünkü bu mezhebin bütün sahabe-i kirâm, tabiîn ve İmam Ebu Hanife'nin mezhebi olduğunu ifade etmektedir.

Akkirmânî, iman, Allah'ın sıfatları, irade, büyük günah meselesi, Ahiret hayatı v.b. konularda, klasik Ehl-i Sünnet ve Cemaat çizgisini takip etmiştir. İtikâdî konularda tamamen katı bir Ehl-i Sünnet ve Cemaat kelâmcısı olarak görülen Akkirmânî, alimlerin kelâm ve itikad kitaplarını okumadıklarını, araştırma yapmadıklarını ifade ederek eleştirmektedir. Akkirmânî ayrıca kitaplarında, hangi alimlerden istifade ettiğini, hangi kaynaklardan yararlandığını da belirtmiştir.

Akkirmânî'nin XVIII.. yüzyılda, Batıda bilim, teknoloji, sanat, düşünce v.b. alanlarda meydana gelen köklü değişim ve gelişmelere karşı takındığı tavrın açık ve net olarak ne olduğu hakkında, pek fazla bir bilgiye sahip olduğumuzu söyleme şansına sahip değiliz. Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki Akkirmânî'nin, halkın felsefî konuları anlamaları için tercümelemler yapması, bu düşünceler üzerine kafa yorarak bir bakıma halkı eğitmek istemesi, bu gelişmelere karşı kayıtsız

kalmadığının bir ifadesi olarak, gayretli bir çaba içerisinde olduğunu bize göstermektedir.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, mütevazî bir kişiliğe sahip olan Akkirmânî, felsefe, kelâm, akaid, hadis, tefsir, tasavvuf, ahlak, dil v.b. bir çok alanlarda yazmış olduğu eserleriyle, çeşitli konulara ışık tutmak için kaleme aldığı risaleleriyle, bütün ilimlerde derin bir bilgiye sahip, saygın bir ilmî şahsiyet olarak, XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatı içerisindeki mümtaz yerini almış bulunmaktadır.

## KAYNAKÇA

### AKKİRMÂNÎ'NİN ESERLERİ

1. Dürerü'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, Yazma Eserler, İstanbul
2. Ef'al-i İbad ve İrade-i Cüziyye Risalesi, Basılmış, Tarihsiz
3. Haşiye ale'r-Risaleti'l Hüseyniyye, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi
4. Akdü'l Kalaid fi Tahkiki'l Akaid, T.C. Kültür Bakanlığı, Yıldırım Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler
5. İklilü't – Teracim Hidaye Tercemesi, Darü'l Amire Matbaası İst. H. 1262
6. Kefevü ale'l – Larî Fi'l Hikme, İst. Matbaatu'l Hac, Muharrem Efendi,
7. Risale fi'l Adab, T.C. Kültür Bakanlığı Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul
8. Risale fi'l – Kelâm, T.C. Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Yazma Eserler, Halef Efendi, İstanbul
9. Şerh'u Kasidet-i Kelâmiyye el- Lamiyye, T.C. Kültür Bakanlığı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul

### DİĞER KAYNAKLAR

1. Abdalbaki, Mu'cemü'l Müfehres li Elfazi'l- Kur'an, Çağrı Yay. İstanbul, 1984
2. Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e), Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1993
3. Altıntaş, Hayrani, İbn-i Sina Metafiziği, A.Ü. İlahiyat Fakültesi yay. Ankara, 1992
4. Attas, S. Nakib, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1995

5. Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l Arifîn, III. M.E.B. İstanbul, 1955
6. Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.1988
7. Birand, Kamıran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi A.Ü. İlâhiyat Fak. Yay. Ankara,1987
8. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, Osmanlı Mellifleri 1299-1915 Meral Yay. İst. 1. Cild, Tarihsiz
9. Bolay, Süleyman Hayri , Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. yay. İstanbul, 1993
10. Dalkıran, Sayın, EKEV Akademi Dergisi, Mayıs 1998, Cilt 1, Sayı 2
11. El- Beyazî, El- Hanefî, Kemaleddin Ahmed, İşaratu'l Meram Min İbarati'l İmam, Takdim, Muhammed Zahid bin Hasen El- Kevserî, İstanbul, 1949
12. Es – Sabuni, Nureddin, Maturidiyye Akaidi, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1998
13. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 2004
14. Günaltay, M. Şemseddin, Felsefe-i Ula İsbatı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, Haz. Nuri Çolak, İnsan Yay. İst. 1994
15. İslam Ansiklopedisi Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. Cilt, İstanbul
16. Kindi, Felsefi Risaleler, Çev. Prof. Dr. Mahmut Kaya İz Yay. İst. 1994
17. Karlığa, Bekir, XVIII. Yüzyıl Başında Osmanlı Düşüncesi, B.F.T.
18. Keklik, Nihat, Felsefenin ilkeleri, İ. Ü. Edeb. Fak. Yay. İstanbul, 1982
19. Kuran, Ercüment, Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler, Derleyen, Mümtaz'er Türköne, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1994,
20. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Yrd. Doç. Dr. Kasım Turhan, İklim Yay. İst. 1992
21. Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmani Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye 4.cild Sebil Yayınevi İstanbul, 1997
22. Olguner, Fahrettin, Türk – İslam Düşüncesi Üzerine, Akademi Kitabevi,

İzmir 1993

23. Ömer Rıza, KEHHÂLE, Mu'cemü'l Müellifîn III. Cild, Dımaşk, 1957
24. Razi Fahreddin, Kelama Giriş (El-Muhassal) Çev. Hüseyin Atay, T.C.K.B. Yay. 2002 Ank
25. Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, Damla Yay. İst. 1991
26. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988
27. Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY, İstanbul, 2004
28. Yurdaydın, Hüseyin G. İslam Tarihi Dersleri, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay. 1988

## ÖZET

Bozyiğit, Ahmet; “Akkirmânî’nin Felsefî Görüşleri” Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, 142 s.

Tezimiz önsöz, giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında, Akkirmânî’nin hayatı. İlmî şahsiyeti, eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Akkirmânî’nin cisimler, zaman, atom ve yer gibi fizik kavramlar hakkındaki düşüncelerini verdik.

İkinci bölümde, metafizik kavramlar hakkında Akkirmânî’nin düşünceleri ele alınmıştır. Bu bölümde Allah’ın varlığının delilleri de incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, Akkirmânî’nin inanç konusundaki düşünceleri, imân ve Allah’ın sıfatları konusu ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde, irâde özgürlüğü, günah kavramı, risalet, cennet, münazara ilmi, konuları ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ise, Akkirmânî’nin düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini yaptık.

Anahtar Kelimeler

1. Hikmet 2. Irâde 3. İmân 4. İlim 5. Din



## ABSTRACT

Bozyiğit, Ahmet; “Akkirmânî’s Philosophical Thoughts” Master Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, 142 s.

Our thesis consist, of a preface an introduction, four chapters, and a conclusion.

İn the introduction, we gave some informations about Akkirmânî’s life, his works and his scholarly personalyty.

İn the first chapter, we gave Akkirmânî’s thoughts about physics as matters, time, atom, and place.

At the second chapter, we investigated Akkirmânî’s thoughts about metaphysics consept as soul, reason- reasonly,

We investigated, in this chapter Akkirmânî’s thoughts about God’s existence confirmation too.

At the third chapter , it is given Akkirmânî’s thoughts about belief, faith, and God’s Adjectives.

İn the four and final chapter, we gave Akkirmânî’s thoughts about will, liberty, sin consept, prophetly, paradise argument lore.

We evaluated Akkirmânî’s thoughts in general in the conclusion chapter.

Key Words

1. Philosophy 2. Power 3. Beliefs 4. Science 5. Religion

## EKLER

Akkirmânî'nin Devlet Kütüphanelerindeki Yazma Eserlerinden Bazı Bölümler

**Ek-1:** "Akdü'l- Kalaid Fi Tahkiki'l- Akaid" Eserinin İlk Sayfası, Yıldırım Beyazıt

Devlet Kütüphanesi, İstanbul

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
 والسواد والصلوة على صاحب الهدى الطاهرة المولود المولود  
 الظاهرة محمد بن علي الأنبياء وبرهان الأصفياء وعلى آله  
 الذين هم أئمة الهدى وأصحابه الذين هم مصابيح الدجى **وبعد**  
 فيقول الفقير إلى الله العزيز محمد الأتقى ما نسيه الله تعالى  
 الحسنى الأمانى هذه حواشى على شرح العقائد وعلى حاشية  
 للمولود الحياى أودوت فيها أقوال الناظرين بعد المعان النظرية تلك  
 الأقوال جربا وتعديلا قد حاررنا بها الحق طوية على غرة وما هو  
 بخلافه أزلته عن مقرة مع علمى بان هذا الأمر رفيع الشأن وأنا وضع  
 القدر والعقد وقد صادف ذلك زمانا حال العلم فيه يشا وما حال  
 الجلب مما كنت لم أكثر ما وجد من الفواشى في كتب تلك الحواشى  
 وسكنت الفائلها مع سكب رشاشى في قوالى كبره على فترة  
 هنا شى وسيرتها عقد القائل في تحقيق العقائد وأنا  
 مستد من الله العزيز أن ييسر لي كل عسير وهو نعم المولى نعم النصير  
**قال الشارح** السلام الرزى الرزى اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد واقتداء  
 بما روي في سيرته من أن عليا السلام قال لعلمه في كتابه باللم سيدا باسم الدنيا  
 أبت قال النووي في الحديث حسن روي في أصوله لوم سيدا والمراد بالابتداء  
 الأبت الشرح فلا يرد ما قبله من أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله ولم يبدأ  
 أبت كما أنه من أمر بديهي كونه أبت مع أن الحديث ينفذ الأول كمنطوقه  
 والثاني بمضمومه والباء من الحروف الجارة ولا بد لها من متعلق عام أو خاص  
 مذكور محذوف وهو هنا محذوف يدل على تعينه ما يتحقق بعد تسمية المحذوف  
 فضلا واسم مقدم أو مؤخر وهو أولى لفائدة الاختصاص فيكون ردا على من

Ek-2: “Şerh-u Kasideti Kelâmiyye El- Lamiyye” Yazma Eserinden Bir Sayfa,  
Yıldırım Be-yazıt Devlet Kütphanesi, İstanbul

احدها فيكون استخفاية احدها حادنا حدونا ذاتيا او  
نقول اذا كان وجوده من الغير يكون وجوده متأخرا من ذلك  
الغير بالذات لانه تاخر المعلول عن العلة يسمى تاخرا بالذات  
كما بين في موضعه وحينئذ لا يكون معه فكونه بعد لا يكون بوجه  
والمراد بالوصف المعطى المقام بالذات والكمال لا يكون حصوا واما انما هو

هو الحق المدبر كل امر

هو الحق المقدره والجلال

اتفق العقلاء على ان الله تعالى كنههم اختلفوا في تفسير الحيوة قالت  
الفلاسفة وابو الحسن البصرى عن المعتزلة هي عدم امتناع العلم  
والقدرة وقال اهل الحق يقتضى اصل السنه وبقى المعتزلة هي صفة  
يصح لا جملها على الذات ان يعلم ويقدر واستدلوا على كون الله تعالى  
حيابا ان الحيوة صفة كمال ونقيضها نقص وذات الله منزلة عن  
النقايس وبيان ملزومات الحيوة من العلم والقدرة والحكمة  
نابتة لله تعالى وتحقيق الملزوم يستلزم <sup>تتمتع</sup> اللازم المدبر العالم  
بعواقب الامور اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم  
الاطراف من قداما الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب  
المحققون من اهل الملة الى انه عالم بذاته وبجميع الاشياء وقال  
ابا قون انه عالم بالكليات وبالجزئيات على الوجه الكلى  
لا على الوجه الجزئى اتمانه عالم فلان العلم صفة كمال والجهل

Ek-3: "Risale Fi'l- Adab" Yazma Eserinden Bir Sayfa, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Serez, 3851/13, İstanbul

162 <sup>اي اعلم</sup> العظيم لانه ارفع المعجزات وذلك لاننا اعجاز نظم دليل للبلاء ويطون فحوه  
 دليل لاديب الحقايق مع اتم معجزات باقية على وجه كل الزمان وعلى الواصحة  
 اطنو تسليني باعظم الوسائل والمراد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه دينه  
 اكل الاديان وشرعته افضل الشرائع الذي شرفه بها البراءة عن النسخ  
 والتبديل وله الشفاعة الكبرى يوم القيمة والوسيلة والمقام المحمود  
 الذي في الجنة غير ذلك من الفضائل قاتى وسيله اعظم ممن سنانه كذلك  
 ما جرى البحث بين المجيب والسائل هو لما خوذ من سئالته عن الشيء وهو الجارى  
 في المباحث والمجيب ما خوذ من جواب السوال في يكون هذ براعة الاستهلال  
 صريحا واما ما سبق في الفقرة الاولى من لفظ السائل فهو ما خوذ من سئالته  
 الشيء وهو معنى السائل المعروف فالمجيب ما خوذ من اجابة السوال  
 في يمكن ان يعتبر فيه براعة الاستهلال بصرف التورية ولا يخفى ما في لفظ  
 الدلائل والبحث من براعة الاستهلال ايضا وفي لفظ الوسائل والسائل  
 والسائل من التجيب وبعد هذ رسالة لخصتها في علم الاداب واللام  
 فيها للفهد الخارجي لتبينها في هذ البحث الفقه لاداب البحث محققا عن طرفي  
 الاقتصاد الاخلاق والاطياب لان كلا منهما محل البلاغة كما بين في  
 موضعه وقد قيل كلاكهما تطل في القصد الامور زهير وخير الامور  
 اوسطها والله اسأل ان ينفع بهما معاشرة الطلاب وتقديم مفعول  
 اسأل للتخصيص مع الاهتمام وما ترفيق الالاء الله عليه فكلت واليه المآ  
 اي المرجع والمصير اعلم فيه تشبهه على الله ما بعده ما ينبغي ان يعنى

Ek-4: "Risale Fi'l- Kelâm" Yazma Eserinden Bir Sayfa, Süleymaniye  
Genel Kütüphanesi, Halef Efendi, 86/2, İstanbul

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي اذاتنا اجاب ويرضى من عباده من تالبي  
 وانا ب والصلوة والسلام على نبينا محمد النبي الامت  
 طريق الخطا والحقا وعلى واصحابه الذين هم خيار اولي  
 الابناء **بوزن شكره معلوم اوله** بو عبد فقه محمد الا فخر  
 ديك هدايه وقاضيه ترجمه سنك اوله وعداو لنم صدمه  
 اجاب ذور الاضيق بعض اعزة استكشا استكشا مسائل  
 كلاميه في تفصيل وينا ايدم ترجمه مذكوره تمام اولفله وعده نور  
 رعايت ايدو مسائل مذكوره دن هر بيسته عنوانه معنون  
 قلند فاقول وبانه التوفيق **سئل** انه تعالى جميع معلومات عالمه  
 كرك مكنات كرك واجبا كرك محتضا **زرا** صفت علمي موجب  
 اولان ذات باريد معلوم اولمقلغي مقتضاي اولادو معلوماته فلام  
 حمد به عالم اولمق لازم كلور زرا اولاد بارينك حمد به سنتي شياو  
 انه تعالى عالم اولد ليفنده متكلمين وحكامك جمهورا اتفاق اوزره در  
**لكن** مسلكه مختلفه شكاهين ايجون **ايك** مسلكه واردر مسلكه  
 اول بودر كه انه تعالى دن صاده اولان افعال اتفاق اوزره در  
 يعني وجوه خلل دن خاليد و حكمتك ومصالحك مشتمل در هر ذاتك  
 فعلی

Ek-5: "Dürerü'l- Akaid" Yazma Eserinden Bir Sayfa, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 1161/2, İstanbul

هذا كتاب در العقاید و غیره کما سابق و قاید دستوری  
بسم الله الرحمن الرحيم  
حمد لمن لذت السنة قلوبنا بلذات عقاید ارباب القنا والتعم ارواحنا يشهد  
شهودا ماشاهده اولو الجهد واصحاب الاعتنا وصلوة على من تدلى له جبرئیل  
او تدلى هو جبرئیل الاستقامة فهبط عليه ثم دنى واحکم ببيان الدين في فترة  
من الرسل بالظلم والظلمة وحين وهنا حتى جاءنا من الله نور وطلع شمس  
كتاب المبين فاستضاء الارواح والاشباح بسنا وكشف غيب القيب وزي  
الرب عن عيوننا وعلى الد واصحابه الذين اتخذوا انفسهم محبتا في جهاد الكفرة  
والملاحدة وكلما تلقوا محنا فقطعوا عن طرق الدين القيم اجنبا لا يسما  
على كل من لم يطيقوا فراقه فهاجر وامن شهيات انفسهم وفارقوا وطننا وعلى عا  
من آثروا على انفسهم حتى قرب اليهم من ملك بدنة وان اضطر اليه بدنا  
وقتاكم بوفيق وكسير دست امان ده اسيرك عمرى خمسين دن كجوب زمان  
حصادم قريپ اولدجه فسادم افزون اولدى دعاء مؤمنين دن بهانه جوى  
اولوب لسان صدق ونيك نام قوهانغه اثر نافع تفقدنده ايدم وعنفوان  
شبايدن وايتان تكليف وخطابه مواقف ومقاصد وطل وعمده وشرح عقا  
تفتازانى وجلال دوانى وبحر الكلام وفقه اكبر واصفهاى وملكوته  
كتاب لوك سمعياتن برار ايدكتور مشن ايدم حالا آخر زمان واوان فتنه وبنیان  
ووقت فساد وطفیان اولوب عوام خلق هر اشند وكي نه مائل وعوعو كلاب  
ملا حده وزناد قد شهيت بيلان نغمه سويلان بستان دلده ترجیح ايدوب  
ماطا

