

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 27
Nisan 2016



www.islamhukuku.com

www.islamhukuku.org

www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

KEMALPAŞAZÂDE'NİN RİSÂLE FÎŞ-ŞAHSÎ'L-İNSÂNÎ ADLI ESERİNDEKİ BAZI GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Prof. Dr. Ferhat KOCA**

Özet: Bu makalede Osmanlı şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde'nin (İbn Kemal Paşa) (ö. 940/1534) hayatı ve eserleri hakkında kısa bazı bilgiler verildikten sonra, onun insanın yapısı ve şahsiyeti hakkında yazmış olduğu *Risâle fîş-şahsî'l-insânî* adlı eserindeki bazı görüşleri Kelam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Fıkıh ve Fıkıh Usulü ilimleri açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kemalpaşazâde, Risâle fîş-şahsî'l-insânî, Ruh, Beden, Nefis.

The Evaluation On Some of Kemal Pasha-Zâde's Views In Risâle Fîş-Şahsî'l-İnsânî

Abstract: After providing the brief information on the life of Kemal Pasha-zâde (the son of Kemal Pasha) (d. 940/1534), one of the Shaikh al-Islams in the Ottoman Empire, and his pieces, this article will evaluate the some of Kemal Pasha-zâde's views in one of his books, *Risâle fîş-şahsî'l-insânî*, written about the human structure and personality, in terms of Kalam, the Science of Interpretation (Tafsîr), Hadith, Sufism, Fiqh (Islamic Law) and Islamic Jurisprudence.

Keywords: Kemal Pasha-zâde, Risâle fîş-şahsî'l-insânî, Spirit, Body, Self.

I. GİRİŞ YERİNE: KEMALPAŞAZÂDE'NİN (ö. 940/1534) HAYATI VE ESERLERİ

Kemalpaşazâde'nin asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şemseddin Ahmed'in dedesi Kemal Paşa, 870/1465 yılında Fatih'in (ö. 886/1481) oğlu Şehzâde Bayezid'e (II. Bayezid) (ö. 918/1512) lalalık yapmak üzere atanmış ve bu sebeple "Paşa" unvanını almıştır. Şemseddin Ahmed, büyükbabası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu, İbn Kemal ve İbn Kemal Paşa lakaplarıyla meşhur olmuştur. Biz bu makalede "Kemal Paşa'nın oğlu" manasına gelen Osmanlıca "Kemalpaşazâde" ve Arapça "İbn Kemal Paşa" lakaplarını kullanacağız.

* Bu makalenin hazırlanması sürecinde bazı kaynakların temini konusunda yardımlarını esirgemeyen Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi sayın Prof. Dr. Seyyid Bahçıvan, 29 Mayıs Üniversitesi Uluslar arası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Altundağ, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Yard. Doç. Dr. Harun Bekiroğlu, Arş. Gör. Osman Aydın ve Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yard. Doç. Dr. Mehmet Kaya Beylere bu lütfkâr davranışlarından dolayı derin saygı ve şükranlarımı sunarım.

** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ferhatkoca@yahoo.com

Bazı kaynaklar Şemseddin Ahmed'in 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469) Tokat'ta, bazıları ise Edirne'de doğduğunu belirtir. Önce Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen Şemseddin Ahmed daha sonra Amasya ulemasından Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenmiştir.

Edirne'de Molla Lutfî'den (ö. 900/1495) dersler alan Şemseddin Ahmed daha sonra Kesteli Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1495), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1495), Muarrifzâde Sinâneddin Yusuf ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) gibi âlimlerden okuyarak tahsilini tamamlamıştır.

Edirne'deki Ali Bey (Taşlık), Halebîye, Üç Şerefeli ve Sultan Bayezid medreselerinde, Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi ve İstanbul'daki Sahn-ı Semân'da müdrislik yapan Kemalpaşazâde 921'de (1515) Edirne kadılığına, 14 Şaban 922'de (12 Eylül 1516) Anadolu kazaskerliğine atanmıştır.

İbn Kemal Paşa, Zenbilli Ali Efendi'nin ölümü üzerine, Şaban 932'de (Mayıs 1526) şeyhülislâmlığa atanmış ve bu görevde iken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir.

Kemalpaşazâde İslam düşüncesiyle ilgili konularda hocası Tokatlı Molla Lutfî (ö. 900/1495) - Molla Fenârî (ö. 834/1431) - Kutbüddin İznîkî (ö. 821/1418) - Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) - Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) kanalıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ekolünden etkilenmiştir.

Kemalpaşazâde, Osmanlı uleması arasında ilmî gücünden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılmış; talebesi Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise "el-muallimü's-sâni" kabul edilmiştir. İbn Kemal Paşa ilmî derinliği ve genişliği, muhakeme ve münazara kudreti, şer'î meseleleri çözme konusundaki kabiliyeti sebebiyle "müftî's-sakaleyn" (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmıştır.

Kemalpaşazâde İslam felsefesi, Kelam, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fıkıh usulü, Tasavvuf, Dil, Tarih, Edebiyat ve Tıp gibi değişik alanlarda Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok eser yazmış velûd (üretken) bir yazardır. Onun eserlerinin toplam sayısı hakkında Ali Emîri 200, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, İsmet Parmaksızoğlu 300'den fazla, Şamil Öçal ise 226 rakamını vermektedir.¹

1 Kemalpaşazâde'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'ül-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Fırat), İstanbul 1405/1985, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 377-379; Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, Çağrı Yayınları, s. 381-385; Hoca Sadettin Efendi, *Tacü'l-tevarih* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1999, Kültür Bakanlığı Yayınları, IV, 136-138, 141, 329, 365; V, 163; Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed Hulv), Riyad 1403/1983, Dâru'r-Rifâi, I, 355-357; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya), Ankara 1941, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, II, 1933; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmâ'ül-müellifin ve asârü'l-Müsânnifin*, I (nşr. Kilisli Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal); İstanbul 1951-55, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I, 141; Ayvan-

Kemalpaşazâde'nin eserlerinden biri de insanın genel yapısı hakkında kaleme almış olduğu *Risâle fîş-şahsî'l-insânî* adlı eserdir. Bu risâleyi Ahmed Cevdet, *Resâilü İbn Kemâl* isimli eserde dokuzuncu risâle olarak neşretmiştir.² Adı geçen risâle Osmanlılar döneminde Türkçeye çevrildiği gibi³, Cumhuriyet döneminde de hakkında çeşitli çalışmalar⁴ yapılmıştır.

Biz şimdi burada söz konusu risâlenin içeriğini kısa bir şekilde özetlemeye, daha sonra da çeşitli İslâmî ilimler açısından değerlendirmeye çalışacağız.

saraylı Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-cevâmî* (nşr. İhsan Erzi), İstanbul 1987, Tercüman Yayınları, I, 180; Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimî'l-Hanefiyye*, Beyrut 1418/1998, Şirketi Dâri'l-Erkam, s. 42-44; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, I, 223-224; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin: Terâcimü Mûsânnifi'l-kütübî'l-Arabîyye*, Beyrut 1414/1993, Müessesetü'r-Risâle, I, 148; Ahmed Refik Bey, "Şeyhülislam Ve Müftülenâmlar", *İlmiyye Salnâmesi, Dâri'l-Hilâfeti'l-Âliyye* 1334/1916, Matbaa-i Âmire, s. 346-354; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943-49, II, 449-453; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara ts., Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Baskı, II, 668-671; M. Tayıb Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, Üçler Basımevi, s. 19, 22-23, 272, 332-333, 479, 524; V. L. Ménage, "An Autograph of Kemalpaşazâde's Tevarikh-i Âl-i Othman, Book VII", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII (London 1960), s. 250-264; a.mlf., "Kemâl Paşazâde", *El²* (İng.), IV, 879-881; Abdülkadir Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası s. 69; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (trc. Coşkun Üçok), Ankara 1982, Kültür ve Turizm Bakanlığı, s. 68-71; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 224-239; Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, İzmir 1987; a.mlf., "Dresden'de Kemal Paşazâde'ye Atfedilen Yazma Eserler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, s. 315-343; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1986, s. 89-110; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1989, s. 197-208; Ahmed Refik [Altunay], "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâli: İbn-i Kemal Ahmed Şemsüddin Efendi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1964, c. III, sy. 5, s. 154; Mahmut Kaya, "İbn Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Gelişim Matbaası, Ankara 1987, s. 223-229; Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 47-53; Seyyid Bahçivan, *İbn Kemâl Paşa Ve Arâuhü'l-İ'tikâdiyye*, Mekke 1414/1993 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Câmiatü Ömmü'l-Kurâ), s. 39-224; M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995; Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, s. 39-68; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001; Mustafa Kılıç, "İbni Kemal Paşa (H. 873-940/M. 1468-69-1534)", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (10-12 Mayıs 2002)*, İstanbul 2003, s. 152-157; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, İstanbul 2008 (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 12-34; Ali Öge, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, Konya 2011, Hüner Yayınevi, s. 62-109; a.mlf., "Tokatlı Alim İbn Kemal'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, 2013, c. III, s. 349-368; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 18-24; a.mlf., *Kışladan Medreseye : Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İstanbul 2013, İz Yayıncılık; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi, VI, 561-566; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 238-240.

2 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, İkdâm Matbaası, I, 97-101.

3 Kemalpaşazâde'nin *Risâle fîş-şahsî'l-insânî* adlı risâlesi Osmanlılar döneminde iki defa tercüme edilmiştir. Bunlardan birincisi, mütercimi ve tercüme tarihi bilinmeyen *Risâle-i Tahkik-i Şahs-ı İnsânî* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0699/11, vr. 124a-126b; *Şahs-ı İnsân Tahkiki*, Milli Kütüphane, Yz. A 2196/8, vr. 73b-77b); ikincisi ise, *Şahs-ı İnsânî Risâlesi'dir* (trc. Manastırlı el-Hâc Hafız Dâvid Paşa), (*Din-i İslam Hediye* içinde), İzmir 1326-1328, Köylü Matbaası, s. 12-18. Bu iki Osmanlıca tercüme "Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Risâle Fîş-Şahsî'l-İnsânî* Adlı Eseri Ve Osmanlıca Tercümeleri" isimli makalemizde neşre hazırlanmıştır.

4 *Risâle fîş-şahsî'l-insânî* hakkında Cumhuriyet döneminde yapılan çalışmalar için bk. Meral Yapıcı, *İbn Kemal Paşasının Hayatı Ve Eserleri Ve İnsan Şahsiyeti Hakkındaki Risalesinin Tercümesi*, Ankara 1987 (Basılmamış Lisans Tezi); Emrullah Yüksel, "Risâle fi tahkiki'r-rüh li-Mevlânâ Kemal Paşazâde", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 214-217; Musa Koçar, "İbn Kemal'in Risâle fi Beyân-i-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sy. 10, s. 1-23; Kemalpaşazâde, "İnsanın Varlık Yapısına Dair" (trc. Ömer Mahir Alper), *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul 2015, Klasik Yayınları, s. 211-215.

II. KEMALPAŞAZÂDE’NİN *RİSÂLE FÎŞ-ŞAHSİ’L-İNSÂNÎ*’DEKİ GÖRÜŞLERİ

Kemalpaşazâde yaklaşık dört sayfa tutan *Risâle fîş-şahsî’l-insânî* adlı eserinde insani şahsın dış yapısı bakımından zulmânî (karanlığa ait), eksik, ama bir yönden de kâmil, büyüyüp gelişen ve fakat aynı zamanda çözünen bir ceset olduğunu; latîf bâtını yani içyapısı itibariyle ise nûrânî, suyun güle ve ateşin kömüre nüfuz etmesi gibi duyulur yapıya (heykele/bedene) nüfuz edici, kâmil, yok olmaya kabil olmayan, akıl ve anlayış gibi kemal sıfatlarının taşıyıcısı bir cisim olduğunu söyler. Yine ona göre insanî şahıs, yüce “sır”rını bakımından yani kalbe yerleşmiş latife olarak müşahedenin mahalli olması açısından Rabbânî bir lütuftur.

Bu durumda Kemalpaşazâde’ye göre insanî şahıs cesed-i zulmânî (bu yönüyle hayvan, canlı), cism-i nûrânî (bu yönüyle melek, ruh) ve sırrı-ı şerîf-i rabbânî (bu yönüyle nefis, insan) olmak üzere üç unsurdan meydana gelmiştir. Kemapaşazâde bu unsurları şöyle anlatır:

“Sen kesîf cesedinle canlısın/hayvansın. (Bir canlı/hayvan olarak) senin mazharın hareket âleminin zahiri yani mülk âlemi diye adlandırılan hissî mazharıdır. Sen latîf cismine de meleksin; (bir melek olarak) mazharın da hareket âleminin batını yani melekût âlemi diye isimlendirilen hayalin mazharıdır. Oluş ve bozuluş âleminin kirlerinden arınmış (arınık, temiz) cevherinle de insansın; (bir insan olarak) mazharın ise sükûn âlemi yani ceberût âlemi diye adlandırılan aklın mazharıdır. Böylece kesif cesedin, şu duyulur yapı ve görünüşüdür (el-heykelü’l-mahsûs). Latîf cismine de ölüm meleğinin kabzettiği ruhudur. Temiz (arınık) cevherin ise, dünyadan ayrılacağı zaman Yüce Allah’ın vefat ettirdiği mücerret nefisidir.”⁵

Kemalpaşazâde, insanın gözle görülen bedeninin sürekli eriyip çözülürken veya değişikliğe uğrarken onun latîf ve nûrânî cüzlerinin değişikliğe uğramayacağını anlatır ve bu sebeple de bedene bir fesat arız olduğunda o nûrânî latîf cisimlerin fani cesetten ayrılarak saidler (mutlular) zümresinden ise göklere, kutsî ve temiz âleme; şakiler (mutsuzlar) zümresinden ise cehenneme ve afet âlemine gideceklerini söyler.

İbn Kemal Paşa’ya göre bedenin parçaları yok olur, ancak gerçek insanı teşkil eden manevî varlığı (ruh) yok olmaz. Ayrıca, insanın bu gerçek yönünün mücerret (soyut) olması gerekmez, o latîf bir “cisim” de olabilir. İbn Kemal Paşa bu noktada Mîrâc örneğini vererek ruhun hakikatinin anlaşılmasıyla, “cismânî mîrâc”ın sırrının ve Hz. Aişe’nin “Muhammed’in (s.a.v.) cismi Mîrâc gecesinde kaybolmadı, fakat o ruhuyla çıktı” sözünün manasının açığa çıkacağını ileri sürer.

Kemalpaşazâde Ehl-i sünnete göre, ruhun latîf bir cisim olduğunu, başlangıcı (evveli) olduğunu, ancak sonunun bulunmadığını (sonsuz olduğu), aynı zaman-

5 Kemalpaşazâde’nin *Risâle fîş-şahsî’l-insânî*’sinden aynen tercüme edilen bu sözleriyle birlikte yaklaşık risâlenin tam bir sayfası, onun bir diğer risâlesi olan *el-Ferâid*’de aynen geçmektedir. Bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâletü’l-Ferâid (Resâil-i İbn Kemal* içerisinde), II, 273-274.

da tenasühün de İslâm'da olmadığını naklederek ruh konusunun anlaşılmasıyla berzah âleminin sırlarının da anlaşılacağını, böylece orada meydana gelecek olan ruhanî ve cismanî elem ve lezzetlerin, “Kabrin ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğunu” ifade eden hadisin daha iyi anlaşılacağını ileri sürer.

İnsânî şahsı meydana getiren üçüncü unsur ise, onun sırrı-ı şerîf-i rabbânî olan nazîf (temiz, arınık) cevheridir. Bu cevher, insanın dünyadan ayrıldığı zaman Allah'ın aldığı mücerret nefsidir. İnsan, bu temiz cevheriyle akıl gücüne sahiptir ve bu yönüyle ceberût âlemiyle ilişkilidir.

Kemalpaşazâde'ye göre, “ruh” denilen cism-i latîf ile “beden” denilen kesif ceset arasında bir latif buhar vardır ve o “ruh” ile “beden” arasındaki alakadan ibarettir. Bu latif buhara felsefede (hikmet) “hayvanî ruh” adı verilir. Söz konusu latif buhar, ruh ile beden arasında “alaka” görevini devam ettirdiği sürece “hayat” denilen Rabbani şule devam eder; ruh ile beden arasında “alaka” olabilme yeteneğini (salahiyet) kaybettiği zaman ise hayat ışığı söner ve o anda ruh bedenden ayrılmak zorunda kalır.

Ruhun bedenden zaruri olarak çıktığı gibi, ihtiyarî (iradî) olarak da çıkabileceğini ve istediği vakit geri yerine dönebileceğini ileri süren İbn Kemal Paşa, tasavvuf ehlinin bu duruma “insilah” dediklerini söyler. Ona göre, ruhun bu ihtiyarî çıkışı sebebiyle latif buhar sönmez, ruh ile beden arasında “alaka olma” salahiyetinden çıkmaz ve bu sebeple de ruh ile beden arasındaki alaka kesilmez. Böylece de “Ölmeden önce ölünüz” hadisinin hikmeti anlaşılabilir olur.

Kemalpaşazâde insan şahsiyetinin bu üç yönüne paralel olarak haşrin de üç mertebesi bulunduğu görüşünü benimsemiştir.

Kamillerden (sûfilerden) birine göre haşır genel (âm), özel (hâs) ve en özel (ehâs) olmak üzere üç türdür.

Haşr-i âm, kıyamet gününde cesetlerin kabirlerinden mahşere çıkmalarıdır.

Haşr-i hâs, uhrevî ruhların hayatlarında seyr ve sülûk ile dünyevî cisimlerinden ruhaniyet âlemine çıkmasıdır.

Haşr-i ehas ise, ruhânî enâniyetten (benlik) Rabbânî hüviyete çıkıştır. Bu makam sevgili peygamberimizin makamıdır. O, bu makamda kendinden geçip Allah ile beraber olur. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu, “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki, benimle birlikte o vakit içine ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebî sığar” diye ifade etmiştir. İbn Kemal Paşa'ya göre, “Hâmîm” ayet-i kerimesinde işaret edilen sırr-ı vahdet (birlik sırrı) budur. Zira “Ha” ve “Mîm” harfleri, Rahman ve Muhammed'in (s.a.v.) ism-i şerifleri arasındaki müşterek noktalarıdır.

Son olarak Kemalpaşazâde'ye göre, ölüm ihtiyarî ve zarurî olduğu gibi, doğum da ihtiyarî ve zarurî olmak üzere iki çeşittir.

Zarurî doğum, Yüce Allah'ın yaratma ve icadıyla hâsıl olup bunda insanın kesp ve ihtiyarının etkisi yoktur.

İhtiyarî/irâdî doğum ise, insanın kesbiyle meydana gelir. Bu doğumu Hz. İsa aleyhisselam şu sözleriyle ifade eder: “İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez.”⁶

III. KEMALPAŞAZÂDE'NİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İnsanoğlu kendi bedenini, iç ve dış duyularını, ruhunun mahiyetini, hayal ve akıl gibi melekelerini ve evrendeki konumunu merak etmiş ve bu konularda “İnsan nedir, niçin vardır, nasıl bir varlığa sahiptir, Tanrı ve diğer varlıklarla ilişkisi nedir ve hangi boyutlardadır, ölümden sonra onu nasıl bir akıbet beklemektedir?” şeklinde insana dair pek çok soru sormuştur.

İnsana dair bütün bu sorular doğrudan doğruya “varlık” (ontoloji) anlayışıyla ilgilidir ve genel bir varlık tasavvuruna sahip olmadan bu sorulara kuşatıcı ve bütüncül cevaplar verilmesi mümkün değildir.

İslâm düşüncesinde genel olarak “varlık”, özel olarak ise insan ve insanın duyuları, hayal, idrak ve düşünme etkinlikleri, ruh ve nefsiyle ilgili görüşlerin ilmî bir disiplin içerisinde açıklanmasına yönelik çalışmaların tarihi, İslâm toplumunun felsefeye tanıştığı II. (VIII.) yüzyıla kadar uzanır. Müslümanlar Arapçaya tercüme ettikleri Eflâtun, Aristo, Câlînûs (ö. 200?), İskender Afrodisî (ö. III. Yüzyılın ilk yarısı), İshak b. Huneyn (ö. 298/910) ve Kustâ b. Lûkâ'nın⁷ (ö. 300/912-13) özellikle nefis ve ruh hakkındaki kitaplarıyla, İslâm felsefe geleneğinde “ilmü'n-nefs” (psikoloji) adıyla da anılan bir disiplininin literatürünü oluşturmaya başlamışlardır.⁸

Bu tercüme döneminden sonra İslâm dünyasında özellikle insanın yapısı, ruh ve nefsiyle ilgili konuları bütün boyutlarıyla araştırıp müstakil bir ilmî disiplin halinde temellendiren ise İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmuştur. İlmü'n-nefsi, ilimler tasni-

6 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 97-101; Kemalpaşazâde, “İnsanın Varlık Yapısına Dair” (trc. Ömer Mahir Alper), *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul 2015, Klasik Yayınları, s. 211-215.

7 Hüseyin Aydın, “Kusta b. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. XL, s. 387-402; el-Yunani, Kusta B. Luka, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında” (çev. İbrahim Halil Üçer), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2009, sy. 37/2, s. 195-208.

8 İslâm düşünce tarihinde ilmü'n-nefsin gelişim süreci ve önemi hk.bk. Marûf Züreyk, *İlmü'n-nefsi'l-İslâmî*, Dimaşk 1408/1989, Dâru'l-Ma'rife; Semih Âtuf ez-Zeyn, *İlmü'n-nefs: Ma'rifetü'n-nefsi'l-insâniyye fi'l-Kitâbi ve's-sünne*, Beyrut 1411/1991, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, I-II; Muhammed Osman Necâtî, *ed-Dirâsâti'n-nefsâniyye inde'l-ulemâi'l-müslimin*, Kahire 1414/1993, Dâru'ş-Şurûk; a.mlf., *Medhal ilâ ilmi'n-nefsi'l-İslâmî*, Kahire 1422/2001, Dâru'ş-Şurûk; Muhammed Kutub, *Dirâsât fi'n-nefsi'l-insâniyye*, Kahire 1414/1993, Dâru'ş-Şurûk; İbrahim Şevki Abdülhamid ve diğ., *İlmü'n-nefs fi't-türâsi'l-İslâmî*, Kahire 1417/1996, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, I-II.

finde tabiat felsefesinin sekizinci alt disiplini olarak belirleyen İbn Sînâ'ya göre, bu ilmin konusu, genel ruh öğretisi yanında, özellikle insan ruhunun bir fonksiyonu olan idrak güçlerini kapsamaktadır.⁹ İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın "et-Tabiyyât" kısmının altıncı disiplini (fen) teşkil eden "Kitâbü'n-Nefs"te tabii âlemin inorganik mertebesindeki madenlerin incelenmesinden organik mertebesindeki bitki, hayvan ve insana geçerken ilmü'n-nefsin araya girmesinin uygun olduğunu düşünmüş; ona göre nebâtî nefis beslenme, büyüme, üreme güçleri; hayvânî nefis duyu güçleri, beyinde gerçekleşen psikolojik güçler ve nihayet insânî nefis kendisine has olan akıl gücüyle psikolojinin konusunu meydana getirmiştir.¹⁰

Kelam ve İslam felsefesi, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda büyük eserler veren Gazzâlî (ö. 505/1111) ise ruh, kalp ve nefis terimlerinin cismanî açıdan anlamlarını verdikten sonra, bunların insanın bilen ve idrak eden gücü olmak bakımından gayri cismanî nitelik taşıdıklarını vurgulamış ve aklı da "bilgi ve idrakin binefsihî kâim aslı ve mahallî" olarak tarif etmiştir.¹¹

Kelam'da Eş'arî geleneğine mensup olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh* isimli eserinde psikolojiyi (ilmü'n-nefs) ahlâk ilminin temeli yapmaya çalışmıştır.¹²

Selefi ekolün temsilcilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *er-Rûh* adlı eserinde kabir hayatı, uhrevî müeyyidenin mahiyeti gibi konular yanında, ruh kavramı etrafında yapılan metafizik ve psikoloji tartışmalarını dinî açıdan değerlendirmiştir.¹³

Osmanlı ilim geleneğinde ise insanın nefsi, ruhu ve mahiyetiyle ilgili konular, ilmü'n-nefs adında müstakil bir disiplin olarak araştırılmaktan daha ziyade ontoloji, metafizik, kelâm ilmi ve ahlâk teorileri çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁴ Bu bakış açısına sahip eserlerden biri de Osmanlıların yükseliş dönemi âlimlerinden ve Osmanlı düşünce ve felsefe geleneğinin en büyük temsilcilerinden biri olan Kemalpaşazâde'nin insanın yapısı ve şahsiyeti hakkında kaleme aldığı *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî* adlı eserdir.

9 İbn Sînâ, *Fi Aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye* (a.mlf., *Tis'u Resâil fi'l-hikmeti ve't-tabîyyât* içinde), Kahire ts., Dâru'l-Arab, II. Baskı, s. 110.

10 İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *DİA*, XXII, 149. İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşleri hk.bk. Fethullah Huleyf, *İbn Sînâ ve Mezhebuhâ fi'n-nefs*, Beyrut 1974, s. 63-128.

11 Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, Kahire ts., Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, III, 3-4. Gazzâlî'nin nefis hakkındaki görüşleri için bk. Abdülkerim el-Osmân, *ed-Dirâsâtü'n-nefsiyye inde'l-müslimîn ve'l-Gazzâlî bi-vechin hâss*, Kahire 1401/1981, Mektebetü Vehbe.

12 Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ* (nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî), İslamâbâd ts., *Matbûâtü Ma'hedî'l-Ebhâsî'l-İslâmiyye*. Fahreddin er-Râzî'nin nefis hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Türken, "Fahreddin Razi'nin Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh'undaki Ahlak Vurguları", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 746-753; İbrahim Coşkun, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefs(Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. VII, sy. 2, s. 1-17.

13 İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fi'l-kelâm alâ ervâhî'l-emvâti ve'l-ahyâi* (nşr. Muhammed İskender Yıldı, Beyrut 1402/1982, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye; a.mlf., *el-Furûku'n-nefsiyye beyne sıfâtî'n-nefsî't-tayyibeti ve'l-habise* (nşr. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed), Tanta ts., Dâru's-Sahâbe.

14 İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *DİA*, XXII, 150.

Varlık ve insana dair yazmış olduğu pek çok nitelikli eserden dolayı kendisine “Varlık ve insan filozofu” diyebileceğimiz Kemalpaşazâde, bu risâlesinde Osmanlı düşünce ve ilim geleneğinden tevarüs etmiş olduğu başta Felsefe, Kalam ve Tasavvuf olmak üzere pek çok ilmî disiplinin farklı kavram ve önermelerini kullanarak insanın yapısı hakkında bir senteze ulaşmaya çalışmıştır. Biz burada adı geçen risâlede yer alan insanın mahiyeti, varlık yapısı ve ölümden sonraki hayatıyla ilgili görüşlerin ontolojik açıdan değerlendirilmesini bu konuların doğrudan doğruya ilgili olduğu felsefeye havale ederek¹⁵, söz konusu risâlede kullanılan İslâm ilimlerine dair bilgi ve malzemenin kaynaklarını ve bunların birbiriyle uyumlu bir bütün oluşturup oluşturmadıklarını Kalam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Fıkıh ve Fıkıh Usulü ilimleri açısından değerlendirmeye çalışacağız.

A. KELAM AÇISINDAN

Kelâm ilmi, “Allah’ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”¹⁶ Bu ilmin sistematik ve problematiğinde İslâm düşüncesinin ve Müslüman toplumların yaşadıkları gelişmelere ve karşılaştıkları bazı sorunlara paralel olarak birtakım farklılaşmalar meydana gelmekle beraber, onun ana bölümlerini, yukarıdaki tanımda geçen ulûhiyet (Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, âlemin yaratılışı, Allah-varlık-insan ilişkileri), nübüvvet (peygamberlik, mucize, ilahî kitaplar, haber-i sâdik) ve âhiret (sem’iyyât/haşir, cennet ve cehennem gibi kabir hayatı) şeklinde özetlenen üç temel konu (usûl-i selâse) teşkil eder.¹⁷

Kemalpaşazâde’nin *Risâle fiş-şahsî’l-insânî* adlı eserine Kalam ilmi açısından bakıldığı zaman onda ruh, mi’râc mucizesi, hurûf-ı mukattaa adı verilen müteşâbih lafızlar ve haşir gibi bazı Kelâmî konuların tartışıldığını görürüz. Şimdi bu konulara daha yakından bakmaya çalışalım.¹⁸

15 Kemalpaşazâde’nin varlığa ve insana dair yazmış olduğu bütün eserleri ışığında, varlık ve onun bir parçası olarak insanın mahiyeti, yapısı, varlık mertebeleri içindeki yeri ve ölüm sonrası hayatı hakkındaki görüşlerinin İslam felsefesi açısından yapılmış kıymetli bir değerlendirmesi için bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık Ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul 2013, Klasik Yayınları, özellikle s. 109-134.

16 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kalam*, İstanbul 1972, Bilmen Yayınevi, s. 5.

17 Kalam ilminin konuları hk.bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 56-64; Yusuf Şevki Yavuz, “Kalam”, *DİA*, XXV, 196-197; a.mlf., “Usûl-i selâse”, *DİA*, XLII, 212.

18 İbn Kemal Paşa’nın akâid, kalam ve felsefeyle ilgili bazı görüşleri ve bu görüşlerin değerlendirilmesi hk.bk. Mahmut Kaya, “İbn Kemâl’in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı”, *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Gelişim Matbaası, Ankara 1987, s. 223-229; Ahmet Arslan, “Kemal Paşazâde’nin Felsefî Görüşleri”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 75-103; M. Sait Yazıcıoğlu, “Kalamcı Olarak İbn Kemâl”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, s. 149-155; M. Naci Bolay, “Mantıkçı Olarak İbn Kemâl”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, s. 209-213; Seyyid Bahcivan, *İbn Kemâl Paşa Ve Ârâuhü’l-İtikâdiyye*, Mekke 1414/1993 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Câmiatü Ümmü’l-Kurâ), s. 231-639; Salih Sabri Yavuz, “Kelâmîde Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal’in ‘Efdaliyyetu Muhammed’ Risalesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2005, c. V, sy. 1, s. 147-184; Şamil Öçal, “Mevlana ve Kemalpaşazâde’de Varlık Kavramı ve Işık Sembolü”, *Mevlana Araştırmaları - III*, 2009, s. 125-

1. Ruhun Tanımı ve Mahiyeti

Kemalpaşazâde *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'de insanî şahsın beden, ruh ve nefisten meydana geldiğini anlatmıştır. O, insanı ruh-beden bütünlüğü içinde ele almış, bedeninin sorumluluğu ile ruhun ölmezliği prensibini insanda telif etmeye çalışmıştır.¹⁹ Beden ve ruh bütünlüğünü savunan bu görüşün en önemli noktasını ise ruh oluşturmaktadır.

Ruhun mahiyeti, bedenle ilişkisi ve bekası İslam kelâmcıları arasında geniş tartışmalara sebep olmuştur. Ruhun mahiyeti hakkında kelâmcılar tarafından ileri sürülen bazı görüşler şunlardır: 1. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir; çünkü ruh gaybî bir konudur. 2. Ruh, bedenine şekline bürünen ve duyuyla algılanamayan madde dışı bir varlıktır. 3. Ruh bedeninin canlı olmasını sağlayan bir arazdir. Onun yansıması olan ilim, irade ve hayat gibi nitelikler bedenden bağımsız bir varlığa sahip değildir. 4. İnsan duyuyla algılanan bedenden ibaret olup onda ruh veya nefis diye anılan bir unsur mevcut değildir. 5. Ruh latif, nûrânî ve semavî bir "cisim" olup gül suyunun gülün maddesine yayıldığı gibi bedene yayılmıştır. Ruh madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil, tek bir cevherdir; başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir, duyuyla algılanamaz. Ruhun latif bir cisim olması, onun duyuyla algılanmasını gerekli kılmaz. Bu son görüşü Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İmâmül-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), İbn Hazm (ö. 456/10645), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi âlimler ile bazı sûfiler ileri sürmüşlerdir.²⁰

İbn Kemal Paşa ruhun mahiyeti ve varlığı konusunda, Ehl-i sünnet kelâmcularının çoğunluğunun savunduğu ruhun latif, nûrânî ve semavî bir "cisim" olduğu görüşünü benimsemiştir. Ruhun bedenle iç içe olan, ancak ölmeyen, başlangıcı olmakla birlikte sonu bulunmayan bir cisim olduğunu kabul eden Kemalpaşazâde ruhun öldüğünü, son bulduğunu veya bir varlıktan diğerine geçtiğini (tenasüh) ile-

136; a.mlf., "Klasik Çağda Bir Osmanlı Filozofu: Kemal Paşazade", *İslam Felsefesi Tarihi*, 2012, s. 421-444; Ali Öge, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı*, s. 119-285; Ömer Mahir Alper, *Varlık Ve İnsan : Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul 2013, Klasik Yayınları; Necmettin Erdem-Pehlivan Engin, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazade'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale"si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 27, s. 87-116; Recep Demir, "Şeyhü'l-İslâm İbn Kemal'e Göre Mu'cize ve İcazû'l-Kur'an Meselesi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat, Bildiriler*, 2015, c. III, s. 137-147.

19 Şerafeddin Gölcük, "Kemal Paşazade'nin İnsan Anlayışı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 1989, s. 144.

20 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (nşr. Ritter), s. 329, 333-337; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XI, 310, 334-344; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 43-42; XXX, 177; Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avâriifü'l-meâriif* (nşr. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf), Kahire ts., Dâru'l-Meâriif, II, 243-247; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Enis İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire ts. (Mektebetü Nusayr), s. 177-186; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s. 205; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 45, 52, 55; Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *DİA*, XXXV, 190.

ri sürenlerin Ehl-i sünnet'e göre, dini inkâr etmiş (mülhid) olacağını söylemiştir.²¹ Dolayısıyla, İbn Kemal Paşa'nın ruh görüşü, genel olarak Ehl-i sünnet kelimcilerinin ruh görüşleriyle uyum içerisinde bulunmaktadır.

2. Mi'râc Mucizesi

Mi'râc, Hz. Peygamber'in hicretten bir yıl kadar önce (Receb ayının 27. gecesinde), Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuk demektir. Bu olay, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklere çıkış şeklinde yorumlandığı için "isrâ ve mi'râc" adıyla anılmıştır. İslamî kaynaklara göre, Resûl-i Ekrem'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğa isrâ, oradan göklere yükselmesine ise mi'râc adı verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiğine göre, Yüce Allah kudretinin işaretlerini göstermek için kulu Muhammed'e (s.a.v.) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırmıştır.²²

İslam âlimleri arasında bu seyahatin (isrâ ve mi'rac) mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun bedenlen (cismanî) mi yoksa sadece ruhen mi gerçekleştiği hususunda olmuştur. Kelâm ve hadis âlimlerinin çoğunluğu mi'râcın Hz. Peygamber uyanık bir halde iken ve bedenlen gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir.²³

İbn Kemal Paşa *Risâle fiş-şahsî'l-insânî'de*, "İnsanî ruhun hakikatini kavradığın zaman cismânî mi'râcın sırrına da vakıf olursun ve sana Hz. Aişe'nin (r.a.) şu sözü açılır: 'Mi'râc gecesi Muhammed'in -aleyhisselam- cesedi kaybolmadı; fakat o, ruhuyla yükseldi.' Bu hadis, *el-Keşşâfta* bu şekilde zikredilmiştir. Hadisin son kısmının anlamını gözden kaçırarak kişi onun tevilinde zorlanarak şöyle demiştir: Bunun manası şudur: Onun cesedi ruhundan ayrılıp gitmedi; aksine onun cesedi, ruhuyla birlikteydi ve dolayısıyla mi'râc, ruh ve ceset birlikte olduğu halde gerçekleşti" demiştir.²⁴

Mi'râc konusunda Hz. Âişe'den rivayet edilen yukarıdaki sözün sıhhatiyle ilgili bazı değerlendirmeleri biraz aşağıda gelecek olan Hadis konusuna tehir ederek burada Kemalpaşazâde'nin cismânî mi'râc ile ilgili görüşünü ortaya koymaya çalışalım.

21 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 99-100.

22 el-İsrâ 17/1.

23 Mi'râc ve onun bedenlen (cismânî) veya ruhen meydana geldiği konusundaki tartışmalar için bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 275; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 40-41; Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, V, 542; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, X, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1417/1997, Dâru Hicr, IV, 281; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, Beyrut 1992, III, 34-42; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1313, s. 174-175; Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-akl*, Beyrut 1992, IV, 199-208; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1966, I, 92; Mehmet Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/1, c. VII, sy. 16, s. 43-58; Yener Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'râc Mucizesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XVI, sy. 2, s. 89-130; Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", *DİA*, XXX, 132-135.

24 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 99.

İbn Kemal Paşa hakkında araştırma yapan Mahmut Kaya²⁵, Kemal Sözen²⁶, Şamil Öçal²⁷, Musa Koçar²⁸ ve Ömer Mahir Alper²⁹ gibi araştırmacılar onun yukarıdaki ifadelerinden hareketle, mi'râcın sadece ruhen gerçekleştiğini kabul ettiğini söylemişlerdir. Şerafeddin Gölcük³⁰, Emrullah Yüksel³¹ ve Ali Öge³² gibi bazı araştırmacılar ise, Hz. Âişe'nin sözünü, "Onun cesedi ruhundan kaybolmadı (ayrılmadı), bedeni ruhuyla birlikte idi" şeklinde anlayarak Kemalpaşazâde'nin mi'râcın ruh ve beden bütünlüğü içerisinde vuku bulduğu görüşünde olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kemalpaşazâde'nin ruh ve cismânî mi'râcla ilgili görüşlerini tespit edebilmek için bu konuyla ilgili onun diğer eserlerinde geçen görüşlerini de dikkate almak ve böylece parçaları birleştirmek daha doğru sonuçlara ulaşmamıza yardımcı olabilir. Mesela, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'sinde geçen ruh ve cismânî mi'râcla ilgili yaklaşık birbuçuk sayfa metin, *el-Ferâid* adlı risâlesinde de aynen yer almıştır.³³ Adı geçen bu iki risâlenin yazılış tarihlerini tespit etmek ne yazık ki mümkün olamamıştır. Ancak, *el-Ferâid*'de ruhun tanımıyla ilgili -*Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'de de bulunan- yaklaşık bir sayfalık görüşler aynen verilip konu bitirildikten sonra, "tetimme" (tamamlama, ilave, ek) başlığı altında cismânî mi'râcla ilgili görüşlere yer verilmiş ve konu *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'ye göre biraz daha açık bir şekilde anlatılmıştır. Kemalpaşazâde burada şöyle demiştir:

"(İnsânî ruhun hakikatini öğrendiğin zaman cismânî mi'râcın sırrına vâkıf olursun.) Yani -cismânî mi'râcın- kesif ceset ve duyulur heykelle -el-heykelül-mahsûs- olması gerekmediğini bilirsin. (Ve Âişe radiyallahu anhâ'nın 'Muhammed'in -aleyhisselam- cesedi mirac gecesi kaybolmadı ve fakat o ruhuyla yükseldi' sözü sana açıılır.) Hadis *el-Keşşâf*'ta bu şekilde zikredilmiştir. (Onun sonundan gafil olan) yani Hz. Âişe'nin 've fakat o ruhuyla yükseldi' sözünden gafil olan faziletli Sadeddin -et-Teftâzânî- (onun tevilinde zorlandı), *Şerhu'l-Akâid*'de³⁴ (şöyle dedi: Hadisin manası; onun cesedi ruhundan ayrıлып gitmedi; aksine onun cesedi, ruhuyla birlikteydi ve dolayısıyla mi'râc, ruh ve ceset birlikte olduğu halde gerçekleşti demektir.) Hâlbuki hadisin sonunda söylenen sözün böyle bir teville ihtimalinin bulunmadığı hususunda bir kapalılık yoktur."³⁵

25 Mahmut Kaya, "İbn Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", s. 229.

26 Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 260-261.

27 Şamil Öçal, *Kemâl Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 421.

28 Musa Koçar, "İbn Kemal'in Risâle fi Beyân'ın-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", s. 5.

29 Ömer Mahir Alper, *Varlık Ve İnsan*, İstanbul 2013, Klasik Yayınları, s. 128.

30 Şerafeddin Gölcük, "Kemal Paşazâde'nin İnsan Anlayışı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 1989, s. 144.

31 Emrullah Yüksel, "Risâle fi tahkiki'r-Rûh li Mevlânâ Kemal Paşazâde", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, s. 215.

32 Ali Öge, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, Konya 2011, Hüner Yayınevi, s. 266.

33 İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-Ferâid* (Resâil-i İbn Kemal içerisinde), II, 273-275.

34 Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid içerisinde), Dersaadet 1320, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, s. 288-289.

35 İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-Ferâid* (Resâil-i İbn Kemal içerisinde), II, 274-275.

Kemalpaşazâde bu eserlerinden şayet *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'yi önce yazmış ise, orada kullandığı “Hadisin son kısmının anlamını gözden kaçırın kişi” ifade- siyle Sadeddin et-Teftâzânî'yi (ö. 792/1390) kastettiğini *el-Ferâid*'de açıklamış ol- maktadır; şayet *el-Ferâid*'i önce yazmış ise, bu sefer de *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'de mi'râcla ilgili görüşünde ısrar ettiğini göstermiş ve bu konuda Teftâzânî'yi adını zikretmeden eleştirmiş demektir. Sonuç olarak, her halükarda Kemalpaşazâde ruh hakkındaki görüşlerini korumuş ve mi'râcla ilgili Tefâzânî'yi eleştirmiştir.³⁶

Şimdi de Kemalpaşazâde'nin “cismânî mi'râc” konusundan önce ve sonra söy- lediği cümlelere bakalım:

Kemalpaşazâde *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'de ruh hakkında kabul ettiği temel ilke- leri Fahreddin er-Râzî'nin kaleminden şöyle nakletmiştir:

36 Bize göre, Kemalpaşazâde Hz. Aîşeden nakledilen haberi yanlış bir şekilde yorumladığı iddiasıyla Teftâzânî'yi eleştirmeden önce, böyle bir haberin mi'râc mucizesi gibi Kelâmî bir konuda lehte veya aleyhte delil olabilecek bir sıhate ve değere sahip olup olmadığı konusuna girmiş ve bu konuda onu eleştirmiş olsa idi, daha isabetli bir noktadan işe başlamış olurdu. Öte yandan, Kemalpaşazâde'nin yukarıda adı geçen iki risâlesinde de ruhla ilgili görüşünün sonuna mi'râc konusunda Hz. Aîşeden rivayet edilen haberi ekleyerek bu vesileyle Teftâzânî'yi açık ve kapalı bir şekilde eleştirmesi, söz konusu bu iki ilim adamının başta Kelam ve İslam felsefesi olmak üzere temel İslâm ilimleri alanlarında durdukları yerlerin tespit edilmesi gerektiği fikrini doğurmaktadır. Böyle bir çalışma, çeşitli ilmi konularda adı geçen bu iki ilim adamı arasında ilginç karşıtlıkların bulunduğunu ortaya koyabilir. Mesela, Kemalpaşazâde -elinizdeki makalede çeşitli defalar vurgulandığı üzere- Muhyiddin İbnü'l-Arabî geleneğine yakın bir kimse olup onun hakkında olumlu fetva vermiş ve *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'sinde vahdet-i vücud nazariyesini destekleyen görüşleri nakletmiştir. Kemalpaşazâde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki meşhur fetvasında şöyle demiştir: “Ey İnsanlar! Biliniz ki, Büyük Şeyh, şereflî önder, âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı Endülüslü Hatem Tay kabilesinden Muhammed b. Arabî kâmil bir müctehid ve fâdil bir mürişid, taaccüp edilecek hayat hikâyeleri ve olağan dışı hadiseleri ve çok talebesi olan bir zattır. Âlimler ve ileri gidenler katında kabule mazhar olmuştur. Bunu inkâr eden hata yapmış olur. İnkârında ısrar ederse, sapıtılmış olur. Sultana onu terbiye etmesi ve onu inancın- dan çevirmesi gerekir. Çünkü Sultan doğruyu yaptırtmak ve kötünden menetmekle memurdur. Onun birçok eseri vardır. Bunların içerisinde *Füsûsü'l-hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* bulunur. Bunların meselelerinin bir kısmının sözü ve manası belli, ilahî buyruğa ve şer-i nebevîye uygundur. Bir kısmı da zahir ehlinin anlayışına göre gizli olup keşf ve bâtin ehlinin anlayışına göre açıktır. Meramını anlamayana bu durumda susmak lazımdır” (Bk. Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 221-222). Sadeddin et-Teftâzânî ise vahdet-i vücud nazariyesinin bir kısmını eleştiren ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında çok ağır ithamlarda bulunmuş bir kişidir. Onun bu eleştiri ve ithamlarına şu örnekler verilebilir: “*Füsûs* sahibi Muhiddin Arabî, büyük bir çığırkanlıkla ve aşırı bir hamakatla, çirkin bir davranışla haddini aşmış, kendi adı varlığını, kararmış gönlüyle aşırı giderek Hz. Âdem (a.s.) ve ondan sonra gelip de o çizgide gidenlerden üstün kabul etmiştir. Çünkü kendi adı nefsinin (varlığını), dini kemale erdirme ve bitirme bakımından, bir binayı tamamlayan altın kerpiç ya da tuğla mesabesinde tutarken, peygamberlerin sonuncusu olan bizim peygamberimizi (s.a.v.) de binadaki gediği kapatan gümüş kerpiç ya da tuğla olarak değerlendirmiştir. Böylece bu sapık kişi, değil sadece peygamberleri, aynı zamanda âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah'ı da yalanlamış bulunmaktadır... Oysa bu sinsi ve de sapık adamın kendisi, bu halıyla şüphe uyandıran, çirkin ve iğrenç davranışlarıyla yalancı peygamber olan Müseylemetü'l-Kezzab'ı da geçmiştir... Ayrıca bu melankolik adam, bu kara sevdaya tutulmuş kişi, bu afyon yutmuş adamın durumunun, aşâğılık zındıklarca revaç bulması da bir takım rüyalara dayanmaktadır ki, bu rüyaları da ancak geri zekâlılar ve bunamış olanlar doğrularlar. İbn Arabî'nin *Füsûs* adlı paçavrasının dibacesinde (önsözünde ve takdiminde) yer aldığına göre, kendisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i rüyada görmüş, Hz. Peygamber (s.a.v.), bu adama rüyasında *Füsûs* adlı kitabı vermiş ve bunu her tarafa yaymayı kendisine söylemiştir. Şimdi sen hiç duydun mu ki, herhangi akıl sahibi bir insan, böyle zındıklık içeren, hem akla ve hem de seriata aykırı olan, baştan sona dek batılla dolu olan böyle bir kitabı Hz. Peygamber vermiş olsun? Bu, hiç olacak bir şey mi ki? Bu kitap verilecek ve bununla, asıl olan Şeriat yani Kitap ve Sünnet baştan sona geçersiz kılınacak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ölümünden altı yüzyıl sonra gelen sözüm ona bir kitap baş köşeye oturtulacak, hem de bu kitap rüya yoluyla verilmiş olacak öyle mi?... Hiç kuşkusuz akıl sahipleri, bu tür saçma rüyalar üzerinde kurdurulmaya ve oturtulmaya çalışılan sapkınlıkları bilirler... Samimi ve dürüst insanların, İslâm âlimlerinin bildirdiklerine göre, bunlar oldukça yalancı, oldukça afyonkeş kimselerdir. Bu tipler adeta saçma sapan sözler sarf eden adı, düşük seviyeli, delir ve bunak kimselerden farksızdırlar” (Bk. Sâduddin Teftâzânî, *Vahdet-i Vücud Risalesi* (trc. Harun Ünal), s. 6-8 (<http://www.islah.de/mehcec/men00010.pdf>, 24.03.2016).

“İnsan hayatının başlangıcından sonuna kadar baki kalan cisimler, bu duyulur yapının meydana geldiği cisimlerin hakikatine ve doğasına aykırı cisimlerdir. Bu cisimler, zatları dolayısıyla diri, müdrük ve nûrânîdir. Bunlar bedenle karıştığında ve bu duyulur yapıya ateşin kömüre sirayet edişi gibi sirayet ettiğinde bu duyulur yapı, o ruhun nuruyla aydınlanır ve onun hareket ettirmesiyle de hareket eder. Ayrıca bu duyulur yapı, sürekli olarak çözünme, çözümlenme ve değişim içindedir. Ancak o cüzler halleri üzere bakidir. Onlar asla çözülmeye maruz kalmazlar. Çünkü onlar, hakikatleri bakımından bu kalıpsal cisimlere aykırıdır. Dolayısıyla bu kalıp bozulduğunda, o nûrânî ve latif cisimler gökler âlemine, temizlik âlemine ve kutsal âleme gitmek üzere ayrılırlar. Tabii bu durum, onların mutlular zümresinden olması halinde böyledir. Eğer bedbahtlar zümresinden iseler, cehennem ve acılar âlemine giderler.”³⁷

Kemalpaşazâde *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'de cismânî mi'râc konusundan sonra da şunları söylemiştir:

“Sen kesif cesedinle calısın/hayvansın. (Bir canlı/hayvan olarak) senin mazharın hareket âleminin zahiri yani mülk âlemi diye adlandırılan hissî mazharıdır. Sen latif cismî ile de meleksin; (bir melek olarak) mazharın da hareket âleminin batını yani melekût âlemi diye isimlendirilen hayalin mazharıdır. Oluş ve bozulmuş âleminin kirlerinden arınmış (arınık, temiz) cevherinle de insansın; (bir insan olarak) mazharın ise sükûn âlemi yani ceberût âlemi diye adlandırılan aklın mazharıdır. Böylece kesif cesedin, şu duyulur yapı ve görünüşüdür (el-heykelü'l-mahsûs). Latif cismî de ölüm meleşinin kabzettığı ruhundur. Temiz (arınık) cevherin ise, dünyadan ayrılacağı zaman Yüce Allah'ın vefat ettirdiği mücerret nefsidir.”³⁸

Kemalpaşazâde'nin yukarıdaki cümlelerine bir bütün halinde bakıldığı zaman onun, mi'râcın cismen değil de ruhen gerçekleştiği kanaatinde olduğu anlaşılır.³⁹ İbn Kemal Paşa burada ruh ve beden ikisinin de “cisim” olduğunu, ancak ruhun melekût (gayb) âlemine ait olması sebebiyle latîf ve nûrânî bir “cisim” iken, beden mülk (şehâdet) âlemine ait olması sebebiyle kesif ve zulmânî bir “cisim” olduğunu söyler. İşte mi'râc sırasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cism-i latîf olan ruhu çeşitli unsurlardan meydana gelen kesif cesedini bulunduğu yerde bırakarak mi'râca

37 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 98; a.mlf., “İnsanın Varlık Yapısına Dair” (trc. Ömer Mahir Alper), *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul 2015, Klasik Yayınları, s. 212.

38 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 99; a.mlf., *Risâletü'l-Ferâid (Resâil-i İbn Kemal içerisinde)*, II, 273-274.

39 *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'nin mütercimini ve tercüme ediliş tarihini tespit edemediğimiz *Risâle-i Tahkik-i Şahs-ı İnsânî* adlı tercümesinde cismânî mi'râca ilgili paragraf ne yazık ki yer almamaktadır. Bk. *Risâle-i Tahkik-i Şahs-ı İnsânî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0699/11, vr. 124a-126b; *Şahs-ı İnsân Tahkiki*, Milli Kütüphane, Yz. A 2196/8, vr. 73b-77b. Bu durumun mütercim terçümeye esas aldığı nüshada söz konusu paragrafın bulunmamasından mı kaynaklandığı, yoksa mütercim İbn Kemal Paşa'nın cismânî mi'râca karşı olan görüşünü gizlemek amacıyla mı ilgili paragrafı atlamış olduğu hususlarını tespit etmemiz ne yazık ki mümkün olmamıştır. Ancak, bu risâlenin Manastırlı el-Hâc Hâfız Dâvûd Paşa'nın *Din-i İslam Hediyyesi* adlı kitabında yer alan tercümesinde metne sadık kalmıştır ve bu tercümeden de İbn Kemal Paşa'nın miracın sadece ruhen gerçekleştiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bk. *Din-i İslam Hediyyesi*, İzmir 1326-1328, Köylü Matbaası, s. 14-15.

yükselmiş, daha sonra da tekrar cesedine geri dönmüştür. Bu bir anlamda sûfilerin tabiriyle “tam insilâh” (insilâh-i küllî) demektir. Ancak, Elmalılı Hamdi Yazır’ın da belirttiği gibi, “insilâh-ı küllî” -sûfilerin de ileri sürdükleri üzere- ümmet içerisinde pek çok şekilde mükerreren meydana gelmiş hallerdir. Hâlbuki “Mi’râc-ı nebevinin insilâhtan çok yüksek bir âyet-i ilâhiyye olduğunda şüphe edilmemek lâzım gelir.”⁴⁰

Öte yandan, İbn Kemal Paşa *Tefsir*’inde, İsrâ suresinin birinci âyetini, “Bu gece yürüyüşü (isrâ) cismânî (bedenen) idi. Bu sebeple de Kureyş onu (Hz. Peygamber’i) yalanladı. (Ayette geçen) ‘abd’ ibaresi buna bir işarettir”⁴¹ şeklinde tefsir etmiştir. Bu ifadelerden ise, Kemalpaşazâde’nin mi’râcın cismânî (bedenen) gerçekleştiği görüşünde olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.⁴²

Ayrıca, Kemalpaşazâde’nin üstatları silsilesinde yer alan ve eserlerinde sıkça kendisinden yararlandığı görülen Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin⁴³ (ö. 736/1335) *Hakâiku’t-Te’vil* adlı tefsirinde bu konuda açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Kâşânî Duhân suresi 3. Âyeti⁴⁴ ile Nuh suresinin 19-20. Âyetlerinin tefsiri⁴⁵ sırasında mi’râcın bedenle (cismânî) olduğunu açıkça söylemiş, İsrâ suresinin 1. Âyetinin tefsiri sırasında⁴⁶ Mescid-i haram’ı “kalb makamı”, Mescid-i aksâ’yı ise bir

40 Elmalılı Hamdi Yazır Mescid-i Aksâ’ya isradan sonrasının ruhânî olarak cereyan ettiğini savunanlardan bazılarının iddialarını şöyle dile getirdiklerini söyler: “Ruhun iki cesedi vardır, biri âlem-i gaybden lâtif bir ceseddür ki, onda anâsırın dahlî yoktur. Biri de âlem-i şehâdetten kesif bir ceseddür ki, anâsırdan mürekkebdür. Hazreti Peygamber sallâllahu aleyhi vesellem, urûc ederken cesedi unsuru anâsırdan hepsini kendi küresinde bıraktı ve ancak cesed-i lâtif ile kaldı ve ilâ mâşâallah onunla çıktı, sonra da o bıraktığı cesede rücu’ etti. Bu ifade Mi’râc meselesinde ruhânî tabirinin sadece fikri bir urûc demek olmadığını anlatmak gibi bir faideyi müfid olmakla beraber Mi’râcî Sofiyenin insilâh-ı küllî tabir ettikleri vakta mahiyetinde gösteriyor demektir. Hâlbuki insilâh-ı küllînin efrâd-ı ümmetden nice ricâlullahda bile mükerreren vukûu nakledile gelmiştir. Ve elbette Mi’râc-ı nebevinin insilâhtan çok yüksek bir âyet-i ilâhiyye olduğunda şüphe edilmemek lâzım gelir.” Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, Eser Neşriyat, V, 3152.

41 Kemalpaşazâde, *Tefsir*, Dâru’l-Kütüb’l-Misriyye, nr. 6338, vr. 412 b.

42 Kemalpaşazâde *Risâletü’l-münîre* adlı eserinde ise şöyle demiştir: “Mi’râcî inkâr eden kişiye bakılır: Şayet Mekke’den (Beytül-) Makdis’e isrâyı (gece yürüyüşünü) inkâr ederse, o kâfiridir; eğer Beytül-makdis’den semaa mi’râcî (yükse-lişi) inkâr ederse, o tekfir edilmez.” Bk. İbn Kemal Paşa, *Risâletü’l-münîre*, İstanbul 1890, Matbaa-i Cemâl, s. 19.

43 Kâşânî’nin hayatı ve eserleri hk.bk. Abdurrahim Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi’l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlîli* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2008, s. 34-113; Necmettin Ergül, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/13309)’nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. III, sy. 5, s. 93-125; Mehmet Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, c. II, sy. 3, s. 107-135; Süleyman Uludağ, “Kâşânî, Abdürrezzâk”, *DİA*, XXV, 5-6.

44 Kâşânî Duhân suresi 3. Âyetin tefsiri sırasında şöyle demiştir: “Görmez misin ki miracı da cesedi ile olmuştur. Zira cesedi olmasa idi merâtipde tevhide kadar terakkisi mümkün olmazdı.” Bk. Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye* (trc. Ali Rıza Doksaneydi), (nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, Kadioğlu Matbaası, III, 81.

45 Kâşânî Nuh suresi 19-20. Âyetlerin tefsiri sırasında şöyle demiştir: “Beden cihetinden tevhide giden sema yollarına sülûk etmeniz için arzını size bast eyledi. Nitekim Emirilmü’mininin Ali Aleyhisselam ‘Bana semanın yollarından sorunuz. Ben, semanın yollarını, arzın yollarından daha çok bilirim’ buyurmuştur ki, zühd, ibadet, tevekkül, rıza ve bunlar gibi kemal ehliyi tesbihiyeden tenzih ederim. (Ayat 1) Yani; gavâşi-i bedeniyeye ve taallukat-ı tabiiyye zulmetinde ‘Esra’ eyledi yani geceleyin götürdü. Zira, urûc ve terakki ancak beden vasıtasıyla olur. (Mine’l-Mescidi’l-harâmî) (Ayat 1) Yani ‘kuvây-ı bedeniyeye müşriklerinin tavaf etmesi’ ve ‘orada fevâhiş ve hatalarını irtikab etmesi’ ve ‘fazilet libâsından âri olduğu için, ifrad ve tefridi, edeb mahalleri açık olan behîmiye (havvanlık hali) ve

46 Kâşânî İsrâ suresinin birinci âyetinin tefsiri sırasında şöyle demiştir: “(Sübhanellezî esrâ bi-abdihî) Kendisinde asla tasarruf olmayan; makam-ı ubudiyette kemal ve tecerrüd-i hal lisaniyle abdini geceleyin götürün zâtı, lavâhık-ı maddiyye ve nekâyıs-ı tesbihiyeden tenzih ederim. (Leylen) (Ayat 1) Yani; gavâşi-i bedeniyeye ve taallukat-ı tabiiyye zulmetinde ‘Esra’ eyledi yani geceleyin götürdü. Zira, urûc ve terakki ancak beden vasıtasıyla olur. (Mine’l-Mescidi’l-harâmî) (Ayat 1) Yani ‘kuvây-ı bedeniyeye müşriklerinin tavaf etmesi’ ve ‘orada fevâhiş ve hatalarını irtikab etmesi’ ve ‘fazilet libâsından âri olduğu için, ifrad ve tefridi, edeb mahalleri açık olan behîmiye (havvanlık hali) ve

üst makam olan “ruh makamı” olarak nitelemiş ve mi'râcı beden (kalp) makamından ruh makamına yolculuk olarak yorumlamıştır.

Kemalpaşazâde'nin cismânî mi'râc konusunda *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî* ve *Risâletü'l-Ferâid* adlı eserlerinde yazdıkları ile *Tefsîr*'inde söyledikleri karşılaştırıldığı zaman ortada açık bir çelişki olduğu görülür. Bu çelişki ise, ancak söz konusu üç eserin yazıldıkları tarihlerin tam olarak tespit edilmesi ve en son yazılan eserdeki görüşün “nihai görüş” olarak kabul edilmesiyle giderilmeye çalışılabilir. Ne var ki, bize göre bu durum bile Kemalpaşazâde'nin “cismânî mi'râc” konusundaki gerçek görüşünü belirlemek için yeterli olmayabilir. Çünkü Kemalpaşazâde'nin muhtemelen yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel şartları ve şahsî kariyeri sebebiyle bazı ihtilafli konularda sürekli olarak “ortada” bir yerde durduğu görülmektedir. Mesela, aşağıda tasavvuf başlığı altında işaret edeceğimiz üzere, İbn Kemal Paşa tasavvufi konularla ilgili güncel tartışmalarda dengeli bir duruş sergilemeye çalışmış, felsefeciler ile kelamcılar arasındaki gerginlik alanları hakkında Hocazâde Muslihiddin Efendi (ö. 893/1488) ile Alâeddin Ali et-Tûsî'nin⁴⁷ (ö. 887/1482) yazmış olduğu *Tehâfüt*'ler arasında hakemlik yapmaya girişmiş⁴⁸ ve devrin padişahı Fatih Sultan Mehmed'in tercih ettiği Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si⁴⁹ üzerine bir haşiye yazmıştır. Yaşadığı dönemin ilmi, dini ve siyasi bütün tartışmalarında “denge”leri dik kate alan, toplumun ve devletin hassasiyetlerini gözetken ve Osmanlıların yükseliş döneminde kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi çok önemli bürokratik görevler üstlenen bir kişi, bize öyle geliyor ki, dindar ve Sünnî Osmanlı toplumunda mi'râcın sadece ruhen vuku bulduğu fikrini “açıkça” savunmaz. Çünkü Ehl-i sünnet kelamcılarının büyük çoğunluğunun ruh ve beden birlikteliği içerisinde (cismen/bedenen) gerçekleştiğini kabul ettikleri mi'râcın sadece ruhen vuku bulduğunu ileri sürmek, söz konusu kabule göre, bu mucizeyi değersizleştirmek ve hatta onu mucize (hâriku'l-âde) olmaktan çıkartıp tabii/doğal bir ruhsal veya düşünsel (fikrî) olay seviyesine indirgemek olur. Hâlbuki Kemalpaşazâde'nin *Fi Hakîkati'l-Mucize* adlı risâlesinde de belirttiği gibi mucize, “peygamberlik iddia eden kimsenin elinde, inkârcıları muarazadan aciz bırakacak şekilde zuhur eden bir iştir. Bu işin alışılmış olmayan (leyse bi-mu'tâd) bir tarzda zuhur etmesi ya da alışılmış (mutâd) olan şey-

sebûiye (canavarlık) kuvây-ı hayvaniye azgınlarının ona hac etmesi haram kılınmış olan, kalb makamından. (İle'l-mescidî'l-aksâ) (Ayet 1) her makamın tashihi, ancak mâfevki olan makama terakkiden sonra olacağına dair zikr ettiğimiz tezekkürü ve zat ve sabahât-ı vech tecelliyatının şuhûdu ile, âlem-i cismâniden daha uzak bulunan 'Ruh makamından' ibaret 'Mescid-i aksaya' götürdü. (Li-nürriyehü min âyâtinâ) (Ayet 1) kavlimden, sıfat müşâhedesi anlaşıldığından, o abde âyâtımızı göstermemiz için 'Mescid-i aksaya' götürüldü. Zira sıfat tecelliyatının mütalaası, her ne kadar 'kalb makamında' ise de lakin o sıfatlarla mevsuf olan ZAT, celâl ve cemâl sıfatlarıyla kemal üzere ancak, 'Ruh makamına' terakki zamanında müşahade olunabilir. Yani 'o sıfat, bize mensub olduğu cihetden, sıfatımız âyâtını ve o sıfatlarla müşahade olunan ve suretleri ile zahir olan, biz olduğumuzu, abdimize göstermemiz için' demektir.” (Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanedi), II, 200.

47 Tûsî'nin *Tehâfütü*'ü için bk. Alâeddin Ali et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife - Kitâbu'z-Zuhr* (trc. Recep Duran, Ankara 1990.

48 Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi* (çev. Ahmet Arslan), Ankara 1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 6 (çevirenin girişi).

49 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1302, el-Matbaatü'l-A'lâmiyye.

den alıkoymak şeklinde olması eşittir. Nübüvvet davasında nebinin doğruluğunu bilmenin yolu bu kişinin elinde mucizenin zuhur etmesiyle mümkündür. Bu ise, harikulade ve iddiaya uygun olarak alışılmış olmayan bir şeyi yapmak ya da alışılmış bir şeyi yapmaktan alıkoymaktır.”⁵⁰

Sonuç olarak Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsı'l-insânî*'sinde kullandığı lafızlar onun mi'râcın sadece ruhanî olarak gerçekleşip bedenen (cismânî) gerçekleşmediği kanaatinde olduğunu göstermekte ise de *Tefsîr*'inde açıkça mi'râcın cismanî olduğunu söylemiş ve bu konudaki tereddütleri ortadan kaldırmıştır. Burada sorun, “cisim” (ceset, beden) ve “ruh” kelimelerine getirilen kelâmî/felsefi ve tasavvufi yorumların yeteri kadar açık bir şekilde anlatılmamış olmasıdır. Şayet İbn Kemal Paşa söz konusu yorumlarını -Kâşânî gibi- açık bir şekilde anlatmış olsaydı, cismânî mi'râcla ilgili görüşü hakkında herhangi bir tereddüt meydana gelmezdi.

3. Hurûf-ı Mukattaa

Kuran-ı Kerim'de yirmi dokuz surenin başında bir veya birden fazla bazı harfler bulunmaktadır ve bu harflere “hurûf-ı mukattaa” (bağımsız ve ayrı harfler) adı verilmiştir. Bu harfler hemen hemen bütün kelimci ve tefsirciler tarafından mana yönünden birden fazla ihtimal içerdiği için “anlaşılmasında güçlük bulunan” müteşâbih lafızlardan sayılmıştır. Genellikle Ehl-i sünnet âlimleri içerisinden selefi yaklaşıma sahip olanlar müteşâbih lafızların Allah'tan başkası tarafından anlaşılamayacağını ileri sürmüş, diğer âlimler ise müteşâbihlerin ilimde yetkinliğe ermiş kimseler (râsihûn) tarafından anlaşılabilceğini kabul etmişlerdir.⁵¹ İşte bu âlimler hurûf-ı mukattaa'ları Kur'an ve sünnet ışığında makul birtakım manalar vermeye çalışmış ve böylece söz konusu harfler hakkında geniş bir literatür meydana gelmiştir.⁵²

50 İbn Kemâl Paşa, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 147; H. İbrahim Bulut, “Kemal Paşazâde ve Fi Hakikati'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 6, s. s. 202.

51 Müteşâbih konusundaki tartışmalar için bk. M. Kemal Atik, “Te'vilâtü'l-Kur'an Çerçevesinde Matürîdî'nin Müteşâbih Ayetleri Anlatışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, sy. 3, s. 313-332; Yusuf İçsıcık, “Kur'an-ı Kerimde Müteşâbih ve Te'vilî”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy. 6, s. 55-65; M. Zeki Duman, “Kur'an'da Müteşâbihât”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/3, c. III, sy. 9, s. 13-37; Ömer Pakiç, “Kadı Abdülcebbar ve Müteşâbihü'l-Kur'an Adlı Eseri”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2009, sy. 7-8, s. 61-141; Zekeriya Pak, “Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. VIII, sy. 15, s. 1-28; Yusuf Temel, “el-Muhkem ve'l-Müteşâbih ve Te'vilü'r-Râsihîn”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2011/2, sy. 21, s. 179-198; Kerim Özmen, “Osmanlı Âlimi Saçakzâde ve Risâle fi'l Âyâtü'l-Müteşâbihât İsimli Risâlesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. III, sy. 2, s. 163-173; Hacı Önen, “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, c. XVIII, sy. 60, s. 309-320; Yakup Bıykoğlu, “Ebû'l-Hasan el-Eşârî'nin Kur'an'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı”, *Uluslararası İmam Eşârî ve Eşârilik Sempozyumu Bildirileri* 21-23 Eylül 2014, 2015, c. II, s. 663-680; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 204-207.

52 Hurûf-ı mukattaa ve yorumları hk.bk. M. Ahmed İbrâhim Ebû Ferrâh, *Hurûf-ı mu'cem fi fevâtihi's-süver*, Kuveyt 1413/1992; İsmail Cerrahoğlu, “Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet Dergisi*, X/104-105, Ankara 1971, s. 13-18, 76-81, 106-107; X/108-109 (1971), s. 165-168; İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, “İmânü'n-nazar fi fevâtihi's-süver”, *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXV/2, İslâmâbâd 1990, s. 5-42; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, “Vücühüt-tehadî ve'l-icâz fi'l-ahrufi'l-mukattaa fi evâli's-süver”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 50, Riyad 1417-18/1997, s.

Mukattaa harflerle ilgili bu kısa girişten sonra, şimdi tartışma konumuz olan Kemalpaşazâde'nin "Hâ-mîm" ayetinin yorumu hakkında ileri sürdüğü görüşlere geçebiliriz.

İbn Kemal Paşa, kâmil kişilerden birinin haşrin âm, hâs ve ehas olmak üzere üç derece olduğunu söylediğini belirterek bunlardan haşr-i ehassın "rûhânî enaniyet kabirlerinden Rabbânî hüviyete çıkış" anlamına geldiğini, bunun Hz. Peygamber'in (el-Habîb) makamı olduğunu ve onun bu makamda Allah Teâlâ ile hüviyetsiz olarak (yalnız) kaldığını, bu konuda Hz. Peygamber'in "Benim Allah ile beraber olduğum bir vakit vardır ki, o vakit içine ne mukarreb bir melek (yani Cebrail aleyhisselam) ve ne de mürsel bir nebi (Nebî'nin hüviyeti) sığar" buyurduğunu nakletmiştir. İşte o (makam), Yüce Allah'ın "Hâ-mîm" kavli-i şerifinde işaret edilen vahdet sırrıdır. Çünkü ha ve mîm harfleri, Rahman ve Muhammed'in -aleyhisselam- isimleri arasında müşterek olan noktadır.⁵³

Kuran-ı Kerîm'de el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; eş-Şûrâ 42/1; ez-Zuhuruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1 ve el-Ahkâf 46/1. ayetleri "Hâ-mîm" ile başlamaktadır. Bu "Hâ-mîm"lerin hangi manalara geldiğine dair başta Kemalpaşazâde'nin tefsir kaynakları olan Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*⁵⁴, Taberî'nin *Camîu'l-beyan*⁵⁵, Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebir*⁵⁶ ve Kurtubî'nin *el-Camî' li ahkâmî'l-Kur'ân*⁵⁷ adlı eseri olmak üzere hemen hemen bütün tefsir kitaplarında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlere şu örnekler verilebilir: İkrime'den (ö. 13/634) gelen bir rivayette Hz. Peygamber "Hâ-mîm Allah Teâlâ'nın isimleridir. O, Rabbî'nin hazinelerinin anahtarıdır"⁵⁸ buyurmuş, İbn Abbas (ö. 68/687-88) "Hâ-mîm Allah'ın ism-i azamıdır" ve "Allah Teâlâ'nın kendisiyle yemin etmiş olduğu isimlerinden bir isimdir"⁵⁹, Katâde (ö. 117/735) "O Kur'ân'ın isimlerinden bir isimdir"⁶⁰, Atâ b. Meyser el-Horasânî (ö. 135/752) ise "el-Ha Allah'ın Hamîd, Hannân, Halîm ve Hakîm isminin başı; el-Mîm ise onun Melik, Mecid, Mennân, Mütekebbir ve Musavvir isminin başıdır"⁶¹ demiştir.

141-191; Ali Akpınar, "Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyri'nin Hece Harfleri Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c. IV, sy. 11, s. 55-73; M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı mukattaa", *DİA*, XVIII, 401-408. Ayrıca, Hz. Peygamber'in isminin remzi olarak Türk edebiyatında kullanılan bazı harfler için bk. Emine Yeniterzi, "Edebiyatımızda Hazreti Peygamberin İsimleri Ve Harflere Dair", *Yüzakı*, 2006, (http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBİYATI/yeniterzi_harfler.pdf, 20.02.2016).

53 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 100-101.

54 Zemahşerî, *el-Keşşaf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz - Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî), Riyad 1418/1998, Mektebetü'l-Ubeykân, V, 327-328.

55 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1422/2001, Dâru Hicr, XX, 274-275.

56 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVII, 27.

57 Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1427/2006, Müessesetü'r-Risâle, XVIII, 323-324.

58 Bu rivayet hadis kitaplarında bulunamamıştır. Söz konusu rivayet için bk. Kurtubî, *el-Câmî'*, XVIII, 323-324.

59 Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XX, 274; Kurtubî, *el-Câmî'*, XVIII, 324.

60 Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XX, 275.

61 Kurtubî, *el-Câmî'*, XVIII, 324.

İbn Kemal Paşa gibi Allah'ın sıfatları konusunda “teşbih” yerine “tenzih”e ağırlık veren Eş'arî ve Mâturîdî geleneklerinden yetişmiş bir kalamcı, müfessir ve fakihin yukarıda örnek olarak verilen makul “Hâ-mîm” tefsirlerinden birini tercih edeceği yerde, klasik tefsirlerin hemen hemen hiçbirinde yer almayan “Ha” harfinin “Rahman”, mîm” harfinin ise “Muhammed” ismini temsil ettiğine dair yorumu nakletmesi ve böylesine bâtinî ve hurûfî bir yaklaşımı benimsemesi oldukça ilginç bir durumdur.⁶²

Yaptığımız araştırmalarda, “Hâ-mîm” ayetinde geçen harfleri bu şekilde yorumlayan kişilerin Kübrevî tarikatının şeyhlerinden müfessir Necmeddîn-i Dâye⁶³ (ö. 654/1256) ve Kemalpaşazâde'nin üstat silsilesinde yer alan Abdürrezzâk el-Kâşânî olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Özellikle Kâşânî “Hâ-mim” ayetinde geçen “Ha”nın Cenab-ı Hak, “Mîm”in ise Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu belirterek “Muhammed hakikatte Hak'tır. Hulkiyet itibarıyla Muhammed'tir. Hak onu sevdi. Binaenaleyh, onun suretiyle zahir oldu. Hak'kın zuhuru Muhammed'le oldu” demiş, (Hâ-mîm)'in “Vücutun evvelki olan Hak'ka ve âhiri olan Muhammed'e kasem (yemin)” anlamına geldiğini, hatta onun hakiki anlamının “La ilâhe illallah Muhammeden resulullah” demek olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴

62 “Hâ-mîm”i tasavvufî açıdan yorumlayan Kuşeyri (ö. 465/1072) Mü'min (Gâfir) suresinin birinci ayetinde geçen “Hâ-mîm” hakkında şöyle demiştir: “Olacak olan olmuştur anlamındadır (humme). Hâ, Yüce Allah'ın hilmine, mîm ise O'nun mecdine işaretir de denilmiştir. Buna göre mana şöyle olur: Hilmim ve mecdime yemin olsun ki, Bana iman edeni asla ebedi olarak ateşte bırakmam. Bir bedevi Peygamberimize ‘Hâ-mîm ne demek, bizim dilimizde böyle bir şey yok?’ diye sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: O'nun isimlerinin ilk harfleri ve surelerin açılışdır.” Bk. Abdülkerim el-Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât* (nşr. İbrahim Besyûni), Mısır 1981, III, 294; Ali Akpınar, “Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyri'nin Hece Harfleri Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c. IV, sy. 11, s. 68.

63 Necmeddîn-i Dâye, *Bahrul-hakâik ve'l-maânî fi tefsiri's-Seb'i'l-mesânî*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 18, vr. 514b (Mehmet Okuyan, *Necmuddin Daye Ve Tasavvufi Tefsiri*, Samsun 1994, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137'den naklen). Burada Necmeddîn-i Dâye “Hâ-mîm” harflerinin “Rahman” ve “Muhammed” isimlerinin ortalarındaki iki harf olduğunu ve ikisinin arasındaki sırta yemin etmeye işaret manası taşıdığını söylemiştir. Bk. Mehmet Okuyan, *a.g.e.*, s. 137.

64 Kâşânî Mü'min (Gâfir) suresi birinci ayette geçen “Hâ-mîm” hakkında şunları söyler: “Şu sure (Hâ-mîm)'dir. Yani Muhammed ile ihticab edilmiş Hak'tır. Muhammed hakikatte Hak'tır. Hulkiyet itibarıyla Muhammed'tir. Hak onu sevdi. Binaenaleyh, onun suretiyle zahir oldu. Hak'kın zuhuru Muhammed'le oldu... İmdi (Hâ-mîm) kavlinin hakikatte manası (La ilâhe illallah Muhammeden resulullah) Yani Muhammed'le zahir hakikati, batın olan Hak Teâlâ hazretleri sırâdikâtı celalinde izzeti ile meknûn merâtib-i guyûbunda ve mezâhir-i illiyesinde akl-ı furkân mazharında ilminin zahir olduğu suret-i Muhammediyede mütenezzil ve küllisini câmi ayn-ı cem olan kitabın tenzilidir.” Bk. Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), III, 49.

Kâşânî Fussilet (Secde) suresi birinci ayetteki (Hâ-mîm) hakkında “Hakk'ın suret-i Muhammed'iyeye ile zuhuru” (bk. Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, III, 56) derken, Zuhuf suresi birinci ayeti olan (Hâ-mîm) hakkında ise şunları söylemiştir: “Vücutun evvelki olan Hak'ka ve âhiri olan Muhammed'e kasem eyledi. Küllisinin aslı ve kemali olan şey'e kasem ne kadar celil bir kasemdir. Bu sebepten Allah ile Muhammed'e şehâdet İslâm'ın esası ve imanın direği ve vücut ve tesirde tafsilî isbat-ı kaderdir. “Lâ ilâhe illallah Muhammed'ün resulullah” sözümüzle ikisinin arasını cem' ise sırât-ı müstakim ve din-i metindir.” Bk. Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), III, 73.

Son olarak Kâşânî Câsiye suresi birinci ayetteki (Hâ-mîm) hakkında ise şöyle demektedir: “Hakikat hüviyyetine ayn-ı cem vâsıl-ı kül olan vücut-u mutlaka ve Muhammed'e yani sureti tafsil ve kemâl-i kül olan vücut-ı izâfiye kasem ederim ki, hakikat-ı hüviyyet ile Muhammed'i beyan eden kitabı elbet inzal ederim.” Bk. Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), III, 89.

Kemalpaşazâde'nin herhangi bir şer'i delile dayanmayan bu bâtinî ve hurûfî yorumları eserine alması, zâhirî ilimlerle uğraşan insanlarda onun yaptığı tefsir ve yorumların tümüne karşı bir şüphe ve güvensizlik duygusunun doğmasına sebep olabilir. Zira "Ha" harfinin "Rahman", mîm" harfinin "Muhammed" ismini temsil ettiğini, haşr-i ehasın Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasındaki "en özel birliktelik" anlamına geldiğini ve bu birlikteliğin de "vahdet" (birlik) sırrını ifade ettiğini ile ri sürmek, daha sonra tasavvuf konusunda işaret edileceği üzere, tasavvufî açıdan çeşitli şekillerde yorumlanabilir ise de Kelam ilminin bilgi kaynaklarından "hiss-i selim", "akl-ı selîm" ve haber-i sâdık" ile izah edilebilecek bir husus değildir. Kelam açısından böyle bir "vahdet" (birlik) nasıl bir vahdettir ve böyle bir inanç nasıl bir tevhit inancıdır? Hz. Peygamber'in "Rabbânî hüviyet" makamına sokularak Yüce Allah ile "hüviyetsiz" bir şekilde birlikte kaldığı anlayışı ilk çırpıda Hıristiyanlıktaki "teslis" anlayışını akla getirmektedir. Kaldı ki, bizzat Kemalpaşazâde Cenabı Hak ile diğer varlıklar arasında böyle bir "hakiki ittihad" kurulmasını uygun bulmamış ve sûfilerin bu tarz aşırılıkları hakkında şöyle demiştir: "(Uşşâk-ı ilâhî) vaktâki hâl-i mestileri hafifleşir ve arz-ı Hüdâda mîzân-ı hak olan aklın hüküm ve tasallutuna red olunurlar. Bilirler ki bu, hakikat-i ittihad değil, şibh-i ittihadıdır. Nitekim âşıklar fart-ı aşkları zamanında 'Ben sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse bendir' derler."⁶⁵

Ayrıca, "Muhammed hakikatte Hak'tır. Hulkiyet itibarıyla Muhammed'tir. Hak onu sevdi. Binaenaleyh, onun suretiyle zahir oldu. Hak'kın zuhuru Muhammed'le oldu" diyen Kâşânî de bu sözlerini tekzip edercesine İhlas suresinin tefsiri sırasında şunları söylemektedir: "Hüviyet-i ehadiyesi dahi kesret ve inkisâmı gayri kâbil, vücud-ı mutlakının maâdası, adem-i mahzdan başka bir şey olmadığından vahdet-i zâtiyenin gayrisine mukâreneti mümkün olmayınca, (Velem yekün lehû küfüven ehadü) (İhlâs suresi 112/4) hiçbir ehad Allah'a mûmâsil, müsâvî, beraber olamadı. Zira adem-i sırf vücud-ı mahza beraber olamaz. Bu sureye bu sebebden sure-i esas da denilmiştir. Zira dinin ve belki vücudun esası, tevhid üzredir."⁶⁶

4. Haşir

Kemalpaşazâde ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmesinin bir sonucu olarak ölüm sonrası kabir (berzah) hayatında insanın cismânî lezzet veya elemeleri yaşayacağını ve bu çerçevede kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olacağını da kabul etmiştir. Kıyamet gününde insanların yeniden dirtililerek bir araya toplanması manasına gelen haşiri de kabul eden İbn Kemal Paşa ismini vermeden "kâmil kişilerden biri demiştir ki" diyerek haşirle ilgili sûfilerden birinin şu görüşünü nakletmiştir: "Haşir genel (âm), özel (hâs) ve en özel (ehass)

65 İbn Kemal Paşa, *Leâli Meânî* (trc. Midhat), İstanbul 1328, Artin Asaduryân ve Mahdumları Matbaası, s. 25.

66 Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), III, 292.

olmak üzere üç kısma ayrılır. Umumî (genel) olan haşir, cesetlerin kıyamet gününde kabirlerinden çıkarak toplanmasıdır. Hususi (özel) olan haşir, dünya hayatındaki seyr ve sülûk ile uhrevî ruhların dünyevî cesetlerden ruhanî âleme çıkmalarıdır. Çünkü onlar, hayvanî özelliklerden olan ölüm ile ölmeden önce, nefsanî - hayvanî sıfatlardan (bizzat kendi istek ve) iradeleriyle ölmüşlerdir. En özel (ehass) haşir ise, ruhânî benlik (enaniyet) kabirlerinden çıkıp rabbânî hüviyete girmektir. Bu haşir Habîb'in makamıdır. Habîb bu makamda Yüce Allah ile beraber yaratılışında hüviyetsiz bir şekilde bekâ bulur. (Nitekim Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur:) “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki, benimle birlikte o vakit içine ne mukarreb bir melek (yani Cebrâil a.s.) ne de mürsel bir nebî (yani Nebî'nin -a.s.- kendisi) sığar.” İşte bu, Yüce Allah'ın “Hâ-mîm” kavli-i şerifinde işaret edilen vahdet sırrıdır. Çünkü ha ve mîm harfleri, Rahman ve Muhammed'in -aley-hisselam- isimleri arasında müşterek olan noktadır.⁶⁷

Kemalpaşazâde'nin haşrin mertebeleriyle ilgili bu görüşü hangi “kâmil” kişiden naklettiğine dair yaptığımız araştırmalarda Nizâmeddin en-Nisâbüri'ye (ö. 730/1329) ulaşılmış bulunmaktayız. Nisâbüri başta tefsir olmak üzere astronomi, matematik, sarf ve belâgat gibi çeşitli konularda eserler vermiş, geniş tasavvufi birikime sahip bir kimsedir. O, *Garâibü'l-Kur'an* adlı tefsirinde geçen tasavvufi yorumlar hakkında özellikle Kübrevî tarikatının şeyhlerinden müfessir Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-hakâik ve'l-maânî* adlı eserinden yararlanmıştı.⁶⁸ Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsi'l-insânî*'sinde geçen özellikle haşrin üç mertebesiyle ilgili tanımlar kelimesi kelimesine Nizâmeddin en-Nisâbüri'nin tefsirinde “Onları toplayacağı kıyamet günü, sanki gündüz, birbirleriyle sadece tanışacakları bir saat kadar kalmış gibidirler”⁶⁹ ayetinin tefsiri sırasında yapılmıştır.⁷⁰

Kemalpaşazâde'nin haşrin mertebelerine dair yaptığı bu alıntı hakkındaki bazı değerlendirmelerimizi yukarıda hurûf-ı mukattaa konusunda yaptığımız gibi, biraz sonra tasavvuf konusunda da ifade etmeye çalışacağız. Ancak burada, Kemalpaşazâde'nin haşrin ruh ve beden bütünlüğü içerisinde vuku bulacağı konusunda Ehl-i sünnet kalamcılarıyla aynı görüşte olduğunu belirtmeliyiz.⁷¹ Nitekim

67 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 100-101.

68 Nizâmeddin en-Nisâbüri'nin hayatı ve tefsiri hk.bk. Mustafa Özel, *Nisâbüri Ve Tefsirdeki Metodu*, İzmir 1994 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 1-7; Gökçen Kalkan, *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân'da İşâri Tefsir*, Erzurum 1998 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 1-5; Ali Turgut, “Nizâmeddin en-Nisâbüri”, *DİA*, XXXIII, 181-182.

69 Yûnus 10/45.

70 Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *Tefsîru Garâibi'l-Kur'an ve regâibi'l-Furkân* (nşr. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1416/1996, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, 592. Öte yandan, Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinde naklettiği haşrin mertebeleriyle ilgili görüş için bk. İsmail Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, Dersâdet 1330, II, 43, 96, 174; VII, 25; IX, 144, 256. Özellikle İsmail Hakkı el-Bursevî bu görüşü er-Rûm 25 (*Tefsîru Rûhi'l-beyân*, VII, 25) ve Kâf 43. Ayetlerin tefsiri (*Tefsîru Rûhi'l-beyân*, IX, 144) sırasında Kemalpaşazâde'nin risâlesindeki lafızlarla birebir örtüşen şekilde nakletmiştir.

71 Kabir hayatının ve haşirin sadece ruhanî veya beden/cisim ve ruh bütünlüğü içerisinde olacağına dair kelâmî ve felsefî tartışmalar için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 291-295; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süley-

o, haşirde cismânî dirilişin meydana geleceği konusunda hususi bir risâle kaleme almış ve bu husustaki görüşlerini açık bir şekilde dile getirmiştir.⁷²

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'de ileri sürdüğü görüşlerin Kalam ilmi açısından değerlendirilmesiyle ilgili son olarak şunlar söylenebilir: İbn Kemal Paşa bu risâlesinde konuları işlerken ölüm ve doğumun kısımları ve haşrin mertebeleri gibi birtakım taksimler yapmış ve görüşlerini bu taksimler içerisinde açıklamıştır. Bu üslubun başta İbn Kemal Paşa olmak üzere hemen bütün Osmanlı kelimcilerinin genel üslupları olduğu söylenebilir. Zira onlar her konuyu mutlaka mantikî bir form veya muayyen bir kıyas altına sokarak, bölme ve sınıflamalar yaparak incelemiş ve böylece her bir şıkkı ispat veya iskat etmişlerdir. Böyle bir metot şüphesiz ki, konuların açık ve anlaşılır bir şekilde anlatılması bakımından faydalı bir yöntemdir. Ancak söz konusu metodun bazen bu amaca hizmet etmeyecek tarzda kullanıldığı ve bu yöntemle zaman zaman meşru bir gerekçesi veya delili olmayan ya da gerçek bir içeriğe sahip bulunmayan birtakım muhayyel ve farazî kavramlar üretildiği olmuştur. Hatta bazen mantık oyunlarına dönüşen bu üsluptan, onu kullananların nerede durduklarını ve neyi savunup neye karşı çıktıklarını anlamak bile güç hale gelmektedir. Mesela, Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinde insanın yapısını “beden (ceset), ruh ve nefis” şeklinde üç unsura ayırması, meşru delil ve gerekçelere sahip, anlaşılabilir bir taksimdir. Ancak burada ruhun “latîf bir cisim” şeklinde tarif edilmesinin bir sonucu olarak mi'râcın nasıl gerçekleştiği tartışmalarında, yeri geldiği zaman mi'râcın “ruhen” gerçekleştiği, yeri geldiği zaman da “cismen” vuku bulduğu şeklinde anlaşılacak bir mantık oyunu ortaya çıkmış, böylece de Kemalpaşazâde'nin miracın sadece ruhen mi yoksa ruh ve ceset birlikteliği içerisinde (cismânî) mi gerçekleştiği konusunda ne düşündüğü tam olarak anlaşılammıştır. Aynı şekilde, Kemalpaşazâde bu ayırimdan hareketle haşri âm, hâs ve ehas şeklinde üçe ayıran bâtinî bir görüşü benimsemiştir. Böyle bir yorum meşru ve mevşuk herhangi bir şer'i delile dayanmadığı gibi, adı geçen haşr-i âm, hâs ve ehas kavramları da Kalam ilmi bakımından gerçek içerikten yoksun hayalî kavramlardır. Hatta Kemalpaşazâde'nin “Hâ-mîm” ayetinde geçen “Ha” ve “mîm” harflerini “Rahman” ve “Muhammed” isimlerinin “ortak nokta”sı (müşterek) olarak niteleyen yorumu benimsemesi, İbn Kemal Paşa derecesinde bir ilmi kariyere sahip Kalamcı ve Fıkıhçıdan beklenebilecek bir yaklaşım değildir. Yine ölümü ve

man Dünya), Kahire 1955, s. 84-90, 285; Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, *Külliyyât* (nşr. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları, s. 238-262; Fatih Toktaş, “Te'vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin Er-Râzî'nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 268-276; Emrullah Fatış, “Gazalî ve İbn Sinâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. XII, sy. 2, s. 147-170; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *DİA*, V, 98-100; Süleyman Toprak, “Haşir”, *DİA*, XVI, 416-417.

72 Kemalpaşazâde'nin haşir hakkındaki görüşlerini anlattığı risâlesi için bk. İbn Kemal, *Risâle fi meâdi'l-cismânî*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3711, vr. 95a-100b; *Risâle fi tahkiki haşri'l-ecşâd*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794, vr. 49a-55a; Bağdath Vehbi, nr. 2041, vr. 285b-293a; *Risâle fi haşri'l-ecşâd*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, K538, vr. 9b-22a; ayrıca bk. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, s. 149-154.

doğumu, ızdırârî (zaruri) ve ihtiyârî (irâdî) şeklinde ikiye ayırması da mecazî ya da felsefî ve tasavvufî bir yorumdur ve bu taksim de hakikî anlamında Kelam ilmi açısından meşru ve mevsuk herhangi bir dayanağı bulunmamaktadır.

B. TEFSİR AÇISINDAN

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsi'l-insânî* adlı eserinde Tefsir ilmini ilgilen-diren konular tefsir kaynakları, delil olarak getirdiği veya yorumladığı ayet-i kerimeler ve İsrâiliyât türü rivayetler hakkındaki yaklaşımı olmak üzere üç ayrı başlık altında incelenecektir.⁷³

1. Tefsir Kaynakları

Kemalpaşazâde *Risâle fiş-şahsi'l-insânî*'de bazı tefsirlere müracaat etmiş ve bunlardan çeşitli nakillerde bulunmuştur. Kemalpaşazâde'nin müracaat ettiği müfessirler Ebül-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşânî olmak üzere dört kişidir.

Şimdi bu müfessirlerden yararlandığı hususlara ayrı ayrı bakmaya çalışalım:

a. Ebül-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

İbn Kemâl Paşa bu risâlesinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* adlı eserinden yararlanmıştı. Zemahşerî İsrâ suresinin birinci ayetini tefsir ederken isrânın (Mekke'den Kudüs'e gece yürüyüşü) Hz. Peygamber'in uyanıklık halinde mi yoksa uyku halinde mi gerçekleştiği konusunda Hz. Âişe'nin "Vallahi, Allah'ın Resulü'nün (s.a.v.) cesedi kaybolmadı, fakat ruhuyla çıktı" dediğini nakletmiştir.⁷⁴ Ancak Zemahşerî, miracın uyanıklık halinde mi yoksa uykuda mı gerçekleştiği konusundaki görüşlerin çoğunluğunun Hz. Âişe'den rivayet edilen görüşün hilafına olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Onun bu ifadesi, ruhani miracı savunanların ulemanın azınlığını teşkil ettiği anlamına gelmektedir. Hâlbuki Kemalpaşazâde'nin Hz. Âişe'nin söylediği iddia edilen yukarıdaki sözü *el-Keşşâf*'tan nakletmesi, okuyucuda Zemahşerî'nin de bu görüşü kabul ettiğine dair bir algı meydana getirmektedir. Ne var ki, Zemahşerî'nin yukarıdaki ifadesi, mi'râcın ruhen vuku bulduğu

73 Kemalpaşazâde'nin tefsir anlayışıyla ilgili olarak bk. Mustafa Kılıç, "İbn Kemâl'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 131-139; Orhan Karmış, "Kemâl Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, s. 140-143; Enver Arpa, "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı", *Tokat'ta Kur'an Günleri X. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007/Tokat*, 2008, s. 195-214; Ali Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İcâzıyla İlgili Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c. L, sy. 2, s. 89-102.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 493.

75 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 493.

iddiasının azınlık görüşü olduğu, kendisinin de dâhil bulunduğu çoğunluğun ise mi'râcın cismânî olarak gerçekleştiğini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Hz. Âişe'den rivayet edilen bu sözün hadis ilmi açısından değerini biraz aşağıda gelecek olan hadis konusuna havale ederek burada şu kadar söyleyelim ki, miracın sadece ruhani olduğu veya hem ruh hem de bedenle birlikte gerçekleştiği konusunda Zemahşeri'nin tefsirinde zengin bir tartışma bulunmamaktadır ve Kemalpaşazâde de *el-Keşşâfı* burada tefsir değil, bir nevi “hadis kaynağı” olarak kullanmıştır. Hâlbuki Zemahşeri'nin *el-Keşşâfı* rivayet yani hadis ve haber naklinden daha çok dirayet (re'y) yönüyle şöhret bulmuş bir tefsirdir.⁷⁶

b. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)

Kemalpaşazâde *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'sinde en çok Fahreddin er-Râzî'den yararlanmıştıdır.

Fahreddin er-Râzî “(Ey Muhammed!) Sana ruhtan soruyorlar. De ki: “Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir”⁷⁷ ayetini tefsir ederken hayatın sebebi olarak ruh (ruhun hakikati, mahiyeti ve emir kavramı) ve münhasıran bu ayette geçen “ruh”un hangi manalara geldiği, insanın hakikati ve ruhun bedeninde mevcut bir cisim olduğu, nefis kavramı, nefsi ispat eden aklî deliller ve nefsin cisim olmadığının ispatı konularında geniş tartışmalar yapmıştır.⁷⁸ İşte İbn Kemal Paşa *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî* adlı kısa eserini Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı bu tartışmaları özetleyerek ve görüşler arasında bazı tercihler yaparak meydana getirmiştir. Dolayısıyla, Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinin içerik bakımından orijinal bir eser olduğu söylenemez.

c. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273)

Kemalpaşazâde *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'de müfessir Kurtubî'nin⁷⁹ (ö. 671/1273) meşhur tefsiri *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*'ından daha ziyade, onun âhiret hayatını anlattığı *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*⁸⁰ adlı eserinden yararlanmıştıdır.

76 Zemahşeri'nin *el-Keşşâfı* hk.bk. Ali Özek, “el-Keşşâf”, *DİA*, XXV, 329-330.

77 el-İsrâil/85.

78 Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut 1401/1981, Dâru'l-Fikr, XXI, 37-54.

79 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin hayatı ve eserleri hk.bk. Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *DİA*, XXVI, 455-457.

80 *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* adlı kitabın çeşitli baskıları için bk. nşr. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrahim, Riyad 1425, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, I-III; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1405/1985; nşr. es-Seyyid el-Cemîlî, I-II, Kahire-Beyrut 1407/1987; nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestâvisî, I-II, Medine 1417/1997. Bu kitabı Abdülvehhâb eş-Şârânî *Muhtasarü Tezkireti'l-Kurtubî* (Kahire 1898, 1300, 1301, 1310, 1320, 1926, 1349), Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sühaymî *et-Tezkireti'l-fâhire fi ahvâli'l-âhire* (Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, s. 133) ve M. İbrâhim Sâlim *Yevmü'l-fevzi'l-ekber* (Kahire 1405/1984) adıyla ihtisar etmiş, Şârânî'nin muhtasarı Hasan Tahsin Emiroğlu tarafından *Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Konya 1995). Süyûti, *et-Tezkire'yi Şerhu's-sudûr fi şerhi hâli'l-mevtâ fi'l-kubûr* adıyla şerh etmiştir (Kahire 1309, 1329). Bk. Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *DİA*, XXVI, 456.

Kurtubî bu eserinde ruh ve nefsin aynı manaya geldiğini, onun latif bir cisim olduğunu, hissedilebilir cesetlere karıştığını (müşâbik), insanın onunla semaa çıktığını, ruhun ölmeyip yok olmadığını, başlangıcı (evveli) olup sonunun olmadığını, onun hakkında insanların birçok ihtilaf ettiğini, ancak onunla ilgili söylenenlerden en doğrusunun Ehl-i sünnet'in mezhebi olduğunu, Ehl-i sünnet'e göre de ruhun bir cisim olduğunu, ruhun öleceğini ve yok olacağını söyleyenler ile tenâsühü kabul edenlerin mühlit (inkârcı) olacağını anlatmıştır.⁸¹

Kemalpaşazâde risâlesinde yaklaşık sekiz satırı Kurtubî'nin *et-Tezkire*'sinden aynen almıştır.⁸² Yine bu metnin bir kısmı Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de bulunmaktadır.⁸³ Kurtubî tefsirinde iş bu konuyla ilgili haberleri tümüyle *et-Tezkire* adlı kitabında zikrettiğini belirtmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla, Kemalpaşazâde'nin ruhla ilgili olarak *el-Câmi'*in İsrâ suresi 85. Ayetin tefsiri sırasında anlatılan konulardan⁸⁵ daha ziyade *et-Tezkire*'den alıntı yapmakla isabetli davrandığı söylenilebilir.

Öte yandan, Kemalpaşazâde ruh, beden ve nefis ilişkisi hakkında el-Hatîb Ebû Bekir'in Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) "Muhakkak ki, ölüm meleği ruhu kabzeder ve 'Yüce Allah (öleceklerin) ölümleri anında ruhlarını (nefis) alır'⁸⁶ " dediğini nakletmiştir.⁸⁷ Hatîb el-Bağdâdî lakabıyla meşhur olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Mâlik b. Enes'den naklettiği bu söz⁸⁸ de senediyle birlikte Kurtubî'nin tefsirinde yer almakta⁸⁹, ayrıca Kurtubî'nin *et-Tezkire*'sinde ise muhtasar bir şekilde bulunmaktadır.⁹⁰

d. Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)

Kemalpaşazâde *Risâle fiş-şahsi'l-insânî*'de yaptığı tasavvufî yorum veya görüşlerin büyük bir kısmını, adını zikretmeden, kendi üstatları halkasında bulunan Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Hakâiku't-Te'vil*'inden almıştır. Bu tefsir Kâşânî'nin eseri olduğu halde bazıları onun muhtasarını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nispet etmiş ve bu sebeple de söz konusu muhtasar İbnü'l-Arabî adına çeşitli defalar basılmıştır.⁹¹

81 Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (nşr. es-Sâdik b. Muhammed b. İbrahim), Riyad 1425, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, I, 367-369.

82 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 99.

83 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1427/2006, Müessesetü'r-Risâle, XVIII, 286.

84 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 287.

85 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 166-168.

86 ez-Zümer 39/42.

87 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 99.

88 Mâlik b. Enes'in bu sözü için bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta* (nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî), Abudabi 2004, Müessesetü Zâyid b. Sultan, I, 144.

89 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 19 (Secde suresinin 11. Ayetinin tefsiri sırasında). Öte yandan, Musa Koçar, Mâlik b. Enes'den yapılan bu rivayetin Kurtubî'nin *el-Câmi'*inde ez-Zümer 39/42. Ayetinin tefsiri sırasında (XIV, 93) geçtiğini söylemekte (bk. Musa Koçar, "İbn Kemal'in Risâle fi Beyânî'n-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", s. 18, dipnot. 73) ise de belirtilen ayetin tefsir edildiği sayfalarda bu rivayete rastlanılmamıştır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 284-288.

90 Kurtubî, *et-Tezkire*, I, 254.

91 Muhyiddin Arabî, *Tefsîruş-Şeyhi'l-Ekber* (nşr. Hasan Hilmi el-Kütübî - Muhammed Hasan Cemâli el-Halebi), Kahire 1317, I-II.

Kemalpaşazâde'nin Kâşânî'den yaptığı alıntıları veya özetlediği bazı görüşleri yukarıda Kelam konusunda gösterdiğimiz gibi, biraz aşağıda risâlede geçen ayet-i kerimeleri incelerken de işaret edeceğiz.

Ayrıca, Kemalpaşazâde bu risâlesinde açıkça adını söylemese de yukarıda haşrin mertebeleriyle ilgili tartışmalar sırasında belirttiğimiz gibi, bazı konularda Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî'nin *Garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân* adlı tefsirinden de yararlanmıştı.

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî*'sinde kendilerinden yararlandığı Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî gibi müfessirlerin adlarını açıkça zikrettiği halde, Kâşânî ve Nisâbü'rî gibi "işârî tefsir" adı verilen tasavvufî tefsir kaynaklarını belirtmemesi, onun, yaşadığı dönemin sıcak tartışma konuları olan bazı tasavvufî meseleler ve figürler hakkında tarafsız bir konumda bulunduğunu gösterme arzusunun kaynağı olabilir.

2. İncelediği Ayet-i Kerîmeler

Kemalpaşazâde bu risâlesinde "Hâ-mîm" ayeti ve er-Rahmân suresi 33. Ayeti olmak üzere toplam iki ayet-i kerimenin tefsirini yapmıştır.

Bunlardan birincisi olan "Hâ-mîm" ayetiyle ilgili değerlendirmeleri yukarıda hurûf-ı mukattaa konusunda yapmış bulunuyoruz. Şimdi er-Rahmân suresi 33. Ayeti hakkındaki tefsirine değinmek istiyoruz.

Kemalpaşazâde er-Rahmân suresi 33. Ayeti hakkında, "Cismânî heyetlerden ve bedenî alakalardan sıyrılarak 'Göklerin ve yerin çevresini aşıp geçmeye gücünüz yetiyorsa', melekûtî ruhların ve ceberrût nefislerin girdiği yola girmek veya ilâhî hazrete ulaşmak için 'geçiniz', ancak açık bir beyyine -ki o da ilim, amel ve Yüce Allah'da fena bulma yollarıyla tevhid, tecrid ve tefrîddir- olan 'bir sultan olmaksızın geçemezsiniz!'⁹² demiştir.⁹³

Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu bu tefsir kelimesi kelimesine Kâşânî'nin *Hakâiku't-Tevîl* adlı eserinden alınmıştır.⁹⁴ Ancak bu alıntının, söz konusu ayetin anlaşılmasına olumlu katkılar yaptığı gibi, risâlede ortaya konulmaya çalışılan felsefî, kelâmî ve tasavvufî perspektiflerle de uyumlu bir bütünlük içinde olduğu söylenebilir.

92 er-Rahmân 55/33.

93 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 101.

94 Kâşânî er-Rahmân suresinin 33. Ayetini şöyle tefsir etmiştir: "Ey ins ve cin güruhu, batını ve zahiri olanlar, taallukat-ı bedeniye ve heyet-i cismaniyeden tecerrüt ile semavat ve arzın kuturlarından (çaplarından) nüfuz edip geçmeğe kadir oldunuzsa, nüfuz ederek Hazret-i İlahiyyeye vasıl olmak için nüfuz-ı melekiyye ve ervâh-ı ceberûtîye silkinde diziliniz. Nüfuz edemezsiniz, ancak tevhit, tecrid ve ilim ve amel ve fenafillah ile tekarrübden ibaret olan zahir hüccet ile nüfuz edebilirsiniz." Bk. Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tevîlât-ı Kâşânîyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), III, 141.

3. İsrâiliyât

Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinde Tefsir ilmi açısından değerlendirmek istediğimiz son konu onun İsrâiliyâta karşı yaklaşımıdır.

İsrâiliyât, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından İslâm kaynaklarına geçen bilgiler demektir. İsrâiliyatın muhtevası hayli geniş olup bu rivayetler genellikle İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler, onların yaptıkları çeşitli uyarılar, zahitlerin söz ve davranışlarıyla mazhar oldukları birtakım manevi lütuflarla ilgilidir. Bazı İslam âlimleri diğer dinlere ait çeşitli unsurların İslâm'da bulunmasının onun güvenilir ve ilâhî kaynaklı olmasına zarar vermeyeceğini, özellikle Kur'an'da yer alan bazı tarihî hadiseleri, peygamber kıssalarını, Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf'e dair beyanları aydınlatmak için İsrâilî bilgileri kullanmanın herhangi bir sakıncası bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazı İslam âlimleri ise, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarındaki birtakım hükümleri gizlediklerini ve değiştirdiklerini belirten ayetleri⁹⁵ delil getirerek onların kitaplarına güvenilemeyeceğini, bu sebeple de İsrâiliyatın rivayet edilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁹⁶ Usul-i fıkıh ilmi açısından aşağıda göreceğimiz üzere, bizden önce yaşamış olan ilahi din ve şeriatlarla (şer'u men kablenâ) ilgili doğru bilginin yegâne kaynağı Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerdir. Şayet bu dinlerle ilgili bir bilgi (hüküm) Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette mevcut değilse, bizim açımızdan o hüküm henüz sahih ve sabit değil demektir. Bu sebeple İslam âlimleri, İslam'dan önceki ilahî dinler, bu dinlerin peygamberleri veya mensuplarıyla ilgili Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerin dışındaki kaynaklarda yer alan bilgiler karşısında hassas davranmış ve kaynağı belli olmayan bu tür haberleri kullanmaktan kaçınmışlardır. Ancak bütün bu hassasiyetlere rağmen bazı tefsir, hadis ve tasavvuf kitaplarında İsrâiliyatla ilgili haberlere özensiz bir şekilde yer verilmiştir. İşte bu konuya dair örneklerden biri de Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'sinde geçmektedir.

İbn Kemal Paşa bu risâlede ölüm gibi doğumun da ızdırârî ve ihtiyârî olmak üzere iki tür olduğu görüşünü kabul etmiştir. Ona göre, ızdırârî (zorunlu) doğum, Cenâb-ı Hak'ın yaratmasıyla meydana gelen ve kendisinde insanın katkı (kesb) ve iradesinin (ihtiyar) herhangi bir etkisinin bulunmadığı doğumdur. İhtiyârî (irâdî)

95 el-Bakara 2/78-79; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/91; en-Neml 27/76; eş-Şûrâ 42/14.

96 İsrâiliyât konusu için bk. Remzi Muhammed Kemâl Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr*, Dımaşk 1390/1970; Muhammed Hamîdullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyât Yâhut Gayr-ı İslâmî Menşeli Rivâyetler" (trc. İbrahim Canan), *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2 [1977], s. 295-319; a.mlf., "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes" (trc. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 [1979], s. 379-410; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara 1979; Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Kahire 1986; Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsîr*, Kahire 1408/1988; Roberto Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâiliyyât in Muslim Literature", *Arabica*, XLVI/2 [1999], s. 193-210; Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söyleminin Tahsil ve Tenkidi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2014, c. IX, sy. 1, s. 11-68; İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195-199; Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyat-Tefsir", *DİA*, XXIII, 199-202.

doğum ise, insan kesbiyle meydana gelen doğumdur. Hz. İsa'nın (a.s.) “İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez” sözü de buna işaret etmektedir.⁹⁷

Kemalpaşazâde'nin bu ifadeleri, Kâşânî'nin *Hakâiku't-Te'vil* adlı tefsirinde Âl-i İmrân suresinin 34. Ayetinin tefsiri sırasında söyledikleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir.⁹⁸ Kemalpaşazâde'nin, nerden nakletmiş olursa olsun, hakiki anlamlarıyla “ana rahminden doğmak” manasına gelen doğum ile “beyin fonksiyonlarının ve hayatiyetin sona ermesi” manasına gelen ölümü “ızdırârî” (zorunlu) ve “ihtiyârî” (irâdî) şeklinde ikiye ayırmasının Kelâm ilmi açısından herhangi bir şer'i dayanağı bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir ayırım bizi kaderci ve cebriyeci birtakım noktalara ulaştırabilir. Dolayısıyla “hakiki” anlamında “ölüm” ve “doğum”un bu şekilde ikiye ayrılmasına karşı çeşitli aklı ve şer'i delillerle itiraz edilebilir. Ancak, burada “doğum” ve “ölüm” kelimelerinin “hakiki” anlamları dışında, “psikolojik, sosyolojik veya kültürel bir ortam, atmosfer veya seviyeden başka bir ortam, atmosfer veya seviyeye geçmek, girmek, çıkmak” şeklinde birtakım mecazi manalarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinde olduğu gibi, özellikle felsefi ve tasavvufî kaynaklarda sıkça rastlanan “ölüm” ve “doğum” kelimelerinin mecazî kullanım ve taksimleri ise, kendilerine katılıp katılmamak bir tarafa, tamamıyla tartışma konumuzun dışındadır.

Öte yandan, İsrâiliyât'la ilgili bizi burada ilgilendiren husus, Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen ve *Kitâb-ı Mukaddes*'te de yer alan “İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez” sözüdür.⁹⁹ Bu söz çeşitli tasavvuf ve tefsir kitaplarında¹⁰⁰ geç-

97 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 101.

98 Kâşânî Âl-i İmrân suresinin 34. Ayetini şöyle tefsir etmiştir: “Din ve hakikatde bazı bazısından hâsıl bir zürriyet olduğu halde seçmiştir. Çünkü velâdet iki kısımdır, biri suriye, diğeri maneviyedir, tevhid ve marifetde ve bâtına taalluk eden usul-i dinde diğeri bir nebiye tâbi olan herhangi bir Nebi, tâbi olduğu Nebi'nin manen ve ledidir. Böylece babalar dahi üç kısımdır. Biri seni dünyaya getiren, biri de seni terbiye eden, biri de sana ilim öğreten babadır, denilmiştir. İmdi sûri doğmakta beden vücudu ana rahminde babanın nutfesinden hasıl olduğu gibi böylece hakiki doğmakta da kalb vücudu, istidad nefsi rahminde şeyh ve muallimin nefhasından hasıl olur. İşte İsa Aleyhisselâm'ın “İki defa doğmayan kimse göklerin melekûtuna giremez” sözüyle işaret ettiği doğmak bu doğmaktır.” Bk. Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), I, 110. Aynı metnin Arapçası için bk. Necmeddin Ergül, *Kâşânî ve Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil Adlı Eserinin I. Cildinin (Fâtiha-Enâm) Tahkik Ve Tahriri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 2002, s. 313. Yine aynı metin için bk. Muhyiddin Arabî, *Tefsiru'ş-Şeyhi'l-Ekber* (nşr. Hasan Hilmi el-Kütübî - Muhammed Hasan Cemâlî el-Halebî), yy., 1317, I, 240-241; bu metnin tercümesi için bk. Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsir-i Kebir Te'vilât* (trc. Vahdettin İnce), İstanbul ts., Kitsan Yayınları, I, 187.

99 Hz. İsa'nın bu sözünün geçtiği Yuhanna üçüncü babtaki ayetler şöyledir: “Nikodimos adlı, Ferisilerden bir adam, Yahudilerin bir reisi vardı. Bu adam geceleyin İsa'nın yanına gelip dedi: Rabbi, senin Allah'tan gelmiş bir muallim olduğunu biliyoruz; zira Allah kendisi ile olmadıkça, kimsenin senin yaptığın âlâmetleri yapamaz. İsa cevap verip ona dedi: Doğrusu ve doğrusu derim: Bir kimse yeniden doğmadıkça Allah'ın melekûtunu göremez. Nikodimos ona dedi: Bir adam ihtiyarken nasıl doğabilir? Anası rahmine ikinci defa girip doğabilir mi? İsa cevap verdi: Doğrusu ve doğrusu sana derim: Bir kimse sudan ve Ruhtan doğmadıkça Allah'ın melekûtuna giremez.” Bk. *Kitâb-ı Mukaddes*, İstanbul 1995, *Kitab-ı Mukaddes Şirketi*, II, 94 (*Yeni Ahit*, Yuhanna 3/1-5).

100 Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen bu sözün geçtiği bazı kaynaklar için bk. Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s. V, 74 (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmü'd-dîn*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife iferisinde); Muhyiddin b. Arabî, *Resâilü İbn Arabî* (nşr. Kâsim Muhammed Abbâs - Hüseyin Muhammed Uceyl), Abudabi 1998, Menşûrâtü'l-Mecma'i's-Sekafi, s. 341; Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), I, 48, 110; Muhammed b. İbrahim Sadreddin eş-Şirâzî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, s. 41; Molla Sadra, *Mefâtihu'l-gayb*, I, 7, 339, 528 (<http://ar.lib.eshia.ir/71486/1/7>, 26.02.2016); İsmail Hakkı el-Bursevî, *Tefsiru Rûhi'l-beyân*, Dersâadet 1330, II, 43, 96, 174; IX, 256; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, İstanbul 2012, Ensar Neşriyat, s. 386.

mekle birlikte, herhangi bir sahih hadis mecmuasında bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, İsrâiliyât kapsamına giren bir sözdür. Herhangi bir sözün/görüşün İslam açısından doğru ve sahih olabilmesi için onun İslam'ın temel kaynaklarında (edile-i şer'iyye) bulunup bulunmadığına veya bu kaynaklara uygun olup olmadığına bakılır. Şayet bir söz herhangi bir kayıt ve şart konulmadan sırf *Kitâb-ı Mukaddes*'te geçtiği için Kelam, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Tasavvuf ilimleri içerisine alınır ve ona birtakım bağlayıcılık dereceleri verilirse, böyle bir durum İslam din ve düşüncesinin *Kitâb-ı Mukaddes*'in kontrolüne geçmesine ve böylece İslam'ın Yahudiliğe veya Hıristiyanlığa dönüşmesine yol açabilir.

Sonuç olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de ve herhangi bir sahih hadis mecmuasında yer almayan ve Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen "İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez" sözü bir İsrâiliyât örneğidir ve İbn Kemal Paşa gibi yetkin bir tefsircinin böyle bir haberi herhangi bir incelemeye tabi tutmaksızın eserine almış olması, ondan beklenmeyen bir tesâhüllük olarak değerlendirilebilir.

C. HADİS AÇISINDAN

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsi'l-insânî*'sinde Hadis ilmini ilgilendiren toplam dört haber bulunmaktadır. Şimdi bu haberleri ayrı ayrı değerlendirmeye çalışalım:

1. Miraçla İlgili Hz. Âişe'den Rivayet Edilen Haber

Kemalpaşazâde yukarıda mi'râc konusunu incelerken işaret ettiğimiz üzere, insan ruhunun hakikatine vakıf olan kimsenin "cismânî miracın" sırrına vakıf olacağını ve Hz. Âişe'den rivayet edilen "Mi'râc gecesinde Hz. Peygamber'in (a.s.) cismi kaybolmadı, ancak o ruhuyla mi'râca çıktı" sözünün anlamının açığa çıkacağını söylemiştir.¹⁰¹

Kemalpaşazâde, Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) nispet edilen bu sözü Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinden¹⁰² nakletmiştir. Ne var ki, bu söz herhangi bir muteber hadis mecmuasında mevcut olmayıp daha çok tarih ve tefsir kitaplarında yer almaktadır. Adı geçen haberin ilk kaynağı ise erken dönem İslam tarihçilerinden İbn İshak'tır (ö. 150/767). İbn İshak bu haberi, "Ebû Bekir ailesinden biri Âişe'nin şöyle dediğini bana söyledi (tahdis)" şeklinde nakletmiştir.¹⁰³

101 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 99.

102 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 493.

103 İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1424/2004, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 309. Ayrıca Hz. Âişe'nin bu sözü hk.bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1410/11990, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, II, 50; Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru'l-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1422/2001, Dâru Hicr, XIV, 445; Ebû'l-Fidâ

Bir sözün Hz. Peygamber veya sahabeden nakledilmesi sırasında râvilerin adil (doğru sözlü) ve rivayet zincirinin kesintisiz olması konularında hadis ilminde gösterilen hassasiyet ve titizliğin Tarih ilminden beklenmeyeceği izahtan varestedir. Zira Hadis ilmi bir sözün Hz. Peygamber veya sahabeden nakledilmesi işlemini doğrudan doğruya “din”in (sem’î delil/şeriat) nakli, Tarih ilmi ise sıradan bir sözün nakli olarak değerlendirir.

Öte yandan, Hz. Âişe'nin bi'setten yani Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin başlamasından dört yıl sonra (miladi 614) doğduğu kabul edildiği takdirde¹⁰⁴, hicretten yaklaşık bir yıl önce (miladi 621) gerçekleşen mi'râc mucizesi vuku bulduğu zaman onun henüz yedi yaşında olduğu ortaya çıkar. Ayrıca, İbn İshak'ın yaptığı rivayet doğrudan doğruya Hz. Âişe'nin kendisinden değil, Hz. Ebû Bekir'in aile fertleri arasından adı belirtilmeyen bir kişiden yapılmıştır.

İnanç/itikâat alanıyla ilgili olan mucize konusunda ve bu çerçevede özel olarak mi'râc mucizesi hakkında Kelam ilminin aradığı sıhhat şartlarına sahip olmayan böylesi bir haberle ihticâc ise, sahih bir istidlâl olmaz.

2. Kabirle İlgili Hadis

Kemalpaşazâde ruhun mahiyetinin anlaşılması sayesinde berzah âlemi ve kabir hallerinin ve orada meydana gelecek olan cismânî lezzet ve elemelerin sınırlarına vakıf olunacağını ve kabrin “cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olması”nın anlamının ortaya çıkacağını söylemiştir.¹⁰⁵ Bu ifadeyle İbn Kemal Paşa, “kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğu”na dair hadis veya haberlere işaret etmektedir.

Kemalpaşazâde burada söz konusu hadisi senet (en azından ilk râvîsi) ve tam metniyle birlikte ve kaynağını da belirtecek tarzda ilmî bir disiplin ve hassasiyet içerisinde vermiş değildir. Dolayısıyla, onun burada doğrudan doğruya hangi hadis veya haberi kast ettiğini bilmiyoruz. Ancak biz burada konuyla ilgili bazı hadis ve haberler hakkında kısa bilgiler vererek onun işaret ettiği hadisi tespit etmeye çalışabiliriz:

Tirmizi'nin (ö. 279/892) Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur*”¹⁰⁶ buyurmuştur.

İsmâil b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğ.), Cize 1421/2000, Müessesetü Kurtuba, VIII, 433; a.mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Cize 1417/1997, Dâru Hicr, IV, 282.

104 Hz. Âişe'nin doğum tarihi hk.bk. Mustafa Fayda, “Âişe”, *DİA*, II, 201.

105 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 100.

106 Tirmizi, *Sünen*, “Kıyâmet”, 26 (nr. 2460); Celâleddin es-Suyûtî, *Serhu's-Sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, Cidde 1985, Mektebetü'l-Medenî, s. 153; Lafız farklılıklarıyla bk. Şireveyh b. Şehredâr ed-Deylemî İkiyâ, *el-Firdevs bi-meşûri'l-hitâb*, Beyrut 1406/1986, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, III, 453 (nr. 5397).

Tirmizî bu hadisi rivayet ettikten sonra onun “hasen-garîb” olduğunu ve sadece bu yolla geldiğini söylemiştir.¹⁰⁷ Garîb, benzeri başka râviler tarafından rivayet edilmemiş veya isnad yönünden tek kalmış ya da senedinin herhangi bir yerinde (tabakasında) râvi sayısı bire düşmüş olan hadis demektir. Bir râvinin hadisin rivayetinde yalnız kalması, onun hata ve yanlış yapma ihtimalini artıran ve râviye karşı güvensizlik doğuran bir unsurdur. Nitekim garîb hadisler taşındıkları zayıflık ve bazı gizli kusurlar (illet) sebebiyle genellikle sahih değildirlir. Bundan dolayı da hadis âlimleri garîb hadis rivayetine rağbet etmemiş hatta ona karşı çıkmışlardır.¹⁰⁸

Senedinde bulunan bazı râvileri cerh edilen¹⁰⁹ Tirmizî'nin rivayet ettiği bu hadis hakkında Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497) zayıf¹¹⁰, Nâsiruddin el-Elbânî (ö. 1420/1999) “çok zayıf” ifadelerini kullanmış¹¹¹, Şevkânî (ö. 1250/1834) ise onun isnadında zaaf bulunmakla birlikte, mevzu hadisler içerisinde zikredilmesini isabetli bulmamıştır.¹¹²

107 Tirmizî, *Sünen*, “Kiyâmet”, 26.

108 Selahaddin Polat, “Garîb”, *DİA*, XIII, 375.

109 Tirmizî'nin bu rivayetinin senedinde bulunan Kâsım b. el-Hakem b. Kesîr el-Uranî (Ureyîni) (ö. 208/823) hakkında Ebû Nuaym (ö. 219/834) onda gaflet bulunduğunu, Ebû Hâtîm (ö. 277/890) ondan hadis yazılabileceğini ancak onun hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini, Ukaylî (ö. 322/934) onun hadisinde münkerler bulunduğunu ve rivayet ettiği hadislerin çoğuna tabii olunmayacağını; Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Nesâî (ö. 303/915) onun sığa (güvenilir), Ebû Zür'a (ö. 280/893) ve Mübarekfürî (ö. 1353/1934) gibi bazı hadis bilginleri ise doğru sözlü (sadük) olduğunu söylemişlerdir. Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tezhîbü't-tehziib* (nşr. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Müşîd), Beyrut ts., Müessesetü'r-Risâle, III, 409; Semsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (nşr. Müşâd Kâmil ve diğr.), Kahire 1425/2004, el-Fârûku'l-Hadisîyye li't-Tibâtî ve'n-Neşr, VII, 358-359 (nr. 5500); Muhammed Abdurrahman b. Abdîrahim el-Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-şerhi Câmi'it-Tirmizî* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut ts., Dâru'l-Fikr, VII, 157. Ayrıca Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Zekerîyya b. Yahya es-Sâcî (ö. 307/920) gibi bazı âlimler Tirmizî'nin bu rivayetinin senedinde yer alan Kûfeli Şîllerden Ebû'l-Hasan Atiyye İbn Sa'd el-Avfi el-Kaysî'nin (ö. 111/729) müdellis (görüşmediği veya görüşse bile hadis almadığı kişilerden hadis rivayet eden), zayıf bir râvi olduğu ve onun rivayetlerinin hüccet olmadığını; Ebû Hatim ve İbn Adî (ö. 365/976) ise zaafî bulunmakla birlikte onun hadisinin yazılabileceğini, İbn Maîn onun salih, Ebû Zür'a da ciddiyetsiz/gevşek (leyyin) bir kimse olduğunu ileri sürmüştür. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tezhîbü't-tehziib*, III, 114-115; a.mlf., *Takrîbü't-Tehziib* (nşr. Ebû'l-Eşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf el-Bâkistânî), Riyad ts., Dâru'l-Âsime, s. 680 (nr. 4649); Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-kemâl*, VI, 371-372 (nr. 4649); a.mlf., *Mizânü'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1416/1995, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, V, 100 (nr. 4055/5673). Yine Yahya İbn Maîn, Ebû Zür'a, Ebû Hâtîm (ö. 277/890), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Sem'ânî (ö. 510/1116) gibi bazı hadis bilginleri bu hadisin senedinde bulunan Ebû İsmail Ubeydullah b. Velîd el-Vassâfî'nin herhangi bir değerinin bulunmadığını veya “zayıf” (vâhin) bir râvi olduğunu, Ukaylî ise Ubeydullah b. Velîd'in hadisinde münker şeylerin olduğunu ve rivayetlerine itimat edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehziib*, s. 646 (nr. 4381); Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa el-Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ* (nşr. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi), Riyad 1420/2000, Dâru's-Sumay'i, II, 877-878 (nr. 115); Zehebî, *Mizânü'l-itidâl*, V, 22 (nr. 3955/5410); a.mlf., *Tezhîbü Tehzîbi'l-kemâl*, VI, 244-245 (nr. 4381); Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Receb, *Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî* (nşr. Târik İvazullah b. Muhammed), Riyad 1422/2001, Dâru'l-Âsime, II, 377; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, VII, 160; Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâifeti ve'l-mevzuati ve eseruhâs-seyyi' fi'l-ümmeti*, Riyad 1408/1988, Mektebetü'l-Mearif, III, 355-355.

110 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsudu'l-hasene* (nşr. Abdullah Muhammed es-Siddik), Beyrut ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 302 (nr. 757).

111 Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Zâifü't-Tergîb ve't-terhib*, Riyad 1421/2000, Mektebetü'l-Mearif, II, 344-345 (nr. 1944).

112 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûatü fi'l-ehâdisi'l-mevzuâ* (nşr. Abdurrahman el-Muallimî), Beyrut 1407/1987, el-Mektebetü'l-İslâmî, s. 242 (nr. 196-844).

Öte yandan, kabirle ilgili aynı manalar içeren şu rivayetler de bulunmaktadır:

İbn Ebî Şeybe (ö. 239/853) Hz. Ali'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya cehennem çukurlarından bir çukurdur. Kabir günde üç kez konuşur ve şöyle der: Ben kurtlar eviyim; ben karanlıklar eviyim; ben vahşet ve yalnızlık eviyim.”¹¹³

Bu söz doğrudan doğruya Hz. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) değil, Hz. Ali'nin sözüdür. Dolayısıyla bu haber olsa olsa merfu¹¹⁴ (sahabeye ait söz) bir haber şeklinde değerlendirilebilir.

Taberânî (ö. 360/971), Ebû Hüreyre'den şu hadisi nakletmiştir: “*Allah'ın Resulü (s.a.v.) ile beraber bir cenazeye gittik. O bir kabrin başında oturdu ve şöyle buyurdu: Bir gün gelir ve bu kabir apaçık bir dille şöyle der: 'Ey Âdemoğlu! Beni nasıl unuttun? Bilmiyor muydun ki, ben yalnızlık, gurbet ve vahşet diyarıyım, kurtların yeriyim, -Allah'ın genişlettiği kimse hariç- darlık yeriyim?' Sonra Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.*”¹¹⁵

Bazı hadis bilginleri bu hadisin senedinde bulunan Muhammed b. Eyyüb b. Süveyd'in zayıf bir râvi olduğunu söylemiş¹¹⁶, Nâsiruddîn el-Elbânî ise onun mevzu (uydurma) olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁷

Beyhakî (ö. 458/1066) İbn Ömer'den (ö. 73/692) şu hadisi nakletmiştir: “*Kabir ya cehennem çukurlarından bir çukur ya da cennet bahçelerinden bir bahçedir.*”¹¹⁸

113 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Hamid b. Abdillâh el-Cum'a - Muhammed b. Abdillâh el-Luheydan), Riyad 2004, Mektebetü'r-Rüşd, XI, 11 (nr. 32191); Celâleddin es-Suyûtî, *Serhu's-Sudûr*, s. 153.

114 Merfu, Hz. Peygamber'e nispet edilmiş söz veya haber demektir. Sahabenin “Hz. Peygamber zamanında şöyle dedik, şöyle yapardık” şeklindeki sözleri âlimlerin çoğunluğu tarafından “hükmen merfu” sayılmış, böyle bir haberde dile getirilen söz veya işten Resûl-i Ekrem'in bilgisi bulunduğunu gösteren bir açıklama bulunması halinde ise onun merfu olduğunda ittifak edilmiştir. Bir hadisin merfu olarak rivayet edilmesinin birtakım sebepleri vardır. Mesela, sahabe bir hadisi Hz. Peygamber'e nispet ederken Hz. Peygamber'in kullandığı lafızları tam olarak hatırlayamamış olabilir veya hadisi kusaltma ihtiyacı duymuş olabilir. Ayrıca, dinin ikinci kaynağı olan sünnet ve hadisi rivayet etmenin büyük sorumluluğu altında olan râvi, bir haberi doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e nispet etmek yerine, onu sahabeye nispet etmenin daha kolay olduğunu düşünmüş olabilir. Zira sahâbiler çok defa Resûl-i Ekrem'in hadislerini iktibas ederek kendi sözleri gibi kullanmışlardır. İşte bu ve benzeri sebeplerle hadis kitaplarında zaman zaman bir sözün bir yerde Hz. Peygamber'e, başka bir yerde bir sahâbiye nispet edildiği görülür. Ayrıca, özellikle sonraki dönemlerde bazı söz veya fiillerin yanlışlıkla veya bilerek Resûlullah'a nispet edildiği de olmuştur. Bu tür nispetleri yanlışlıkla ve çokça yapanlara “raffâ” (çokça merfu haber veren), bilerek yapanlara ise “vazzâ” (çok uyduran) adı verilmiştir. Bk. Abdullah Aydınlı, “Merfu”, *DİA*, XXIX, 180-181.

115 Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat* (nşr. Târik b. İvâdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), 1415/1995, Dâru'l-Haremeyn, VIII, 273. Bu hadisin Bilal b. Sâ'd'den gelen başka bir varyantı için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (nşr. Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl), Beyrut 1421/2000, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 360 (nr. 401); Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Buğyetü'r-râid fi tahkiki Mecma'z-Zevâid ve menba'i'levâid* (nşr. Abdullâh Muhammed er-Derîş), Beyrut 1414/1994, Dâru'l-Fikr, III, 164.

116 İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), İbn Maîn, Ebû Zür'a, Ebû Nuaym, İbn Hibbân, Nesâî, el-Hâkim (ö. 405/1014) ve Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî (ö. 807/1405) gibi bazı bilginler bu hadisin senedinde yer alan Muhammed b. Eyyüb b. Süveyd'in zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, VI, 584-585 (nr. 6526); Zehebi, *Mizânü'l-itudâl*, VI, 76 (nr. 7132/7266); Heysemî, *Buğyetü'r-râid fi tahkiki Mecma'z-Zevâid*, III, 165.

117 Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Zaifü't-Tergib ve't-terhib*, II, 346 (nr. 1945).

118 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr* (nşr. Şeref Mahmûd el-Kudât), Umman 1413/1992, Dâru'l-Furkân, s. 55 (nr. 50); Celâleddin es-Suyûtî, *Serhu's-Sudûr*, s. 153.

Beyhakî'nin rivayet ettiği bu hadisin senedinde bulunan Vâkîdî (ö. 207/823) çeşitli hadis bilginleri tarafından rivayeti terk edilmesi gereken (metrûkü'l-hadîs), yalancı (kezzâb) veya hadis vazeden (uyduran) bir kişi olmakla itham edilmiştir.¹¹⁹

Görüldüğü üzere, Kemalpaşazâde'nin eserinde geçen kabrin “cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olması” ibaresi, yukarıdaki hadis ve haberlerin hangisinden alınmış olursa olsun, onların hemen hemen her birinin sened ve metinleri hakkında çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Ancak bütün bu haberlerden, kabrin cismânî olarak (bedenen) lezzet ve elemelerin hissedileceği bir yer olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kemal Paşa da dâhil olmak üzere, Ehl-i sünnet kelimcilerinin büyük çoğunluğu da bu görüşü benimsemişlerdir.¹²⁰

3. “Ölmeden önce ölünüz” Sözü

Kemalpaşazâde *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'de “ruh” denilen cism-i latîf ile “beden” adı verilen “kesif ceset” arasında latif bir buhar bulunduğunu ve bu buharın “ruh” ile “beden” arasındaki alakadan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre, bu latif buhar, ruh ile beden arasında “alaka” görevini yerine getirdiği sürece “hayat” devam eder. İbn Kemal Paşa, ruhun bedenden zaruri olarak çıktığı gibi, ihtiyarî (iradî) olarak da çıkabileceğini ve istediği zaman bedene geri dönebileceğini belirtir. Ona göre, ruhun bu ihtiyarî çıkışı sebebiyle latif buhar sönmez ve ruh ile beden arasındaki alaka kesilmez. İşte ruhun isteyerek yani iradî olarak bedene girmesi ve çıkması olayı anlaşıldığı zaman Hz. Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz” hadisinin anlamı da ortaya çıkmış olur.¹²¹

Kemalpaşazâde'nin burada hadis olarak zikrettiği “Ölmeden önce ölünüz” sözü hakkında hadis âlimlerinden Hâfız İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) onun sabit olmadığını¹²², Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise onun sūfiyenin sözü olup “hakiki ölümle zorunlu olarak ölmeden önce şehvetleri terk ederek ihtiyarî olarak ölünüz” manasına geldiğini söylemiştir.¹²³

119 Beyhakî'nin naklettiği bu hadisin senedinde bulunan Vâkîdî (ö. 207/823) hakkında Abdullah b. el-Mübârek, İmam Şâfiî (ö. 204/820), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî (ö. 256/870) ve Nesâî gibi hadis bilginleri tarafından “metrûkü'l-hadîs”, yalancı (kezzâb) veya hadis vazetme (uydurma) ithamı yapılmıştır. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 657-658; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Receb, *Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî* (nşr. Târik İvazullah b. Muhammed), Riyad 1422/2001, Dâru'l-Âsime, II, 377.

120 Kabir azabı hk.bk. Ebü Hanife, *el-Vasiyye (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, İstanbul 1981, 75; Ebü Cafer et-Tahâvî, *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Beyrut 1416/1995, Dâru İbn Hazm, s. 25; Ebü Bekr b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi ma yecibu'ritikâdüh ve mâ lâ yecüzü'l-cehl bih* (nşr. İmâdudîn Ahmed Haydar), Beyrut 1986/1407, Âlemü'l-Kütüb, 78 vd.; Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, s. 27-136; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Habîbullah Hasan Ahmed), Kahire 1406/1986, Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, s. 351-356; Ali b. Ali b. Ebi'l-İz, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-akîdeti's-selefiyye* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Riyad ts., Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadise, s. 344-349; İbn Kemâl Paşa, *Risâle fi haşri'l-ecsâd*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, K538, vr. 9b-22a; Galip Türcan, Kur'an'da Ahiret İnancı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2002 (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 145-151.

121 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 100.

122 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erbaîn el-mütebayineti's-semâî* (nşr. Ebü Abdillâh Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî), Beyrut 1997, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 98; Sehâvî, *el-Makâsidi'l-hasene*, s. 439 (nr. 1213).

123 Ali b. Muhammed el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa* (nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ), Beyrut

Netice olarak, İbn Kemal Paşa bu sözün sahih bir hadis olup olmadığı konusunda herhangi bir araştırma yapmamış ve sûfiyye arasında yaygın olan bir sözü¹²⁴ hadis olarak zikretmiştir.

4. “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum bir vakit var ki” Sözü

Kemalpaşazâde kâmillerden birinin haşri genel, özel ve en özel (ehas) olmak üzere üç kısma ayırdığını belirterek söz konusu haşir çeşitlerini tarif etmiştir. Bu tanıma göre haşr-i ehas, “ruhânî benlik (enaniyet) kabrinden çıkıp rabbânî hüviyete girmek” demektir. Haşr-i ehas, yaratılmışlık hüviyetinden sıyrılarak “makâm-ı habîb'e ulaşmak ve Yüce Allah ile beraber hüviyetsiz bir şekilde bekâ bulmaktır. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki, benimle birlikte o vakit içine ne mukarreb bir melek (yani Cebrâil a.s.) ne de mürsel bir nebi (yani Nebî'nin -a.s.- kendisi) sığar.”¹²⁵

Kemalpaşazâde'nin mutasavvifeden hadis olarak naklettiği bu söz ne yazık ki, herhangi bir sahih hadis mecmuasında yer almamaktadır. Ali el-Kârî ve Aclûnî (ö. 1162/1749) gibi hadis otoritelerinin aslı ve senedi bulunmayan bir haber olarak niteledikleri bu söz¹²⁶ daha çok mutasavvıflar tarafından nakledilmiştir.¹²⁷

Ali el-Kârî bu cümlede geçen “melek-i mukarreb”den maksadın Cebrail, “mürsel nebi”den amacın da bizzat Hz. Peygamber'in kendisi olduğunun anlaşıldığını ileri sürerek burada Allah'a kavuşma sayesinde ulaşılan istiğrak makamına ima edildiğini söylemiştir.¹²⁸ Mevzu hadisler konusunda eser veren Muhammed b. Halîl el-Kâvukcî (ö. 1305/1888) bu sözü mevzu hadisler içerisinde saymış ve Ali el-Kârî'nin yorumunu ismini zikretmeksizin aynen nakletmiştir.¹²⁹

1406/1986, el-Mektebetü'l-İslâmî, s. 348, nr. 539. Bu sözün hadis olmadığını belirten diğer bazı kaynaklar için bk. Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba, *Temyizü't-tayyib mine'l-habis fimâ yedüru alâ elsineti'n-nâsi mine'l-hadis*, Mısır 1324, el-Matbaatü'l-Âmirî, s. 220; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs* (nşr. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed), yy. ts., Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, II, 346 (nr. 2669). Öte yandan, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu olan Şemseddin es-Sivâsî (ö. 1006/1597) bu sözle ilgili şu beyti söylemiştir: “Müttü kable en temütü sırrına mazhar olan - Gördü onlar haşr u neşri nefha-i sûr olmadan” Bk. Mehmet Demirci, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2000, c. II, sy. 4, s. 10.

124 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 262-263.

125 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, I, 100-101.

126 Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 291-292 (nr. 392); Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, s. 356 (nr. 926); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 202 (nr. 2159); Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 79-80; Muhihtin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, İstanbul 2012, Ensar Neşriyat, s. 383-384.

127 Bu sözün geçtiği bazı tasavvufî kaynaklar için bk. Ali Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, Dergah Yayınları, s. 418; a.mlf., *Keşfü'l-mahcûb* (Arapçaya trc. Esad Abdülhâdi Kandil), Kahire 1395/1975, Matâbiu'l-Ehrâm et-Ticâriyye, II, 525; Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütühât el-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahya), Kahire 1403/1983, el-Mektebetü'l-Arabiyye, VIII, 308.

128 Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 292.

129 Muhammed b. Halîl el-Kâvukcî et-Trablusî, *el-Lü'lüü'l-mersû' fimâ lâ asle lehü ev bi-aslihi mevzû* (nşr. Fevâz Ahmed Zümrelî), Beyrut 1415/1994, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 155.

Sonuç olarak, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'sinde geçen toplam dört haber Hadis ilmi açısından incelendiği zaman, mi'râcla ilgili Hz. Âişe'den rivayet edilen haberin sıhhati konusunda bazı şüpheler bulunduğu, kabrin “cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğu” konusundaki sözün hangi hadisin parçası olduğunun belli olmadığı ve bu cümlenin geçtiği hadislerin hemen hemen tamamının ya senet ya da metin bakımından tartışmalı olduğu, “Ölmeden önce ölünüz” ve “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum bir vakit var” sözlerinin uydurma (mevzu) haberler olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. İbn Kemal Paşa bu haberleri eserine alırken onlar hakkında ne senet ne de metin bakımından herhangi bir araştırma yapmamıştır. Kemalpaşazâde'nin Edirne Dâru'l-hadis'inde hocalık yapmış bir ilim adamı olmasına rağmen, hadislerin nakli ve değerlendirilmesi konularında Hadis ilminin hassasiyetlerine ve tekniklerine uygun hareket ettiği söylenemez. Onun bu tavrı insanda yalnızca bu risâlesindeki haber ve değerlendirmelerine değil, diğer bütün eserlerinde geçen rivayetlere karşı daha dikkatli olunması gerektiği düşüncesini doğurmaktadır.¹³⁰

D. TASAVVUF AÇISINDAN

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsî'l-insânî*'deki tasavvufla ilgili bazı görüş ve düşüncelerini yukarıda Kelam, Tefsir ve Hadis ilimleri konularında değerlendirmekle birlikte, burada tekrara düşmek pahasına, yeniden nakletmek istiyoruz:

Kemalpaşazâde bu eserinde, “ruh” denilen cism-i latîf ile “beden” adı verilen “kesif ceset” arasında latif bir buhar bulunduğunu ve bu buharın “ruh” ile “beden” arasındaki alakadan ibaret olduğunu ve bu latif buharın ruh ile beden arasında “alaka” görevini yerine getirdiği sürece “hayat”ın devam edeceğini söyler. Ona göre, ruh bedenden zaruri olarak çıktığı gibi, ihtiyarî (iradî) olarak da çıkabilir ve istediği zaman da bedene geri döner. Bu duruma tasavvufta “insilâh” adı verilir. Kemalpaşazâde'ye göre, ruhun bu ihtiyarî çıkışı sebebiyle latif buhar sönmez ve ruh ile beden arasındaki alaka kesilmez. İşte ruhun isteyerek yani iradî olarak bedene girmesi ve çıkması anlaşıldığı zaman Hz. Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz” hadisinin anlamı da ortaya çıkmış olur.

Kemalpaşazâde burada ismini vermeden “kâmil kişilerden biri demiştir ki” diyerek haşırle ilgili sufilerden birinin haşrın mertebeleriyle ilgili şu görüşü nakleder: “Haşır genel (âm), özel (hâs) ve en özel (ehass) olmak üzere üç kısma ayrılır. Umumî

130 İbn Kemal Paşa'nın hadis ilmindeki yeri hk.bk. Zekeriya Güler, “Vesile Ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf Dergisi*, 4 (2003), sy. 10, s. 81-82; Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri (Kırk Hadisler Örneği)*, Konya 2004 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 92-94; Salih Özer, “Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi”, *Dini Araştırmalar*, 2006, c. IX, sy. 26, s. 193-210.

(genel) olan haşir, cesetlerin kıyamet gününde kabirlerinden çıkarak toplanmasıdır. Hususi (özel) olan haşir, dünya hayatındaki seyr ve sülûk ile uhrevî ruhların dünyevî cesetlerden ruhanî âleme çıkmalarıdır. Çünkü onlar, hayvanî özelliklerden olan ölüm ile ölmeden önce, nefsanî - hayvanî sıfatlardan (bizzat kendi istek ve iradeleriyle ölmüşlerdir. En özel (ehass) haşir ise, ruhânî benlik (enaniyet) kabirlerinden çıkıp rabbani hüviyete girmektir. Bu haşir Habîb'in makamıdır. Habîb bu makamda Yüce Allah ile beraber yaratılışında hüviyetsiz bir şekilde bekâ bulur. (Nitekim Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur:) “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki, benimle birlikte o vakit içine ne mukarreb bir melek (yani Cebrâil a.s.) ne de mürsel bir nebî (yani Nebî'nin -a.s.- kendisi) sığar.” İşte bu, Yüce Allah'ın “Hâ-mîm” kavli-i şerifinde işaret edilen vahdet sırrıdır. Çünkü ha ve mîm harfleri, Rahman ve Muhammed'in –aleyhisselam- isimleri arasında müşterek olan noktadır.”

Öte yandan, ölüm gibi doğum da ızdırârî ve ihtiyârî olmak üzere iki türlüdür. ızdırârî (zorunlu) doğum, Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasıyla meydana gelen ve kendisinde insanın katkı (kesb) ve iradesinin herhangi bir etkisinin bulunmadığı doğumdur. İhtiyârî (irâdî) doğum ise, insan kesbiyle meydana gelen doğumdur. Bu doğum, Hz. İsa'nın (a.s.) “İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez” sözünde işaret ettiği doğumdur.”¹³¹

Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî'nin hacmi dikkate alındığında uzunca sayılabilecek olan bu alıntıda geçen ruh, haşir ve hurûf-ı mukattaa gibi bazı konulardaki görüşlerimizi Kelam, çeşitli hadis iddialarını ise Hadis ilmi açısından yukarıda değerlendirmiş bulunmaktayız.

Yine, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Kemalpaşazâde bu eserinde tefsir kaynaklarını açıkça zikrettiği halde ne yazık ki, tasavvuf kaynaklarını belirtmemiştir. Bunun sebebi, onun yaşadığı dönemde fıkıh – tasavvuf ve fukahâ – meşâyih ilişkilerinde görülen bazı gerginlikler olabilir.¹³² Zira devlet bürokrasisinde Anadolu Kazaskerliği ve Şeyhülislamlık gibi önemli mevkilerde bulunan Kemalpaşazâde kendi döneminde yaşanan bazı olaylar karşısında tarafsız kalmak veya denge gözetmek gibi bir politika izlemiş olabilir. Nitekim o, bir taraftan sûfilerin raks ve deveranları aleyhinde fetva verirken¹³³, diğer taraftan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)

131 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 100-101.

132 Özellikle Kemalpaşazâde'nin yaşadığı XV ve XVI. Asırlarda Osmanlılar döneminde fıkıh - tasavvuf ve fukahâ – meşâyih arasındaki ilişkiler ve bazı gerginlikler hk.bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul 2000, İz Yayıncılık, s. 355-392; a.mlf., “Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, c. I, sy. 1, s. 123-140; a.mlf., “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı”, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1999, s. 207-216; Ferhat Koca, “Fakırlarla Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni: Osmanlılarda Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (Çorum 2002), s. 73-131.

133 Kemalpaşazâde'nin raks aleyhindeki fetvası için bk. Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, Kayseri 1991 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

gibi tasavvuf tarihinin en tartışmalı siması hakkında olumlu görüşler belirtmiştir.¹³⁴ Ne var ki, Kemalpaşazâde burada tasavvufî kaynaklarını gizlemiş olsa da eserine hâkim olan tasavvufî bakışın, onun üstat silsilesi içerisinde yer alan Tokatlı Molla Lütî - Molla Fenârî - Kutbüddin İznîkî - Dâvûd-ı Kayserî - Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Sadreddin Konevî kanalıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) ait olduğu görülmektedir. Nitekim bu risâlede geçen bazı tasavvufî yorum ve tefsirleri Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Hakâiku't-Te'vil* adlı eserinden bire bir olarak aynen aldığı Tefsir ilmiyle ilgili değerlendirmeler sırasında belirtmiştik.

Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî'de geçen haşrin mertebeleriyle ilgili tanımlar ise, haşir konusunda da ifade ettiğimiz gibi, kelimesi kelimesine Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'nin *Garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân* adlı tefsirinden alınmıştır.¹³⁵

Kemalpaşazâde'nin risâlesinde naklettiği tasavvufî görüşlerden bazılarını özellikle "Hâ-mîm" ayet-i kerimesiyle ilgili olanları hurûf-ı mukattaa konusunu inceleyen ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştik.

Risâle fi'ş-şahsî'l-insânî'de bulunan tasavvufî görüş ve yaklaşımlara makro bir bakışla bakıldığı zaman ise, onların aslında bir bütünün parçası oldukları söylenebilir. Bu "bütün", Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından ileri sürülen işrâkî felsefenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilen ve daha sonra da "vahdet-i vücüt" adıyla sistematik bir nazariyeye dönüşen versiyonudur.

Sözlükte "varlığın birliği" ve "varlıkta birlik" manalarına gelen vahdet-i vücüt terkiibini Abdürrezzâk el-Kâşânî, "varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde bölünmeden ele alınması" biçiminde tarif etmiştir. Kâşânî'ye göre vahdet-i vücûdun birincisi isim ve hakikatlerin birliği, ihatası ve cem'i demek olan "cem ve vücüt mertebesi"; ikincisi ise bizzat bu hakikatlerin içerdikleri ve kuşattıkları şeylerin aynının birliği demek olan zatın kendisinin varlığı (el-vücûd aynü'z-zât) olmak üzere iki derecesi bulunmaktadır.¹³⁶

Vahdet-i vücûd, filozoflar ile kelâmçıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık (ontoloji) nazariyesi ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bir bilgi teorisidir. Vahdet-i vücûd düşüncesini İbnü'l-Arabî'nin "Vücud Hakk'ın vücududur", "Vücud birdir ve Hakk'ın vücududur", "Vücudda an-

s. 327-332; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, sy. 13, s. 46-5. Ayrıca, Kemalpaşazâde'nin bazı tasavvufî konular hakkındaki fetvaları için bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, s. 48-55.

134 Kemalpaşazâde'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvası ve değerlendirmesi için bk. Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 263-277.

135 Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Tefsiru Garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân* (nşr. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1416/1996, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, III, 592.

136 Kâşânî, *Letâifü'l-İlâm fi işârâti ehli'l-ilhâm* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih ve diğ.), Kahire 1426/2005, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, II, 710.

cak Allah vardır, ondan başkası ise hayâlî vücuddur”, “Varlıkta ancak Allah vardır” ve Vücut Allaha aittir, adem sana” şeklindeki sözleri özetlemektedir.¹³⁷

Vahdet-i vücûd nazariyesinde bir yandan “Vücut Hak'tır” denilerek “mutlak varlık” kavramı benimsenmiş, diğer yandan da Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için “â'yân-ı sâbite” adı verilen ve eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatlerini ifade eden düşünce kabul edilerek birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorunu çözülmeye çalışılmıştır. Birlik-çokluk problemi ise âlemin Tanrı'dan nasıl çıktığı hususu başta olmak üzere Tanrı ile âlem arasındaki ilişki ve etkileşimler, bilgi, kötülük vb. sorunları ele almayı gerektirmiştir. Vahdet-i vücûd taraftarları bu sorunları “maiyyetü'l-Hak” (Hakk'ın eşya ile beraberliği) terimiyle aşmaya çalışmışlardır. Böylece Tanrı'nın eşya ve diğer varlıklarla doğrudan ilişkisi ve beraberliği vahdet-i vücûd anlayışının temel varsayımı haline gelmiştir.¹³⁸

Aslında Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) işrak felsefesine dayanması sebebiyle ontolojik, bilgi kaynağı olarak hiss-i selim, akl-ı selim ve haber-i sâdık yanında kişisel manevî tecrübe anlamına gelen ilham ve keşfi esas alması hatta onu ilk üç bilgi kaynağından daha üstün tutması¹³⁹ sebebiyle de epistemolojik bir nazariye olan vahdet-i vücûd düşüncesinin¹⁴⁰ savunucuları, İslamî nasları bu nazariye doğrultusunda yorumlayabilmek için Kelam, Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi temel İslam ilimlerinin klasik/geleneksel usul ve ilkelerinden ayrı birtakım esaslar geliştirmeye çalışmışlardır. Çünkü adı geçen ilimlerin geleneksel bilgi kaynakları akıl (duyular/deney-gözlem dâhil) ve haber-i sâdık (peygamberin haberi) iken, vahdet-i vücûd nazariyesine göre hakiki bilginin kaynağı, yukarıda zikredildiği gibi, insanın kişisel manevi tecrübesi yani onun içine doğan keşf ve ilhamdır.

İşte böyle bir varlık (Tanrı-âlem ilişkisi/ontoloji) ve bilgi (keşf ve ilham) teorisini benimsedikten sonra, Kemalpaşazâde'nin bir sūfiden naklettiği en özel (ehass) haşrin “ruhânî benlik (enaniyet) kabirlerinden çıkıp rabbani hüviyete girmek” manasına gelmesi, bu haşrin Habîb'in makamı olup Habîb'in orada Yüce Allah ile beraber hüviyetsiz bir şekilde beka bulması ve yine bu makamın Yüce Allah'ın ‘Hâ-mîm’ kavli-i şerifinde işaret edilen vahdet sırrı olması gibi sözler belirli bir kavramsal

137 Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, İstanbul 1980, Edebiyat Fakültesi Matbaası, II, 405; Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, *DİA*, XLII, 432.

138 Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, *DİA*, XLII, 432-433.

139 Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, Beyrut ts., Dâru Sadır (Kahire: 1310'un tıpkıbasımı), I, 131, 139. Bu görüşü savunanlara göre, söz konusu “üstün” bîatnî manaları çıkararak sūfiler, nasların zahiri manalarını çıkararak müçtehitlerden daha üstün olup gerçek fakihler de onlardır. Mesela, Ebû Tâlib Mekki'ye (ö. 386/996) göre, “ulema-billâh” denilen Ehl-i bâtin peygamberlerin hakiki vârisleridir; zahir uleması yeryüzünün ve mülk âleminin ziyneti, bâtin uleması semanın ve melekût âleminin ziynetidir; zahir uleması âhirette sultanlar ve yöneticilerle, bâtin uleması ise peygamberler zümresiyle haşr olunur. Bk. Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-kulûb*, I, 131-145; Gazzâlî, *İhyâu ulûmü'd-dîn*, I, 22.

140 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 239-240; İşrakilik konusu için bk. Mahmut Kaya, “Felsefe”, *DİA*, XII, 315; a.mlf., “İşrakîyye”, *DİA*, XXIII, 435-438.

çerçeveye oturmuş olur. Hatta böyle bir vahdet-i vücud perspektifinden bakıldığı zaman daha önceden Ehl-i sünnet Kelamı açısından eleştirdiğimiz Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin "Hâ-mîm" in "vücudun evvelki olan Hak'ka ve âhiri olan Muhammed'e kasem (yemin)" anlamına geldiğine dair görüşlerinin ve "Muhammed hakikatte Hak'tır. Hulkiyet itibarıyla Muhammed'tir. Hak onu sevdi. Binaenaleyh, onun suretiyle zahir oldu. Hak'kın zuhuru Muhammed'le oldu"¹⁴¹ sözlerinin de belirli bir sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir. Çünkü burada amaç âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran ve onlarla birlikte olan bir "Tanrı anlayışı" nı ispat etmektir ve artık bütün naslar bu anlayışa hizmet edecek şekilde yorumlanabilir. Bu çerçevede mesela, "kıyamet gününde gerçek şefaatin bulunmadığı söylenebilir; çünkü "şefaât" kelimesi sadece iki ilahi isim olan "Rahîm" ile "Müntakîm" (Öçalıcı) arasında bulunan bir münasebet demektir. Sırat, üzerinde her şeyin yürüdüğü ilahi Hüviyet'e ait olan doğru yoldan başka bir şey değildir; çünkü o, her şeyin kendisinden çıktığı ve tekrar ona döneceği kaynaktır. Cennet, "cenne" (gizlemek) fiilinden gelmektedir ve her şeyin cenneti, orada bütün çokluğun gizleneceği ilahi Hüviyet'tir. Cehennem mesafe veya uzaklık (bu'd) demektir ve hakiki Cehennem, seninle Allah arasında gerçek bir uçurumun olması ve senin O'nunla olan zâtî birliğini idrak etmemendir. Haşir ise, bütün ferdi nefslerin Bir Evrensel Nefs'de bir araya gelmesi demektir. Bu durumda her insanın kıyameti (yeniden dirilişi) nefsinin ölümle bedenden kurtulduktan sonra rûhânî vatanına dönmesidir."¹⁴²

Öte yandan, Kemalpaşazâde'nin vahdet-i vücud nazariyesini çağrıştıran yukarıdaki alıntılara karşın, onun vahdet-i vücud aleyhine fetva vermiş olması ise konuyu daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Zira o bir fetvasında şöyle demektedir:

"Zeyd 'Vücûd vâhiddir' dese, 'Muradım bundan yerin ve göğün ve onun gayrının her ne kim mevcut var ise Allah Teâlâ'nın vücûdudur, Allah'tır' dese, zira 'Allah'tan gayrı mevcut şey yoktur' dese, şer'an Zeyd'e ne lazım olur?

Cevap: Tecdîd-i iman lazım olur."¹⁴³

Yine Kemalpaşazâde, vahdet-i vücudla ilgili bir risalesinde ise, "mümkîn" in haddini (sınır) aşmayacağını ve zıddına benzemeyeceğini, "vacib" in ise mümkünin maddesi veya mevzuundan olduğunun söylenemeyeceğini ve Yüce Allah'ın bu durumdan münezzehe olduğunu belirterek, vacib ile mümkün arasındaki alakanın ittisâf (ittisâl/birleşme) ve hulûl alakası değil, zuhur ve kabul alakası olduğunu söylemektedir. (Sufilerden) nakledilen (çeşitli) temsillerden maksat makulün mahsusa

141 Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanvedici), III, 49, 56, 73, 89.

142 A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 145-146.

143 Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, s. 51 (İbn Kemal Paşa, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1967, vr. 73b'den naklen).

teşbih edilmesidir. Kemalpaşazâde'ye göre, böyle bir teşbih sadece vacib hakkındaki vehmi gidermek ve onu izan (akla) ve anlayışa (kabule) yaklaştırmak için yapılır. Aksi takdirde, Allah Teâlâ'nın makdûrâtla (mümkînât) irtibatı, kötü ve çirkin iş ve sözlerle (kazurât) ihtilâtı (karışıklığı) söz konusu olamaz. Onun vechinden başka her şey helak olacaktır. Bu vech, Yüce Allah'ın mazhariyet ciheti ve haysiyetidir. Yüce Allah, her gün/an bir şey/durum üzerindedir ve onun şey'nini bulunduğu şey'nden başka hiçbir şey işgal edemez.¹⁴⁴

Kemalpaşazâde'nin bu görüşleri ile hurûf-ı mukattaa hakkında yukarıda tartışılan nakillerinin arasını telif etmek gerçekten güç gözükmemektedir. Bize göre bu konuda isabetli sonuçlara ancak Kemalpaşazâde'nin tasavvuf ve münhasıran vahdet-i vücud hakkındaki görüşleriyle ilgili kapsamlı bir çalışma sayesinde ulaşılabilir.

Ayrıca, *Risâle fi'ş-şahsî'l-İnsânî*'deki tasavvufî görüşler hakkında dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus ise şudur: Kemalpaşazâde bu risâlesinde ruh, beden ve nefis hakkında bir taraftan bütün ilmî mesailerini akli tefekkür çerçevesinde gerçekleştirmiş olan Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî¹⁴⁵ ve Kurtubî gibi "tenzih"e ağırlık veren Mutezilî ve Eş'arî geleneklerine mensup olan ilim adamlarının görüşleriyle bir inşada bulunurken, diğer taraftan da bu geleneklerle çatışan ve "teşbih"e ağırlık veren vahdet-i vücud nazariyesine ait görüşleri konuya monte etmiştir. Böylece, başta görüşleri verilen Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî'den hiçbirinin kabul etmeyeceği¹⁴⁶ "Hâ-mîm kavli-i şerifinde işaret edilen vahdet sırrıdır. Çünkü ha ve mîm harfleri, Rahman ve Muhammed'in -aleyhisselam- isimleri arasında müşterek olan noktadır" şeklinde bir sonuca ulaşmıştır. Hâlbuki yukarıda adı geçen kişilerin de dâhil olduğu zâhir ulemasına (ehl-i zâhir) göre, bir lafzı "zâhirî anlamından muhtemel bulunduğu herhangi bir manaya çekebilmek" demek olan tevilin geçerli (meşru) olabilmesi için onun lafzın vaz'ına (konuluşuna) veya kullanım örfüne ya da şeriat sahibinin âdetine uygun olması ve ayrıca bu tevilin şer'i bir

144 İbn Kemal Paşa, *er-Risâle Fi beyânî'l-vücûd (Resâil-i İbn Kemal içerisinde)*, I, 155; Kemalpaşazâde, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, 06 Mil Yz A, 4558/17, vr. 127a. Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinin birçok yazma nüshaları bulunmaktadır. Bazıları için bk. *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* (19 Hk 7825, vr. 70b-72a; 37 Hk 1848/32, vr. 137b-141b); *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* (06Mil Yz A 4558/25, vr. 158b-160a).

145 Mesela, Fahreddin er-Râzî akıl ile naklin çatışması halinde, "akılın esas alınıp naklin tevil edilmesi gerektiği" prensibini (kânûn-i küllî) ortaya koymuştur. Bu konuda Râzî, nakli delillerin yakın ve kesinlik ifade etmeyeceğini, zira söz konusu delillerin katî olabilmeleri için sözlük manası, gramer kurallarına göre ortaya çıkan mana, eş anlamlı, mecaz, izmar, nakil, takdim, tehir, tahsis, nesh ve akla aykırı olmama gibi herhangi bir ihtimalin bulunmaması gerektiğini, bu durumda ise nakli delillerin zan, akli delillerin kesinlik ifade edeceğini ileri sürmüştür (bk. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûlî'd-dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş*, trc. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 45-46). Dolayısıyla akıl hem nakil için bir "asıl" hem de yakını bilgiye ulaşmak için bir "yol"dur. Bir şeyin ayrıntısını tashih için aslını çürütmek ise onun her ikisini de çürütmek anlamına gelir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûlî'l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad 1979, I, 3/112; Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, Kahire ts., Mektebetü'l-Mütenebbi, s. 40.

146 Nitekim Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî'nin tefsirleri üzerinde yaptığımız araştırmalarda gerek "Hâ-mîm" ayetlerinin gerekse haşırden bahseden ayetlerin (Yûnus 10/45; Meryem 19/85; el-Mü'minûn 23/113) tefsirleri sırasında vahdet-i vücûd nazariyesini destekleyici böyle bir görüşe rastlamadık.

delile dayalı olarak yapılması şarttır.¹⁴⁷ “Hâ-mîm” harflerinin “Ha’nın Rahman’ın, Mîm’in ise Muhammed’in (s.a.v.) ismi olduğu ve Habîb’in Yüce Allah ile birlikte hüviyetsiz bir şekilde beka bulacağı” şeklinde tevil edilmesi ise, sahih bir tevilde bulunması gereken bu şartları taşımamaktadır. Çünkü adı geçen harflerin (ayetin) muhtemel manaları -daha önceden geçtiği üzere- bazıları sahabeye de isnat edilen şu görüşler olabilir: “Hâ-mîm Allah Teâlâ’nın¹⁴⁸ veya Kur’ân’ın isimlerinden biridir¹⁴⁹ ya da buradaki Ha’nın Allah’ın Hamîd, Hannân, Halîm ve Hakîm isminin baş harfi; Mîm’in ise onun Melik, Mecid, Mennân, Mütekebbir ve Musavvir isminin baş harfi olması muhtemeldir.¹⁵⁰ Ayrıca, vahdet-i vücudcuları böyle bir teville sevk eden herhangi bir şer’i delil de yoktur. Onların bu konuda getirdikleri “Benim Yüce Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki” şeklindeki söz -daha önce geçtiği üzere- sahih ve sabit bir hadis olmayıp uydurma bir haberdir. Ne var ki, vahdet-i vücûd nazariyesini benimseyenler açısından bir tevilin meşru sayılabilmesi için lafzın (nas) tevil edildiği manaya muhtemel olması değil; kişisel tecrübe, sezgi ve ilham (keşf) mahsulü ve vahdet-i vücûd anlayışına uygun olması daha önemli ve önceliklidir. Hatta vahdet-i vücûd anlayışına uygun sahih bir şer’i delil yok ise rakamlardan, harflerden, kelimelerden, rüyalardan veya mevzu hadis literatüründen uygun bir delilin istimdat ya da istismar edilmesi her zaman mümkündür. Somut olarak örnek vermek gerekirse, vahdet-i vücud nazariyesini savunanlar mesela “Ölmeden önce ölünüz” haberini önce sahih hadis olarak kabul etmiş veya onun sahih olduğunu zannetmiş, sonra da bu “sahih” hadisten hareketle hayat ile ölüm arasındaki ilişkiler hakkında bir nazariye geliştirmiş değillerdir. Aksine, önce hayat ile ölüm arasındaki ilişki hakkında görüşlerini ortaya koymuşlar, sonra da bu görüşlerini destekleyebilmek için “yol”da karşılaştıkları her haberi sahih veya sakim olup olmamasına bakmaksızın delil olarak kullanmışlardır. Bu durum tasavvuf külliyatı içerisinde yer alan ve bazı örneklerini *Risâle fi’ş-şahsi’l-insânî*’deki hadisler konusunda incelediğimiz diğer gayr-i sahih rivayetler için de geçerlidir. Netice olarak, Fıkıh ve Fıkıh usulü alanında Hanefî, itikatta Mâturîdî¹⁵¹ geleneğine mensup bir

147 Bir tevilin sahih olması için gerekli şartlar hk.bk. Tevilin şartları ve özellikle sahabenin tevilinin önemi hakkındaki usul tartışmaları için bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399, I, 417-419; 511-517; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûl* (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1414/1993, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, II, 109-111; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, Bulak 1322, el-Matbaaatü’l-Emiriyye, I, 106-107, 384, 386-390, 394-402; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, Dârü’s-Sahve, III, 443-448; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl* (nşr. Ebû Hafs Sâmî İbnü’l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, Dârü’l-Fazile, II, 754-759. Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa’nın *et-Tenkîh fi’l-usûl* adlı eserine yazdığı şerhte, Hanefîlere göre açıklık bakımından başka bir manaya çevirmek demek olan tevil hakkında ne yazık ki herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bk. İbn Kemal Paşa, *Tağyîru’t-Tenkîh fi’l-usûl*, İstanbul 1308, Cemal Efendi Matbaası, s. 61.

148 Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, XX, 274; Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 324.

149 Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, XX, 275.

150 Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 324.

151 Fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâturîdî mezhebine mensup olan İbn Kemal Paşa, itikat alanında Eş’arî ve Mâturîdî mezhepleri arasındaki farklılıklar hakkında hususi bir risâle kaleme almıştır. Bk. İbn Kemal Paşa, *Risâletü’l-İhtilâf beyne’l-Eşâire ve’l-Mâturîdiyye* (*Hams Resâil* içinde), (nşr. Mustafa Lütî Efendi), İstanbul 1304, Cemal Efendi Matbaası, s. 57-59. İbn Kemal Paşa’nın bu risâlesi hakkında bir tanıtım yazısı yazan Mehmet Kalaycı söz konusu

mütekellim, müfessir, muhaddis ve fakih olan Kemalpaşazâde'nin "Hâ-mîm" ayetiyle ilgili böylesi subjektif ve gayr-i makul bir yorumu eserine alırken, en azından birtakım açıklamalar yapıp bazı kayıtlar koyması beklenirdi.

E. FIKIH VE USÛL-İ FIKIH AÇISINDAN

Bilindiği gibi, İslam'ın ana kaynaklarından (edille-i şer'iyye) zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin (şer'i hüküm) tümüne fıkıh adı verilir. Bu kapsamlı fıkıh tanımı Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilmiştir. O fıkıhı, "kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesidir" (*el-fıkhu ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ*) şeklinde tarif etmiştir. Ancak, tarihsel süreçte bu bilgilerden inançla ilgili olanlar "el-Fıkhu'l-ekber, İlmü't-tevhîd, İlmü usûliddîn, Kelam" gibi isimlerle anılan müstakil bir ilim dalına; insanın iyi ve kötü huy ve davranışlarıyla ilgili hususlar ise ahlâk (ve tasavvuf) dalına ayrılmış ve fıkıh terimi sadece şer'i-amelî hükümlere tahsis edilmiştir. Böylece Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kapsamlı tanım, "fıkıh, kişinin amelî hak ve yükümlülüklerini bilmesidir" şeklinde daraltılmıştır.¹⁵² Şâfîlere nispet edilen bir tanıma göre ise fıkıh, "tafsili delillerden istinbat edilen şer'i-amelî hükümleri bilmektir."¹⁵³ Ayrıca, tafsili delillerden elde edilen şer'i-amelî hükümlerin bizzat kendilerine de fıkıh adı verilmiştir.

Fıkıhın Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ilk tanımına göre Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsî'l-insânî* adlı eserindeki insanın yapısıyla ilgili ruh, beden ve nefis konuları fıkıhın kapsamı içerisine girmekle beraber, daha sonra ortaya çıkan ilimlerin alanları dikkate alındığı zaman bu konuların daha ziyade Kelam ve ahlakî (ve tasavvufu) ilgilendirdiği görülür. Ayrıca, bu risâle ruh, beden ve nefisle ilgili kavramları tanımlamaya yönelik küçük bir eser olduğu için adı geçen tanımlar ilerletilerek özellikle insanın iyi ve kötü huy ve davranışları noktasına yani ahlak ve fıkıhın (hukuk) alanına ulaşılmamıştır. Bu sebeple de biz adı geçen risâleyi öncelikle Kelam, Tefsir, Hadis ve Tasavvuf başlıkları altında incelemeyi ve İslam ahlakî ile fıkıhı açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmamayı tercih ettik.

Öte yandan, Usûl-i fıkıh (Fıkıh usulü) ilmi ise şer'i delillerden ve onlardan şer'i-amelî hükümlerin çıkarılmasına yarayan kurallardan bahseden ilim demek-

risâlenin 1316 yılında İstanbul'da İkdâm Matbaasında basılan *Resâil-i İbn Kemâl* adlı eserin 231-233. Sayfaları arasında olduğunu söylemekte ise de adı geçen risâle bu kitabın ne zikredilen sayfalarında ne de diğer sayfalarında mevcut bulunmamakta yani bu mecmuada yer almamaktadır. Bk. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eşâriyye-Mâtürîdîlik İhtilâfı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2012, c. LIII, sy. 2, s. 212, dipnot: 4.

152 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu tanım için bk. Sadruşşeria, *et-Tavdih li-meini't-Tenkîh*, Beyrut 1377/1957, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 10-11.

153 Şâfîlere isnat edilen bu tanımı Kâdî Beyzâvî yapmıştır. Söz konusu tanım için bk. Kâdî Beyzâvî, *Minhâcül-usûl*, I, 22 (Cemâleddin el-İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâcül-usûl*'ü ile birlikte), (nşr. Muhammed Bahit el-Mutîi), yy., ts., Âlemül-Kütüb, I, 22; Sadeddin et-Teftâzânî, *et-Telvih ale't-Tavdih*, Beyrut 1377/1957, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye (Sadruşşeria'nın *et-Tavdih*'i ile birlikte) I, 12.

tir.¹⁵⁴ Bu tanıma göre, Usûl-i fıkıh ilminin konusu (mevzuu) şer'i deliller (edile-i şer'iyye), şer'i hükümler, hüküm çıkarma (istinbâtü'l-ahkâm) metotları, içtihat ve taklit olmak üzere dört ana bölümden meydana gelir.

Fıkıh usûlünün temel amacı (gayesi), şer'i-amelî hükümlerin hangi delillerden ve ne tür metotlarla elde edileceğini belirlemek, nihaî amacı (gayenin gayesi) ise ilim veya zan yoluyla Allah'ın hükümlerini bilmek ve insanı dünya ve âhîret saadetine ulaştırmaktır.¹⁵⁵ Ayrıca, Usûl-i fıkıh ilmiyle fıkıh doktrinlerine ait fûrû hükümlerin dayanakları ve elde edilmiş yöntemleri arasındaki sistematik bütünlük ve tutarlılık da sağlanmaya çalışılır.¹⁵⁶

Fıkıh usûlüne ait konuların işlenmesi sırasında söz konusu meseleler için dayanak teşkil eden bazı genel ilke ve önermelere "mebde" (çoğulu mebâdi) adı verilir ve Fıkıh usûlü bu genel ilkelerini Kelam, Fıkıh, Arap dili ve Mantık gibi çeşitli şer'i ve akli ilimlerden alır.¹⁵⁷

Usûl-i fıkıh ilminin tanımı, mevzuu, amacı ve mebâdiyle ilgili bu kısa açıklamalar ışığında Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahs'î-însânî* adlı eserine bakıldığında zaman, genel olarak insanın beden, ruh ve nefsiyle ilgili konuların Usûl-i fıkıhın temel ilke ve önermelerini kendisinden aldığı Kelam ilmini ilgilendirdiği, ayrıca bu konuların ayrıntılarında geçen bazı meselelerin ise Tefsir, Hadis ve Usûl-i fıkıh ilimlerinin ortak konuları oldukları görülür.

Bir meselenin Kelam ilminin konusu olmasının Usûl-i fıkıh açısından anlamı şudur: Kelam ilminde kabul edilmiş olan bir değer yargısı doğrudan doğruya Usûl-i fıkıh ilminde de genel bir ilke olarak kabul edilir. Daha önce de belirtildiği gibi, "Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim"¹⁵⁸ olan Kelâm ilmi, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, İslâm'ın inanç ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olması hasebiyle dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer ilimler ise ona göre ikinci sırada yer alır. Bu sebeple Gazzâlî, Kelam ilminin bütün dinî ilimlerin mebdelerini ispat ettiğini ve dolayısıyla onun küllî, diğer dinî ilimlerin ise kelama nispetle cüzî olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹ Hanefî usulcülerinden Fâhru'l-İslâm

154 Usûl-i fıkıh terkibi hk. bk. Sadruşşeria, *et-Tavâhîh*, I, 8, 20; Muhammed Ali b. Ali et-Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, Dâru Kahraman, I, 28-30.

155 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife, s. 5; ayrıca bk. a.mlf., "Fıkıh Usûlünün Tanımı, Konusu ve Faydası" (çev. Ferhat Koca), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 261-266.

156 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları, s. 167-168.

157 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazim ed-Dîb), Devha 1399, Metâbiu'd-Devhati'l-Hadise, I, 84; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. İbrahim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 72; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi' fi usûliş-şerâiyi'*, İstanbul 1289, Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, I, 159 vd.

158 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul 1972, Bilmen Yayınevi, s. 5.

159 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322, Dâru Sâdır, I, 5; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 112.

el-Pezdevî (ö. 482/1089) de Kelam (İlmü't-tevhîd ve's-sıfât) ve Fıkhı (İlmü'ş-şerâi ve'l-ahkâm) iki ayrı ilim olarak kabul etmekle beraber, Kitap ve sünnete temessükün ancak Tevhit ilmi sayesinde mümkün olabileceğini ifade eder. Yani bir meselelerin hükmünü belirlerken Kitap ve sünnete istinat etmek ancak Tevhit ilminin temin ettiği neticeye dayanmakla mümkün olur. Bunu da Hz. Peygamber'in risâletini ve Kur'an'ın hakikatini kabul edenler yapabilir.¹⁶⁰ Pezdevî'ye göre, ikinci nevi teşkil eden Fıkh ilmine "füru" denilmesinin sebebi, ondaki küllî delillerin sahih olup olmadığının bilinmesinin Tevhit (Kelam) ilmine bağlı olmasıdır. Mesela Kur'an'ın hüccet olması; Allah'ın varlık ve birliğini, Kur'an'ı tebliğ eden mübelliğin yani Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu konular ise, Tevhit ilmi sayesinde bilinir. Dolayısıyla Fıkh ilmi Tevhit ilminin fer'i sayılır. Çünkü fer', varlığı başkasına muhtaç olandır.¹⁶¹ Yine Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) "Fıkh usulü ilmi ve ahkâm (Usûlü'l-fikh ve'l-ahkâm), Kelam ilminin bir dalıdır. Dal (fer'), kökünden dal-budak salmış olandır; böyle olmayan, kökün neslinden sayılmaz. Bundan dolayı zorunlu olarak Fıkh usulü alanında yapılmış olan bir tasnifin, eserin yazarının itikadına uygun olması gerekir"¹⁶² demiştir. Bütün bu görüşlerden, Usûl-i fikh ilminin Kelam ilminde kabul edilen inanç esaslarını temel bir veri olarak aldığı ve hatta usul ilkelerinin bu kelâmî kabuller üzerine inşa edildiği anlaşılır.

Kelam ve Usûl-i fikh ilmi arasındaki ilişki bu şekilde ortaya konulduktan sonra, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fîş-şahsî'l-İnsânî* adlı eseri hakkında Usûl-i fikh açısından şunlar söylenebilir: Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinde doğrudan doğruya Kelam ilmini ilgilendiren meseleler ruhun tanımı ve mahiyeti, mî'râc mucizesi, müteşâbihâtta olan hurûf-ı mukattaa ve haşir konularıdır. Bu konularda Kelam ilmi açısından yapılan değerlendirmeler ve varılan sonuçlar doğal olarak Usûl-i fikh açısından da geçerli kabul edilen sonuçlar demektir.

Öte yandan, *Risâle fîş-şahsî'l-İnsânî*'de Tefsir ilmi açısından İsrâiliyât konusunda incelediğimiz Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen "İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez" sözü, Usûl-i fikh ilmi bakımından "Bizden önceki semavi şeriatlar" (Şer'u men kablênâ) konusunu ilgilendirir.

Usul-i fikh ilmi açısından, bizden önceki ilahi din ve şeriatlarla ilgili doğru bilginin yegâne kaynağı Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnettir. Şayet bizden önceki ilahî dinlerle ilgili bir bilgi bu kaynaklarda mevcut ise, onun sabit ve sahih olduğu kabul edilir. Adı geçen hükmün bizim açımızdan bağlayıcı olup olmadığı hususunda ise şu varsayımlar söz konusu olabilir:

160 Fahirü'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûl*, I, 29-47 (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'i ile birlikte).

161 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (nşr. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, I, 46-47.

162 Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl* (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, Matâbiu'd-Devhati'l-Hadisiyye, s. 1-2.

Bizden önceki ilâhî dinlere ait bir hüküm Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette zikredilmiş ve bizim hakkımızda da bağlayıcı olduğu açıkça belirtilmiş ise, söz konusu hüküm bizim için de bağlayıcı olur ve artık o, İslam'ın öz hükmü kabul edilir. Şayet adı geçen hükmün bizim için geçersiz olduğu açıkça belirtilmiş ise, o zaman da söz konusu hüküm bizim hakkımızda ilga edilmiş (mensuh) kabul edilir.

Bizden önceki ilâhî dinlere ait bir hüküm Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette zikredilmiş, ancak bizim için bağlayıcı olup olmadığı veya mensuh olup olmadığı hakkında herhangi bir açıklama yapılmamış ise; bazı usul bilginleri o hükmün Müslümanlar için de geçerli olacağını; bazı usul bilginleri ise söz konusu hükmün bizim için de geçerli olduğu Kur'an-ı Kerim veya sünnet tarafından açıkça bildirilmedikçe, İslam dininin kendisinden önceki bütün ilahî dinleri nesh ettiğine dair genel ilkeden hareketle, bizim hakkımızda geçerli olmayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁶³

Hanefî usulcülerinden Sadruşşerîa (ö. 747/1346) *et-Tenkîh* adlı temel usulî fıkıh metninde Hanefî mezhebinin yukarıdaki görüşlerden birinci şıkkı tercih ettiğini söylediği halde, bizzat Kemalpaşazâde bu ifadeye açıklık getirerek “ancak onların kitaplarının tahrif edilmesi sebebiyle söz konusu kitaplara itimat/güven kalmadığı için biz de Yüce Allah'ın inkâr (ret ve iptal) etmeksizin bize onları (tekrar) anlatması (gerektiği)ni şart koştuk”¹⁶⁴ diye açıklamada bulunmuştur.

Bu temel usul ilkeleri ışığında Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen “İki defa doğmayan semaların melekûtuna giremez” sözüne bakıldığı zaman, bu sözün Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette sabit olmaması sebebiyle, İslam dini açısından herhangi bir delil değerinin bulunmadığı ortaya çıkar.

Yine, *Risâle fi's-şahsi'l-insânî*'deki Hadis ilmiyle ilgili incelenen konular da doğrudan doğruya Usûl-i fıkıh ilmini ilgilendirmektedir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Usûl-i fıkıh ilminin temel konusu şer'i hükümlerin kaynakları olması itibarıyla şer'i delillerdir. Bu deliller ise başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti, sahabenin görüş ve uygulamaları (kavlü's-sahâbe/amelü's-sahâbe) ve diğer delillerdir.

163 Şeru men kablênâ hk. bk. Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1401/2001, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 253-255; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Ustûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, II, 99-105; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1323, I, 245-260; Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, Mektebetü Dâri't-Türâs, s. 679-688; Necmeddin et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1410/1990, Müessesetü'r-Risâle, III, 169-184; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (nşr. Ebü Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, Dâru'l-Fazile, II, 979-985; Muhammed Hamîdullah, “İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes” (trc. İbrahim Canan), *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1979), s. 379-390; sy. 4 (1980), s. 313-326; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer'u men kablênâ”, *DİA*, XXXIX, 15-19.

164 Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Tagyîru't-Tenkîh fi'l-usûl*, İstanbul 1308, Cemal Efendi Matbaası, s. 157.

IV. SONUÇ

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) Osmanlıların yükseliş döneminde kazasker ve şeyhülislamlık yapmış ve Osmanlı uleması arasında ilmî derinliği, muhakeme gücü ve şer'î meseleleri çözme konusundaki kabiliyeti sebebiyle “müftî's-sakaleyn” (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmış büyük bir ilim adamıdır. O İslam felsefesi, Kelam, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fıkıh usulü, Tasavvuf, dil, tarih, edebiyat ve tıp gibi değişik alanlarda Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere, sayıları yüzlerle ifade edilen eserler kaleme almıştır.

Özellikle varlık ve insan hakkında yazdığı düzinelerce eseri sebebiyle “Varlık ve insan filozofu” unvanını hak eden Kemalpaşazâde yaklaşık dört sayfalık *Risâle fiş-şahsi'l-insânî* adlı eserinde Osmanlı düşünce ve ilim geleneğinden tevarüs etmiş olduğu başta Felsefe, Kelam ve Tasavvuf olmak üzere pek çok ilmî disiplinin farklı kavram ve önermelerini kullanarak insanın yapısı ve bu yapıyı meydana getiren unsurlar hakkında bir senteze ulaşmaya çalışmıştır.

Biz bu risâledeki insanın mahiyeti, varlık yapısı ve ölümden sonraki hayatıyla ilgili görüşlerin ontolojik açıdan değerlendirilmesini felsefeye havale ederek, onda yer alan Kelam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Fıkıh ve Fıkıh Usulü gibi İslâmî ilimlere ait bilgi ve malzemelerin kaynaklarını ve bunların birbirleriyle uyumlu bir bütün oluşturup oluşturmadıklarını incelemeye gayret ettik.

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fiş-şahsi'l-insânî*'sine Kelâm ilmi açısından bakıldığında onda ruh, mi'râc mucizesi, hurûf-ı mukattaa ve haşir gibi bazı Kelâmî konuların ele alındığı görülür. Bunlardan ruh hakkında genel olarak Ehl-i sünnet kelimcileriyle aynı görüşleri paylaşan İbn Kemal Paşa, mi'râc konusunda çoğunluğun aksine olarak mi'râcın cismânî değil sadece ruhen vuku bulduğunu savunmuş, hurûf-ı mukattaa (bağımsız ve ayrı harfler) adı verilen müteşâbih lafızların tefsiri ve haşrin mertebeleri konularında ise içinde yetişmiş olduğu “tenzih”e ağırlık veren Mâturîdî geleneğinin yaklaşımları yerine, “teşbih”e ağırlık veren vahdet-i vücudcuların bâtinî ve hurûfî yorumlarını benimsemiştir.

Söz konusu risâleye Tefsir ilmi açısından bakıldığı zaman onun Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî gibi bütün ilmî mesailerini aklî tefekkürleri ışığında yapmış olan kişilerin eserlerinden yapılan alıntılarla dolu olduğu, “işârî tefsir”le ilgili olarak ise adları açıkça zikredilmemekle beraber özellikle Nizâmeddin en-Nisâbüri ve Abdürrezzâk el-Kâşânî'den yararlanıldığı ve böylece risâlede klasik kelâmî/felsefî görüşler ile vahdet-i vücud nazariyesi arasında bir sentez yapılmaya çalışıldığı görülmüştür.

Risâle fiş-şahsi'l-insânî'de Hadis ilmini ilgilendiren toplam dört haber yer almıştır. Ancak bu haberlerin hemen hemen tamamı ya senet ya da metin bakımından

problemlidir ve hatta bazısı uydurmadır (mevzu). Edirne Dâru'l-hadîs'inde hocalık yapmış bir ilim adamı olan Kemalpaşazâde'nin böylesine zayıf veya uydurma haberleri eserine alması ve bu tür haberlere dayanarak birtakım ilmî/dinî sonuçlara ulaşması, insanda onun yalnızca bu risâlesindeki haber ve değerlendirmelerine değil, diğer bütün eserlerinde geçen rivayetlere ve bu rivayetlere dayalı olarak ulaştığı sonuçlara karşı daha dikkatli olunması gerektiği düşüncesini doğurmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin bu eserinde haşrin mertebeleri, ölüm ve doğumun çeşitleri ve hurûf-ı mukattaalar konularında naklettiği bazı tasavvufî görüşler vahdet-i vücud nazariyesi içerisinde anlamlı bir bütünlük oluşturmakla beraber, bunların tenzihe ağırlık veren Kelâmî geleneğe mensup ilim adamlarının genel görüşleriyle uyumlu bir bütünlük oluşturamayacağı sonucuna varılmıştır.

Kemalpaşazâde bu risâlesinde insanın şahsiyetini meydana getiren beden, ruh ve nefsi tanımlarken adı geçen terimleri henüz insanın “iyi ve kötü huy ve davranışları” noktasına kadar ilerletmediği için söz konusu risâle, insanın iyi ve kötü huy ve davranışlarını konu edinen ahlak ve fıkıh (hukuk) açısından değerlendirilmemiştir.

Risâle fi'ş-şahsî'l-İnsânî son olarak Usûl-i fıkıh ilmi açısından incelenmeye çalışılmıştır. Usûl-i fıkıh ilminin temel önerme ve ilkelerini (mebâdi') Kelam ilminden alması sebebiyle, burada Kelâm ilmi açısından olumlu bulunan sonuçların Usûl-i fıkıh açısından da olumlu karşılanacağı ifade edilmiştir. Aynı şekilde, risâledeki Hadis ilmi açısından eleştirilen hususların Usûl-i fıkıh açısından da geçerli olduğu belirtilmiştir. Yine, Kemalpaşazâde'nin bu eserinde nakledip benimsediği bazı vahdet-i vücudçu görüşlerin, keşf ve ilhamı hakiki ve genel bir “şer'i delil” ve “bilgi kaynağı” olarak kabul etmeyen Usûl-i fıkıh ilmi açısından bâtinî, hurûfî, gayr-i ma-kul ve fâsit teviller olarak nitelenebileceği sonucuna varılmıştır.