

KESKİOĞLU, Osman

ler ve Mezheb İmamları (Ankara 1972); *Peygamberler Tarihi* (Konya 1976); *Kur'an Yolunda* (Ankara 1976); *Hazret-i Peygamberin Hayatı: Siyer-i Nebi* (Ankara 1981); *Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri* (Ankara 1983); *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür* (Ankara 1985); *İslamda Eğitim ve Öğretim* (Ankara 1985); *Rahmet Peygamberi* (Ankara 1985); *Son İlahi Kitap Kur'an-ı Kerim* (Ankara 1987); *Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: Ulûm-ı Kur'an* (Ankara 1987, 1989); *Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri* (Asaf Demirbaş ve Abdullah Manaz ile birlikte, Ankara 1989); *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul, ts., Nebioğlu Yayınevi).

B) Tercümelere. Muhammed Ebû Zehre'den *Ebû Hanîfe* (Ankara 1962, 1997; İstanbul 1966, 1974), *İmam Şâfiî* (Ankara 1969), *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkhi* (Ankara 1984), *Ahmed İbn-i Hanbel: Hayatı-Görüşleri-Fıkhi Yeri* (Ankara 1984), *Şeyhülislam Ahmed İbn-i Teymiye: Hayatı-Görüşleri-Fıkhi Yeri* (İstanbul 1987) ve *İbn Hazm* (Ercan Gündüz ile birlikte, İstanbul 1996); Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'den *Risâle İfî hakki'l-Besmele* (Ankara 1977); Seyyid Süleyman Nedvî'den *Hazret-i Muhammed (aleyhisselâm) Hakkında Konferanslar* (Ankara, ts., Diyanet İşleri Başkanlığı yayını).

Osman Keskiöğlü'nün *Anayurt gazetesini* (1954-1957), *Vakıflar Dergisi*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Diyanet Gazetesi* ve *Diyanet Dergisi*'nde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985, s. 95-96; *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*, Ankara 1989, s. 77; Haşim Ertürk - Rasim Emiñoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-nüvvâb*, İstanbul 1993, s. 40; Halil Ethem Recep, "Osman Keskiöğlü Hocamızın Türk-İslam Kültürüne Hizmet ve Katkıları", *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri* (haz. Abdülkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 509-514; Niyazi Hüseyin Bahattar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri*, İstanbul 1999, s. 147-149; İhsan Işık, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, Ankara 2001, s. 572; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini İslâhat Çabaları", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri: Sofya 21-23 Nisan 2000* (haz. Ali Çakusu), İstanbul 2002, s. 347-362.



KÂMİL YAŞAROĞLU

KESRET

(الكثرة)

Özellikle metafizikte kullanılan bir felsefe terimi.

Sözlükte **kesret** azlığın karşıtı olarak çokluğu ifade eden bir kelimedir. Kur'an-ı Kerim'de de kesret ve **kesir** azlığın karşıtı olarak geçmektedir (el-Mâide 5/100; et-Tevbe 9/25, 82). Felsefede kesret vahdet kavramının karşıtını belirten bir metafizik terimdir (bk. VAHDET). Nitekim İslâm felsefesinde metafiziğin bir bölümünü oluşturan genel ontolojik kavramlar (el-umûrül-âmmeh) başlığı altında incelenmektedir. Buna göre sebep-sebepli, zorunlu-mümkün, tümel-tikel, önce-sonra vb. kavramlar gibi bir ve çok (birlik-çokluk) kavramları da ontolojik araştırmanın temel perspektifini teşkil etmektedir. Felsefleşmiş kelâm geleneğinde de kesret kavramı aynı bağlama sahiptir (Seyyid Şerif el-Cürçânî, I, 337 vd.).

Çokluk konusunu ilk defa metafiziğinde ele alan Aristo onun açık bir tanımını vermemektedir. Filozof ancak çokluğun birlik fikriyle beraber incelenebileceğini, bu incelemenin metafiziğin konusu olduğunu, çokluğun bölünebilirliğini, birin karşıtı olduğunu ve bütün karşıtlıkların bir ve çokun karşıtlıklarına indirgenebileceğini ileri sürmekte, ayrıca çokluğun bölünebilir olduğu için duyularla algılandığını ve birden önce geldiğini söylemektedir.

İlk İslâm filozofu Kindî metafiziğe ayırdığı *Fi'l-Felsefetü'l-ûlâ* adlı risâlesinde tartışma konularının büyük bir kısmını çokluk ve birliğe ayırmıştır. Çokluğun varlığını kanıtlamak için pek çok açıklama yapan filozof Aristo'dan ayrı olarak çokluk ve birliğin zorunlu beraberliği (mukârenet) üzerinde durmaktadır. Buna göre nerede çokluk varsa orada birlik ve nerede birlik varsa orada zorunlu olarak çokluk bulunur. Kindî'nin çoklukla ilgili asıl vurgusu nesnelereki çokluğun zâtî, birliğin ise ârizî olduğudur (*Resâ'il*, I, 132-137, 140-142, 161-162). Fârâbî ise çokluğu bölünebilir olarak tanımlamakta ve bu tanıma bilfiil veya bilkuve şartını eklemektedir (*el-Vâhid ve'l-vaḥde*, s. 60).

Aristo'dan Fârâbî'ye kadar kuşatıcı bir tanıma kavuşturulmayan kesret kavramı İbn Sînâ tarafından yeniden ele alınmıştır. Filozof, selefleri gibi bir ve çok kavramlarını bir arada ele alarak tanımlamaya çalışır. Ona göre birin kendinde ne olduğunu açıklamak zordur. Çünkü bir,

"kendinde zorunlu olarak çokluk bulunmayan" şeklinde tanımlandığında tanıma çokluk katılmaktadır. Aynı şekilde çokluk da zorunlu olarak bir ile tanımlanır. Zira bir daima çok olanın ilkesidir ve çokun varlık ve mahiyeti birden gelir. Şu halde çokluk ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın bir kavramını tanımda kullanmak zorunludur. İbn Sînâ'ya göre bu tanımlama güçlüğüne karşılık çokluk hayal gücümüzde, birlik ise aklımızda daha iyi bilinir. Öyle görünüyor ki birlik ve çokluk apaçık olarak tasavvur edilen şeylerdendir. Ancak özne önce çokluğu tahayyül etmekte ve ardından başka bir şeye gerek kalmaksızın doğrudan birliği kavramaktadır. Birliği kavramının bir ilkesi varsa bile bu ilke akîl değil hayalidir. İnsan zihninin tek tek nesnelere hayalî formlarından hareketle birlik fikrine ulaştığını belirten İbn Sînâ, çokluk kavramının akîl anlamda tanımına da bu birlik fikriyle ulaştığını ileri sürmekte, bu anlamda birliği ilk akîl tasavvurlardan saymaktadır. Birliğin tekrar çoklukla tanımlanması ise hayal yoluyla ortaya çıkan bir uyarıyla olacaktır. Bu uyarı zihinde hazır bulunmayan akîl bir kavramı açığa çıkarmak içindir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 104-105). Dolayısıyla filozofa göre çokluğun duyularla, birliğin akılla idrak edilmesi çokluğun tam bir mantıkî tanımını mümkün kılmamaktadır.

Başlıca İslâm filozoflarına göre çokluğun bilinmesi bölünmez ve birlik arzeden genel kavramlarla mümkündür. Akıl benzerlik, eşitlik, denklik, örtüşme vb. yollarla nitelik ve nicilikle ilgili birtakım genel kavramlar (cins, tür, fasıl, hassa, had, sayı, şekil ...) oluşturarak çokluğu kavrar, yani çokluğu birlik altına alır. Çokluğun bilinmesi doğal ya da yapay birimler oluşturarak ölçmekle mümkün olur. Bu birler / birimler çokluğun bütün ünitelerine yüklem olmada ortak sayılır (Kindî, I, 132-133, 155, 160; Fârâbî, *el-Vâhid ve'l-vaḥde*, s. 39-40, 43, 71, 81; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 97-98, 101; *en-Ne-cât*, s. 444-445; Behmenyâr, s. 553).

Çokluğun varlığa geçişini Aristo madde ve sûret nazariyesiyle açıklamaktadır. Kindî ise çokluğun birlikle var olduğunu, fakat birliğin ona kendi varlığından değil ilk gerçek birden yani Tanrı'dan geldiğini savunmaktadır. Kindî'ye göre çoklukta birlik ârizî olup zâtî değildir; çokluğun var kılınması çokluğa birlik vermek, onları birlik altına almak anlamına geldiğine göre bu da birliğin çokluğa dışarıdan geldiğini gösterir (*Resâ'il*, I, 160-162). Dolay-

siyla Kindî çokluk ve birliği açıklarken Tanrı'nın varlığını da ispatlamak istemektedir. Çokluğun var oluşunu açıklama girişimleri içinde en dikkat çekici olanı Fârâbî – İbn Sînâ ekolünde sistemleşen sudûr nazariyesidir. Bu nazariye, esas itibariyle varlığında hiçbir bakımdan çokluk barındırmayan ilk ve zorunlu varlıktan çokluğun nasıl sâdir olduğunu açıklamaya yöneliktir. Özellikle İbn Sînâ, çokluğun birden varlık kazanışını açıklamaların feyiz ve sudûr nazariyesi dışında imkânsız olduğu görüşündedir. Bu açıklamalarda gerçek anlamda birliğin Tanrı'ya, çokluğun ise O'nun dışındaki âleme ait ontolojik bir gerçeklik olduğu ana fikri ısrarla vurgulanmaktadır (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61-65; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, II, 402-410; *en-Necât*, s. 649-661). Sudûr nazariyesindeki, "Birden ancak bir çıkar" ilkesiyle çelişmeksizin çokluğun varlığını açıklama girişimi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde varlığın birliği (vahdetü'l-vücûd) ilkesiyle gelişmeden çokluğu birliğe indirgeme girişimine dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk duyu ve akıl planında algılanan bir fenomen olmakla beraber "mevcûd" değildir. Algılanmış olması onun gerçek bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmez (*el-Mu'cemü's-şûfi*, s. 956).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 1464-1468; Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985-93, I, 200-203; II, 65-68, 78-81, 275-278; Kindî, *Resâ'il*, I, 126, 132-137, 140-142, 154-155, 159, 160-162; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 60-65; a.mlf., *el-Vâhid ve'l-vaḥde* (nşr. Muhsin Mehdi), Dârülbeyzâ 1990, s. 39-40, 43, 45, 49, 50, 52, 58-60, 71, 81, 90-91; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I-II)*, s. 97-101, 104-105, 108-109, 125-126, 130, 402-410; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 444-445, 515, 649-661; Behmenyâr, *et-Taḥsil* (nşr. Murtażâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 364-366, 367-370, 502, 553 vd.; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 337-346; *el-Mu'cemü's-şûfi*, s. 956-959.



ALİ DURUSOY

KESREVÎ, Seyyid Ahmed (سید احمد کسروی)

Seyyid Ahmed-i Kesrevî-yi (Kisrevî) Tebrizî (1890-1946)

İranlı âlim ve siyaset adamı.

Tebriz'de doğdu. Fakir bir çiftçi ailesinin çocuğudur. Öğrenimini Tebriz'de tamamladı. 1910'da molla oldu. Modern görüşleri sebebiyle mesleğini bırakıp Adalet Bakanlığı'nda çalışmaya başladı (1919).

Şahın aleyhine açılmış bir davada davacılar lehinde oy kullanması ve onları savunmasından dolayı 1929 yılında Adalet Bakanlığı'ndan ihraç edildi. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde tarih hocalığı yaptı. 1934'te üniversitede akademik hürriyet bulunmadığını ileri sürerek buradan da ayrıldı. Kesrevî, 1933 yılından itibaren özellikle ülkenin siyasî ve içtimâî meselelerini dile getiren yazılar yazdı. Eğitim sisteminin bozukluğu yüzünden halkın cehaletten kurtulamaması ve bundan dolayı toplumun geri kalması gibi konuları işlediği yazılarını kendisinin çıkardığı *Peymân* ile (1933-1942) *Perçem* (1941-1942) adlı dergilerde yayımladı. Mart 1946'da Tahran'da Fidâiyyân-ı İslâm adlı örgüt tarafından öldürüldü.

Eserlerinde Şiîliği ağır bir dille eleştiren Kesrevî, Şiîliğin başlangıçta siyasî emeller etrafında ortaya çıktığını, ancak zaman içinde bunların iman alanına alındığını ifade etmiştir. Şiîliğin Safevîler döneminde İran'da bir terör vesilesi olduğunu, ayrıca bu mezhebin on ikinci imam ve onun gaybete intikal ettiği fikrini ileri sürerek tarihi çarpıttığını söylemiştir. Ona göre Şîa, devletin vergi toplama yetkisini tartışıp zihinlerde mevcut otoriteye karşı meşruiyet tereddütlerinin doğmasına yol açmış, benimsediği takyîye prensibi gereği insanları yalancılığa özendirmiş, gizli imam anlayışı yoluyla demokrasiye ve halk hâkimiyetine karşı muhalefet geliştirmiş, din adamlarını merkeze koyarak insanların onları takip etmesinin yeteceğini iddia etmiştir. Ayrıca Şîa âlimleri imamlara olağan üstü özellikler atfetmiş, türbeleri ziyaret edildiği takdirde dünya ve âhiret hayatıyla ilgili her isteğin gerçekleşmesinde Allah'a aracı olabileceklerini ileri sürmüştür. Bu aşırı telakîler dinin yozlaşmasına yol açmıştır. Şiî ulemâsı Kesrevî'nin bu fikirlerine büyük tepki göstermiş ve onu mürted ilân etmiştir. Diğer taraftan Kesrevî, klasik İran şiiriyle bu şiirin büyük temsilcilerini şarap içmeyi cazip göstermek, ahlâksızlığı, dilencililiği, dalkavukluk ve korkaklığı telkin etmek ve bunları meşrû saymakla suçlamış, toplumun ilerlemesine engel olduğunu söyleyerek tasavvufu da eleştirmiştir. Muhalifleri tarafından peygamberlik iddiasında bulunmakla suçlanan Kesrevî bu iddiaları reddetmiş, İslâmî esaslara bağlılık ve onları devam ettirmekten başka bir maksadı olmadığını belirtmiştir. Bu görüşleri yüzünden pek çok düşman kazanmış, bazı kitapları yakılmış, taraftarları ağır şekilde cezalandırılmıştır.

Eserleri. Arapça, Türkçe, Fransızca ve İngilizce bilen Kesrevî en faal olduğu 1930-1945 yılları arasında tarih, edebiyat ve dil konularında 100'e yakın kitap telif etmiş, çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Önemli eserleri şunlardır: *ed-Dürretü's-semîne* (Tebriz 1337); *Şehriyârân-ı Gumnâm* (Tahran 1307, 1308, 1309); *Nâmehâ-yı Şehrhâ ve Dîvehâ-yı İrân* (Tahran 1308, I-II, 1309); *Âyîn* (I-II, Tahran 1311-1312); *Târîh-i Pânşad-i Sâle-i Hûzistân* (Tahran 1312); *Târîh-i Meşrûta-i İrân* (I-III, Tahran 1319, 1320, 1321); *Âzerî yâ Zebân-ı Dâstân-ı Âzerbaycân* (Tahran 1304); *Târîhçe-i Şîr u Hürşid* (Tahran 1309); *Peyâm be-Dânîşmendân-ı Avrupa ve Amerika* (Tahran 1321); *Hâfız çe Migûyed* (Tahran 1322); *Şiîgiri* (Tahran 1322; diğer eserleri için bk. *Ferheng-i İrân-zemîn*, XVIII, 365-384).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed-i Kesrevî, *Zindegân-i Men*, Tahran 2535 şş.; Recebali Hâsebi, *Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* (doktora tezi, 1980), İÜ Merkez Ktp., nr. 1427; Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", *MES*, IX/3 (1973), s. 271-295; Mahmûd Ketirât, "Kitâbşinâsi-yi Kesrevî", *Ferheng-i İrân-zemîn*, XVIII, Tahran 1351 hş., s. 361-398; Mühendis Nâsih Nâtik, "Süḥnenâni der Bâre-i Ahmed Kesrevî", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XX/11-12, Tahran 1356 hş., s. 2-23; Yahyâ Âryân-pûr, *Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-ı Mâ*, Tahran 1376 hş., s. 90-102; Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Seyyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran", *MES*, XXIX/4 (1993), s. 702-713; M. A. Jazayeri, "Kasrawi Tabrizi", *EI²* (İng.), IV, 732-733; *DMF*, II, 225.



ORHAN BİLGİN

KESRİYE

Yunanistan'da
eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Adı, Yunanca "kuduzların yaşadığı yer" anlamındaki Kastoria'dan gelir. Yunan Makedonyası'nın kuzeybatısında aynı adla anılan göle doğru uzanan küçük bir çıkıntının üzerinde yer alan ufak bir kasabadır (1981 yılı nüfusu 20.660). Yaklaşık 1385-1912 yılları arasındaki Osmanlı yönetimi döneminde büyük bir kazanın merkeziydi. Kazada 1900 yılında 126 köy bulunmaktaydı. Osmanlı döneminde kasabada bir kale ve kışla ile yedi cami, medrese ve tekkeler vardı. Aynı zamanda Yunan Ortodoks kültürünün de merkezi konumundaki bu kasabada bazıları yüksek sanat değeri taşıyan, XVI. yüzyıl freskleriyle süslü irili ufaklı yetmişten fazla kilise mevcuttu.