ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARINDAN
X

# İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİ

İBN RÜŞD

1. Fasl-ül-Mekaal.. فصل المقال, 2. Kitab-ül-keşf.. كتاب الكشف tercümesi.

NEVZAD AYASBEYOĞLU

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA
1955

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARINDAN
X

# İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİ

## İBN RÜŞD

1. Fasl-ül-Mekaal.. فصل المقال, 2-Kitab-ül-keşf.. كتاب الكشف tercümesi.

NEVZAD AYASBEYOĞLU

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA
1955

# DÜZELTME

Bu eser basılırken dizi provaları, bana defalarca gönderildi. Tashihte elbirliğiyle gösterdiğimiz itinaya rağmen dikkatimizden kaçmış bazı hatalar bulunabilir. Bu neviden üç yanlışı, burada düzeltiyorum:

1 — Eserin (1-34) sayfaları arasındaki kısmı, "Fasl-ül-Mekaal" başlığı altında (Birinci Kitab)ı ve bunun zeylini, bundan sonraki kısmı da "İkinci Kitab"ı teşkil etmektedir. Sayfa üstlerinde görülen "Fasl-ül-Mekaal" ile "Birinci Kitab"ın, yukarıdaki bölünüşe uygun olmıyarak "35-150"inci sayfalar arasında da sayfa başlarına konulmasına devam edilmesi, bir sehiv eseridir. Bu yanlışın doğrusu "Kitab-ül-keşf" ve "İkinci Kitap"tır.

2 — 18 inci sayfanın 12 inci satırında görülen "hata, Velhasıl"ın doğrusu, - kolayca anlaşılabileceği gibi - "Velhasıl, hata"dır.

3 — Bazı ayetlerin yanında sûre adı olarak görülen "Al-i Umran"ın doğrusu, "Al-i Imran"dır.

Bunlardan başka hata varsa, okuyucuların doğrusunu kolaylıkla bulabilecekleri mahiyette olsa gerektir.

NEVZAT AYASBEYOĞLU

# İÇİNDEKİLER


| | Sayfa |
|---|---|
| Önsöz—1 | IX |
| Basılırken-Yıllarca sonra—2 | XV |
| Başlangıç, eserde gözetilen maksad. | 1 |
| Şer'a göre felsefede ve mantıkdaki nazarın hükmü ..... | 1 |
| Aklî ve şer'î kıyas'ın kullanılmasına teşvik için varid olan şer'î nass..... | 1 |
| Mevcudata nazarı teşvik etmeye dair olan şer'î nasslar. ..... | 2 |
| İtibar; "meçhulü, malûmdan kıyas yoluyla çıkarmak" tır. | 3 |
| Kudemânın kitaplarına bakmak, şeriatte vaciptir. | 6 |
| Bürhânî nazar, şer'a muhalif değildir. ..... | 8 |
| Te'vil hakkında. | 10 |
| Şeriatte bir zâhir ve bir bâtın vardır. Bu hususta vârid olan deliller. ..... | 12 |
| Âlemin kıdemi ve hudûsu meselesiyle bu hususta savab olanın tahkiki.. | 15 |
| İymâna davet hususunda varid olan üç yol. | 18 |
| Şeriatten zahirinin te'vili caiz olan ve olmıyanlar. | 19 |
| Kendisine zâhire iyman farzolan için te'vil, küfürdür. | 21 |
| Te'villerin ancak bürhan kitaplarında zikri caizdir. | 21 |
| Amelî ilim iki kısımdır: Bedeni fiiller, nefsî fiiller. ..... | 22 |
| Avâm ve havâss arasmda müşterek olan tasdik yolları. ..... | 23 |
| İnsanlar, te'vile ehliyet yönünden üç sınıfa ayrılırlar. | 24 |
| Doğru te'vil, insanın yüklendiği emanettir. | 27 |
| Yukarıda geçen müşterek yollar, şeriatte varid olanlardır. | 28 |
| Kur'andaki ekavil (beyan) ların i'câz derecesinde bulunduğuna delâlet eden üç hassa. | 29 |
| Müellifin zikrettiği "ilm-i kadim" meselesine zamîme (lâhika): Kitabın zeyli. | 31 |
| Milletin akîdelerine taallûk eden menahic'i edillenin (delil yollarının) ortaya konulması hakkında kitap. | 35 |
| Şer'î akîdeler yönünden dört taife vardır. | 36 |
| "Haşviyye"nin yolları. | 37 |
| "Eş'ariyye" nin yolları. ..... | 38 |
| "Sofiyye"nin yolu. | 51 |

Sayfa

"Mu'tezile" nin yolları. 52
Sânii bilmek hakkındaki şer'î yol, iki nevidir: İnayet, ihtira' 53
Sâniin varlığına delâlet hakkında varid olan âyetler, üç nevidir. 55
Vahdaniyete dair. 58
Vahdaniyyete dair olan şer'î yol. 58
Üçüncü fasıl: Sıfatlara dair: ilim sıfatı. 63
Hayat, irade, kelâm sıfatları. ..... 64-65
Kur'ân, kadîmdir, onun lâfzı mahlûktur; Mushaftaki harfleri de bizim için yapılmıştır. 66
Semi' ve basar sıfatları. 68
Sıfatlar, zatın kendisi midir, yoksa zat üzerine zâit midir?. 68
Bu hususta Eşariyye ve Mu'tezile mezheplerinin görüşleri..... 69
Bu meselede hıristiyanların ayakları nasıl kaymıştır?. 70
Bu makamda mezheplerin görüşlerini telhîs. 70
Sıfatlar bahsinde cumhura tasrihi caiz olan. 70
Dördüncü fasıl: Tenzih bilgisi (Marifet-i tenzih). 70
Şâriin tenzih baksinde tuttuğu yollar. 70-71
Cismiyyet sıfatı hakkıdaki sözlerin tahkiki. 73
Cihete dair. 79
Allahü Taâlâ'ya cihet nisbetinin şeri'de ve akılda sâbit olması..... 81
Şeri'de tevil kapısını ilk açan..... 85-87
Rü'yet meselesi. 88
Beşinci fen: Fiiller bilgisi (marifet-i ef'âl)..... 94
Birinci mesele: âlemin hudusuna dair. 94
Şâriin âlemin hudusunu istidlâlde tarikati. 95
Mevcudatta tabiî kuvvetlerin varlığını ve bunların sâniin varlığına en çok delâlet eden şeyler olduğunu isbat..... 105
İkinci mesele: Peygamberlerin gönderilmesi (ba'si). 108
Mu'cizeye dair sözlerin tahkiki..... 109
Peygamber (Salla-al-lahü aleyhi ve sellem), Kur'andan başka hiç bir mucize ile tehaddide bulunmamış (meydan okumamış)tır. 113
Kur'âna hâs bulunan i'caz yönleri. 117
Kur'andaki i'caz ile başka mucizelerdeki i'cazın farkı. 121
Üçüncü mesele: Kaza ve kader. Şeriatte buna dair olan deliller. 122
Bu meselede biribiriyle müteârız olan delillerin telifi (Uzlaştırılması) ... 126
Cüz-i-ihtiyârî (irade-i cüziyye) hakkındaki sözlerin tahkiki. ..... 128

Sayfa

Dördüncü mesele: Cevr ve adl (zulüm ve adalet). ..... 133
Bu hususta biribiriyle çarpışan delillerin telifi. 134
Bu hususta biribiriyle çarpışan delillerin irad olunmasının hikmeti. .... 137
Beşinci mesele: Maâd, maâdın halleri (Ahiret hayatı). 139
Bu şeriat, al-el-ıtlâk bütün şeriatlerin en mükemmelidir. ..... 141
Şeriatlerin, ahirette said (mesud) olanlarla şakiy (bedbaht) olanların hallerini temsil hususundaki ihtilâfları. 142
Müslimler, maâda dair olan temsilleri anlayış yönünden üç fırkaya ayrılmışlardır. ..... 144
Nefs'in (ruhun) bakasını (ölmezliğini) isbata dair bahis. ..... 145
Şeriatte te'vili caiz olan ve olmıyan..... 147
Kitabın hâtimesi. 150
Lugatçe. 151

# ÖNSÖZ

— I —

Büyük İslâm feylesofu İbn Rüşd'ün "Fasl-ül-mekaal fî-mâ beyn-el-hikmeti ve'ş-şerîati min-el-ittisâl «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ismindeki eseriyle bunun zeyli, bir de "El-Keşfü an-menâhic-il-edille fi akaid-il-mille ve tarifü mâ vakaa fîhâ bihaseb-it-te'vîli min-eş-şübeh-il-müzigati ve-l-akaid-il-mudılle - «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والعقائد المضلة» unvanlı tasnifi; bir aradə "Kitabü felsefet-il-kadı-l-fâdıl Muhammed ibn Ahmed İbn Rüşd-il-Endülüsî- «كتاب فلسة القاضى الفاضل محمد بن احمد بن رشد الاندلسى» nâmıyle Mısırda, "Matbaa-i Hamîdiyye-i Mısriyye" de teb'edılmiş bulunuyor. Elimdaki nüshanın tabı' tarihi, H. 1319— (M. 1901) dur. İşte Türkçeye "İbn Rüşd'ün felsefesi" unvâniyle terceme ettiğim eserin aslı budur. Biyografisini bildiren eserlerde de görüldüğü veçhile İbn Rüşd'ün felsefeye müteallik daha pek çok telifleri varsa da o iki risalesinde felsefî ve dinî fikirlerinin esasları ve bu esasların metafizikî mesaile suret-i tatbiki münakkah bir üslûp ve mümtaz bir kudret-i fikriyye ile gösterilmiştir. Şu itibarla onların ikisine birden "İbn Rüşd'ün felsefesi" umumî unvanını veren tâbi' veya müstensih, her kim ise, bu tesmiyede isabetsizlik etmiş olmuyor.

İbn Rüşd, "Fasl-ül-mekaal" de ilim ve bilhassa felsefeyle din arasındaki münasebet ve ittisâlden bahsetmektedir. Ona göre, felsefeyle mantık ilimlerindeki nazar-i aklînin şerîatteki kıymeti, "vücûb" dur. Feylesof, "Fa'tebirû yâ ül-il-ebsâr"- «فاعتبروا يا اولى الابصار» âyet-i kerîmesine ve emsaline istinad ederek bu neticeye varıyor ve nazar-i aklînin kıyas tarikiyle vaki olabileceğine, kıyasın en mükemmel şekli de "bürhân" bulunduğuna nazaran bürhânın şer'an vücubunu istinbât ediyor. Bu muhakemesinde "kiyas-i fıkhî" nin şerîat nazarında makbuliyeti de kendisinin başlıca istinatgâhlarından biridir. Feylesofun bütün

temhidatı; ilimle din arasında bir taâruz bulunmadığını ve müslüman olmayan milletler arasındaki felsefî ve ilmî hareketlerden istiğnâ edilemiyeceğini göstermeğe müteveccihtir. Filvaki' İslâm dinine göre, akıl ile nakil arasında taâruz olamaz; nakil, akla muârız görünürse akıl esas tutulur ve nakil, akla ircâ olunur. Zaten, "menat-ı teklif" te akıldır ve "aklı olmıyanın dini yoktur". Kur'ân-i Kerim, teblîgatının kabul edilmesini daima muhatapların akıl ve iz'anından, tezekkür kaabiliyetinden beklemiş, tebliğlerini beşerin hassa-i taakkuluna bina etmiştir. İşte büyük feylesof İbn Rüşd de dinin akla verdiği bu payeyi esas ittihaz ederek ilim ve felsefeyle din arasında ittisâl bulunduğunu kuvvetli bir muhakemeyle isbata çalışmaktadır. Onun, bu meselede dikkat ettiği bir nokta daha vardır: "Tasdîk-inanma" hususunda insanların tabiatleri, muhteliftir. Kimi, bürhanla inanabilir; Kımi, "cedelî" sözlere istinadeder, kimi de "hitabî" sözler ister. Şuhalde her ferd; bu yollardan hangisi kendi fıtratına uygunsa oradan giderek inanabilecek, saadete erişecek demektir. İşte İslâm şerîati, bu yolların kâffesini mutazammindir.: "Ud'u ilâ-sebili rabbike bi-'l-hikmeti ve-'l-mev'izati" «...ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة» âyeti kerimesi o yollara işaret ediyor. Feylesofun bu mesele etrafındaki tahlil ve terkipleri, pek derin bir nüfuz-i nazara delâlet eder. Şu sözleri ne kadar hakbînânedir:

"Bu şeriatler hak ise ve hakka tealluk-i marifeti müeddi bulunan nazara davet etmekte ise, biz müslümanlar, suret-i kat'iyyede biliriz ki nazar-i bürhânî, şerîatin tebligatine muhalefeti müstelzim bulunmaz. Çünkü hak, hakka karşı zıd düşmez; belki uygun gelir ve biri diğerini müeyyid bulunur."

İbn Rüşd, bir defa bu esası vaz'ettikten sonra şeriatle bürhanın muktazası arasında adem-i tevafuk bulunduğu zaman, te'vil yoluna gidilebileceğini söylüyor. Fakat Feylesofun te'vil bahsinde de gayet derin tetkikatı vardır. O, bu yolu, alelitlâk herkese açık görmüyor. Bu vadideki tahkikatında ilerliye ilerliye nihayet te'vil hakkını insanlardan yalnız "ilimde râsih olanlar"a veriyor. Te'vil, İbn Rüşd'e göre "hakikat" ten ibarettir ve ancak bürhâna müstenid olabilir. Feylesof, bu münasebetle, İmâm-i Gazalî'nin "Tehafüt-ül- felâsife" sinde feylesof-

ları üç meselede tekfir etmesi bahsine intikal ediyor. Bu üç mesele; âlemin kıdemine, 2 - Allahın cüz'iyyatı bilmediğine kaail olmak, 3 - Ecsadın haşri ve ahval-i maâd hakkındaki teblîgatın te'viline girişmekten ibarettir. İlk iki meseleyi muhakkikane, yüksek ve serbest bir tarz-ı tefekkürle münakaşe etmektedir: Ona göre, Mütekellimîn ile Feylosoflar arasındaki ihtilâf; daha ziyade lâfzîdir. Bundan başka, zâhir-i şer'a göre, âlemin sureti hakikaten muhdes ise de "vücud ve zaman" m kendisi, iki taraftan müstemir yani gayr-i münkatı'dır. Feylesof, bu müddeasını iki âyet ile de tevsik ediyor.

İbn Rüşd, insanların fikrî seviyyelerine göre "tasavvur" ve "tasdik" hususunda takip edebilecekleri yolları tesbit ettikten sonra şerîat-i islâmiyyenin bütün beşeriyyete hitab etmesi dolayısiyle tebligatında bu yolların cümlesini ihtiva ettiğini, "te'vil" meselesinde de bu seviyye farkının nazar-i dikkate alınması lâzımgeldiğini -gayet âlimane ve müdekkikane teşrihat ve intikadat ile -ileriye sürüyor. Bu tahliller arasında pek kıymetli tasnifler de vardır: Feylesofa göre, "tasdik yollarından bir kısmı, isanların ekseriyyetine şâmil bulunur, yani ekseriyyet o yollardan giderek tasdika vâsıl olabilir. Bu yollar, hitabî ve cedelîdir. Hitabî tarik de cedelî tarikten daha umumîdir. Yine tasdik yollarından bir kısmı da insanlar içinde ekalliyete hâstır. Bu da bürhanî tariktir. Şerîatin birinci derecede matlûbu ise -havassı da ikazdan gafil bulunmamakla beraber- daha ziyade ekseriyyete itinâ göstermek olduğundan onda musarrah olan yollardan daha çoğu, ekseriyyet arasında "tasavvur" ve "asdik" in vukuu nokta-i nazarından müşterek bulunan yollardır. İşte bu yollar da şerîatte, dört sınıf teşkil etmektedir." Bu sözler; İbn Rüşd'ün nazarındaki nüfuzu, karihasındaki ciyadet ve vüs'ati, düşüncesindeki serbestiyi gösterir. Feylesof, cumhur-i nasa veya ehli olmıyanlara "te'vil" den sarahaten bahsedilmesi, cumhûra mahsus kitaplara, onların anlıyamıyacakları veya fena anlıyacakları te'villerin girmesi, bilhassa bir takım fâsid tevillerin intişarı yüzünden İslâm âleminde hâsıl olan teşevvüşât ve ihtilâfatı ve bunun intac ettiği perişanlıkları; müddeasını teyiden ileriye sürüyor, "Eş'ariyye" ve "mu'tezile" taifelerini, bu münasebetle de şiddetli surette tahtie ve muahaze

ediyor. Daha sonra Kurânın gösterdiği yolları takib etmek ve te'vil hususunda da ifrâta düşmemek lâzımgeldiğini söylüyor.

İbn Rüşd'ün "Fasl-ül-mekaal" risalesindeki bu tetkik ve tahlilleri, onun "din" mefhumunu nasıl anladığını da gösterebilir. Bu anlayış; çok derin ve geniştir, daha çok amelîdir; şer'î tebliğleri daha ziyade kabil-i tefehhüm bir hâle getirdiği gibi onlarda zaten mevcud olan kuvve-i inbisatıyyeyi de artırır. "Din" in mihveri "akıl" olunca, tasdikte bürhandan başka cedel ve hitab yolları da kabul edilerek bu suretle hissiyyata da büyük bir hıssa verilince "iman" mefhumu, ruhiyyatın bugünkü tetkikat ve tarifatına uygun bir mahiyyet kesbetmiş oluyor. Hele seviyye farklarının nazar-i dikkate alınması ve tebliğlere muhatab olmak nokta-i nazarından "ekseriyet" in muteber görülmesi çok amelî bir tefekkür tarzıdır.

İbn Rüşd; "Fasl-ül-mekaal" risalesine nihayet verdikten sonra bu risalede bilmünasebe temas ettiği "ilm-i Kadîm" meselesi için ayrıca bir "lâhika" yazmıştır. Bu lâhikadaki muhakemeleri, münakaşeleri daha ziyade iskolastik vadisindedir. Bu, esasen mevzûun o tarza çok mustaid ve tamamiyle mâba'd-et-tabiî ve mücerred olmasından ileri gelmektedir. Maamafih, feylesof, bunda da kendine hâs bir tefekkür kudreti gösteriyor ve feylesoflara isnad edilen "Cenab-ı Hak, cüz'iyyatı bilmez" sözünden maksad ne olduğunu muvaffakiyetle teşrih ediyor.

İbn Rüşd, "Kitâb-ül-keşf an-menâhic-il-edille fî'akaid-ilmille"-«كتاب الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة» namındaki ikinci risalesinde lüzumsuz ve yersiz te'villerle hakk-ı Bârîde muhtelif itikadlara sâhib olan bazı mezhebî firkaların tefekkür tarzlarını münakaşe ve intikad etmektedir. Mükellefe vâcib olan ilk marifet; "Sâniin varlığı" olduğundan evvelâ bu marifete varmak için her firkanın sâlik olduğu yolu ortaya koymak lâzımdır. Haşviyye, Eş'ariyye, Batıniyye firkaları" Allah" fikrine hangi yollardan gidiyorlar, bu yolların şeriatin teblîgatiyle münasebeti nedir, insanların seviyye-i fikriyye ve hissiyesiyle derece-i alâkası ne olabilir? İşte İbn Rüşd, bu noktaları gayet nâfiz bir nazarla tedkik ve münakaşe ettikten sonra kendine hâs olan yolu ileriye sürüyor. Allâhın varlığını isbat etmek üzere bulduğu delillere "Delîl-i inâyet" ve "Delîl-i ihtira' " adlarını veriyor. Bu delîllerin

menbai Kur'ân-i Kerîmdir, tabiî hâdiselerin mutazammin bulunduğu mânalardır. Feylesof, Allâh'ın birliği ve diğer sıfatları bahsinde de "Eş'ariyye" ve "Mu'tezile" firkalarının bir takım nazariyyat ve muhakemâtını intikad ettikten sonra kendi fikirlerini ve temayüllerini ortaya atıyor. Bu münasebetle, Allah'ın sıfatlarıyla zâtı arasmdaki münasebeti, meşhur "Allah'ın sıfatları, zâtının ayni midir, gayri midir, bu sıfatlar nefsî midir, ma'nevî midir" meselesini münakaşe ediyor. "Marifet-i tenzîh" adı altındaki fasılda, Cenabı hakkın münezzeh bulunduğu -naksa delâlet eden- sıfatlar mevzû-i bahistir. Feylesofun, bu münasebetle "cismiyyet" ve "cihet" mefhumları üzerinde icra ettiği tahliller, bilhassa cumhurun anlayışı nokta-i nazarından serdettiği mülâhazalar çok bâkir fikirlere istinad etmektedir. Hele Allâh'ın mahiyyeti mevzû-i bahs olunca cumhûra karşı, şeriate istinaden "Allah, nurdur" cevabını vermek muvafik olacağı hakkındaki mutalâaları, Allah'a cihet isnadına mütaallik muhakemeleri, ve bu münasebetle insanlar arasında bulduğu mertebeler, mezhebî firkaların tuttukları muhtelif yollar yüzünden müslümanlığa âriz olan perişanlık hakkındaki temsilleri, izahları, Ebu Hâmid Gazalî'ye tevcih ettiği intikadler, Allâh'ın görülmesi meselesine ait teşrihleri; feylesofun tarz-ı tefekküründeki bekâret ve mümtaziyyeti, karihasındaki vüs'at ve ihatayı gösteren kuvvetli misallerdir. İbn Rüşd, "Ma'rifet-i Ef'al " faslında da âlemin hudûsu, Peygamberlik, kazâ ve kader, zulüm ve adl, maad meselelerini tetkik etmektedir. Bu mevzûlara ait intikadatı ve şahsî fikirleri de çok geniş bir görüş ve buluş nümunesidir.

İbn Rüşd, peygamberlik mefhumu hakkındaki teşrihatiyle "din"den anladığı mânayı biraz daha tenvir etmiş oluyor. Onun; "Haşir" meselesi hakkındaki muhtelif fikirleri birer birer gösterdikten sonra vaz'ettiği kaidenin şümûl ve besatati, "din" i anlayışındaki kudret ve ihatanın semerelerinden biridir. Kitabın sonunda "câiz olan ve olmıyan te'viller" dolayısıyla şerîatteki mânaları beş sınıfa ayıran feylesof, bu sınıflar üzerindeki tedkikatiyle kendi nokta-i nazarından "Kurân" ı nasıl anlamak, nasıl tefsir etmek, itikadî ahkâmı nasıl istinbat eylemek lâzımgeldiğini de göstermiş oluyor.

İbn Rüşd, İslâm dininin "mebde'" lerindeki kuvve-i inbisatıyyeyi, doğrudan doğruya Kur'âna temessük etmek suretiyle sezmiş ve düşüncelerini ona göre yürütmüştür. "Allâh" tan, "Muhammed" den ve "Kur'ân" dan kemâl-i tazîm ve hulûs ile bahseden bu büyük İslâm Feylesfunu tekfire kalkışanların gaflet ve dalâleti pek elîmdir. Bunlara sadece acımak lâzımdır. Küfrün lüzumu değil, iltizamı küfürdür. İbn Rüşd'ün küfrü iltizam etmesi şöyle dursun, sözlerinden, düşüncelerinden onun küfre düştüğü bile istintac ve isbat olunamaz. Böyle büyük bir mütefekkirin küfrüne kail olmak; büyük bir küfrandır, bir kebîre-i idrâk ve iz'ândır. İbn Rüşd; akliyle ne bulmuşsa, dinden ne anlamışsa, Kur'an ve hadîsten ne manâ çıkarabilmişse onu söylemiştir. Buldukları, anladıkları bazan ilmin ve felsefenin seviyye-i hâzırasına temas edecek derecede yükseliyor. Nazarı o kadar keskin, tahlil kudreti o mertebe nafizdir.

Yaşadığımız asrın terbiye-i ilmiyye ve felsefiyyesiyle mücehhez olanlar, İbn Rüşd'ün bu eserinden pek çok şeyler anlıyacaklar, alelıtlâk dini ve hâssaten müslümanlığı daha fazla bir "inşirah-i sadr" ile kavrıyacaklardır. Akla hitab eden din-i İslâmın her şeyden evvel istediği de budur; beşerî saadeti temin edecek yolda anlaşılmasıdır.

*1926*

*Abdüllâtîf Nevzad Ayasbeyoğlu*

# BASILIRKEN...

— 2 —

Yıllarça sonra -

(İbn Rüşd'ün felsefesi) ni, delikanlılık çağımda, Mülkiye-i Şâhane (Mercan) idadisine devam ederken arapça metninden dilimize çevirmeye özenmiştim: birkaç sahifesini çevirmiştim de.. Bu cesaretli teşebbüse o zaman ilmî, felsefî ve dinî şübhelerimin bir buhran hâlini almaya başlaması yüzünden girişmiştim: Mektep dersleri, beni doyuramıyordu; hem gönlüm, hem zihnim aç kalmıştı. Buhrandan kurtulmak için kendilerine güvenmek ve dayanmak istediğim büyük çapta mütefekkirlerden biri de İbn Rüşd olmuştu. *

(İbn Rüşd'ün felsefesi); Telif ve Tercüme Heyeti Azasından bulunduğum sırada, 1341 (1925) senesinde Maarif Vekâletince, "Telif ve tercüme edilecek asar hakkmdaki 24 kânunisani 1341 tarihli talimatnamenin birinci maddesi mucibince tanzim edilen umumî neşriyyat defterinden 341 senesi zarfında ilân olunmak üzere tefrik kılınan eserleri muhtevi cedvel" in "Felsefe ve Terbiye" kısmına konulmuş ve hizasına benim tarafımdan tercüme edileceği de kaydolunmuştu.

Eseri Arapça metninden 1926 yılı içinde tercüme etmiştim. Maarif vekâleti; tercümeyi, kabul muamelesi tekemmül ettikten sonra 1927 yılı içinde, basılmak üzere hemen İstanbul Darülfünunu'na göndermişti. Orada yıllarca kaldı. Nihayet, Üniversite Rektörlüğünden bana yollanılan 14/2/1939 tarihli ve 1013/748 No. lu yazıda:

* 1953 yılı içinde Konya Belediyesince kurulan "Mevlâna ihtifalini tertip heyeti" ; ayni yılda Konya'da "680. Ölüm yıldönümünde Mevlâna" başlığıyla neşrettiği kitabı hazırlarken benden de bir yazı istemişti. O kitabın içinde (S.13) "Akl Kurban kün be-pîş-i Mustafâ - «عقل قربان کن بپیش مصطفی» başlığıyla yeralan yazımda, bana henüz bir orta tahsil öğrencisiyken "İbn Rüşd" ün felsefesini dilimize tercüme etmek ihtiyacını duyuran sâiklerden de etraflıca bahsetmiştim. Bu sâikler, Maarif ve Terbiye tarihimizi de yakından ilgilendirir.

"Tercüme ettiğiniz (İbn Rüşd felsefesi) nin ilmî araştırmalarımıza çok yardımı olacaktır. Ancak Üniversite tercüme ettirilen eserlerin basımı işiyle hiç meşgul olmuyor. Basılacakları ayırma doğrudan doğruya Vekâlete aittir.

Eski tercümeyi bu sıraya koyabilmek için Vekâlete müra caatleri zarurî olduğunu arz eder, saygılarımı sunarım."

Deniliyordu. Esasen 1938 yılında, yeni harflere çevrilmek vesilesiyle, tercüme eseri Üniversiteden geri almış bulunuyordum. Ancak 1939 yılı içinde Mebus seçilmiş olduğum için Mebusluğumun devamı müddetince, B.M.M. indeki geniş ve sürekli çalışmalarım dolayısiyle; bu hizmetten ayrıldıktan sonra da bir kaç yıl, Maarif Vekâletince bastırılıp neşredilmiş bulunan "*Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi. Kuruluşlar ve Tarihçeler*" başlıklı - 745 sahifelik eseri hazırlamakla meşgul olduğumdan ötürü "*İbn Rüşdün Felsefesi*" ni yeni harflere çevirmeye vakit ve fırsat bulamamıştım.

1952 yılı içinde bahis konusu tercüme eserinin, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesince bastırılmasının uygun görüldüğü bu Fakülte Dekanlığından bana gönderilen 24 kasım 1952 tarihli ve 960 sayılı yazıyla bildirildi. Bu yazıyı aldıktan sonra:

1 — Tercüme edilmiş eseri, bizzat yeni harflere çevirdim.

2 — 1926 da dilimize çevirirken ifadenin sadeliğini ve açıklığını iltizam etmiş bulunduğum için tercümenin metni üzerinde bir daha işlemeğe pek fazla ihtiyaç yoktu. O zaman bazı terimlerin Türkçelerini yanlarına koymuştum, bunlardan bir çoğu için not (hâşiye)lar da eklemiştim. (Bütün hâşiyeler tarafımdan yazılmıştır).

3 — Ancak aradan geçen yıllar içinde yetişen yeni nesillerin anlayışlarını kolaylaştırmak üzere eserin sonuna bir de lûgatçe ekledim. Üzerinde tarih bulunmamakla beraber tercümeme esas tuttuğum nüshadan sonra basıldığını kuvvetle tahmin ettiğim yine Mısır basması başka bir nüshanın sonundaki fihristi de tercüme ve ilâve ettim.

4 — Arapça metinde, nakl olunan âyetlerin, bulundukları sûrelerle sayıları gösterilmediğinden bunları da her âyetin yanına koydum.

5 — 1926 da İbn Rüşd hakkında okurlara toplu bir fikir vermek, ona dair görüşler için Doğu ve Batı dünyalarından bi-

rer örnek göstermek üzere (Kamus-ül'A'lâm) ın (İbn Rüşd) maddesini ayniyle, (La Grande Encyclopédie) nin (Averroès) maddesini de dilimize çevirerek, tercümenin baş tarafına koymuştum. Bunlardan sonra eserin konusu hakkında bir (önsüz) de yazmıştım. Tercümeyi basıma hazırlarken, onlara Türkçe (İslâm Ansiklopedisi)nin İbn Rüşd maddesini de eklemiştim.(X). Bu maddeyi eklemekte gözettiğim başlıca maksatlar şunlardır:

a) İbn Rüşd hakkındaki Doğu ve Batı görüşlerine bir örnek daha göstermiş olmak;

b) Söz konusu olan İslâm Ansiklopedisindeki (İbn Rüşd) maddesinin, İ. (Din felsefesi) fıkrasında:

Şerîat ile felsefenin telifine dair fikirlerini bilhassa (Fasl-al-makal ve kaşf an manahic al-adilla.) adlı kitaplarında toplamıştır (bu kitaplar 1859, da M. J. Müller tarafından, Münih'te, bastırıldı. 1942, de L. Gauthier tarfından Traité décisif adı ile fransızcaya, 1934 te Nevzad Ayas tarafından, Türkçeye tercüme edildi ise de, sonuncusu hâlâ neşredilememiştir)." (XX)

Denilmekte olduğu için bu sözlerin benimle ilgili olan kısmındaki "hâlâ" kelimesinin mutazammın bulunduğu ince teessürü ve tereddüdü, yukarıda neşrin gecikmesi sebebine dair yazdıklarımla karşılaştırarak Doğu ve Batı dünyasının bu gibi meseleleri takibeden mütefekkirlerini aydınlatmak, o maddeyi yazan muhterem meslektaşımız Hilmi Ziya Ülken'e tercümeye karşı gösterdiği yakın alâka dolayısiyle memnunluğumu ve teşekkürümü belirtmek.

Bu münasebetle, şu düşüncemi de ortaya koymalıyım:

Yine İslâm Ansiklopedisindeki (İbn Rüşd) maddesinin (1. İbn Rüşd felsefesinin buhranı ) başlıklı son fıkrasında:

"Bütün islâm ve hıristiyan orta çağ felsefesinde olduğu gibi İbn Rüşd felsefesinde de merkezî bir buhran noktası görülmektedir. Bu da grek düşüncesi ile samî dinlerin uzlaştırılması mec-

(x) Kamus'ül-â'lâm), (Grande Encyclopédie) ile (İslâm Ansiklopedisi) nden aldığım maddeler, eser basılırken çıkarılmıştır. İsteyen, yerinde okuyabilir

(XX) Eser, 1926 da tercüme edilmiştir. (1934) te bir dizi yanlışı olsa gerek..

buriyetidir. Greklere göre, âlem, tanrılar gibi, ezelîdir. Tanrı, âlemin yaratıcısı değil, yalnızca ona nizam veren (demiurgos) dir. Greklere göre, tabiatta aklî bir nizm vardır: başka tâbir ile âlem mâkuldür. Halbuki sâmi dinlere göre, (yahudilik, hıristıyanlık, islâmiyet), âlem yoktan (ex nihilo) var olmuştur. Allâh bu âlemin yaratıcısıdır. Hâdiseler mutlak bir nizama değil, Allahın irâdesine tâbidir. Görülen zâhirî nizam, ilâhî iradenin itiyadî şeklinden (adat Allah) ibârettir. Böyle olması zarurî değildir. Başka türlü de olabilirdi. İslâm feylesofları ve bilhassa İbn Rüşd bu iki zıt doktrini uzlaştırmanın, hiç değilse zâhiren te'lifinin buhranı içindedirler. Kelâmcılar ve bilhassa Gazalî, açıktan açığa din yolunu tutmuşlar, felsefeden ancak bunu te'kit ettiği nisbette istifade etmişlerdir. Feylesoflar ise grek mütefekkirlerinden ayrılmamışlar, fakat ezeliyetçilik ile hilkatçilik rarasındaki derin tezadı te'vil için büyük güçlükler ile karşılaşmışlardır. Farabî ve İbn Sina Yeni Eflâtunculuğun sudûr, tecellî veya feyezan (procession) nazariyesinden istifade ettikleri için, iki zıt görüşün yaklaştırılmasına, bir dereceye kadar imkân olmuştur. Bu yüzden de tasavvuf mesleklerine yaklaşmışlardır. İbn Rüşd ise doğrudan doğruya Aristocu olduğundan te'life imkân kalmamış, ancak zahirî te'vil yollarına başvurmuş, bundan dolayı da kelâmcılar ile şiddetli mücadelelere kapı açılmıştır."

Denilmektedir. Bu sözlerin, İbn Rüşd'ün -tercüme ettiğim- eserinde şerîat ile hikmet (felsefe) arasındaki ittısâlı belirtmek için ileriye sürdüğü fikirlerle karşılaştırılmasını, okurlara bırakıyorum. Ancak onların bu karşılaştırmalarda uğrıyavakları güçlüklerden ve düşecekleri şüphelerden bir dereceye kadar kurtulmalarına yardım etmiş olmak ümidiyle, bu bahis etrafındaki kendi görüşümü de şimdilik kısaca yazıyorum:

1926 yılından bu yana benim dinî, felsefî ve dinî-felsefî tefekkür sahasında erişebildiğim merhalenin sınırları içindeki anlayışıma göre; İbn Rüşd'ün ve emsâli İslâm feylesoflarının şerîatle felsefe arasındaki münasebet bahsinde, içine düşmüş veya tutulmuş gibi göründükleri buhranın başlıca sebebi; islâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ile hadîs'in felsefeye ve ilme temas eden hükümlerini; Sokrat, Eflâtun ve bilhassa Aristo akılcılığı (rasyonalism) ındaki akıl mefhumuna dayanarak

kurmaya uğraştıkları bir islâmcı akılcılık (islâmî rasyonalism) sistemiyle anlamak istemiş olmalarıdır. Hele İbn Rüşd, Aristo'ya hayranlıkta pek ileriye gitmiştir. O, *Tabiiyyat* kitabına yazdığı başlangıçta, Aristo'nun, mantıkın da tabiiyyat'ın da, metafizik'in de hem kurucusu, hem tamamlayıcısı olduğunu söyledikten sonra:

" Kurucusu, dedim; çünkü ondan evvel, bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserlerinin yanında anmaya bile değmez. Tamamlayıcısı, dedim; çünkü ondan sonra yaşayan feylesofların cümlesi o zamandan bugüne kadar, yâni bin beşyüz yıldan beri onun meydana koyduklarına bir şey ekliyemedikleri gibi onda yanlışlık ta bulamamışlardır. Bir insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir hâldir. Ona beşer değil, ilâhî bir melek denilse yeridir. İşte bunun için, eskiler onu, ilâhî Aristo diye anarlardı."

Demektedir. İbn Rüşd'ün Yunan feylesoflarına ve bu arada Aristo'ya bu derecede hayran kalmasına ve güvenmesine İbn Teymiyye de ilişmiştir. (Er-reddü alâ-felsefeti İbn Rüşd, Münakaşatü İbn Teymiyye. Felsefetü-bni-Rüşd, S. 133)

Kur'ân'da (akıl) kökünden gelen bir çok sîgalar, hitaplar vardır. Bazı hadîslerde de akıl çok değerlendirilmiştir. Fakat Kur'ânda da, hadîste de akıl, sarih bir tarife bağlanmış değildir. Kur'ân'da "akl" den ne kasdedildiğini yine Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki "taakkul ve ve tefekkür sistemi"nden çıkarmak, bu sistemle "vahy" hâdisesi arasındaki münasebeti de yine Kur'ân'da araştırıp ortaya koymak lâzımdır.

Kur'an'ın; aklın yanıbaşında bir de "gaybe îman,, cebhesi vardır ki yine Kur'ân'daki akıl mefhumuyla bu gaybe îmanı da karşılaştırıp aralarındaki münasebeti bulmak gerekir.

Işte Mevlâna'nm Kur'ân'ın ve hadîs'in akla hitab ettiğini bildiği halde "Akl kurban kün be-pîş-i Mustafâ"- « عقل قربان کن بپیش مصطفی » demesi, Kant'ın da ondan yüzyıllarca sonra mahz- akılla yıktığı metafiziği, amelî akılla yeni baştan ve ahlâkî îmana dayanarak, mahz- aklı, îmana ve ahlâka feda ederek kurmaya mecbur oluşu da bundandır.

Akl'ın ilkeleri hakkındaki eski statik görüşün yanı başında bir de dinamik görüşün belirmesi ve bu ikincinin gitgide geliş-

mesi, o ilkelerin en sağlamları sayılan özdeşlik (aynîlik) ve çelişmezlik (tenakuzsuzluk) in zamanımızda ilim ve felsefe alanlarında sarsıntıya uğramış bulunması, nedensellik (illiyyet) ilkesine dayanan ve ilmin başlıca şartlarından biri olan gerekircilik (determinism)in bilginler arasındaki anlaşma ve uzlaşmadan doğan bir konut (postulat) değerinde sayılması, hayatî hâdiselerin incelenmesinde erekciliğin (gaiyyeciliğin) tekrar itibar kazanmıya başlaması ve hayatta akl ile kavranılamıyan bir (mantıksızlık-illojism) cephesinin de bulunduğunun meydana çıkması; din ve akıl münasbetlerinin yeni görüşlerin ışığı altında tetkiki lâzımgeldiğini belirtmektedir.

Ben, böyle çetin bir tetkika, "Din nedir?" başlığıyla yazmayı tasarladığım bir eserde girişmek istiyorum. Tevfik, Allah'tandır.

*1955*

*A. Nevzad Ayasbeyoğlu*

## Birinci Kitap

# BİSM-İL-LÂH-İR-RAHMÂN İR-RAHÎM

## "FASL-ÜL-MEKAAL"

Pek büyük, pek mümtaz, çok âlim ve çok yüksek bir Fakih, pek âdil bir Kadı olan (Eb-ul-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Ahmed ibn Rüşd (Allah kendisinden razî olsun ve kendisini rahmetine mazhar buyursun), demiştir ki :

Allah'a bütün mahamidiyle hamd ettikten, kendisinin çok pâk ve güzide bir kulu ve Peygamberi olan Muhammed'e salâvât getirdikten sonra,

Bu sözlerden maksadımız ; felsefe ile mantık ilimlerindeki nazar, şeran mübah mı, memnu mu, yoksa memurün bih midir; son şikka göre bu memuriyet ; mendubiyeti mi, yahut vücubu mu mütazammındır ? İşte bunu şeriat nokta-i nazarından araştırmaktır. Binaenaleyh, deriz ki :

Felsefenin işi ; mevcudata bakmak ve onu delâleti cihetinden, yani masnu olmak nokta-i nazarından nazar-i itibare almaktan ibarettir. Çünkü, mevcudat, ancak nasıl yapıldığına marifetin tallûku hâlinde sania delâlet edebilir. Şu halde mevcudattaki sanata müteallik marifet, nekadar tam olursa sânia müteallik marifet de o derecede tâm olur. Şeriat ise mevcudata nazar-i ibretle bakmayı istihsan etmiş ve buna tergıbeylemiştir. Bu tergibin şeriatte ya (vacib) veya (mendubünileyh) mânasına delâlet edebileceği aşikârdır. Diğer taraftan şeriat ; mevcudatı, akıl vasıtasıyla nazar-ı itibare almayı ve ona ait bilginin yine akıl vasıtasıyla istihsâlini istemektedir. Bu, Allah'ın kitabındaki "Fe'tebirû Yâ ül-il-ebsâr- «فاعتبروا يا اولى الابصار»[1] gibi birçok âyetlerden müstebandır. Bu âyet, "Kıyas-i aklî" nin

[1] Şu halde ey basar sâhipleri, bir şeyin, bir hâdisenin yalnız görünüşüne bakmakla kalmayın, ondan dikkat ve muhakemeyle neticeler, başka hükümler de istihrâcedin. Sûre: Haşr (59) (âyet: 2).

yahut kıyas-i akliyle şerînin birlikte istimâli vacib olduğunu gösteren bir "nas" tır. Yine bu cümleden olan "Evelem yenzuru fi melekût-is-semâvâti v-el-arzı ve mâ halaka-al-lahü min şey ....-(اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وماخلق الله من شئ[2] âyet-i kerimesi de bütün mevcudata nazar-i ibretle bakmaya teşviki mutazammin bir nastır.

Şu da bilinmelidir ki, Allah'ın bu ilm ile hâiz-i ıhtısâs ve şeref kıldığı insanlardan biri de Hazrat-i İbrahim'dir : "Ve kezâlik nüri İbrahime melekût-es-semavâti v-el-ardı (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض[3], Efelâ yanzurun il'el-ibili keyfe hulikat ve il'es-semâi keyfe rüfiat[4] افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت "Ve yetefekkerûne fi halk-is-semâvâti v-el-ardı ويتفكرون فى خلق السموات والارض »[5] gibi sayısız birçok âyetler bu müddeâyı isbât eder.

Şer'in mevcudata akıl tarikıyle bakmağı ve onu nazar-i itibare almağı vâcib kıldığı şu suretle sâbit olunca, bu nazar-i itibare almak keyfiyetinin de "malûmdan mechulu istinbât ve istihrâc etmek" -ki bu da kıyastan ibarettir veyahut kıyas vasıtasıyla olur-ten başka birşey olmadığı mâlûm bulununca, mevcudâta "Kıyas-i aklî" ile nazar eylememiz de artık vâcib olur. Şer'in davet ve tergib ettiği böyle bir nazarın da kiyasın en mükemmel nevilerini kullanmak suretiyle elde edilen en tâm bir nazar bulunduğu aşikârdır[6]. İşte bu da "Bürhân" namı verilen kiyastan ibarettir. Mâdem ki şeriat, Cenab-i Hakk'a ve mevcudâta müteallik bilginin bürhâne müstenid bulunmasına bizi tergıbeylemiştir. Şu halde (Allah) ı ve sair mevcudatı bür-

[2] Göklerde ve yerde câri olan hükümranlığa, Allahın yarattığı herşeye dikkatle bakıp muhakeme etmiyorlar mı? (Sûre: Arâf. 7 âyet: 185).

[3] İbrahim'e göklerle yerdeki hukümranlığı işte öyle göstereriz (Sûre: En'am. (6) âyet: 75).

[4] "Deveye nasıl yaratılmış diye, göke böyle nasıl yükseltilmiş diye dikkatle bakmıyorlar mı? (Sûre: Gâşiye: 88. âyet: 8-17).

[5] Ve göklerle yerin yaratılması hususunda düşünürler (Sûre: Al-i Umran: 3 âyet: 191).

[6] Nazarî, husulü nazara ve kesbe tevakkuf edendir: Nefsi ve aklı tasavvur, âlemin hâdis olduğunu tasdik gibi (Tarifat-Seyyid).

hanla bilmek istiyen kimsenin evvelâ bu işe hazırlanması, bürhanların nevilerini ve şartlarını, "kiyas-i bürhâni" nin "kiyas-i cedelî", "kiyas-i hitabî" ve "kıyas-i mugalıtî" ye ne suretle muhâlif olduğunu bilmesi daha muvafık ve hattâ zarurî bir keyfiyet olur. Bu da ancak diğer bir istihzar ile yani evvel-i emirde "kiyas-i mutlak" ın neden ibaret olduğunu, nevilerini, bunların hangilerinin kiyas olabileceğini, hangilerinin de olamıyacağını öğrenmekle mümkündür. Bu malûmat ta ancak diğer bazı bilgilerin tekaddümüyle kaabil-i istihsâldir. O bilgiler ise kiyasın kendine tekaddüm eden cüzlerini yani "mukaddemât" ile nevilerini bilmekten ibarettir. Binaenaleyh, şer'in "mevcudâta nazar" hakkındaki emrine imtisâl eden mümin için "nazar" dan evvel, nazara nisbetle, amele göre "âlât" menzilesinde bulunan bu şeylere vukuf hâsıl etmek vacib olur. Fakih, "Ahkâmda tefakkuh" a ait bulunan emirden nasıl bütün fikhî mikyaslara ve bunlardan "kıyas" olanlarla olmıyanlara marifetin vücubunu istinbât ediyorsa "ârif" in de "mevcudata nazar" hakkındaki emirden kiyas-i aklî ile bunun nevilerini bilmenin vücubunu istinbât etmesi kendi üzerine vâcib olur ; hattâ ârif, bu istinbata daha müstahıktır. Çünkü fakıh, "Fe'tebirû yâ ül- il-ebsâr" «فاعتبروا يا اولى الابصار» kavl-i keriminden "kiyas-i fikhi" ye marifetin vücubunu istinbât edebiliyorsa "ârif b-il-lâh" ayni âyetten "kiyas-i aklî" ye marifetin vücubunu evlâ b-it-tarik istinbat eder[7]. Bundan başka kimse, "sadr-i evvelde bulunmadığı için kıyas-i aklî tarikiyle nazar, bidattir" de diyemez. Çünkü, kıyas-i fikhî tarikiyle nazar ve envaı da sadrı evvelden sonra istinbât edilmiş bir keyfiyet olduğu halde bidat görülmemektedir. İşte bu suretle, kıyas-i aklî tarikiyle

[7] Kıyas, birtakım kazıyyelerden mürekkep bir sözdür ki bu kazıyyeler teslim olununca kendiliğinden diğer bir sözün de kabul edilmesi lâzımgelir: (Âlem, mütegayyirdir ve her mütegayyir hâdistir) sözü gibi. Zira bu, iki kazıyyeden mürekkep bir sözdür. Bu iki kazıyye teslim olununca "Âlem hâdistir" sözünün de o iki kazıyyedeki hakikate göre kabul edilmesi icabeder. Bu tarif, mantıkçılara nazarendir. "Ehli usûl" nazarında kıyas; mezkûr olan şeyler hakkındaki hükmün bir mislini, diğer bir hükümdeki illetinin misliyle meydana çıkarmaktır. Bu tarifte "İsbat etmektir" yerine "Meydana çıkarmaktır"denilmesine sebep şudur ki; kıyas, hükmü ispat değil, izhâr eder. "Mezkûr olan şeyler" denilmesine de kıyasın mevcuda da, maduma da teşmilini temin içindir." (Tarifat-Seyyid).

nazara itikad etmemiz de vücub kesbetmiş olur. Bunun bir sebebi vardır ki, o sebebe mevzii zikir, bu bahis değildir. Ne hacet, "Haşviyye" mezhebi mensuplarından küçük bir taife müstesnâ olmak üzere, bu milletin ekser ashabı, "kıyas-i aklî" yi kabul etmektedirler. O taifenin aleyhine de nasslarla ihticac edilmiştir. Şer'an, kıyas-i fikhî tarikiyle nazar nasıl vacib ise kiyas-i aklî ve envaına göre nazarın da öylece vacib olduğu tekarrür edince, bizden evvel gelenlerden hiçbir kimse, kiyas-i aklî hakkında tefahhusatta bulunmamışsa buna başlamanın bizim üzerimize vacib olacağı aşikârdır. Bundan başka bu işte mütekaddim olanın mütaahhir olandan istiâne etmesi lüzumu da zâhirdir. Tâ ki, bu hususdaki marifet tekemmül edebilsin. Çünkü, bir adamın tek başına bu işi başarabilmesi ve muhtaç bulunduğu bütün hususata birden başlıyabilmesi güç yahut ta imkânsızdır. Nitekim, kıyas-i fikhî'nin nevilerini ihata edebilmek için muktazı bütün mâlûmatı bir insanın yalnız başına istinbat edebilmesi de zordur. Hattâ bu cihet, kıyas-i aklî hakkında daha ziyade variddir. Bizden başkaları kıyas-i aklî hakkında tefahhusatta bulunmuş iseler, şu halde bizim, bu hususta bize tekaddüm edenlerin tetkikatından kendi vâdimizde istiâne etmemiz de vacib olur. Bu mütefahhıslar, ister millet (din) itibariyle bizimle müşarik (hemdin)[8] olsunlar, ister olmasınlar. Çünkü kendisiyle tezkiye sahih olan bir âletin tezkiye hususunda kullanılmasının doğru olup olmaması meselesinde,eğer haddi zâtinde o âlet,şurût-i sıhhati cami bulunmakta ise bizimle hemdin olanlara ait bulunup bulunmamasının tesiri yoktur. Dince gayr-i müşârik olanlar (hemdin olmıyanlar) dan maksadım da islâm milleti (dini)nden evvel, kudemâdan (eskilerden) bu şeylere nazar etmiş bulunanlardır. Madem ki hâl böyledir ve aklî mikyaslara nazar için

[8] Millet, din kitaplarımızda dinî camiayı ifade eder. Hattâ doğrudan doğruya şeriat ve din mânasına da kullanılır. Biz, son zamanlarda "millet"i "kavm" mânasına naklettiğimiz için, hem müellifin istimâlini muhafaza etmek, hem de iltibasa mahal bırakmamak için böyle mutariza içinde maksadın izahını muvafık buldum. Seyyid, Tarifat'ında "din ve millet" için şöyle diyor: "Zat nokta-i nazarından müttehid, itibaren muhteliftirler. Zira şeriat; mutâ olmak haysiyetiyle, "din"; toplayıcı olmak haysiyetiyle, "millet"; kendisine dönülmek haysiyetiyle de "mezhep" tesmiye olunur. Dinle millet arasındaki fark, şöyle de ifade olunuyor: Din, Allah'a; Millet, Peygambere; mezhep, müctehide mensuptur".

ihtiyaç hissedilen kâffe-i hususat kudemâ tarafından hakkıyle tefahhus edilmiş bulunmaktadır. Şu halde onların kitaplarına elatmamız ve ne dediklerine bakmamız münasib olur. Eğer bu hususta söylediklerinin hepsi doğru ise kabul ederiz ; içlerinde doğru olmıyan da varsa alâkadaranı iykaz eyleriz. Bu tarzda nazardan farig olunca ve mevcudat ile mevcudattaki sanatın delâlet ettiği mânaya nazar-i ibretle bakmağa bizi muktedir kılan âletler elimize geçince,-çünkü sanatı bilmiyen masnuu, masnunu bilmiyen de saniî bilmez-artık bürhânî mikyaslara müteallik bilgi dolayısıyla edindiğimiz "sınaat" ten bilistifade tuttuğumuz tertip ve nahv (usûl) [9]e göre mevcudat üzerinde tefahhusata başlamamız vacib olur. Bu maksadın, ancak mevcudatı birer birer tefahhus etmekle ve bu hususta müteahhirinin, mütekaddiminden yardım istemesiyle temin olunabileceği de âşikârdır. Nitekim ulûm-i taalim (riyazıyyat) ta hâl böyledir. Çünkü, meselâ zamanımızda hendese sınaatının madûm olduğunu, ilm-i heyet sınaatının da yine böyle ortadan kalktığını ve herhangi bir adamın kendi kendine ecram-i semviyyenin cesamet ve şekillerini ve biribirlerinden nekadar uzak bulunduklarını anlamıya kalkıştığını farzetsek bu adamın bunları, meselâ arza nisbetle güneşin cesametini ve diğer kevakibin sahalarını idrâk etmesine, en zeki bir insan olsa bile, imkân tasavvur olunamaz. Meğer ki, vahiy veya vahye benzer bir tarikle ola. Hattâ böyle bir adama, güneşin, arzdan yüzelli veya yüz altmış kere büyük olduğu söylense o, bu sözü, kaaili için eser-i cinnet addeder. Halbuki, mesele, ilm-i heyetçe bilbürhân sabit olmuştur ve o ilmin ehli olanlar, bu hususta aslâ şüpheye düşmezler. Bu nokta-i nazardan sınaat-i taalim (riyazıyyat) ile temsile muhtac olan, usul-i fıkıh sınaatıdır. Fıkhın kendisine müteallik olan nazar, ancak aradan uzun bir zaman geçtikten sonra tekemmül edebilmiştir. Bugün bir adam kalkıp ta kendi kendine -Magrib müstesnâ olmak üzere- ekser müslüman memleketlerinde muh-

[9] Müellif, burada ve daha birçok yerlerde (nahv)i, "méthode" mânasında kullanmıştır. İlk felsefe Muallimlerinden merhum Emrullah Efendi de (méthode) mukabilinde "nahv"i kabul etmişti. Fakat sonraları, bu makamda "usul" taamüm etmiştir. İzmirli Hakkı Bey tarafından "minhâc", Babanzâde Naim Bey tarafından "Tarik" de ileriye sürülmüştür. Bunlar da münasip mukabiller olmakla beraber tekarrür edememiştir.

telif mezheblerin erbab-i nazarı arasında münazara mevzuu teşkil eden "mesail-i hilâf" hakkında yine bu nazar erbabının istınbat ettikleri bütün huccetlere vâkıf olmak istese, bu hareketiyle sadece gülünç olmaya liyakat kesbetmiş olur. Çünkü, bu giriştiği iş, ilerlemiş olmakla beraber yine mümtenidir.

Bu, haddi zâtinde yalnız sanayi-i ilmiyye için değil, sanayi-i ameliyye için de tamamiyle aşikâr bir keyfiyettir. Çünkü bunların arasında hiçbir sınaat [10] yoktur ki onu tek başına bir adam aynen meydana getirebilmiş olsun. Şu halde "sınaatlerin sınaatı" olan hikmet için bunun aksi nasıl tasavvur olunabilir ? Bu böyle olunca, bizden evvel gelip geçen ümmetlerin (milletlerin) [11] - şerait-i burhanın muktazasına göre - mevcudata nazar-ı itibar atfettiklerini görürsek bu hususta ne söylediklerine, kitaplarında neler isbat ettiklerine, bakmamız üzerimize vacib olur. Bunlardan hakka muvafik olanları, memnuniyet ve şükran ile kabul, hakka muvafik olmıyanlar hakkında da alâkadaranı iykaaz ve tahzir eder, kaaillerini de mâzur görürüz. Bundan anlaşılıyor ki, kudemânın kitaplarındaki maksad ve gâye, şeriatin bizi teşvik eylediği maksad ve gayeden ibaret bulundukça bu kitaplara bakmak, şera'n vâcib olur. Bundan başka bu kitaplara bakmak ehliyetini hâiz olanları - ki biri zekây-i fırtî, diğeri adâlet-i şeriyye, fazılet-i ilmiyye ve hulkiyye olmak üzere iki sıfatı nefsinde cemetmiş bulunanlardır -onlarla iştigalden menetmeğe kalkışan kimse; insanları, şeriatin, "marifet-ul-laha" a davet için açtığı kapıya girmekten menetmiş olur. Bu kapı da -Allah'a hakkıyle marifetin taallûkunu müeddi bulunan"nazar" kapısıdır. Böyle bir harekete tasaddi; en büyük bir cehâlet eseridir, Allah'tan pek ziyade uzak düşmeyi intac edecek bir keyfiyettir. Fıtrî bir nakîsa dolayısiyle, yahut usul ve tertip dairesinde nazar edememek, yahut kendi hava ve hevesine mağlûb olmak, yahut ta bu kitapların mündericatını anlamak hususunda kendisine rehberlik edebilecek bir muallim bulamamak yüzünden veyahut

[10] Sınaat, nefsanî bir melekedir ki, ihtiyarî fiiller, kendisinden reviyyetsiz sâdir olur. Sınaat hakkında "keyfiyyet-i amele müteallik ilimdir" de denilmiştir. (Tarifat-Sayyid). Müellifin sınaatı tarzı istimâli, bugünkü telâkkilere tamamiyle uymuyor. Maamafih kaabil-i telif bazı cihetleri vardır..

[11] Eski istimâlde "ümmet", bir dereceye kadar bizim "millet"le ifade ettiğimiz mânaya tekabül eder.

bu sebeplerin kâffesinin veya birden ziyadesinin bir araya gelmesi neticesinde yolunu şaşıran ve ayağı kayan bazı adamlar bulunduğuna bakıp ta ehliyyet-i matlûbeyi hâiz olanları da bu kitaplarla iştigalden menetmek lâzımgelmez. Çünkü, onlardan bu nokta-i nazara göre gelecek zarar ; zât itibariyle değil, arazî bir surette lâhik olmuş bir şeydir : Hadd-i zâtinde, mahiyyeten nafi olan bir şeyden, kendisinde araz hâlinde mevcut bir mazarret dolayısiyle sarf-ı nazar edilmesi iycabetmez. İşte bunun içindir ki, kardeşine ishâlini kesmek için tavsiye-i peygamberî mucibince bal içirip te ishâlin arttığını gören ve bu halden şikâyete gelen bir adama Resul-i Ekrem (Aleyh-is-selâm), صدق الله وكذب بطن اخيك (Allah, doğru, kardeşinin karnı da yalan söyledi) cevabını vermişti. Hattâ diyebiliriz ki, bazı pespaye kimselerin bu kitaplarla iştigal yüzünden dalâlete düştüklerini zannederek haiz-i salâhiyet olanları da hikmet (felsefe) [12] kitaplarını mutalaadan men'e kalkışmak ; âdetâ bazılarının, suyun boğaza tıkanıp durması yüzünden öldüklerini vesile ittihaz ederek susayan insanı, tatlı ve soğuk su içmekten menetmeye ve nihayet susuzluktan ölümüne sebebiyyet vermeye benzer. Çünkü, suyun boğaza tıkanıp durması yüzünden hasıl olan

[12] "Hikmet, eşyanın hakikatlerinden varlıkta olduğu gibi, takat-i beşeriyye dairesinde bahseden ilimdir. Hikmet; nazarî, geyr-i âli bir ilimdir. Bundan başka hikmet; kuvve-i akliyye-i ilmiyyenin cerbeze ile belâdet arasındaki mutavassıt derecesinin heyeti mânasına da gelir. Cerbez, kuvve-i akliyyenin ifratı, belâdet te tefritidir. İbn Abbas, Kuran'da hikmeti, "Halâl ile haramın taallümü" diye tefsir etmiştir. Hikmet için, lûgat mânasiyle, "amel ile birlikte ilimdir" de denilmiştir. Bundan başka hikmetin şöyle bir tarifi daha vardır: "İnsanın takatı derecesinde nefs-el-emirde hak ne ise kendisinden anlaşılan şeydir" (Tarifât-Seyyid).

Hikmet, vaktiyle felsefe mukabilinde ve ona müradif olarak kullanılıyordu. Bu istimâle, Meşrutiyetten sonra Garp felsefesiyle- eskisine nisbetle daha genişçe -temasa başladığımızda da devam edilmek istenildi. Fakat, felsefe, galebe etti. Bugün mütâammim olan da odur. "Fizik" e mukabil kullandığımız "Hikmet-i tabiiyye"de mehcûr olmuştur, yerini fizik'e bırakmıştır.

Felsefe'yi Seyyid, Tarifat'ında şöyle tarif ediyor: (Saadet-i ebediyyeyi tahsil için takat-i beşeriyye dairesinde Allah'a benzemektir. Hazret-i Peygamberin "تخلقوا باخلاق الله -Allah'ın ahlâkıyle tahalluk ediniz" hadisiyle emrettiği gibi ki, maksat, "Malûmatı ihata ve cismâniyyattan tecerrüd hususunda Allah'a benzeyiniz" demektir.)

ölüm, bir emr-i ârızîdir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî bir keyfiyettir.

Bu sınaate ârız olan keyfiyyet, diğer sanayia da ârız olagelmiştir : Nice Fakîhler vardır ki, fıkıh, zühdü takvâlarının azlığına ve dünyaya dalıp gitmelerine sebeb olmuştur ; hattâ Fukaha'nın çoğunu bu halde görüyoruz. Halbuki, sınaatleri, haddi zatinde fazılet-i ameliyyeyi müstelzim bulunmaktadır. Şu halde fazılet-i ameliyyeyi istilzam eden sınaate ârız olan hâlin, fazılet-i ilmiyyeyi müstelzim bulunan sınaate de ârız olması müstebat görülemez.

Bütün bu meseleler serdettiğimiz esaslar dairesinde tekerrür edince Madem ki biz müslümanlar, bu ilâhî şeriatimizin hak olduğuna ve -Allaha, mahlûkatına taalluk-i marifetten ibaret bulunan- saadet hususunda bizi iykaza ve o yola davet edenin de yine o "hak şeriat" ten ibaret bulunduğuna itikad ediyoruz ; madem ki her müslüman kendi fitrat ve tabiatine uygun olan tasdik yolundan o saadete erişebilecektir. (Çünkü, tasdik hususunda insanların tabiatleri mütehaliftir : kimi bürhanlat tasdik eder, kimi "ekavil-i cedeliyye" ye istinaden âdetâ bürhan sahibi gibi bir tasdika nail olur ; Zira bundan fazlaya istidadı yoktur. Kimi de "ekavil-i hıtabiyye" ile bürhan sahibinin "ekavil-i bürhaniyye" ye müstenid olan tasdiki gibi bir tasdika mazhar bulunur) [13] ve madem ki bizim bu ilâhî şeriatimiz de insanları o üç yoldan tasdika davet etmiş bulunmaktadır. Şuhalde bu tarz tasdikın bütün insanlara âm ve şâmil bulunması lâzımgelir. Sırf bir eser-i teannüd olmak üzere lisanen tarik-ı inkâra sapanlarla münhasıran kendi gafletleri yüzünden Allaha

[13] Bürhan, yakiniyyattan mürekkep olan kıyastır. Bu yakiniyyat, ister ibtidaen olsun -ki zaruriyyattır- ister bir vasıtaya müstenit bulunsun- ki nazariyattır-. Bürhan, "innî" ve "limmî" olmak üzere iki kısımdır: İlletten malûle istidlâl "Bürhan-i limmî", malûlden illete istidlâl "Bürhan-i innî"dir.

Cedel, meşhûrat ve müsellemattan mürekkep olan kiyastır. Bundan maksat; hasmı ilzam etmek, bürhanın mukaddematını idrakten âciz olanları susturmaktır.

Hıtabe, herhangi bir şahsın maznuniyyet veya makbuliyyetine mutakid olduğu mukaddemattan terekküp eden kiyastır. Bundan maksat ta halkı, -hatıplerle vâizlerin yaptığı gibi- dünya ve ahiret nokta-i nazarından kendilerine nâfi olan hususata tergip ve teşviktir. (Tarifat-Seyyid).

davet yollarına vakıf olmıyanlar, şüphesiz birer istisnâ teşkil ederler. Peygamberimizin (ahmer ve esvede) yâni bütün urûk-i beşere mebusiyetle haiz-i ihtısas olmasının sebebi de işte budur, yâni şeriatinin Allaha davet yollarının kâffesini mutazammin bulunmasıdır. Bu cihet, (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن) [14] âyet-i kerimesinde musarrahtır.

Bu şeriatler [15] hak ise ve hakka taallûk-i marifeti müeddi bulunan "nazar"a davet etmekte ise biz müslümanlar, suret-i katiyyede biliriz ki nazar-i bürhanî, şeriatin tebligine muhalefeti müstelzim bulunmaz. Çünkü, hak, hakka karşı zıd düşmez, belki uygun çıkar ve biri diğerini müeyyid bulunur. Şu halde nazar-i bürhanî, herhangi bir mevcuda marifetimizin taallûkunu müeddi bulunduğu zaman bu mevcut, iki şıktan hâli olamaz: ya, şeriatte meskût-ün-anh geçilmiştir, yahut mevzu-i bahis olmuştur ve bildirilmiştir. Meskût-ün-anh geçilmiş olan hususat nevinden ise taâruz varit değildir ve artık o, ahkâm-i fikhiyyeden esasen meskût-ün-anh olup ta "Fakih" tarafından kıyas-ı şerî tarikıyle istınbat olunanlar menzilesinde bulunur. Yok, şeriat o mevcuttan bahsetmişse bu bahis te iki şıktan hâli olamaz : Bahsin zâhiri, bürhanın müeddi bulunduğu surete ya muvafik olur, yahut muhalif. Muvafik ise diyecek yoktur. Muhalif ise "tevil" taleb olunur. Tevilin mânası ise : Arap lisanında, bir şeyin, şebihiyle, yahut sebebiyle, yahut lâhikiyle, yahut kelâm-i mecazînin envaını tarif sırasında gösterilen diğer şeylerle tesmiyesini caiz gören itiyadı ihlâl etmemiş olmak şartiyle, lâfzın delâletini, delâlet-i hakikiyyeden delâlet-i mecaziyyeye nakl etmektir. [16] Fakih, ahkâm-i şeriyyenin bir çoğunda

[14] "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel meviza ile çağır ve onlarla en tatlı ve güzel yollarla münakaşa et." (S. Nahl: 16-A. 125) Müellifin siyak-ı ifadesinden bu âyet-i kerimedeki (hikmet)i bürhana, (mevize-i hasene)yi hıtabiyyata, (ahsen ile mücadele)yi cedele mukabil tuttuğu anlaşılıyor.

[15] Müellifin "bu şeriatler"den maksadı, ya bütün semavî kitapların tebliğ ettiği şeriatlerdir; yahut islâm dinindeki ahkâmdır.

[16] Tevil, aslında "terci" mânasınadır. Şerî mânası da şudur: Lâfzı, zâhir mânasından delâletine ihtimâl verilebilecek bir mânaya -bu ihtimâl de kitap ve sünnete muvafik ise -sarf ve nakl etmektir: (En'am: 6-95. Rûm: 30-19) ( يخرج الحى من الميت ) -kavl-i kerimi gibi ki, bundan, yumurtadan kuşun çıkarıldığı anlaşılırsa tefsir olur; kâfirden mümin, yahut cahilden âlim çıkarmak mânası verilirse tevildir. (Tarifat-Seyyid).

böyle hareket etmekte olmasına nazaran, bürhana ilmi lâhık olanların ayni şeyi yapması evleviyyetle varit görülür. Çünkü, fakihin sadece "kıyas-i zannî" si vardır; ârif ise "kıyas-i yakinî"-ye sahiptir. Diğer taraftan biz, bürhanın icabiyle "zahir-i şer'" arasında tehalüf vaki oldukça o zahirin "tevil-i arabî" kanunu üzere tevil kabul edeceğine suret-i katiyyede kaani bulunmaktayız. Bu kazıyyede hiçbir müslüman şüpheye düşemez, hiçbir mümin tereddüd edemez. Bu mânaya taraftar olup ta tecrübeye girişen ve "makul" ile "menkul" ü birleştirmekteki maksadı o yolda anlıyan kimsenin yakini pek ziyade artmış olur. Hattâ deriz ki şeriatte mevzu-i bahs olup ta zahiriyle bürhanın müstelzim bulunduğu surete muhalif düşen hiçbir şey yoktur ki, şeriate dikkatle atf-ı nazar edildiği ve sair aksamı gözden geçirildiği zaman zahiriyle, orada tevilin lüzumuna şehadet eden veya hiç olmazsa şehadete yaklaşan elfaz bulunmasın.. İşte bunun içindir ki, ehl-i islâm arasında "elfaz-ı şer'iyyenin kâffesini zahirine haml etmek vâcib olmadığı gibi bunların cümlesini tevil tarikiyle manay-ı zâhirinden harice çıkarmak derece-i vücupta bulunmadığına" icamâ hasıl olmuş ve yalınız "Müevvel" ile "Gayr-i müevvel" in hangileri olduğunda ihtilâfa düşülmüştür : Meselâ, Eşarîler, (İstiva) [17] âyetiyle (Nüzul) [18] hadîsini tevil, Hanbelîler ise bunları zâhirine hamlederler. Şeriatin zâhir ve batını muhtevi olarak vürud etmesine sebep, (tasdik) nokta-i nazarından insanların fıtratındaki ihtilâf ve karihalarındaki tebayündür. Yine şeriatte biribiriyle müteârız görünen zavahirin vüruduna sebep te ilimde rüsuh ve melcke sahiplerini, bu taâruzları telif edebile cek olan tevil hususunda uyandırmaktır. İşte bu maksada, ( هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات والراسخون فى العلم ) âyet-i kerimesinde işaret vardır [19].

[17] (Tahâ - 20 - 5) الرحمن على العرش استوى (Maaric 70 - 4) ثم استوى الى السماء وهى دخان gibi.

[18] Rabbimiz her gice dünya gögüne iner. ينزل ربنا كل ليلة الى ـ « رواه الشيخان سماء الدنيا .

[19] Ayet şöyledir هوالذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء لفتنه وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الاالله والراسخون فى العلم يقولون آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ـ

-Kitabı sana indiren odur. Onda bazı âyetler vardır ki, kitabın aslını

Biri çıkıp ta "Şeriatte öyle şeyler vardır ki ehl-i İslâm bunların zahirlerine hamli hususunda icmâ[20] etmişlerdir. Yine bir takım şeylerin tevili hususunda da aralarında icmâ hasıl olmuştur. Bundan başka ihtilâfa düştükleri şeyler de mevcuttur. Şu halde bürhan ; acaba bunlardan zahiri hakkında icmâ hasıl olmuş bir şeyin teviline veyahut tevilinde icmâ bulunan bir maddenin zahirine hamline sebep olabilir mi ?" dese biz de buna mukabil deriz ki : "Bir şeyde icmâ (yakın) tarikiyle vaki olmuşsa bürhanın onun hilâfında müessir olması doğru değildir. Yok, zan tarikiyle vuku bulmuşsa bürhana göre hareket doğru olabilir. İşte bunun içindir ki, Ebu Hamid, Eb-ul-maali ve sair eimme-i nazar; bu gibi hususlarda icmâı, tevil tarikıyle bozanların suret-i katiyyede küfrüne hüküm olunamıyacağına kaaildirler. Bu hâl, icmâm, ameliyyat sahasında mümkün olmasına mukabil nazariyyat sahasında "tarik-ı yakinî" ile takarrür edememesini sana gösterir. Filhakika, herhangi bir mesele hakkında, herhangi bir asırda icmâın takarruruna imkân hasıl olabilmek için o asrın bizce tamamiyle hasr ve zabt altına alınması, o asırda bulunan bütün âlimlerin şahısları ve adetleriyle bizce mâlûm bulunması, her birinin mevzu-i bahis mesele hakkındaki zihabının "tevatür" tarikıyle bize nakl ediliş olması lâzımdır. Bundan başka o zamanda mevcut bulunan âlimlerin, şeriatte (zâhir) ve (bâtın) bulunmadığı, her meseleye müteallik ilmin hiçbir kimseden aslâ ketm olunamıyacağı ve ilm-i şeriatte bütün insanlar için yalınız bir yol bulunduğu hususlarında ittifak ettiklerinin bizce mütehakkik bulunması da iktıza eder.

(yâni ahlâm-i esasiyyeyi) teşkil ederler. Diğer bazı âyetler daha vardır ki, bunlar, müteşabihtirler, yâni (vücuh-i adideye muhtemil olan, anlaşılmasında tereddüt bulunan) âyetlerdir. Kalplerinde şüphe olanlara gelince: Bunlar, fitne çıkarmak ve tevil yolunu tutmak arzusuyla ("Ümm-ül-kitap olan âyetlerle müteşabih olan âyetler arasındaki münasebeti nazar-ı dikkate almıyarak) bunlardan yalınız müteşabih olanlara ittiba ederler. Halbuki, bu müteşabihlerin tevilini ancak Allah ile ilimde rüsuhu olan kimseler bilirler. İlimde rasih olanlar derler ki: "Biz bu kitaba inandık, her tarafı, bütün âyetleri rabbımızdandır". Ancak akıl ve reviyyet sahibi olanlardır ki, bütün bilgilerini zihinlerinde toplıyarak düşünürler, hakikati bulurlar. (Al-i Umran 3-6.)

[20] İcma, bir asırda bulunan Ummet-i Muhammediyye müctehidlerinin bir emri dinî üzerinde ittifak etmeleridir. (Tarifat-Seyyid).

Halbuki sadr-ı evvelde bulunan âlimlerden bir çoğunun şeriatte bir (zâhir ve bâtın) gördükleri ve ehli olmıyanlar için "bâtın" ı bilmenin vacib olmadığına ve esasen ehliyyetsizin onu anlamağa kudreti taallûk edemiyeceğine kaail bulundukları nakledilmektedir. İşte Buharî'nin Hazret-i Ali (Radıye-el-lahu anh)-den rivayet ettiği şu söz, o kabildendir : (حدثوا الناس بما يعرفون اتريدون - İnsanlara bildikleri, anlıyabilecekleri şeylerden bahse-diniz. İstermisiniz ki Allahı ve Resulünü (ان يكذب الله و رسوله tekzibe kalkışsınlar ?) Seleften bir cemaate isnaden rivayet olunan bazı sözler de böyledir. Binaenaleyh, herhangi bir asrın, şeriatte bütün insanların hakikaten ilim hasıl etmeleri lâyık olmıyan birtakım mevad bulunduğuna kaail âlimlerden hâli olamıyacağını suret-i katiyyede bildiğimiz halde, bize nakl olunan mesail-i nazariyyeden bazıları hakkında icmâ hasıl olması nasıl tesavvur edilebilir? Fakat ameliyatta hâl, böyle değildir. Çünkü, bütün insanlar, alesseviyye herkese bunların ifşası lüzumuna kaaildirler. Bu hususta icmâ hasıl olması için de, bize hiçbir hilâf nakl olunmaksızın, meselenin intişar etmiş olmasiyle iktifa kılınır. Zira, ameliyyatta icmâ husulü için bu kâfidir. Fakat "ilmiyyat" ta iş böyle değildir.

Bu mülâhazata mukabil

"İlmiyyatta icmâ mutasavver olmamasına gör,e tevil tarikiyle icmâ'ı tecavüz etmek mucib-i tekfir olmayınca Ebu Nasr, İbn Sinâ gibi müslüman filozofları hakkında ne dersin ? Çünkü Ebu Hamid, "Tehafüt" namiyle maruf kitabında[21] bunların üç meselede tekfirlerine hükmetmiştir. Bu mescleler de âlemin kidemine, Allah-ü taalâ'nın cüziyyatı bilmediğine- ki

[21] İmam Gazali (vefatı: 505 H.) "Tehafüt-ül-felâsife" ismindeki eserinde eski felsefenin ilâhiyyata ve mabad-et-tabiî mesaile temas eden nazariyatını münakaşa ve reddetmek istemiştir. İbn Rüşd, (vefatı: 595 H.); bu eseri ele alarak tenkid etmiştir. Tenkidnâmesinin ismi, "Tehafüt-üt-tehafüt" tür. Hocazâde (vefatı: 893 H.) de yine "Tehafüt" namı altında bir kitap telif ederek ilk iki tehafütte mevzu-i münakaşa olan mebahis hakkmdaki fikirlerini bildirmiştir. Bu üç kitabı, bir arada, Mısır'da Matbaa-i Hayriyye basmıştır. İlk iki kitap, metin, üçüncü de hâmiş halinde kenardadır. Elimdeki nüsha, birinci tabıdır ve (1319H.) tarihlidir. Bu nüshada her üç kitabın ünvanı da "Tehafüt-ül-felâsife" gösterilmiştir.

Allah bundan münezzehtir- kaail olmak, haşr-i ecsad ve ahval-i mead hakkındaki tebligat-i şeriyyeyi tevile girişmekten ibarettir".

dersen, biz de cevaben deriz ki

"Ebu Hâmid'in bu hususlaki sözünden zâhir surette anlaşılan, o meselelerde o iki filozofu suret-i katiyyede tekfir değildir. Çünkü "Tefrika" kitabında icmâı tecavüz dolayısiyle tekfirde bir ihtimâl bulunduğunu tasrih etmektedir. Diğer taraftan bizim, başkalarından sarf-i nazar, "selef-i evvel" e mensup ricalin bir çoklarından rivayet olunan şeylere istinaden bu gibi meselelerde icmâ takarrür edemiyeceği hakkındaki sözümüzden de böyle yerlerde ancak tevil hususunda haiz-i ehliyyet olanlara açılması iycabeden bir takım teviller bulunduğu tebeyyün etmiştir. Bu ehliyyeti haiz olanlar da "ilimde rasih bulunanlar"dır. Çünkü bizce muhtar olan, (والراسخون فى العلم) kavl-i keriminde tevakkuftur. Zira ehl-i ilm olanlar, tevili bilmemiş olsaydılar, ehl-i ilm olmıyanlarda bulunmıyan ve kendilerinin tevile inanmalarını mucib olan bir "meziyyet-i tasdik" ı haiz olamazlardı. Madem ki, Cenab-ı Hak, kendilerini, ona iman edici olmakla tevsif etmektedir; bu iman, ancak bürhana müstenid olan bir imana kaabil-i hamldir; bu da yalnız tevile ilmin lühukuyle olabilir. Çünkü, müminlerden ehl-i ilm olmıyanlar; yine iman etmekte iseler de bu imanları, "min kibel-il-bürhan" yâni bürhana müstenit değildir: Şu halde Cenab-ı Hakkın âlimleri vasfettiği bu iman, kendilerine hâs ise bunun bürhana istinadı lâzım gelir. Bürhana istinad dahi ancak tevili bilmekle olur. Zira, Cenab-ı Hak, mevzu-i bahs olan âyetlerin bir tevili olduğunu haber vermektedir. Bu tevil de hakikatten ibarettir. Bürhan ise ancak hakikat üzerine ikame edilebilir. Hâl böyle olunca Cenab-ı Hakkın ulemâya tahsis buyurduğu tevilât hakkında bir "icmâ-i müstefız" m takarrürü mümkün olamaz. Bu, munsıf olanlar için kendiliğinden aşikâr bir keyfiyettir. Bununla beraber Ebu Hâmid, "hükemay-i Meşşaiyn"e, "Cenab-ı Hak, cüziyyatı aslâ bilmez" sözünü isnad etmek hususunda da yanılmıştır. Bu hükemâ, öyle dememişler, belki, Cenab-i Hakkın, cüziyyatı bizim cüziyyat hakkındaki ilmimizin cinsinden olmıyan bir ilimle bildiğine kaail olmuşlardır. Şöyle

ki : Bizim ilmimiz "mâlûm-ün-bih" olan madde için malûldur ve şuhalde o maddenin hudusüyle muhdes ve yine onun tagayyürüyle mütegayyirdir. Zat-i Sübhanînin vücude taallûk eden ilmi ise buna tekabül eden bir mahiyettedir; zira (mevcut) tan ibaret olan malûm için bir illettir. Binaenaleyh, bu iki ilimden birini diğerine benzeten ; "zevat-i mütekabilât"[22] ile bunların hassalarını bir şeyden ibaret saymış olur. Bu hareket ise cehlin son mertebesidir. Şu hale göre (ilim) ismi, "muhdes ve kadîm ilm" e şâmil olarak söylendiği vakıt o mânada ancak ismi mahzın iştirakiyle "mekuul" yâni mahmûl olur [22]. Nitekim birçok isimler, mütekabillerine mahmûl olmaktadırlar : Hem "azîm" hem de "sagîr" e mekuul olan "celel" ile "zıya ve zûlmet" e birden mekuul olan (sarîm) gibi. İşte bunun için, zamanımızdaki mütekelliminden bazılarının tevehhüm ettiği gibi burada her iki ilme tamamiyle şâmil olabilecek bir had yoktur. Bu mesele hakkında bazı arkadaşlarımızın teşvikiyle ayrıca tetkikatte bulunduk ve söyliyeceğimizi söyledik. Meşşâilerin "Zat-i Sübhânî, ilm-i kadîm ile cüziyyatı bilmez" dedikleri nasıl tevehhüm olunabilir ki, onlar, "rü'yay-i sâdika" nın, müstakbelde hâdis olacak cüziyyat hakkında birtakım "inzar" ları mutazammin bulunduğuna ve bu "ilm-i münzir" in insanda uyurken herşeyi idare etmekte olan, herşeye müstevli bulunan "ilm-i ezelî" cihetinden hâsıl olduğuna kaaildirler. Onlar, Allah'ın yalnızca cüziyyatı bizim bildiğimiz şekilde bilmediğini kabul etmemekle kalmamaktadırlar ; külliyyat için de ayni fikirdedirler. Çünkü bizce mâlûm olan külliyyat ta mevcudun tabiati

[22] Bir şeyde bir cihetten ictima etmiyen iki mânaya "mütekabilân" derler. Mütekabilân, dört kısımdır: Zıddan, mütezayifan, mütekabilân bilâdem velmeleke, mütekabilân biliycab vesselb. Çünkü âdemler arasmda tekabül olmadığından iki mütekabil şeyin ademî olmaları mümkün değildir. Şu halde bunların ya ikisi de vücudî yahut biri vücudî, diğeri ademî olur. İkisi de vücudî oldukları vakit, ya bunlardan her biri diğeri olmaksızın taakkul olunabilir-ki bunlar "zıddan"ı teşkil ederler. -yahut ta her biri ancak diğeriyle birlikte taakkul olunabilir ki bunlar da "mütezayifan"dırlar. Biri vücudî, diğeri âdemî olduğu zaman da ademî, ya mevzu-i kaabilden emr-i vücudînin ademidir- ki bunlar, mütekabilân biladem velmelekeyi teşkilederler, yahut ta mutlak surette ademdir ki bunlar da mütekabilân biliycab vesselb'dir. (Tarifat-i-Seyyid).

itibariyle malûldür. İlm-i Bari hakkında ise bunun aksi variddir. İşte bürhanın, ilm-i İlâhîyi "Küllî" veya "cüzî" likle mevsûf olmaktan tenzihi istilzam etmesi, bundan ileri gelmektedir. Şu halde bu meselede yâni onları tekfir edip etmemekte ihtilâfa düşmenin de mânası kalmaz.

Alemin kıdemi veya hudusu meselesine gelince :

Bana göre bu meselede Eşariyye mütekelliminiyle hükemây-i mütekaddimin arasındaki ihtilâf, -bilhassa bazı kudemâ nazar-i dikkate alınınca- hemen hemen tesmiyeye râci bir ihtilâftan ibaret gibidir. Şöyle ki Esasen her iki zümre, kâinatta üç sınıf mevcudat bulunduğu ve bu üç sınıftan ikisinin (tarafeyn) ve birinin bu iki taraf arasında "vasıta" teşkil ettiği noktasında müttefiktirler. Bundan başka tarafeynin keyfiyyet-i tesmiyesinde de ittifak etmektedirler. İhtilâf ise vasıtadadır. Bu iki taraftan biri ; öyle bir mevcuddur ki, kendinin gayri diğer bir şeyden, bir "sebeb-i fail" den neşet etmiş, maddeden vücut bulmuştur. Kendine yani varlığına zaman mütekaddimdir. Bu hâl, tekevvünleri ; su, hava, arz, hayvan ve nebatın, tekevvünü gibi his ile idrâk olunan cisimlerde görülür. Mevcudattan bu sınıfa "muhdes" namı verilmesinde bütün kudemâ ile Eşarîler müttefiktirler. Buna mukabil olan taraf ta öyle bir mevcuttur ki bir sebeb-i failden neşet etmemiş, maddeden var olmamıştır, ve kendine zaman tekaddüm etmemiştir. Her iki firkaya mensup olanların kâffesi de bu sınıf mevcudun "kadîm" tesmiyesinde ittifak etmiştir. Bu mevcut ; bürhan ile idrak olunur ve herşeyin faili, mucidi ve hafızı olan "Allah-ü taalâ" dan ibarettir. Bu iki sınıf arasında bulunan mevcuda gelince : O da öyle bir mevcuttur ki diğer bir şeyden tekevvün etmediği gibi kendine zaman da tekaddüm etmemiştir. Ancak diğer bir şeyden yani bir (fail) den neşet etmiştir. Bu da "bütün âlem" den ibarettir. Her iki firka mensupları, umumiyetle "âlem" de bu üç sıfatın varlığı hususunda da müttefiktirler. Çünkü mütekellimin, âlem üzerine" zamanın mütekaddim olmadığını teslim etmektedirler ; yahut, nokta-i nazarlarına göre, bunu teslim etmeleri lâzımgelir. Zira onlara nazaran "zaman" harekât ve ecsama mukarin olan bir şeydir. Yine Mütekellimin "zaman-i müstakbel" in, kezalik

"vücud-i müstakbel" in nâmütenahi olduğu hususunda da kudemâ ile müttefiktirler. İhtilâfları, ancak "zaman-i mazı" ile "vücud-i mazı" dedir. Mütekellimin, bunların mütenahi olduğuna kaaildirler. Eflâtun ve taraftarlarının mezhebi de budur. Aristo ile mensupları ise onların müstakbelde olduğu gibi gayri mütenahi bulunduğuna zahiptirler. Şu halde bu son mevcudun, "vücud-i kâin-i hakikî" ile "vücud-i kadîm" e benzer bir hâl aldığı aşikârdır. Bu vaziyet karşısında mevzu-i bahis mevcuttaki kadîme benzeyiş hâlini, muhdese benzeyiş hâline galip gören, onu, kadîm; bilâkis muhdese benzeyiş hâlini fazla gören, "muhdes" tesmiye etmiştir. Hakikat-i halde ise o, ne "hakikî muhdes" ne de "hakikî kadîm" dir. Çünkü "hakikî muhdes" olması, bizzarure fasiddir ; "hakikî kadîm" in ise illeti olmamak lâzımgelir. Hükemâdan bazıları da "ezelî muhdes" namını vermişlerdir. Bunlar da Eflâtun ile taraftarlarıdır. Çünkü onlara göre, zaman, mazı tarafından mütenahidir. Şu halde âlem hakkındaki muhtelif mezhepler; bazıları tekfir olunabilecek derecede, biribirlerinden pek ziyade uzaklaşmamaktadırlar. Tekfir olunamaz; çünkü, böyle tekfiri intacedebilecek reylerin diğerlerinden çok uzak düşmüş olması, yâni diğer reylerle aralarında tekabül bulunması iycabeder. Nitekim mütekellimin, bu meselede böyle bir zanna düşerek bütün âlem hakkmdaki "kıdem" ve "hudus" isimlerini "mütekabil" telâkki etmişlerdir. Halbuki işin böyle olmadığı yukarıki sözlerimizden tebeyyün etmiştir. Böyle olmakla beraber âlem hakkındaki o reyler "zâhir-i şer' " a muvafık değildir. Çünkü, zâhir-i şer' gözden geçirilirse, "icad-i âlem"-den haberdar etmek üzere varid olan âyat-i kerimeden "suret-i âlem" in "hakikaten muhdes" bulunduğu, "vucud ve zaman"ın kendisine gelince : İki taraftan müstemir yani gayr-i münkatı' olduğu meydana çıkar. Şöyle ki [23] ( وهوالذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ) âyet-i kerimesinin zâhiriyle; bu varlıktan evvel bir varlık-ki arş ve sudan ibarettir -ve bu zamandan- hareket-i felekin adedinden ibaret olan ve bu varlığın suretine mukterin bulunan zamandan-evvel bir zaman bulunması ıktıza etmektedir.

[23] "Gökleri ve yerleri; arşi su üzerinde bulunmakta iken, altı günde halk eden de odur". (Hûd-11-7).

« يوم تبدل الارض غير الارض والسموات » [24] kavl-i kerimi de yine zâhiriyle, bu varlıktan sonra ikinci bir varlık bulunmasını muktazıdır. « ثم استوى الى السماء وهى دخان » [25] kavl-i celili ise zahiriyle, semavatın bir "şey" den yaratılmış olmasını istilzam eder. Şu halde, Mütekellimin de âlem hakkındaki sözlerinde "zâhir-i şer'" e uymuş değildirler, belki "müteevvil" dirler. Çünkü, şeriatte Cenab-ı Hakkın adem-i mahz ile birlikte var olduğuna dair bir haber yoktur ve bu hususta katiyyen bir nass mevcut değildir. Artık, hükemâdan bir zümre, -yukarıda gösterdiğimiz- "vücud-i âlem" hakkındaki "zâhir-i şer" a uygun bir fikre kaail oldukları halde Mütekelliminin bu âyetleri tevilleri üzerinde "İcam" ın münakid olduğu nasıl tasavvur edilebilir ?

Bu derin meselelerde ihtilâfa düşenlerin vaziyeti şu iki şıktan hâli değil gibi de görünebilir : Şöyle ki; bunlar, ya musîp ve şu halde me'curdurlar; yahut ta muhtı ve mazurdurlar. Çünkü, bir şeyi, nefiste kendini gösteren bir delile istinaden tasdik etmek, ihtiyarî değil, ıztırarî bir harekettir. Yâni, meselâ, oturmak veya kalkmak elimizde olduğu halde o yolda tasdik etmek veya etmemek bizim ihtiyarlarımıza tâbi değildir. Madem ki "ihtiyar", "teklif" in şartlarındandır; şu halde, kendine ârızbulunan bir şüphe dolayısiyle tasdikte hataya düşen kimse, ehli ilimden ise mazûr olmak lâzımgelir. İşte bunun içindir ki Peygamber (Aleyhisselâm); «اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر -Hâkim ictihad edip te hükmünde musib olursa iki, hataya düşerse bir ecre nâildir" demiştir. Vücut hakkında "Şöyledir veya şöyle değildir" hükmünü verenden daha büyük hâkim kim olabilir ? O hâkimler de işte Cenab-ı Hakkın kendilerini "tevil" de sahib-i ıhtısas kıldığı âlimlerdir. Şeriatte nazar-i müsamaha ile görülen hata da, şeriatin kendilerini nazar ile mükellef kılmasına binaen derin ve mudıl şeyleri tetkik ederken âlimlerden sâdir olan hatadır. Bu sınıf haricinde kalan insan-

[24] "Arz, arzdan başka bir şeye (yahut başka bir arza), semavat ta başka bir şeye (yahut başka semavata) tebdil edildiği vakit..." (İbrahim: 14-48.)

[25] "Sonra, dühan (yahut meşhur nazariyyenin tâbiriyle kaos-Chaos) halinde iken semâya teveccüh (yahut semâyı istilâ) etti.. " (Fussılet (Secde): 41-11.)

larda vaki olan hata ise, gerek nazarî ve gerek amelî hususata müteallik bulunsun, sırf günahtır. Sünnetin (hadîsin) cahili bulunan Hâkim (Kadı) hükmünde hataya düştüğü zaman nasıl mazûr görülmezse mevcudat hakkında hüküm veren bir hâkim de kendisinde hüküm şartları bulunmadığı takdirde mazûr değil, ya günahkâr, ya, kâfir olur. Halâl ve haram hakkında huküm veren Hâkimde esbab-i ictihadın -ki usule ve usulden kıyas tarikiyle ıstınbata marifetten ibarettir- müctemi bulunması şart tutulunca, mevcudat hakkında hüküm veren hâkimin de bir şartla mukayyet bulunması evveliyyetle kabul edilir. Bu şart ta onun, aklî evâil (mebdeler, prensipler) i ve bunlardan ıstınbat tarikını bilmesinden ibarettir. hata, Velhâsıl, şeriatte iki nevidir : I) Ya hatanın vaki olduğu şey hakkında esasen nazara ehil bulunan kimsenin duçar olduğu hatadır ki sahibi, -mâhir bir tabibin tıp sınaatında, mahir bir Hâkimin hükmünde yanıldığı zaman vaki olduğu gibi- mazûr tutulur; fakat bu ehliyette bulunmıyanlar mazûr görülemezler. 2) Yahut hiçbir kimsenin mazûr tutulamıyacağı hatadır. Hattâ bu, mebadi-i şeriatte (şeriat prensiplerinde) vaki olursa küfür, mebdelerden sonra gelen ümura taallûk ederse bida'ttır. Hatanın bu nev'i; delil yollarının her nev'i, kendini marifete isâl eden ve bu suretle herkes tarafından bilinmesi imkân dahiline giren şeylerde vaki olan hatalardır : Allah (Tebarek ve taalâ) ya, Peygamberliğe taallûk eden hususatı (nübüvvatı), ahiretteki saadet ve bedbahtiyi (şekaayı) ikrâr etmek gibi.. Çünkü, bu üç asıl, hiçbir kimsenin marifetiyle mükellef bulunduğu bir maddeye taallûku hâlinde tasdiktan fârig olamıyacağı üç delile istinadetmektedir. Bu delillerden maksat ta, hıtabî, cedelî ve bürhanî delillerdir. Bu gibi şeyleri inkâr eden kimse ; eğer bu şey şerî asıllardan bir asıl ise, kalbiyle değil de yalınız lisaniyle, yahut delilini ele geçirmek ve bilmek hususunda düştüğü gaflet yüzünden kâfir-i muânittir. Çünkü böyle bir kimse, bürhan erbabından ise bürhan tarikiyle, cedel erbabından ise cedel ile, mevize ehlinden ise mevize ile tasdik etmek için kendisine yol açık bulunuyordu. İşte bunun içindir ki, (Aleyhisselâm) Hazretleri, « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الاالله ويؤمنوا بى » -İnsanlarla, Allahtan başka Allah yoktur, deyinceye ve bana iyman edinceye kadar mukatele

etmekle memurum" buyurmuş ve (üç nevi iyman yolundan hangisi kendilerine tesadüf ederse onunla iyman) demek istemiştir.

Pek gizli olduğu için ancak bürhan ile bilinebilen eşyaya gelince : Ya fitratları, ya âdetleri, yahut ta esbab-i teallümden mahrum bulunmaları yüzünden bürhan yolu kendilerine açık olmıyanlar için lütf-i ilâhî, bu gibi eşyanın emsâl ve eşbahı hakkında darb-ı meseller iradetmek ve kendilerini, -herkes için müşterek olan deliller yâni cedelî ve hıtabî deliller tarikiyle tasdik vaki olabildiği takdirde- o mesellerle tasdika davet eylemek şeklinde tecelli etmiştir. İşte şeriatin (zâhir) ve (bâtın) a münkasim olmasına sebep te budur. Çünkü (zâhir); işte o mânalar için darb olunan meseller ; (bâtın) da anacak bürhan erbabına münceli olabilen yine o mânalardır. Ebu Hâmid'in "Tefrika" kitabında zikrettiği dört veya beş sınıf mevcudat ta bunlardır.

Yukarıda söylediğimiz gibi birşeyi binefsihî, üç tarik ile bilmemiz müyesser olursa artık onun hakkında meseller darbına ihtiyacımız da bulunmaz ve zâhiri itibariyle ona tevil de vârid olmaz. Böyle bir zâhir, usule teallûk ederse onu tevile kalkışan kâfirdir : (Bu âlemde uhrevî ne saadet ve ne de bedbahti vardır. Ahiret hakkındaki sözden maksad, insanların birbirlerinden beden ve havas itibariyle mutazarrir olmamaları, selâmette kalmalarıdır. Ahirette saadet ve bedbahti sözü bir hiyleden başka birşey değildir. İnsan için mahsûs olan varlığından başka bir gaye yoktur) itikadında bulunan kimse gibi. Bu, böyle olunca, "işte şeriatin bir (zâhir) cihcti vardır ki tevili caiz olmaz. Bu gibi yerlerde tevile girişmek, mesele mebdelere (prensiplere) teallûk ediyorsa küfürdür; mebdelerden sonra gelen hususata müteallik bulunuyorsa bidattir" demekten maksadımızın ne olduğu tebarüz eder. Yine şeriatte öyle bir (zâhir) vardır ki bürhan erbabına onu tevil etmek vacib ve zâhirine hamleylemek küfürdür. Bürhan erbabı olmıyanların onu tevile, zâhirinden çıkarmaya kalkışmaları ise ya küfür veya bidat'tir. (İstiva) âyetiyle (nüzul) hadîsi bu sınıftandır. İşte bunun içindir ki, Peygamber (Aleyhisselâm); zenciyye hakkında واذ اخبرته انالله فى السماء « ( فانها مؤمنة ) اعتقها -Cenab-ı Hakkın semâda bulunduğun-

dan haberdar olması, onun iymanı için kâfidir. Artık kendini azâdetmelisin" buyurmuştur. Çünkü o, bürhan erbabından değildir. Bunun sebebine gelince : Kendilerinde (tasdik), ancak (tehayyül) tarikiyle vaki olan yâni bir şeye ancak tehayyül ettikleri hususata göre inanabilen insanlar, kaabil-i tehayyül birşeye mensub olmıyan bir mevcudu güçlükle tasdik edebilirler. Bu nisbet namına (mekân) dan başka birşey anlamıyanların zihnine, birinci sınıfın mertebesini cismiyyet itikadı nokta-i nazarından biraz düşürmek istiyenlerin vehmi de girer. Bu gibi hususatta böylelerine verilecek cevap ; "Âyet, müteşabihattandır. (وما يعلم تأويله الا الله)âyet-i kerimesinde vakıf vardır" dan ibarettir.

Bürhan erbabı, bu sınıfın "müevvel" beyanattan olması noktasında müttefik iseler de "tevil" hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu da onlardan her birinin, bürhana ait bilginlerindeki mertebe tefavütünden ilerigelmektedir. Şeriatte bir de üçüncü sınıf vardır ki, vaziyyet itibariyle o iki sınıf arasında bulunmakta ve her ikisine girip çıkmaktadır. Bu hâl, şüpheden tevellüd ettiği için erbab-ı nazardan bazıları bu üçüncü sınıfı, (tevili caiz olmıyan zâhir) e, bazıları da (ulemâ için zâhire hamli caiz olmıyan bâtın) a ilhak ederler. Bu da mezkûr sınıfta müşkilât ve iştibah bulunmasından neşet etmektedir. Bu hususta ulemâdan hataya düşenler de mazûr tutulurlar.

"Şeriatin bu nokta-i nazardan üç mertebeyi haiz bulunduğu meydana çıkınca (meâd) ın evsaf ve ahvâline teallûk eden tebligat, size göre bu üç mertebenin hangisindendir ?" denilirse, deriz ki

Bu meselc, aşikârdır ki, muhtelefünfih sınıftandır. Çünkü, kendilerini bürhana mensup telâkki eden bir zümre görüyoruz ki "vacib olan zâhirine hamlidir, çünkü burada zâhirin muhâl olduğunu isbat edecek bir bürhan yoktur" diyorlar. Bu, "Eşariyye" nin sâlik olduğu yoldur. Bürhan ile alâkadar diğer bir zümre de onu tevil ediyorlar. Lâkin bunlar da tevil hususunda birçok ihtilâflara düşmüşlerdir. Ebu Hâmid ile mutasavvifeden birçokları, bunlardan sayılır. İçlerinde bazıları da vardır ki, -Ebu Hamid'in bazı kitaplarında yaptığı gibi- meselede iki tevili bir araya getirirler. Bu meselede ulemâdan hataya düşenlerin mazûr, isabet gösterenlerin de meşkûr yahut mecûr olma-

ları da varid gibi görünür. Bu da (vücud) u itiraf ettikten sonra tevil yollarından birine sâlik olmakla meşruttur; yâni burada tevil ; meâdin varlığında değil, keyfiyetinde cari olabilir. Tevil, bu varlığın nefyini müeddi bulunmaz. Bu hususta varlığı inkâr, küfürden başka birşey değildir. Çünkü, bu inkâr, şeriatin asıllarından birine teallûk etmektedir. Bu asıl da, kara ve kırmızı renklilere varıncaya kadar (Arap ve Acem) bütün efrad-i beşer arasında müşterek bulunan üç yoldan biriyle üzerine tasdikın vaki olabileceği hususattandır. İlim erbabından olmıyanlara gelince : Bunlar için vacib olan, onu zâhirine hamletmektir ; tevile girişmeleri, kendi haklarında küfürdür; çünkü küfre müncer olur. Binaenaleyh, fikrimize göre, insanlardan zâhire iyman üzerlerine farz olanların tevil yoluna düşmeleri, kendileri için küfürdür; çünkü bu yol, küfre müntehidir. O zâhirin tevilini kendine ifşa etmeye kalkışan tevil erbabı da onu küfre davet etmiş olurlar; küfre davet eden ise kâfirdir. İşte bunun içindir ki, tevillerin ancak bürhan kitaplarında tesbit olunması iktiza eder. Çünkü, bürhan kitaplarına inhısar ettikçe onlara ancak bürhan erbabından olanlar, destres olabilirler. Fakat bunlar, Ebu Hâmid'in yaptığı gibi bürhan kitaplarından başka kitaplarda da mevzu-i bahsedilir ve şi'rî, hitabî yahut cedelî tarikler istimâl olunursa şeriat ve hikmete karşı hataya düşülmüş olur. Vakıa onun bu hareketi, münhasıren ehl-i ilmin çoğalmasını istemek gibi bir maksad-ı hayre matuf bulunuyordu ; fakat ilim erbabı çok olmakla beraber yine o hareket yüzünden fesad artmıştır. Bundan başka yine ayni hareket yüzünden bazıları hikmetin, diğer bir zümre şeriatin, üçüncü bir zümre de her ikisinin aleyhinde bulunmak yolunu tutmuştur. Ebu Hâmid'in kitaplarında takip ettiği maksatlardan biri de bu imiş gibi görünüyor. Onun, bu tarz-ı hareketle, fıtratları (istidatları) uyandırmak istemiş olmasının delili de kitaplarında muhtelif mezheplerden hiç birini iltizam etmiyerek Eşarîlerle Eşarî, Sofîlerle Sofi, Feylosoflarla feylosof olmasıdır. O, bu hâliyle, âdeta :

يوماً بيمان اذا لاقيت ذا يمن
وان لقيت معدياً فعدنان

"Bir Yemenliyi bulunca yemenî, bir Maaddiy ile buluşunca

da adnanî oluyorsun" beytine mâsadak olmuş gibidir. Eimme-i müslimine vacib olan ise, ilmi mutazammin bulunan kitaplarını ancak ilim erbabından bulunanlara tahsis etmek ve böyle olmıyanları onlarla iştigalden nehyeylemektir. Yine bu eimme, ehil olmıyanları, bürhan kitaplariyle tevaggulden menetmelidirler; velevki efrad-i nâse bürhan kitaplarından gelecek zarar daha hafif olsun. Zararın hafifliğine sebep te bu nevi kitaplara ekseriya yüksek istidat sahiplerinin muttali bulunmasıdır. Ancak bu sınıf insanlarda da fazilet-i ilmiyyeden mahrumiyyet, tertipsiz mutalaa, bir muallimin rehberliğinden istifade edememiş olmak gibi mânialar vardır. Nihayet bunların mesaisi, şer'in davetine mâni olur. Çünkü bu hareket; insan sınıflarının en fazıletlisine, esnaf-i mevcudatın efdalına karşı bir zulüm teşkil eder. Zira esnef-i mevcudatın efdalına karşı âdilâne hareket etmek; onu künhüyle bilmek için hazırlığı bulunanların istiknah edebilmesidir. Bunlar da insan sınıflarının en faziletlileridir. Bir mevcudun azameti ne nisbette ise ona revâ görülecek zulmün büyüklüğü de o nisbette artar. Zulüm ise onu bilmemekten, onun cahili kalmaktan ibarettir. Bunun içindir ki, Cenab-ı Hak, "ان الشرك لظلم عظيم -şirk denilen şey, büyük bir zulümdür" (Lokman 31-13), buyurmuştur.

İşte nazarın bu nevi, yâni şeriat ile hikmet (felsefe) arasındaki münasebet ve şeriatte ahkâm-ı tevil hakkında tesbit etmek istediğimiz şeyler bundan ibarettir. Eğer bu bahisler ve zikrettiğimiz meseleler halk arasında pek ziyade münteşir bulunmasaydı bu hususta bir harf bile yazmayı tercih etmezdik ve ehl-i tevile karşı itizara da lüzum görmezdik. Çünkü bu meselelere yaraşan, bürhan kitaplarında zikredilmiş olmaktır. Doğruyu bulmak için hidayet ve tevfik veren de Allahtır.

Şunu da bilmen münasip olur ki, şer'in maksudu ; hak ilmi, hak ameli öğretmekten ibarettir. Hak ilim ; Hak Taalâyı, sair mevcudatı ve bilhassa bunlardan şeriati ; alâmâhiye aleyh, olduğu gibi bilmektir, uhrevî saadet ve şekaveti bilmekrit. Hak amel de saadeti istilzam eden ef'ale imtisaâl ve bedbahtiyi intac eyliyen harekâttan ictinaptır. Bu fiilleri bilmek te "İlm-i amelî" denilen bilgiyi teşkileder. Bu da iki kısma ayrılır : Bir kısmı bedenî ve zâhirî bir takım fiillerdir. Bunlara teallûk eden

ilim, "fıkıh" denilen şeyden ibarettir. İkinci kısım da şükür, sabır gibi birtakım nefsanî fiillerle şeriatin emir veya nehyettiği diğer birtakım hulklar (ahlâk) tır. (Zühd) ve ahiret ilimleri de buna teallûk eden ilimden ibarettir. Ebu Hâmid de kitabında bu yolu tutmuştur. İnsanlar, birinci kısımdan yüzçevirerek ikinci kısma dalmış oldukları gibi bu kısım saadetin sebebi olan takvaya daha ziyade bâis bulunduğu için kitabına (احياء علوم الدين) namını vermiştir. Lâkin biz bu sözlerle sadedimizden ayrılmış oluyoruz. Şu halde maksada dönelim ve diyelim ki; Şer'in maksudu, madem ki hak ilim ile hak ameli öğretmekten ibarettir ; madam ki "Talim" de, "kelâm" hakkında sahib-i ilim olanların beyanı vechile "tasavvur" ve "tasdik" namlariyle iki sınıftan ibarettir ve insanlar için mevcut olan tasdik yolları, bürhanî, cedelî, hitabî namiyle üç ; tasavvur yolları da bir şeyin ya zati veya misali olmak üzere iki kısımdan terekküp etmektedir; madem ki insanların kâffesi ne bürhanları, ne de bürhanîden sarf-ı nazar cedlî sözleri bile kabul edebilecek bir istidada sahip değildirler (esasen içlerinde bürhanî sözleri öğrenmeğe istidadı bulunanlar bile bu hususta müşkülâta maruz ve uzun zamana muhtaçtırlar) ve madam ki, şeriatin maksadı herkese öğretmektir. Şu halde onun; "tasdik" ve "tasavvur" yollarının bütün usul (nahiv) lerini müştemil bulunması iycabeder.

Tasdik yollarından bir kısmı insanların ekseriyetine şâmil bulunur, yâni ekseriyyet, o yollardan giderek tasdika vâsıl olabilir. Bu yollar ; hitabî ve cedelîdir. Hitabî tarik te cedelî tarikten daha umumidir. Yine tasdik yollarından diğer bir kısmı da insanlar içinde yalınız ekalliyete hâstır. Bu da bürhanî tariktir. Şeriatin birinci derecede matlûbu ise -havassı da ikaazdan gaafil bulunmamakla beraber- daha ziyade ekseriyyete itina göstermek olduğundan onda musarrah olan yollardan daha çoğu, ekseriyyet arasında tasavvur ve tasdikın vukuu noktai nazarından müşterek bulunan yollardır. İşte bu yollar da şeriatte dört sınıf teşkil etmektedir : Bunlardan birincisi, müşterek olmakla beraber her iki cihete de hâs bulunmak yâni, esasen hitabî ve cedelî iken tasavvur ve tasdikte yakinî olmaktır. Bu kıyaslar (mikyaslar), öyle kıyaslardır ki, mukaddemâtına, meşhûr veya

maznun olmakla beraber yakinîlik ; neticelerine de misali yerine zat-i maddeyi almak matuf bulunmaktadır. Şerî sözlerin bu nev'i için tevil yoktur. Bunları, inkâr veya tevil eden kâfirdir. İkinci sınıf, mukaddemâtın meşhûr veya maznûn olmakla beraber yakinî bulunması, neticelerin de intacı maksud olan ümûre birtakım misâller teşkil etmesidir. Bu nevi sözlerin neticeleri için tevil varid olabilir. Üçüncü sınıf da bunun aksidir ki, neticelerin bizzat intacı maksud olan ümurden ibaret bulunması, mukaddemelerin ; yakinîlikleri mevzu-i bahs olmaksızın, meşhûr veya maznûn olmasıdır. Bunların neticeleri için tevil yoktur, fakat mukaddemeler hakkında bazan tevile girişilebilir. Dördüncüsü de mukaddemelerinin yakinîliği mevzu-i bahs olmaksızın, meşhûr veya maznûn olması, neticelerinin de intacı maksud olan şeye birtakım misâller teşkil eylemesidir. Bu sınıf sözler de havas için farz olan, tevile girişmek, cumhur-i nâse farz olan da zâhirine göre yürütmektir. Hülâsa, bunlardan tavile tabi olabilecek kısımlar ancak bürhan ile idrâk olunabileceğinden havassa terettüp eden farz, işte bu tevilden ibaret kalır. Cumhur için de her iki cihette, yâni gerek tasavvur ve gerek tasdikte onu zâhirine hamletmek farz olur. Çünkü bunların tabiî kaabiliyetleri daha fazlasına mütehammil değildir.

Bazan şeriate atf-ı nazar edenlerin, müşterek yollar arasında tasdik itibariyle görülen tefadul dolayısiyle de bir takım tevillere girişmek vaziyetinde kaldıkları vâkidir. Bu hâl, tevil delilinin, zâhir delilinden daha tam göründüğü zaman hâsıl olur. Bu gibi teviller cumhurîdir ve nazarî kuvveleri ; cedel derecesine bâlig olabilenlere mahsus bir "farz" suretinde telâkki edilmesi de mümkündür. Eşarîlerin ve-ekseriya sözleri daha mevsûk olmakla beraber- Mutezilenin bazı tevilleri bu cinstendir. Hıtabî özlerden daha fazlasına kudreti taallûk etmiyen cumhura gelince: Bunlara farz olan, zâhirine göre yürütmektir. Onların bu tevilleri bilmeleri aslâ caiz olamaz. Şu halde insanlar, üç sınıfa ayrılmış oluyorlar: Birinci sınıf, tevile aslâ ehil olmıyanlardır ki, cumhur-i galibi (ekseriyyeti) teşkil eden " hitabîler " dir. Bu nevi tasdikten hâli olabilecek hiçbir akl-i selim sahibi yoktur. İkinci sınıf, cedelî tevile ehil bulunanlardan teşekkül eder. Bunlar, tab'an veya tab'an ve âdeten cedelî olanlardır. Üçüncü sınıf ta tevil-i yaki-

nîye ehil olanlardır. Bunlar da tab'an ve sınaaten -yâni hikmi (felsefî) sınaat itibariyle- bürhanîdirler. Bu nevi tevilin; cumhurdan sarf-i nazar, cedel erbabına bile tasrihi muvafık olamaz. O tevillerden, bilhassa -müşterek bilgilerden uzak olan-bürhanî tevillerden birşey, ehli olmıyanlara tasrih edilince bu hareket, tasrih edenin de kendisine tasrih olunan kimsenin de küfrüne müncer olur. Sebebi de musarrihın zâhiri ibtâl ve müevveli isbat etmek istemiş olmasıdır. Esasen, zâhir erbabından olan bir kimsenin nazarında zâhiri ibtâl edip te müevveli isbat edememek ise, mesele, şeriatin asıllarına teallûk eylemekteyse, onun küfrüyle neticelenir. Şu halde, tevillerin, cumhura karşı tasrih edilmemekle beraber Ebu Hâmid'in yaptığı gibi hitabiyyat ve cedeliyyata müteallik kitaplarda yâni, beyanatı bu iki cinse dahil olan eserlerde tesbit olunmaması da münasib olur. İşte bunun içindir ki, bu nevi asarda, maruz bulunduğu işkâl ; her kes için binefsihi aşikâr olmasından ve yine herkes için tevilini bilmek imkânsız bulunmasından ibaret olan "zâhir" hakkında, onun, "müteşabih" olduğu cihetle hakikati ancak Allah'a malûm bulunduğunu ve (Al-i Umran 3-6) « وما يعلم تأويله الا الله » kavli keriminde vakıf iktiza ettiğini tasrih ve ifade eylemek lâzımgelir. Cumhur-i nasın anlıyamıyacağı ümur-i gâmiza hakkında iradedilecek suallere de yine bu suretle cevap verilir: « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا »[26] âyet-i kerimesinde olduğu gibi. O tevilleri ehli olmıyanlara tasrih edenler, hele bunlar, bilhassa şeriatin asıllarına teallûk eden bir takım fâsit şeylerden ibaret bulunursa, halkı küfre davet etmiş olacakları cihetle kâfirdirler ve bu hareketleri, şâriin dâvâsına muhalefet mahiyetindedir. Nitekim bu hâl, zamanımızdaki insanlardan bir zümreye âriz olmuş bulunmaktadır. Çünkü biz, öylelerini görüyoruz ki, bunlar; tefelsüf ettiklerini (feylesoflaştıklarını), kendi acîp hikmetleriyle (felsefeleriyle) her nokta-i nazaradan şeriate muhalif olan, yâni tevil kabul etmiyen birtakım şeyleri idrak edebildiklerini ve bu şeyleri cumhur-i nase sarahaten

[26] "Sana ruh hakkında sual de iradediyorlar. Sen de ki: ruh, Rabbimin işlerinden biridir. Size ilim namına ancak pek az birşey verilmiştir". (İsrâil "İsrâ" 17-85.)

bildirmek vacib olduğunu zannetmişlerdir. Bunlar, o fâsit itikatları cumhura tasrih etmekle gerek kendilerinin ve gerek cumhurun dünya ve ahirette mahv olmalarına sebebiyet vermişlerdir. Bu gibilerin maksadı ile şariin maksadı arasındaki adem-i tevafuk şöyle bir misâl ile izah olunabilir: Farz edelim ki bir adam çıkmış, bir mahir tabibe müracaatte bulunarak ondan bütün insanların sıhhatlerini muhafaza ve hastalıklarını izale için takib etmeleri lâzımgelen hatt-i hareketi ve çekinmeleri gereken hususatı, her insanın anlıyabileceği ve müştereken tasdik edebileceği birtakım ifadelerle bildirmesini istemiş. Düşünmüş ki, bu insanların hepsi tabib olamazlar; sıhhati muhafaza ve hastalıkları izale eden şeyleri bürhane müstenit usullerle bilmek ise münhasıren etıbbanın kârıdır. Sonra, nasa "Bu tabibin size gösterdiği yollar doğru değildir" diyerek onların ibtalına kalkışmış ve nihayet buna da muvaffak olmuş; yahut ta "Bu sözlerin bir takım tevilleri vardır" demiş, muhatapları da bu tevillerden bir şey anlamamışlar ve tabiî amelî bir surette birşeye de inanamamışlar. Şimdi şu vaziyette bırakılan insanların sıhhate nafi olabilecek veya hastalığı izale edebilecek hareketlerden hiç birini yapmaları memûl olabilir mi ?, yahut kendilerine itikatlarını ibtal edebilecek yolda tasrihatta bulunan adamın onlarla birlikte hıfzıssıhha kaidelerini tatbik etmesi beklenebilir mi ? Hayır, ne o, ne de bunlar tatbik ve istifade edemezler ve her iki taraf ta mahv olur. gider. Bu, onun doğru bir takım teviller ileriye sürdüğüne göre, bunlar, muhataplarınca anlaşılamıyacağı için tahakkuk edecek bir âkibettir ; ya bu teviller fazla olarak bir de fâsit olursa o zaman iş bütün bütün vehamet kesbeder. Çünkü artık buna muhatap olan insanlar ; sıhhatı muhafaza ve hastalıkları izale edebilecek bir takım tedbirler bulunabileceğini anlamaktan sarf-ı nazar, muhafazası lâzımgelen bir sıhhat ve izalesi iktıza eden bir hastalık mevcud olduğunu bile anlıyamıyacak bir derekeye düşürülmüş olurlar. İşte cumhur-i nasa veya ehli olmıyanlara tevilden sarahaten bahsedenlerin, şeriate nisbetle, mevkii budur. Bu gibiler şeriate fesat karıştırmış ve insanları şeriat yolundan çevirmiş olurlar. Şeriat yolundan çeviren kimse ise kâfirdir. Bu misalimizin şiirî değil, münhasıren yakinî olduğunu da söyliyelim ki, kimseye bu nokta-i nazardan bir söz düşmesin. Çün-

kü, misalimizle, zat-i mesele arasındaki münasebet, doğrudur. Bu münasebet te tabib ile cismanî sıhhat arasındaki nisbetin şâri' ile ruhanî sıhhat arasındaki nisbetle karşılaştırılmış olmasından ibarettir. Şöyle ki : Tabip, bedenin sıhhatini, mevcud olduğu takdirde muhafazaya ve yokluğu hâlinde istirdad etmeye çalışan kimsedir. Şâri' de, ayni şeyi nefsin (ruhun) sıhhatı hakkında yapmak istiyendir. Bu ikinci sıhhat ise (takvâ) namı verilen mânevî sıhhatten ibaret bulunuyor. Kitab-i Aziz'de bu nevi sıhhate şerî amellerle ragbet gösterilmesi lüzumu birden fazla âyetlerle tasrih olunmuştur (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)[27]، ( لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم)[28]، ( ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[29] ve diğer bu mânayı mutazammin ayat-i kerime gibi. Şu halde şari', "şer'î ilim" veya "şer'î amel" ile bu sıhhatin teminini istiyor, demektir. Kendisine uhrevî saadet ve aksine uhrevî şekavet (bedbahti) terettüb eden sıhhat te işte bu sıhhatten ibarettir.

Bu izahatımızdan artık doğru tevillerden cumhure mahsus kitaplarda bahsolunmaması iktıza edeceği müsteban oluştur. Nerede kaldı ki fasit tevillerden bahsolunsun. "Doğru tevil" de bütün mevcudatın yüklenmekten korkup ve çekinip te insanın deruhte ettiği emanettir, ( انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال ) Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik te..." (Ahzâb 33-72) âyet-i kerimesinde mezkûr olan emanettir.

Bu tevillerle bunların şeriatte mutlaka tasrih olunması iycabedeceği zannına düşülmesi yüzünden ve bilhassa fasit teviller dolayısiyle islâm arasında biribirini tekfir eden veya "bidat" irtikâbiyle müttehem gören birtakım firkalar türemiştir. "Mutezile" firkası, bir çok âyet ve hadîsleri tevil etmiş ve

[27] "Müttaki olasınız diye, sizden evvel gelip geçenler gibi size de oruç farzkılınmıştır". (Bakare: 2-183).

[28] "O kurbanların etleri veya kanları Allah tarafından kabul olunmaz. Fakat sizin takvanız, salâhınız kabul olunur". (Hac: 22-37).

[29] "Şurası muhakkaktır ki namaz, her nevi fenalıktan, akl-i selime uymıyacak hareketlerden insanı alıkor, vazgeçirir". (Ankebut: 29-45).

bu tevilleri cumhura da tasrih eylemiştir. "Eşariyye" firkası da -daha az nisbette olmak üzere- yine öyle hareket etmiştir. Binnetice, bu firkalar, halkı biribirine düşürerek mubagazalara, hattâ muharebelere sebep olmuşlar, şeriati parçalamışlar ve islâm cemiyetini dağınık bir hâle getirmişlerdir. Bütün bunlara ilâveten, şunakîsaları da vardır : Tevillerini ispat için sâlik oldukları yollarda ne cumhur ile, ne de havas ile beraber dirler. Çünkü dikkat olununca bürhan şeraitini cami bulunmadığı görülür. Bürhanın şartlarını bilen, en az bir teemmül ile derhâl buna vâkıf olabilir. Hattâ "Eşariyye" firkasının bilgilerini üzerine bina ettiği "asıl" ların çoğu, "sofestaî" dir. Çünkü bu firka, "arazların sübûtu", "eşyanın mütekabilen yekdiğeri üzerine tesiri", "müsebbebat için bir takım zarurî esbabın vücudu", "suver-i cevheriyye ve vesait" gibi bir takım zaruriyyatı inkâr etmektedir. Onların bu nokta-i nazardan tetkikata girişenleri, hattâ müslümanlara tecavüz bile etmiş, Eşariyye firkasından bir zümre, Cenab-ı Hakkın varlığını kendi kitaplarında vazettikleri usule göre bilmiyenleri tekfire kalkışmışlardır. Hakikat-i halde ise, kâfir olan, dalâlete düşen asıl kendileridir. Yine bu yüzden, yâni hangi yolların, bütün insanlar arasında müşterek ve şari' tarafından umume küşâde bulunduğunu bilmemeleri dolayısiyle da birtakım ihtilâflar hâdis olmuş ve bazıları, "birinci derecede vacib olan nazardır", diğer bir tâife de "birinci derecede vacib olan iymandır" iddiasında bulunmuştur. Bunların galetleri, şeriatte hakikate vusul için gösterilen muhtelif yolları, bir yol zannederek şariin maksadını anlamak hususunda hataya düşmelerinden ilerigelmiş, kendileri dalâlette kaldığı gibi başkalarını da ıdlâl eylemişlerdir. Buna mukabil :

"-Nazar erbabından ne Eşariyye firkasının, ne de diğer firkaların tuttukları yollar ; şariin cumhur-i nası talim için kasdetmiş olduğu yollar -ki onların başka yollarla talimine imkân yoktur- değilse, bunlar, şeriatimizde hangileri olabilir?"

Denilirse, deriz ki

Bunlar, münhasıren Kuran-i Kerimde sâbit olan yollardır. Filvakî, Kitab-i Azize dikkat olununca onda bütün insanlara aid olan üç yol ile, insanların ekseriyetini ve havas sınıfını talime teallûk eden müşterek yolların mevcut bulunduğu görülür. Bu

hususta imâl-i fikir edilirse filhakika cumhuru talim için Kuran-i Kerimde mezkûr olan müşterek yollardan daha iyisi bulunamıyacağı da meydana çıkar. Şu halde bunları, kendi kendine açık olmıyan veya âmmenin seviyyesine göre daha vazıh görünmiyen -ki zaten böyle birşey yoktur- teviller ile tahrife kalkışan kimse, o yollardan iltizam olunan hikmeti ve saadeti insaniyyenin temini emrinde kasdedilen tesiri ibtâl eylemiş olur. Zaten bu nokta-i nazar sadr-ı evvelde bulunanlar ile onlardan sonra gelenlerin hâline bakıldığı takdirde dahi âşikâr bir surette teeyyüdeder. Zira Sadr-ı Evveldekiler o yüksek fazilete ve takvâya Kurandaki bu nevi sözleri tevil yoluna gitmeksizin istimâl etmek suretiyle vâsıl olmuşlar, hattâ içlerinde herhangi bir tevile vâkıf olanlar bile onu açıkça meydana vurmağı muvafik görmemişlerdir. Onlardan sonra gelenler ise, tevil usulünü tatbik edince takvâ itibariyle za'fa uğramışlar ve birçok ihtilâflara düşmüşlerdir. Bundan başka aralarındaki muhabbet zâil olduğu gibi birtakım firkalara da ayrılmışlardır. Binaenaleyh, şeriatten bu bidat'i kaldırmak istiyen, doğrudan doğruya kitab-ul-lah'a istinad etmeli, itikadiyle mükellef olduğumuz hususata dair onda mevcut istidlâlâtı birer birer toplamalı, onları tetkik ederken de mümkün mertebe zahirine bakarak tevili cihetine sapmamalıdır. Lâkin tevil, kendiliğinden aşikâr, yâni herkes için müşterek olabilecek derecede açık ise o zaman istisnâî bir surette tevile girişilebilir. Çünkü, iyice düşünülürse insanlara bazı hakikatleri öğretmek için şeriatte mevzu olan sözlere karşı gösterilecek müzaheretin ; bürhan erbabından olmadıkça, onlardan zâhiren anlaşılan mânâdan harice çıkmak derecesine kadar götürülmesi, yine şeriatçe de matlûp değil gibi görünür. Bu, öyle bir hassadır ki, başka sözlerde bulunmaz. Şu halde Kitab-i Azizde herkes için musarrah bulunan sözlerin i'caza delâlet eden üç hassası var demektir : Birinci hassa, herkesin kanaat ve tasdikını temin hususunda onlardan daha tam bir şeklin bulunmamasıdır. İkincisi, o sözlerin, tabiatiyle müzahereti kabul edebilmesidir. Bu müzaheretin hududu da şudur ki, eğer o söz, tevile mütehammil ise buna ancak bürhan erbabından olanlar vâkıf olabilirler. Üçüncü hassa da ehl-i hak olanları, "hak tevil" için ikazı mutazammin bulunmasıdır. Tevilde aradığımız bu kayıtlar ise ne Eşariyye, ne de Mutezile mezheplerinde vardır. Demek isterim

ki, bunların tevilleri, ne müzaheret kabul eder, ne hak hususunda ikazı mutazammindir. Esasen o tevillerin kendisi de hak değildir. Bidatlerin çoğalması da işte bu yüzdendir. Bu mevzu üzerinde işlemeyi, gönlümüz pek ziyade isterdi. İnşaallah, ömrümüz müsaid olursa -bize müyesser olabilecek derecede- bu hususdaki mutalâalarımızı tesbite çalışacağız. Umarım ki, bu, bizden sonra gelecekler için bir başlangıç teşkil eder. Çünkü, bu şeriate birtakım fasit meyelânlar ve bozuk itikatlar ârız olması, hele bunların içinde kendilerini hikmete (felsefeye) mensup görenler tarafından ihdas olunmuş birtakım şeyler de bulunması, nefse pek büyük bir hüzün ve elem vermektedir. İnsanın dostundan gördüğü eza, düşmanından gördüğü ezadan daha fazla müessir oluyor. Demek istiyorum ki, hikmet, şeriatin arkadaşıdır ; âdetâ sütkardeşidir. Bunlar, tab'an, cevher ve garize itibariyle iki arkadaş, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, bugz ve nizâ' namına ne vâki olursa olsun, birinin diğerine irâs edebileceği eziyyet, ezaların en şiddetlisi olur. Şeriati, kendine mensubiyyet iddiasında bulunan bir çok cahil dostlar da müteezzi etmektedirler. Bunlar da mevcut firkalardır. Cenab-ı Hak, herkese doğruluk ihsan buyursun, cümleyi kendine muhabbet hususunda muvaffak kılsın, kendisinden korkmak hususunda cümlenin kalplerini birleştirsin, kendi fazl-ü rahmetiyle aralarındaki bugzu ve âdaveti kaldırsın. Hak Taalâ, esasen o şerlerden, cahilliklerden ve insanı yoldan çıkaran mesleklerden çoğunu bu emr-i galip ile ortadan kaldırmış ve bilhassa nazar yolunu tutan ve hakkı bilmeğe ragbet gösteren sınıfı o suretle birçok hayırlara mazhar buyurmuştur. Çünkü, bu sınıf; cumhuru, "marifet-ul-lah" a, mukallitlerin düştüğü derekeden yüksek, mütekelliminin fitne ve fesat tahriklerinden uzak, mutavassıt ve mutedil bir yoldan davet etmiş ve havassı, şeriatin aslını tam bir nazarla tetkikin vacib olduğu hususunda ikaz eylemiştir.

## "FASL-UL-MEKAAL" DA MEVZU-İ BAHİS OLAN "İLM-İ KADÎM" MESELESİNE LÂHİKA

İlm-i ilâhinin muhdes eşyaya teallûk ettiği halde kadîm bulunması meselesine ârız olan şüpheye vâkıf olabilecek derecede doğru bir görüşe sahip olduğunuz ve zihninizdeki ciyadet, tabınızdaki keremkârlık sayesinde bu ilimlerle meşgul olanların çoğuna karşı faikiyyet kesbettiğiniz için Allah, sizi aziz olmakta berdevam etsin, feyzinizi arttırsın ve sizi musibetlerden muhafaza buyursun.

Hak namına ve bu şüphenizin izalesi namına artık evvelâ şekki takrir ve sonra onu halleylemek bize vaciptir. Çünkü, rabtı (terkibi) bilmiyen, halli (tahlili) de başaramaz. Bu şek, şu yolda kendini göstermektedir : Bütün bu kâinat ve hâdisat tekevvün etmeden evvel ilm-i Sübhâniye dahil idiyse, tekevvün esnasında da, tekevvünden evvel nasıl ilm-i ilâhî lâhik olmuşsa yine o suretle ilm-i ilâhî dahilinde midir? Yoksa, bunlar vücut bulurken ilm-i ilâhîye, vücut bulmadan evvelki ilm-i Sübhanîye uymıyacak şekilde mi dahil olmaktadır ? Eğer "vücut bulduğu sırada ilm-i ilâhîye, mevcudiyetinden evvelki ilm-i Sübhanîye uymıyacak tarzda dahildir" dersek, ilm-i kadîm'in mütegayyir bulunması, kâinat ve hâdisat yokluktan varlığa çıktıktan sonra bir "ilm-i zâid" in hâdis olması lâzımgelir ki, "ilm-i kadîm" için bu müstahîldir. "Bunlara her iki halde de teallûk eden ilim birdir" dersek, o zaman da şöyle bir sual karşısında kalabiliriz: "Bu mevcudat-i hâdise, mevcud olmadan evvel de kendiliğinden mevcud olduğu esnadaki hâlinde midir?". Bu süale karşı : "Vücud bulmadan evvel, kendiliğinden vücud bulduğu esnadaki hâlinde değildir" dememiz lâzımgelir. Çünkü, aksi takdirde "vücud" ile "mâdûm" un bir olması ıktıza eder. Hasım, bunu teslim ederse kendisine denilir ki "Hakikî ilim ; varlığı, alâ mâhüvealeyh (olduğu gibi) bilmek demek değil midir?". Buna mukabil "Evet", derse, "Şu halde birşey, kendiliğinden değiştiği takdirde ona lâhik olan ilmin de değişmesi lâzımgelir. Aksi takdirde o, alâ gayri mahüvealeyh (olmadığı gibi) bilinmiş olur. Bu seretle de iki hâlden birinin vukuu iycabeder Ya ilm-i

kaîdm, kendiliğinden değişir; yahut hâdisat kendisi için gayr-i mâlûm kalmış olur. Bu şıkların ikisi de hakk-ı Sübhânîde müstahildir. İnsanda görülen hal de bu şekki teyidedecek mâhiyettedir. "Şöyle ki: Bir insanın, mâdum olan birtakım şeylere, bunların vücud bulacağı farz olunarak ilmi lâhik olsa, sonra onlara bir de var olduktan sonra ilmi teallûk etse kendiliğinden âşikârdır ki bu iki ilim, mütegayyir düşer ; aksi takdirde o insan, mevzu-i bahis eşyanın vücud buldugu sırada varlığını bilmemiş olur". Mütekelliminin bu meselede mutad olan cevapları da yine insanı şüpheden kurtarmaz. O cevap, şöyledir: "Cenab-ı Hak; eşyayı, tekevvününden evvel, tekevvünü esnasında, zaman, mekân ve bir mevcudun varlığına mahsus diğer bilûmum evsaf itibariyle nasıl olacaksa öylece bilir". Buna mukabil onlara denilir ki : "Bu eşya var olduğu sırada bir tegayyür hâdis olmuş oluyor mu, olmıyor mu ? Bu tegayyürden maksad da bir şeyin yokluktan varlığa çıkmasıdır". Eğer "Hâdis olmıyor" derlerse mükâbere yoluna düşmüş olurlar. Yok, "Bir tegayyür hâdis oluyor" derlerse bu defa da kendilerine, "Bu tegayyürün hudûsu ilm-i kadîm için mâlûm mudur, değil midir" diye sorulur ve bu suretle evvelki şek yine başgöstermiş olur. Elhâsıl, birşey hakkında vücud bulmadan ve vücud bulduktan sonra lâhik olan ilmin, ayniyle bir ilimden ibaret olduğunu tasavvur etmek güçtür. İşte size sebkeden vaadimiz vechile mevzu-i bahsolan şekkin imkân dahilindeki en belig tarz-ı takriri bundan ibarettir. Bu şekkin halli uzun söze muhtaçtır. Bizim burada maksadımız, medar-ı hall olan nükteye temastan ibarettir. Ebu Hâmid, "Tehafüt" ismindeki kitabında onu, kanaat-bahş olabilecek hiçbir şeyi ihtiva etmiyen bir yolda halletmek istemiştir. Bu hususta söylediği sözün müfadı, şöyle oluyor Onun zu'muna göre ilim ile mâlûm biribirine muzaf şeylerdir. Nasıl iki muzaftan biri tegayyür ettiği halde diğeri kendiliğinden değişmiyebilirse ilm-i ilâhîdeki eşyaya da ayni hâlin ârız olması mümkün gibi görünür, yâni bu eşya, zati itibariyle değiştiği halde ona lâhik olan ilm-i Sübhâni değişmez. İzafet nokta-i nazarından bunun misâli şudur Ayni ustuvâne "Zeyd" in evvelâ sağ tarafında iken sonra sol tarafına geçebilir. Halbuki Zeyd, zati itibariyle değişmemiştir. Bizce bu, doğru değildir. Çünkü, izafet, hadd-i zatinde değişmiştir. Sağa teallûk eden izafet, sola

intikal etmiştir ; burada değişmiyen izafetin mevzuu, yâni onun hâmilidir ki bu da "Zeyd" den ibarettir. Eğer bu böyle ise ve ilim de nefs-i izafetten ibaret ise onun, mâlûmun tegayyürü ile mütegayyir olması lâzımgelir. Nasıl ki ustuvanenin Zeyde izafeti, onun tegayyürü ile yğni saâda iken sola geçmesiyle mütegayyir olmuştur.

Bize göre bu şekkin halline medar olabilecek şey; ilm-i kadîmin mevcuda nazaran hâliyle, ilm-i muhdesin mevcud nokta-i nazarından hâlini, yâni bunların mevcuda nisbetle mevkiini karıştırmamak, ayrı şeyler olduğunu bilmektir. Şöyle ki Mevcudun vücudu ; bizim ilmimiz için illet ve sebeptir. İlm-i kadîm ise mevcud için illet ve sebep olmaktadır. Mevcud yok iken var olduğu zaman, ilm-i kadîmde -ilm-i muhdeste olduğu gibi -bir "ilm-i zâid" hâdis olsaydı ilm-i kadimîn mevcud için illet değil, mâlûl olması lâzımgelirdi. Şu halde bu hâlin vukuunda ilm-i muhdeste olduğu gibi ilm-i kadîmde de bir tegayyür hâdis olmaması iycabeder. Yanlışlık, münhasıren ilm-i kadîmin ilm-i muhdese kıyas edilmesinden neşet etmiştir. Bu hareket ise gaibin[30] şâhide[31] kiyası gibidir ki bunun fâsid olduğu mâlûmdur. Nasıl mefulu vücuda geldiği zaman failde bir tegayyür -ondan evvel o halde bulunmamak mânasına bir tagayyür -hâdis olmıyorsa, mâlûmu kendinden hâdis olduğu vakit te öylece "İlm-i Kadîm-i Sübhânî" de bir tegayyür hudûs bulmaz. Şu halde şüphe de halledilmiş demektir. Bu tarz-ı muhakemeye göre, ilm-i kadîmde tegayyür hâdis olmamasiyle bu ilmin; mevcudu, hudûsu sırasında alâ mahüvealeyh (olduğu gibi) bilmemesi lâzımgelmez. Lâzımgelen; ancak o mevcudu, hini hudusunda ilm-i muhdes ile değil, ilm-i kadîm ile bilmesidir.

[30],[31] Bu eserde "şahid" ve "gaib" tâbirleri çok kullanılmıştır. (Tarifat-Seyyid)e göre:

"Şahid, lugatte hazır mânasınadır. Kavmin (mutasavvife demek ister) ıstılâhında ise insan kalbinde hâzır olan ve çok zikredilen şeydir. Eğer bu çok zikredilmek hususunda galebe ilimde ise insan, "Şahid-ül-ilm", galib olan "vecd" ise "Şahid-ül-vecd", galib olan Hak ise "Şahid-ül-Hak" olur.

Müellif, bu iki tâbiri felsefî mânalarında kullanıyor: "Şahid"den maksadı, havâssın saha-i teallukuna dahil olan şeydir. "Gaib"de havâssın saha-i teallukuna dahil olmıyan şeydir. Bu mânalara göre şahid, zamanımızdaki felsefî ıstılâhattan "maddi" ile "müsbet"e, "âfaki"ye, gaib de, "mânevî" ile "gayri müsbet"e, "enfüsî"ye yaklaşmış oluyor.

Zira mevcudun tegayyürü ile ilimde de tegayyür hâdis olması; mevcuda nisbetle malûl mevkiinde bulunan ilimde şarttır ki bu da ilm-i muhdesten ibarettir. Şu halde ilm-i kadîm, mevcuda ancak ilm-i muhdesin teallûku esnasında muttasıf bulunduğu sıfatın gayri bir sıfatla teallûk eder; yoksa feylesoflara isnad olunduğu gibi o, mevcuda aslâ gayri müteallik değildir. Filvakî, Feylesofların, bu şekke mukabil "Cenab-ı Hak, cüzziyyatı bilmez" dedikleri hikâye olunmakta ise de iş, böyle değildir ve o nakil, bir tevehhümden ibarettir. Feylesoflar ; Cenab-ı Hakkın, cüzziyyatı, -cüzziyyatın hudûsu ile kendisinin de hâdis olması meşrut bulunan - ilm-i muhdes ile bilmediğine kaaildirler. Çünkü, ilm-i ilâhî, ilm-i muhdes gibi o cüzziyyatın malûlû değil, illetidir. Bu ise hakkı ilâhîde itiraf olunması lâzımgelen en yüksek bir tenzih derecesidir. Çünkü, bürhanın muktazasma göre, Cenab-ı Hak ; eşyayı, yalnız mevcud veya şu sıfatla mevcud olması cihetinden değil, o eşyanın kendisinden suduru, kendisinin âlim olmasından ileri geldiği cihetle, âlim olması itibariyle bilir. Nitekim, Hak Taalâ « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » [32] buyurmuştur. Yine bürhan, Cenab-ı Hakkın eşyayı, ilm-i muhdesin sıfatını haiz bir ilimle bilmediğini de göstermektedir. Şu halde mevcudat için tekeyyüf kabul etmiyen, değişmiyen başka bir ilim bulunması iktıza ediyor ki bu da "ilm-i kadîm-i sübhanî" den ibarettir. Artık hûkemâdan "Meşşâun" taifesinin, "İlm-i kadîm, cüzziyyatı ihata etmez" fikrinde bulundukları nasıl tasavvur olunabilir ki bunlar; o ilm-i kadîmin, uykulardaki inzarlara[33], vahye ve diğer nevi ilhamâta sebep olduğuna kaaildirler.

İşte bu şekkin halli için bize görünen yol, bundan ibarettir; bu da şekkü şüpheden âridir. Doğru yola götüren, hakkı bulduran ise ancak Allah'tır. Allah'ın rahmeti, berekâtı ve selâm senin üzerine olsun. Savabı daha çok bilen Allah'tır ; dönüp dolaşıp kendisine sığınacağımız zâtiyyet-i mukaddese de yine odur.

[32] Yaratan bilmez mi? O, Lâtîftır, haberdardır (eşyanın içyüzünü, dışyüzünü, hakayik ve dekayikını bilir) (Mülk: 67-14).

[33] "Rüya tarikiyle" demek istiyor.

## MİLLETİN AKİDELERİYLE ( İNANÇLARIYLA) İLGİLİ DELİLLERİN MİNHACLARINI (YÖNTEMLERİNİ) ORTAYA KOYAN VE BU AKİDELERDE TEVİL DOLAYISİYLE VAKİ OLAN DÖNDÜRÜCÜ ŞÜPHELERİ VE YOLDAN ÇIKARICI BİDA'TLERİ BİLDİREN KİTAP.

كتاب الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة
وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة

"Şeyh Eb-ul-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Rüşd" demiştir ki :

Dilediği kimseyi kendi hikmetine muhtas kılan, onları şeriatini anlamağa ve kanununa tâbi bulunmağa muvaffak buyuran ; yine onları ; ilm-i meknunundan, vahyinin mefhumundan ve Peygamberini insanlara göndermekteki maksadından, -milletinden sapıtanların sapıtkanlığına, ümmetinden erbab-ı butlanın tahriflerine vakıf olmalarını ve Allah'la Resulünün icrasına izin vermediği birtakım tevillerde bulunulduğunu anlıyabilmelerini temin edecek derecede —agâh kılan Cenab-ı Hakk'a hamd ve vahyinin emini, peygamberlerinin hatemi olan hazret-i Muhammed (Aleyhi-is-selâm) ile onun âline ve cemaatine tam bir surette takdim-i salâvat ettikten sonra söze başlarım :

"Hikmet" in "şeriat" e mutabık olduğunu ve şeriatin hikmeti emrettiğini bundan evvel açtığımız bir bahs-i mahsusta beyan etmiş ve "Şeriat, (zâhir) ve (müevvel) olmak üzere iki kısımdır. Zâhirin içinde cumhura farz olan cihetler vardır. Müevvel de ulemâya mahsus farzdır. Cumhura gelince Müevvel'de onlara farz olan, zâhirine hamletmek ve tevilden sarf-ı nazar eylemektir. Ulemâ için de bu kısmın tevilini cumhura açmak halâl olmaz. Nitekim, Hazret-i Ali (Radıye-el-lahü anh): (İnsanlara anladıkları şeylerden bahsediniz. İster misiniz ki, Allahı ve Resulünü tekzibe kalkışsınlar?) demiştir"[34]. Demiştik.

[34] ( حدثوا الناس بما يفهمون اتريدون ان يكذب الله ورسوله )

Bu kitapta şeriatçe cumhurun mükellef tutulması maksut olan zâhir akideleri araştırmak istedim. Bütün bunların içinde cehd ve istıtaatımıza göre Şari' (Salla-al-lahü Aleyhi ve Sellem) in maksadını bulmağa çahşacağız. Çünkü halk, şeriat karşısında o nokta-i nazardan cidden büyük bir ıztıraba düşmüştür. Nihayet bu yüzden dalâlette kalmış fırkalar (firek-ı dalle), bir takım mezhebî sınıflar türemiştir. Bunların her birerleri fikirlerinin "şeriat-i ulâ" ya yâni şeriatte ilkin vaz olunan esaslara uygun olduğu iddiasındadırlar. Kendilerine muhalif olanların da ya bidat'i müretkip birer "mübtedi' ", yahut -kanı ve malı mübah- birer kâfir olduklarına kaaildirler. Halbuki bunlar hep şâriin maksadından geriye doğru dönmek demektir. Sebebi de o gibilerin şeriatin maksadını anlamak hususunda düştükleri dalâlettir. Zamanımızda bunların en meşhurları şu dört taifedir:

1) "Eşariyye" denilen taife ki, bugün ekser insanlar bunların Ehl-i Sünnet olduklarına kaail bulunmaktadırlar.

2) "Mutezile" namı verilen taife,

3) "Batıniyye" tesmiye olunan taife,

4) "Haşviyye" debilen taife.

Bu taifelerin cümlesi, Cenab-ı Bâri hakkında muhtelif itikatlara sahiptirler. Şeriatin birçok lâfızlarını zâhirinden çevirerek o itikatlara menşe teşkil eden birtakım tevillere sapmışlardır. Bunları da herkesin inanmakla mükellef tutulduğu "şeriat-i ûlâ" itikatları zu'mederek sâlik oldukları yoldan inhiraf edenleri ya kâfir, yahut "mübtedi'-bidatçi" telâkki eylemişlerdir. Onların bütün itikatlariyle şer'in maksadı hakkiyle tetkik olununca görülür ki, bunların pek çoğu sonradan iycad olunmuş birtakım sözlerden ve bid'at mahiyetinde birtakım tevillerden ibarettir. Ben, onlardan şeriatte vacib (zarurî) akideler mahiyetinde olan ve iyman ancak kendileriyle tam olabilen kısmı zikredeceğim ve doğru olmıyan birtakım tevillere istinaden şeriatten bir "asıl" veya Peygamberin akidelerinden bir akide imiş gibi sayılan şeyleri değil, doğrudan doğruya Şari' (Sall-al-lahü Aleyhi ve Sellem) in maksadını arayacağım. Bunun için de Şari'ce cumhurun hakk-ı İlâhî'de nasıl bir itikada sahip olması maksud bulunduğunu ve bunun için Kuran-ı Kerim'de onlara gösterdiği yolları tarif ile başlıyacağım. Bu

bahse sani'in varlığını istilzam eden yola müteallik marifetle iptidar etmek muvafık olur. Çünkü, mükellefin öğrenmesi iycab eden ilk marifet budur. Lâkin, bundan evvel de yukarıda saydığımız meşhur firkaların bu hususdaki fikirlerini zikretmemiz münasip düşer. Şu halde deriz ki

## HAŞVİYYE

"Haşviyye" namı verilen firka sâlikleri, "Allahü Taalâ'nın varlığını bilmenin yolu; akıl değil, semi'dir. Yâni insanların mükellef tutulduğu (Allah'ın vücüdüne iyman)ı, Sahib-i Şeri'den telâkki etmek ve -aklın methaldar olamadığı- (ahval-i mead) a ve sair bu kabil hususata nasıl Peygamberden duyulmakla inanılıyorsa buna da öylece iyman edivermek kâfidir" derler. Bu firkanın, Cenab-ı Hakkın varlığını müstelzim olup herkes için açılmış olan ve o varlığın tasdikı hususunda cümleye takip edilmek üzre gösterilen yoldan Şari'in maksadı ne olduğunu kavrayamadığı açıkça anlaşılıyor. Çünkü, Kuran-ı Kerim'deki birçok âyat-i kerimeden, şeriatin halkı; vucud-i Bari'yi yine Kuran'da mansûs olan birtakım aklî delillerle tasdika davet ettiği tebeyyün eylemektedir :

(يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم)[35]، (افى الله شك فاطر السموات)[36] ve bu bapta vârid olan diğer âyat-i kerime gibi. Biri çıkıp ta :

"Bu ; her Allaha iyman eden kimseye vacib olsaydı, yâni onun iymanı bu delillere istinad etmedikçe sahih olmasaydı, Peygamber (Sall-al-Allahü Aleyhi ve sellem) in her islâma davet ettiği kimseye bu delilleri göstermesi lâzımgelirdi" Diyemez. Çünkü bütün Araplar, vücud-i Bari'yi ikrar etmekteydiler. Kuran-ı Kerim'de (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)[37] buyrulması da işte bunun içindir. Maamafih, insanların içinde

[35] "Sizi ve sizden evvelkileri yaratan Rabbinize ibadet edin" (Bakare: 2-21).

[36] "Gökleri yaratan Allah'ın varlığında şüphe var mı?"(İbrahim: 14-10)

[37] "Onlara: (Göklerle yeri kim yarattı?) diye sorarsan, elbette (Allah) derler." (Lokman: 31-25).

Hazret-i Peygamberin cumhura gösterdiği delillerden hiç bir şey anlayamıyacak derecede aklen ve karihaten zaif olanların bulunması da imkânsız değildir. Fakat bu, nâçiz bir ekalliyet teşkil eder. Bu gibiler için farz olan da Allah'a simaen (naklen) iyman etmektir. İşte zâhir-i şer'a nispetle Haşviyyenin hâli bundan ibarettir.

## EŞARİYYE

Eşarîler, vücud-i Bari'yi tasdikın ancak aklen vaki olabileceğine kaaildirler. Lâkin bu hususta öyle yollara sâlik olmuşlardır ki, bunlar, Cenab-ı Hakk'ın nazar-ı dikkatimize vaz'ettiği ve bizi vasıtasiyle iymana davet eylediği şerî yollar değildir. Şöyle ki Eşarîlerin meşhur tarikı, "âlem hâdistir" fikri üzerine ibtina etmektedir. Onlara göre, âlemin hudûsu da "Ecsam, cüz-i lâyetecezza'dan mürekkeptir. Tecezzi kabul etmiyen cüz ise muhdestir. Şu halde, cüzlerinin hudusuyle cisimler de muhdestir" sözüne mübteni bulunmaktadır. "Cüz-i lâyetecezza"-dan -ki "cevher-i ferd" dedikleri şeydir- bahsederken takip ettikleri yol da o kadar sarptır ki, cumhurdan sarf-ı nazar, cedel sanatında mümaresc sahibi olanlardan pek çoğu bile onun üzerinde müşkilâta uğrar. Bundan başka o yol, ne bürhanîdir, ne de vücud-i Bari hakkında yakin verebilecek bir mahiyettedir. Şöyle ki: Âlemi muhdes farzedersek, onların dediği gibi, onun için şüphesiz bir "fail-i muhdis" bulunmak lâzımgelir. Lâkin bu muhdisin varlığına -kelâm sınaatindeki kuvvetin önüne geçemiyeceği- bir şek ârız olmaktadır. O şek te şundan ibarettir: Biz bu muhdisi, ne ezelî, ne de muhdes telâkki edebiliriz. Çünkü, muhdes telâkki edersek, bir muhdise iftikar etmiş olur; o muhdisin de bir muhdisi olmak lâzımgelir ve bu silsile nâmütenahi devam eder ki, iş muhâle müncer olmuş demektir. Ezelî olmasına gelince : Bu halde mefûlâta teallûk eden fiilinin de ezelî olması iycabeder. Binaenaleyh, mefûlâtı da ezelî olmak lâzım gelir. Halbuki "Hâdis" in varlığı bir "fiil-i hâdis" e müteallik bulunmak iycabeder. Yalınız Eşarîler, bir fail-i Kadimden bir fiil-i hâdis vücud bulabileceğini teslim ederlerse iş değişir. Çünkü, mefûle mutlaka failin fiili teallûk etmek lâzımgelir. Lâkin onlar,

bunu teslim etmezler. Zira, "hâdisata ârız bulunan şeylerin de hâdis olması"; kabul ettikleri esaslardan biridir. Failin bazan işlediğini, bazan da işlemediğini kabul edersek o zaman bu iki hâlden birini tercih için bir illet bulunması lâzımgelir. O illet hakkında da ayni süal variddir İlletin illeti sorulur ve mesele yine gayr-i mütenahiliğe müncer olur. Mütekelliminin buna karşı "Fiil-i hâdis, irade-i kadime ile vaki olur" şeklinde verdikleri cevap ta bu şüpheden insanı kurtaracak mahiyette değildir. Çünkü, irade; mefûle teallûk eden fiilden başka bir şeydir; mefûl hâdis ise onun iycadına teallûk eden fiilin de hâdis olması iycabeder. İradeyi gerek fiile tekaddüm etmek üzere kadîm, gerek fiil ile birlikte bulunmak üzere hâdis farzedelim; nasıl olursa olsun, herhalde "kadîm" hakkında şu üç şıktan birini tecviz etmeleri lâzımgelecektir : 1) Hâdis bir irade ve hâdis bir fiil, 2) Hâdis bir fiil ve kadim bir irade, 3) Kadîm bir fiil ve kadîm bir irade. Halbuki, hâdisin, bir irade-i kadîme ile vücud bulduğunu teslim etsek bile onun bilâ vasıta bir fiil-i kadîmden mütekevvin olması mümkün değildir. İradenin kendisini, mefule teallûk eden fiilin yerine koymak ta gayr-i makul bir şeydir. Bu; failsiz mefûl demek olacağı için küfre müncer olur. Çünkü, fiil ; failden, mefûlden, iradeden başka bir şeydir. İrade, fiilin kendisi değil, onun şartıdır. Bundan başka, hâdisin gayr-i mütenahi bir müddet içinde madûm bulunduğunu kabul edince, bu kadîm iradenin ; hâdisin gayr-i mütenahi bir müddet zarfında ademine teallûk etmesi ıktıza eder ve şuhalde, onun iycadı ıktıza ettiği zaman, irade-i kadîme, ancak gayr-i mütenahi bir müddetin hitamından sonra "mürad" ına teallûk etmiş bulunur. Halbuki, gayr-i mütenahi olan şey, münkazı olamaz. Binaenaleyh, ya "müzad" ın fiil hâline gelmemesi, yahut ta gayr-i mütenahi bir müddetin münkazı olması lâzımgelir. Bu ise mümtenidir. Mütekellimin, "deverat-i felek" in hudûsu hakkında istinad ettikleri "bürhan" da aynen böyledir. Şunu da söyliyelim ki : "Mürad" a tekaddüm ve yine bir vakt-i mahsusta ona teallûk eden iradede, murad iycadedildiği vakıt, o zamandan evvel kendisinde bulunmayan bir "iycada azm" in hâdis olması ıktıza eder. Çünkü, "mürid-iradeci" de fiilin vukuu esnasında, iradenin, "adem-i fiili" i muktazı bulunduğu zamana nisbetle bir "hâlet-i zaide" bulunmazsa o fiilin, o zamanda irade sahi-

binden vücud bulması, yokluğundan evlâ olamaz. İşte Eşarîlerin tuttukları istidlâl yolunda âmmeden sarf-ı nazar, ilm-i kelâm ve felsefede meharet sahibi âlimlerin bile kurtulamıyacağı böyle birtakım dağınıklıklar ve halli müşkil şüpheler vardır. Cumhur, bu yollar üzerinden ilim ile mükellef tutulsa (mâlâyutak-tahammül edilemiyecek) bir teklif karşısında kalmış olur. İşte onların "hudus-i âlem" bahsinde sâlik oldukları yollar, şu iki vasfı birden cami bulunmaktadır Yâni, bir taraftan cumhur, onları kabul edebilecek bir istidadı haiz bulunmamaktadır; diğer taraftan o yollar, bürhanî de değildir. Şu halde ne âlimler, ne de cumhur için elverişli olamaz. Bu nokta hakkında birtakım mülâhazalar daha serdetmek isteriz

Deriz ki Bu hususta onların sâlik oldukları yollar; iki türlüdür Birincisi -ki umumiyetle istinadettikleri en meşhur yoldur- üç mukaddeme üzerine ibtina eder. Bu mukaddemeler, intacetmek istedikleri "hudus-i âlem" maddesi için "esas" menzilesindedirler. Birincisi şudur : Cevherler, arazlardan münfek olamaz. Yâni, ondan hâli kalamazlar. İkincisi şöyledir: Arazlar, hâdistir. Üçüncüsü de şundan ibarettir : "hâdis" lerden ayrılamıyan, yâni hâli olamıyan şey de hâdîstir.

Birinci mukaddeme -ki cevherlerin arazlardan âri olamıyacağına dairdir- eğer bu cevherlerden maksatları ; bizatihi kaaim olan ve kendine işaret edilebilen cisimler ise doğru bir mukaddemedir. Yok, cevherle, inkısam kabul etmiyen "cüz" ü kasdediyorlarsa -ki "cevher-i ferd" dedikleri de budur- o zaman ortaya pek te zaif olmıyan bir şüphe çıkar. O da şundan ibarettir: Gayr-i münkasim bir cevherin varlığı binefsihi mâlûm değildir. Bunun mevcudiyeti hususunda biribirine zıd ve şiddetle mütehâlif birtakım sözler vardır. "Sınaat-i kelâm", bu ihtilâflerin içinden doğruyu bulup çıkarmak iktidarını hâiz değildir. O, ancak "sınaat-i bürhan" ın kârıdır. Bu sınaatın erbabı da pek azdır. Eşarîlerin bunu ispat hususunda kullandıkları deliller ise ekseriyyetle "hıtabî" dir. Onların meşhur istidlâlleri şu yoldadır ; derler ki

Meselâ, kendisinde bulunan cüzler, karıncadaki cüzülerden ziyade olduğu için, fil hakkında "karıncadan büyüktür" deriz. Bu da bizim için "malûmat-i üvel-ilk malûmlar" dandır.

Böyle olunca filin, o cüzlerden mürekkep olması ve bir "vahid-i basît" ten ibaret bulunmaması lâzımgelir. Cisme fesad arız olunca o cüzlere inhilâl eder ; cisim terekküp ettiği zaman da onlardan müterekkip olur.

Eşarîler, bu yanlışlığa "kemmiyet-i munfasıla" yı "kemmiyet-i muttasıla" ya benzetmek yüzünden düşmüşlerdir. "Kemmiyet-i munfasıla" da lâzımgelen şey, "kemmiyyet-i muttasıla" da da lâzımgelir, zannetmişlerdir. Halbuki, bu ancak adetler için doğru olur ; yâni kendisinde bulunan eczanın (vahitlerin) çokluğuna bakarak herhangi bir adet hakkında diğer adetten daha çoktur, diyebiliriz. Kemmiyyet-i muttasılaya gelince: Onun hakkında ayni şey doğru olamaz. Bunun için kemm-i muttasıl'dan bahsederken "daha azdır, daha çoktur" demeyiz de "daha kocamandır, daha büyüktür" deriz. Bilâkis adetten bahsederken de "daha büyüktür, daha küçüktür" demeyiz de "daha çoktur, daha azdır" deriz. Eşarîlerin o sözüne göre bütün eşyanın adetlerden ibaret bulunması ve ortada aslâ "muttasıl büyüklük" kalmaması iycabeder. Şu halde "hendese sınaatı" da aynen "adet sınaatı" ndan ibaret olur. Halbuki, kendiliğinden malûm olan hususattandır ki, her (büyüklük) ; iki nısfa inkisam eder. Bundan maksadım, "a'zam-i selâse-üç büyüklükler" dir ki bunlar da hat, satıh ve cisimden ibarettir. Bundan başka "kemm-i muttasıl" ; kendisine, ortasında -her iki kısmın iki tarafının (uçlarının) yekdiğeriyle telâkki edebileceği- bir "nihayet" ârız bulunan şeydir. Halbuki, bu, adet için mümkün değildir. Lâkin buna muhalif düşen şu cihet te vardır: Cisim ve "kemm-i muttasıl" ın sair cüzleri inkısamı kabul eder. Her münkasim ise ya münkasim olan veya geyr-i münkasim olan diğer bir şeye inkısam edebilir. Eğer "gayr-i münkasım" e inkısam ederse artık inkısam kabul etmiyen cüz'ü bulmuş oluruz ; eğer bilâkis "münkasım" e inkısam ederse o zaman yine bu münkasim hakkında da ayni suale dönmemiz iycab eder Bu münkasım olana mı, gayr-i münkasim olana mı inkısam etmektedir ? Eğer gayr-i mütenahi surette inkısam kabul ederse mütenahi olan bir şeyde gayr-i mütenahi cüzler bulunması lâzımgelir. Halbuki, "mütenahinin cüzleri de mütenahidir" kazıyyesi "malûmat-i üvel" dendir.

Eşarîlere, lâzımgelen müşkil şüphelerden birini daha ifade etmek üzere şöyle bir sual de irad olunabilir :

"Cüz-i lâyetecezza" hâdis olunca hudûsun kendisini kabul eden nedir ? Çünkü, hudûs, arazlardan bir arazdır. Hâdis vücud bulunca "hudûs" ta ortadan kalkar. Halbuki onların kabul ettiği esaslardan birine göre "Arazlar, cevherlerden infikâk edemez". Bu suretle de "hudûs" u herhangi bir mevcuttan ve herhangi bir mevcut için vazetmek ıztrarına düşerler. Bundan başka kendilerine şu sual de tevcih olunur : Eğer "mevcud" "ademsiz" vücuda gelirse failin fiili neye teallûk eder ? Çünkü, onlara göre "adem", ile "vücud" arasında bir "vasat,, yoktur. Hal böyle olunca ve onlara nazaran failin fiili ademe müteallik olmamakla beraber vücud bulan ve vücudundan farig olan bir şeye de teallûk edemeyince artık onun, "adem" ile "vücud" arasında mütavassıt bir "zat" a teallûk etmesi münasib olur. İşte Mutezile taifesini"ademde bir nevi zatiyyet vardır" demekte muztar bırakan da budur. Onların bu fikri kabul edilirse, bilfiil mevcud olmıyan şeyin, bilfiil vücud bulmuş bir mevcud olması lâzımgelir. Nihayet her iki taifenin de "hâlâ" ya kaail olmaları iycabeder. Görülüyor ki, bu şüpheleri halletmek "cedel sınaatı" nın kudreti haricindedir. Şu halde o mukaddimenin "marifet-ul-lah" için, bilhassa cumhura göre "mebde' " ittihaz edilmemesi iycabeder : Çünkü, aşağıdaki sözlerimizden müsteban olacağı vecile "marifet-ul-lah" yolu, ondan pek çok daha vazıhtır.

İkinci mukaddemeye gelince Bunun ifade ettiği "bütün arazlar, muhdestir" fikri de çok şüphelidir. Arazların hudûsundaki hafâ, cisimlerin hudûsundaki hafâya benzer. Şöyle ki: Biz, ancak bazı cisimlerin muhdes olduğunu müşahede ettik ; yine öylece müşahedemiz, ancak bazı arazların muhdes bulunmasına münhasırdır. Her ikisinde de "şahid" den "gaib" e intikal hususunda fark yoktur. Eğer arazlarda "şahid-müşahede altında" olan bir araz hakkındaki hükmümüzü, "gâib-müşahede haricinde" olan bir araza nakletmemiz lâzımsa, yâni arazlardan müşahede etmediklerimiz hakkında da müşahede ettiklerimize kıyasen "hudûs" hükmünü vermek lâzımgeliyorsa ayni hareketin cisimlerde de yapılması iycabeder ve şuhalde

ecsamın hudûsunu arâzın hudûsundan istidlâle de ihtiyacımız kalmamış olur. Şöyle ki: Cism-i semavî -ki(şahid) e ilhakı meşkûktür-, bunun arazlarının hudûsundan şüpheye düşmek, bizzat kendinin hudûsundan şüphelenmek gibidir. Zira, ne kendinin, ne de arazlarının hudûsu, bizce mahsûs değildir. Şu halde cism-i semavî hakkındaki tefahhusatımızı, onun hareketi nokta-i nazarından icraetmeliyiz. Bu, sâliklerini, "yakîn" ile marifet-ul-lah'a götürebilecek bir yoldur. Havassın (Hâs kişilerin) yolu da odur. Cenab-ı Hakkın İbrahim (Alayhi-is-selâm) a [38](وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) âyet-i kerimesiyle tahsis ettiği yol da ayni yoldur. Çünkü bütün şüpheler ancak ecram-i semaviyye hakkındadır. Birçok erbab-i nazar, fikirlerini nihayet oraya kadar götürebilmişler ve bunların "âlihe" olduklarına itikad etmişlerdir.

Bundan başka "zaman" da arâzdandır. Fakat bunun hudûsunu tasavvur da güçtür. Şöyle ki: Her "hâdis" e zaman itibariyle "adem" in tekaddüm etmesi lâzımgelir. Çünkü, bir şeye, kendi yokluğunun tekaddümü ancak (zaman) itibariyle kabil-i tasavvurdur. Bir de her mekânda mütekevvin olan şeyin bir sabıkı varsa "âlem" in tekvinedildiği (mekân) ın hudûsunu tasavvur etmek te güçleşir. Çünkü o sabik ; "halâ" yı mekândan ibaret görenlere nazaran, halâ ise bunun da -hâdis farz olunduğuna göre- hudûsuna diğer bir halânın tekaddüm etmesi iycabeder ; yok, ikinci bir reye göre, mekân, "mütemekkini ihata eden cismin nihayeti" diye kabul edilirse o zaman o cismin de bir mekânda bulunması lâzımgelir ve bir cisim diğer bir cisme muhtaç olarak bu suretle iş gayr-i mütenahiliğe müncer olur. Bunların hepsi, pek karışık ve müşkil-ül-hal şüphelerdir. Arâzın kıdemini ibtal için serdettikleri deliller de ancak arazlardan hudûsu mahsûs bulunanların kıdemine kaail olanlara, yâni bütün arazları gayr-i hâdis telâkki edenlere karşı iradolunabilir. Çünkü, onlar, evvelâ : "hissen hâdis olduğu görülen arazlar, hâdis olmasalardı, şu iki şıktan hâli bulunmazlardı Ya bir mahalden diğer mahalle müntakil olurlar, yahut

[38] "İşte İbrahim'e göklerde ve yerdeki hükümranlığımızı (yahut mugayyebatı) öyle gösteririz; bu da kendisinin iykan sahiplerinden olmasını temin içindir" (En'âm: 6-75).

daha zâhir olmadan evvel, meydana geldikleri mahalde kâmin (gizli) bulunurlardı" diyorlar ; sonra bu iki şıkkı da ibtal ederek bu suretle bütün arâzın hudûsunu ispat ettikleri zannına düşüyorlar. Halbuki o sözlerinden ; ancak hudûsu zâhir olmıyan veya -ecram-i semaviyyedeki harekât ve eşkâl arazları gibine olduğu meşkûk bulunan arazların değil, yalınız hudûsu zâhir olan arazların hâdis bulunduğu tebeyyün etmektedir. Bütün arâzın hudûsuna şâmil olan delilleri, gaibi, şahide kıyas etmeğe raci olur. Bu ise hitabî bir delildir ; meğer ki, şahidden gâibe bu intikal hadd-i zatinde makul bulunsun. O makuliyyet te şahid ile gaibin tabiati müsavi olduğunu yakînen bilmekle tahakkuk edebilir.

Üçüncü mukaddemeye göre, "havadisten hâli bulunmıyan şey de hâdis olur". Bu müşterek-ül-ism bir mukaddemedir. Şöyle ki: Bu mukaddeme iki mânaya göre anlaşılabilir; birincisi şudur "Havadisin cinsinden hâli bulunmayıp ahâdinden hâli bulunan....". İkinci mâna da şöyledir "Havadisin muayyen ve kendisine -âdetâ el ile gösterilerek işte siyahlık, denildiği gibi- işaret kaabil olan herhangi bir vahidinden hâli bulunmıyan....". Bu ikinci mefhûm, doğrudur. Yâni, kendisine işaret olunabilen bir arazdan -ki bu arazın da hâdis bulunması lâzımgelir- hâli bulunmıyan şeyin o araza mevzuünleh olmak itibariyle hâdis olması lâzımgelir. Çünkü, kadim olsa o arazdan hâli kalması iycabederdi. Halbuki, biz kendisini ondan gayr-i hâli farzetmiştik. Bu farzımıza muhalif düşeceği için imkânsız olur. Birinci mefhûma gelince asıl kasdettikleri budur. Mukaddeme bu mânaya alındığı takdirde, cinsi havadisten hâli olmıyan mahallin hudûsu lâzımgelmez. Çünkü, mahall-i vahidin yani cismin üzerinde -biribiriyle mütezad veya gayr-i mütezad-namütenahi arâzın taakubu kaabil-i tasavvurdur. Meselâ, (gayr-i mütenahi hareketler) denildiği gibi. Nitekim kudemadan bir çoğu, âlemin böyle, yâni, bir mevcut diğerini takip etmek suretiyle tekevvünettiğine kaaildirler. İşte mütekelliminin müteehhirleri ; bu mukaddemenin vâhiliğini idrak ettikleri için onu kendi zuumlerine göre şu yolda takviye etmek istemişlerdir. Derler ki Bir mahal üzerinde gayr-i mütenahi arâzın taakubu mümkün değildir. Çünkü, bu taakup, vaki olsa -zuumlarına nazaren-bir mahalde -kendisine kaabil-i işaret -herhangi

bir arâz bulundu mu artık orada o arâzdan evvel gayr-i mütenahi arâzlar bulunması lâzımgelirmiş. Bu da o arâzlardan mevcud- yani kendisine işaret kaabil- olanın imtinaını müeddi olurmuş. Çünkü, "namütenahi" nihayet bulmadıkça onun da vucud bulmaması iycabedermiş. Namütenahi olan şey için de inkıza mutasavver olamıyacağı cihetle o-kendisine işerat kaabil olan yani mevcud farz olunan- arâzın da mevcud bulunmaması iktıza eylermiş. Bunun misali de şudur Cirm-i semavide bugün mevcud olan hareket ; eğer bu hareketten evvel gayr-i mütenahi hareketler bulundu ise artık mevcud olmamak iycabeder. Bunu, şu yolda temsil ediyorlar : Bir adam farzedelim ki, başka bir adama "Sana bu elimdeki altını, ondan evvel gayr-i mütenahi altınlar vermedikçe vermem", demiş olsun. Artık bu elindeki -kaabil-i işaret- altını ona vermesi ebediyyen imkânsızdır. Lâkin, bu temsil doğru değildir. Bunda evvelâ ortaya bir mebde' ile nihayet konmuş, sonra aralarına bir gayr-i mütenahi sokulmuştur. Çünkü o mefruz adamın sözü, mahdut bir zaman içinde vaki olduğu için "altını vermenin" de mahdut bir zaman içinde vukubulması iycabeder. Halbuki, altını vermek için, öyle bir "zaman" ı şart olarak ileriye sürmektedir ki o zamanla sözünü söylediği zaman arasında gayr-i mütenahi müddetler bulunacaktır. O müddetler de kendisine gayr-i mütenahi altınlar vereceği zamanları göstermektedir. Bu ise müstahildir. Mevzu-i bahs temsilin, benzetildiği meseleye benzemediği de kendiliğinden zâhirdir.

"Gayr-i mütenahi şeylerin vücud bulmasından sonra mevcud olan şeyin varlığı imkânsızdır", demelerine gelince : Bu da her nokta-i nazardan doğru değildir. Çünkü, biri diğerinden evvel bulunan şeyler, şu iki suretten biriyle vücuda gelir Ya (devir) yahut (istikamet) cihetiyle. Devir cihetiyle vücud bulan şeyin -kendisine bu hususta bir mani ârız olmadıkça- gayr-i mütenahi olması iycabeder. Bunun misali şudur : Tulu' olursa gurup ta olur. Gurub olursa tulu' da olur. Şuhalde tulu' olursa evvelce de tulu' vaki olmuş demektir. Yine böylece: Bulut bulunursa arzdan yukarıya doğru çıkan bir buhar var demektir. Arzda böyle bir buhar-ı sâid varsa, toprak ıslanmış demek olur. Toprak ıslanmışsa şu halde yağmur yağmıştır. Yağmur yağmışsa, demek ki, bulut ta vardır. Şu halde bulut varsa evvelce de bulut bulunmuş demektir.

"İstikamet" cihetiyle vücud bulmanın misali de bir insanın, diğer insandan, onun da diğer bir insandan mütekevvin bulunmasıdır. Bu, bilaraz olsa bile, bir ilk sebep bulunmadıkça son sebep te vücut bulamıyacağı için, bizzat olursa gayr-i mütenahi surette devamı doğru olmaz. Bunun misali de şudur : İnsan, hakikat-i halde, -kendisine suret veren- babasından gayri bir failin eser-i tekvinidir. Baba, Sania nisbetle âlet menzilesinde kalır. Fakat bu böyle olmakla beraber, yâni, namütenahi surette iş yapan bir fail mevcud bulunmakla beraber, o failin mütebeddil birtakım âletlerle gayr-i mütenahi surette eşhas meydana getirmesi mümteni değildir. Sözümüzün buralara kadar getirilmesine mahal yoktu. Bahsi böyle ileriye sürmemiz ; mevzu-i bahsimiz olan zümrenin sözlerinin içinde bürhan kıymetinde vehmettikleri şeylerin hakikat-i halde bürhan mahiyetinde bulunamadığı gibi, cumhure karşı iradı münasib olan sözlerden, yâni, -Cenab-ı Hakkın bütün kullarını kendisine iyman hususunda temessükle mükellef tuttuğu- basit bürhanlardan da olmadığını göstermek maksadına mebnidir. Şu suretle artık bu birinci tarikın, "bürhani-i sınaî" de, şer'î de olmadığı tebeyyün etmiş oluyor.

İkinci tarika gelince (Eb-ul-Maâli) nin "Nizamiyye" namiyle maruf risalesinde istınbat ettiği yoldur. Bu yol, iki mukaddeme üzerine bina olunmaktadır :

Birinci mukaddemeye göre : Âlem, bütün muhteveyatıyla caiz (mümkün) dir. O mânaya ki, şimdi bulunduğu hâlin temamen makûsu bir halde de bulunması mümkündür. Meselâ, şimdi bulunduğu hâle nisbetle daha küçük olabileceği gibi daha büyük te olabilir ; şimdi haiz bulunduğu şekilden başka bir şekil de alabilir ; cisimlerinin adedi bugünkü hâline nisbetle başka miktarda da olabilir; onda müteharrik bulunan herşeyin hareketi şimdikine nisbetle zıd bir istikamete de teveccüh edebilir. O kadar ki meselâ, bir taşın, atıldığı zaman aşağıya düşecek yerde yukarıya çıkması, ateşin, yandığında yukarıya kalkacak yerde aşağı tarafa teveccühü, şarka müteveccih bir hareketin garba, garba müteveccih bir hareketin şarka yönelmesi imkân dahilindedir.

İkinci mukaddeme de şu dur: Caiz (mümkün) olan, muhdestir ve onu, yekdiğerine nisbetle biri diğerine racih olan iki

mümkün vaziyyetten birine göre vücuda getiren bir muhdis vardır.

Birinci mukaddeme, hitabîdir. Evvel-i emirde bu mukaddemenin âlemin cüzlerinden bazıları nokta-i nazarından kizbi (vakia adem-i mutabakatı) kendiliğinden zâhirdir : İnsanın şimdi haiz bulunduğu yaratılışın gayri bir yaratılışta mevcud olmasını tasavvur gibi. Âlemin diğer bazı cüzleri itibariyle de mesele şüphelidir : Şarka müteveccih hareketin garba, garba müteveccih hareketin de şarka teveccühü gibi. Çünkü, bir defa böyle bir hâl kendiliğinden müsellem değildir. Sonra, vukuunu farzettiğimiz takdirde bile bunun binefsihi vücudu âşikâr olmıyan, yahut insana göre gizli kalan illetlerden bir illeti olmak lâzımgelir. İnsana, evelemirde eşyaya nazar ettiği zaman ârız olacak hâl ; âdeta sanat erbabından olmadığı halde masnuatın cüzlerine nazar eden bir kimseye ârız olacak hâle benziyebilir. Çünkü bu vaziyette bulunan kimse, bir kere o masnuatta bulunan bütün teferruatın veya bunlardan birçoğunun ; o sırada bulunduğu hâlden başka bir halde de bulunabileceği ve bununla beraber yine o masnudan meydana getirilmesine sebeb olan fiilin yâni gayenin vücud bulabileceği zannına düşmüş olduğu için artık onun nazarında bahsedilen masnuun hikmet itibariyle bir mevkii kalmaz. Lâkin o masnuun saniine ve bu sanie o sanata taallûk eden ilim nokta-i nazarından biraz müşareketi bulunan kimseye gelince : Bunlar, işi tamamen berakis görürler ve masnudaki bütün tertibatın zarurî ve vacip mâhiyette şeyler olduğuna ve zarurî olmasa bile masnuatın daha ziyade tam ve haiz-i rüchan olmasını temin edecek kıymette bulunduğuna kaail olurlar. "Sınaat" ın mânası, zaten işte bundan ibarettir. Zâhir olan da mahlûkatın bu nokta-i nazardan zikrettiğimiz masnua benzemesidir. O büyük yaratıcıyı bütün nakîsalardan tenzih edelim. Şu izahata göre mevzu-i bahis mukaddeme, hıtabî olmak itibariyle herkesi iknaa yarıyabilir ; fakat yalan ve saniin hikmetini iptal edecek mâhiyette olduğu için de yine herkese faideli olmaz. Hikmeti iptâl etmesi şundan ileri gelmektedir :

Hikmet, bir şeyin illetlerini bilmekten başka bir şey değildir. Eğer herhangi bir şey için o şeyin mensup olduğu nevin mevcudiyetine medar olan bir sıfatla vücud bulmasını istilzam eden

zarurî sebepler yoksa bu işte, başkalarından sarf-ı nazar, Hâlik-i Hakîm'e mahsûs herhangi bir bilgiye de mahal kalmaz. Bundan başka masnu olan ümur için birtakım zarurî sebepler bulunmadıkça ortada sani'a isnâd olunabilecek ne bir sınaat, ne de bir hikmet kalır. İsnad, ancak sani' olmıyan hakkında vârid olabilir. Eğer insandan sâdir olan bütün fiiller ve ameller rastgele herhangi bir uzuvdan, yahut ta uzuvsuz meydana gelebilseydi, meselâ görmek fiili, gözle olduğu gibi kulakla da husule gelseydi, koklamak fiili burunla olduğu gibi gözle de hâsıl olsaydı ortada ne hikmet kalırdı !

Bütün bunlar, hikmeti ve Cenab-ı Hakkın bizzat kendine verdiği (Hakîm) namını iptal edebilecek mahiyette fikirlerdir. "Allah" ın isimleri bundan münezzehtir. İbn Sina'nın bu mukaddemeyi başka bir vecihle kabul ettiğini görüyoruz. Ona göre, fâilin gayri herhangi bir mevcud, kendi zati itibariyle nazar-ı dikkate alınırsa mümkin ve câizdir. Bu câizler, iki sınıftır : Birinci sınıf, fâili itibariyle câizdir. İkinci sınıf, fâili itibariyle vâcib, zati itibariyle mümkindir. Her cihetten vâcib olan da ilk fâildir. Bu söz, pek düşük bir sözdür. Çünkü, zati ve cevheri itibariyle mümkin olan bir şeyin ; mümkinin tabiati, zarurînin tabiatine inkilâbetmedikçe, fâili itibariyle zarurîliğe dönmesi imkân dahilinde değildir. Buna mukabil ; "Zati itibariyle mümkinden maksadı, fâili mürtefi farzolunduğu zaman kendi de mürtefi olur, demektir" denilirse biz de cevaben deriz ki : "İşte bu irtifa da müstahildir". Esasen, bu bahis, o zat ile söze girişilecek yer değildir. Lâkin onun ihtira ettiği bazı şeyler üzerinde söz söylemek için hissettiğim şiddetli arzu, mecrayı kelâmı bu tarafa doğru sevketmiş bulundu.

Biz, yine sözümüzü bıraktığımız noktaya dönelim "Câiz, muhdestir" şeklinde bulunan ikinci kazıyyeye gelince Bu da kendiliğinden aşikâr olmıyan bir mukaddemedir. Ulemâ, bu hususta ihtilâfa düşmüşlerdir : Eflâtun, câiz bir şeyin ezelî olmasını tecviz ediyor. Aristo, bunu mümteni görüyor. Esasen, bu halli müşkül bir meseledir. Onun hakikati, ancak "Bürhan sınaatı" na sahib olanlara beyan edilebilir. Onlar da Cenab-ı Hakkın, kendi ilmiyle hâiz-i ıhtısas kıldığı ve Kitab-i Azizinde şehadetlerini kendi şehadetiyle meleklerinin şehadetine karîn buyurduğu âlimlerdir

Eb-ul-Maalî'ye gelince : O, bu mukaddemeyi, diğer birtakım mukaddemelerle iyzah etmek istemiştir. Bu mukaddemelerin birincisi şudur : "Mümkin olan şeyin -biri diğerine müreccah olan- iki câiz vasıftan birini hâiz olabilmesi için bir (muhassıs) a ihtiyacı vardır." İkinci mukaddeme de şöyledir : "Bu muhassısın mutlaka mürid (irade sahibi) olması ıktıza eder" Üçüncü mukaddeme de şundan ibarettir "İradeden vücud bulan şey de hâdis olur". Bundan sonra da câizin, iradeden yâni fâil-i müridden sâdir olacağını şu suretle ifade etmektedir : Her fiil, ya tabiatten, yahut iradeden neşeteder. Tabiatten de biribirine benziyen iki mümkinden yalınız biri sudur etmez, yani tabiat, iki mümâsilden yalınız birini yapıp o birini bırakmaz, belki ikisini birden yapar. Bunun misâli şudur: (Sikmunya) denilen madde ; bedenin sol tarafındaki safrayı bırakıp ta sağ tarafındakini cezbetmez. İrade ise böyle değildir ; bir şeyin mümâsiline değil, hassaten kendisine taallûk eder. Daha sonra, bu beyanata, şunu ilâve eylemektedir : Âlemin halkedildiği mevzıde bulunması, yine onun, içinde halkolunduğu cevvin herhangi bir tarafında bulunmasına mümâsildir. (Cev) den maksadı da, "halâ"dır [39]. Çünkü âlem, o halânın içinde başka bir mevzıde bulunmaktadır. İşte bu suretle âlemin irade ile mahlûk olduğunu istintac ediyor.

[39] Halâ, Eflâtuna göre, "Bu'd-i maftûr"den, Mütekellimine nazaren de "fezay-i mevhûm"den ibarettir. Fezay-i mevhûm'den maksat ta, vehmin, bir cismi diğer bir cismin ihata etmesine bakarak isbat ve idrak ettiği fezadır: Su ile işgal edilmiş olan boşluk ile desti içindeki hava gibi. İşte bu mevhum boşluk; onların nazarında, kendisinde cismin husule gelmesi itibariyle o cisme zarftır ve bu nokta-i nazardan cisim için "hayyiz"dir. Cismin kendisini işgaletmesinden farig olabilmesi, yani boş kalabilmesi nokta-i nazarından da yine o boşluk, halâ'dır. Şuhalde Mütekellimine göre, halâ, cisimlerden hiç bir şagıl kendisini işgal etmemek kaydiyle işte bu boşluktan ibaret kalır ve binaenaleyh bir "şey-i mahz" olamaz, tabir-i diğerle "lâşey-i mahz" olur. Zira onlara nazaren, mevhûm boşluk, hariçte mevcud değildir, bir emr-i mevhumdan ibarettir. Haricte vücudu olsaydı "bu'd-i maftûr" olurdu, halbuki, kendileri buna kaail değildirler. Hukemâ, halânın imtinaına, mütekellimin imkânına zahiptirler. "Muhadded"in arkasında ise "bu'd" yoktur. Çünkü, muhadded ile bu'dler nihayet bulmuş oluyor, artık orada "ziyade" ve "noksan" kaabiliyeti yoktur. Çünkü, orası, "lâşey-i mahz"dır. Binaenaleyh, bu iki mânadan her birine göre halâ olamaz. Halâ olsa olsa "havi" nin varlığını ve "mahvi"nin yokluğunu müstelzim bir şey olabilir. Fakat bu da mümkin değildir. (Tarifat-Seyyid).

Bu mukaddemelerden, iradenin, iki mümasilden birine taallûk edeceğini mutazammin bulunanı, doğrudur. (Âlem, kendini ihata eden bir halâ içindedir) şeklinde bulunan mukaddemeye gelince : Bu, kâziptir, yahut binefsihi aşikâr değildir. Bundan başka bu "halâ" ortaya çıkarılmakla, kendi nokta-i nazarlarına göre merdud olan bir maddeye temas edilmiş olur. O da (halâ) nın kadim olmasından ibarettir. Çünkü, halâ, muhdes olsaydı bir (halâ) ya daha muhtac bulunması lâzımgelirdi.

"İradeden, ancak muhdes bir mürad sâdir olur" şeklindeki mukaddemeye gelince Bu da aşikâr olmıyan (gayr-i beyyin) bir şeydir. Şöyle ki Fiile karîn olan irade, müradın kendi fiiliyle beraber bulunacaktır. Çünkü irade, muzaf kabilindendir. Halbuki şu da tebeyyün etmiştir ki iki muzaftan biri bilfiil vücud bulduğu takdirde, diğeri de vücud bulur : (Baba ile (oğul) gibi Onlardan biri bilkuvve mevcud olursa diğeri de bilkuvve mevcuddur. Şu halde bilfiil yani fiile karîn bulunan irade hâdis ise, muhakkak (murad) m da bilfiil hâdis olması lâzımgelir ; bilfiil (fiile karîn) olan irade kadim ise bilfiil müradın da kadim olması iycabeder. (Mürad) a tekaddüm eden iradeye gelince Bu, "bilkuvve irade" dir, yani muradı fiil hâline gelmemiş bir iradedir. Çünkü, o iradeye muradın hudûsunu mucib olan fiil henüz iktiran etmemiştir. Bundan da âşikâr bir surette şu çıkar : Demek ki bu irade, muradı kendinden sâdir olduktan sonra evvelki yani muradın suduruna tekaddüm eden hâline nisbetle yeni bir mevcudiyet ibraz etmiş olacaktır. Çünkü, müradın, fiilin tevassutuyle hudûsuna o sebeb olmuş oluyor.

Bu mülâhazaya göre, Mütekellimin, "İrade hâdistir" şeklinde bir kaide vazetmiş bulunsalar, muradın da mutlaka muhdes olması iycabedecektir.

Fakat, şeriatten açıkça anlaşılan da şudur ki Bu bahsin cumhur için bu kadar derinleştirilmesine lüzum görülmemiştir. Bunun için onda ne "İrade-i kadime", ne de "İrade-i hâdise" hakkında bir sarahat yoktur. Yalınız meselenin daha açık olan ciheti tasrih edilmiştir. Bu da iradenin, birtakım hâdis mevcutlara vücud vermiş olmasından ibarettir. ( انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ) [40] âyet-i kerimesi işte bunu

[40] "Bir şeyin vücud bulmasına irademiz taalluk etti mi, artık sözümüz, ona (ol) demekten ibaret kalır, o şey de derhâl oluverir". (Nahl: 16-40).

göstermektedir. Kur'an-i Kerimde bu cihetin iltizam buyurulması, cumhurun bir "kadim irade" den birtakım hâdis mevcutlar çıkmasını anlıyamamasından ileri gelmektedir. En doğrusu, iradenin hudûsu veya kidemi meselesi ekseriyet için "müteşabihat" nevinden bir şey olduğu cihetle Şeriat, onun ne hudûsundan, ne de kideminden sarahaten bahse mahal görmemiştir. Bundan başka Mütekelliminin elinde, hâdis bir iradenin, kadim bir mevcudda kıyamının müstahil bulunduğunu isbat edecek katî bir bürhan da yoktur. Çünkü, iradenin bir mahall-i kadimde kıyamını nefy hususunda istinad ettikleri esas, yukarıda beyan eylediğimiz esastan ibarettir ki bu da "Havadisten hâli olmıyan, hâdistir" şeklinde idi. (İrade) bahsinde bu noktayı daha etraflı bir surette tetkik edeceğiz.

Bütün bu izahatımızdan Eşarîlerin (Marifet-ul-lah) hususunda sâlik bulundukları meşhur yolların ; ne "nazarî ve yakinî" ne de "şer'î ve yakinî" mahiyette tarikler olmadığı tebeyyün ediyor. Kitab-i Aziz'de bu mevzu üzerine, yani Sâni'in varlığını bilmek bahsinde serd olunan ikazkâr delillerin envaını nazar-ı teemmüle alanlar için bu, gayet aşikâr bir keyfiyettir. Çünkü, dikkat olununca görülür ki, şerî yollar ; ekseriyetle iki vasfı cami bulunmaktadır : Bu vasıflardan biri, o yolların yakinî bulunması, ikincisi de basît, gayr-i mürekkep yani mukaddematı az olmasıdır. Mukaddemat böyle az olunca neticeler de ilk mukaddemelere yaklaşmış bulunur.

## SOFİYYE

Sofiyye taifesinin "nazar" hususundaki yolları, nazarî yani birtakım mukaddemelerden mürekkep değildir. Bunların zu'muna göre, Cenab-ı Hakka ve Cenabı Hakkın gayrı mevcudata taallûk eden marifet; nefsin şehvanî birtakım ârizalardan tecrid edilerek matlûb olan mevzua fikretle tevcihinde kendisine ilka olunan bir şeydir. Bu fikirlerini doğru çıkarmak için de Şeriatten birçok zavahir ile ihticac ederler : (ان تتقوا الله يجعل

لكم فرقانا)[43],(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[42],(واتقوا الله ويعلمكم الله)[41]

kavl-i kerimleriyle buna mümasil birçok âyetler gibi. Bu âyetler, mevzu-i bahis olan fikri müeyyid zannolunur. Biz de deriz ki

Bu yol, varlığını teslim etsek bile, bütün insanlara, -insan olmak itibariyle- şâmil olabilecek bir yol değildir. Eğer insanlar için maksud olan yol, o yol olsaydı nazar tarikı bâtıl olur ve bunun insanlarda varlığı abes düşerdi. Halbuki Kur'an, baştan başa nazara ve itibara davetten, nazar yolları hakkında efkârı iykazdan ibarettir. Evet, nazarın doğruluğu hususunda şehevatın öldürülmesi şart olmasını inkâr edecek değiliz ; nitekim, bu hususta "sıhhat" te bir şart olarak kendini gösterir. Çünkü şehvetlerin öldürülmesi ; bir şarttan ibaret bulunmakla beraber bizatihi marifet için faideli olan bir şeydir. Nasıl ki sıhhat, taallüm için faideli olmasa bile bir şarttır. İşte Şeriatin bu yola davet etmesi, bu hususta tergıbatta bulunması, yani bu yolda amele teşvik eylemesi, sırf bu cihettendir ; yoksa Sofiyyenin zannettiği gibi, bu yolun kendi başına kâfi görülmesinden naşi değildir. Bu yol, ancak "nazar" için, söylediğimiz şekilde nâfi olabilir. Bu da meseleyi insaf ile nazar-ı teemmül ve itibara alanlar için aşikâr bir keyfiyettir.

## MUTEZİLE

Bulunduğumuz bu cezirede [44], Mutezile taifesinin kitaplarından-bu hususta sâlik oldukları yollara vukufumuzu temin edecek-hiç biri bize vâsıl olmadı. İhtimâl ki, bunların yolları da Eşariyye taifesinin sâlik oldukları yollar nevindendir. Şimdi:

"Bütün bu yollardan hiçbirinin ; Şeriatin, muhtelif fitratlarda bulunan bütün insanları, kendisi üzerinden vücud-i Bâriyi

[41] "Allah'tan sakınınız ki Allah ta size öğretsin" (Bakare: 2-282).

[42] "Bizim uğurumuzda mücahede edenlere de kendi yollarımızı elbette gösteririz". (Ankebût: 29-69).

[43] "Allah'tan sakınırsanız o size hak ile batılın tefrikına medâr olacak ilm-i tafsilîyi verir". (Enfâl: 8-29).

[44] Müellif Endülüslü olduğu için İspanya yarımadasını kasdetmiş oluyor. Ada ile yarımadanın Arapçada böyle bir kelimeyle ifade edildiği vâkidir: (Cezîret-ül-Arab) gibi.

ikrara davet ettiği yol olmadığı tebeyyün edince ; Kitab-ı Aziz'in üzerine nazar-ı dikkati celbettiği ve Sahabenin (Allah hepisinden razı olsun) istinad eylediği şer'î yol hangisidir ?"

diye sorulursa biz de deriz ki

Kitab-i Aziz'in üzerine nazar-ı dikkati celbettiği ve herkesi sâlik olmağa davet eylediği yol ; yine Kitab-i Aziz istikra edilince, yani âyat-i Kerimesi birer birer tetkik olununca görülür ki, iki neva münhasırdır:

Birincisi, insan hakkınaki inayete ve bütün mevcudatın bu inayet namına yaratılmış bulunmasına vukuf yoludur. Bunu (inayet delili) tesmiye edelim.

İkinci tarik, mevcud eşyadaki cevahirin ihtiramda aşikâr olan hâldir : Cemadatta hayatın, idrakât-i hissiyenin ve aklın ihtiramı gibi. Buna da (İhtira' delili) namını verelim.

Birinci tarik, iki esasa ibtina eder : Birincisi ; arzımızdaki bütün mevcudatın insanın varlığına uygun olmasıdır. İkincisi de bu muvafakatin, bir kasd ve irade sahibi fâil tarafından sudûrunun zarurî bulunmasıdır. Çünkü böyle bir muvafakatın (uygunluğun) tesadüfen vaki olması mümkün değildir. Mevcudatın, insanın varlığına uygun olması esasına gelince : Geceyle gündüzün, güneşle ayın, dört zamanın (mevsimin), bulunduğu mekânın -ki arzdan ibarettir- insanın ihtiyacatına tevafuku nazar-ı itibara alınınca bu hususta yakîn hâsıl olur. Bundan başka hayvanat, nebatat ve cemadattan birçoğu ; yağmurlar, nehirler, denizler gibi birçok hâdisat-i cüziyye, hülâsa toprak, su, ateş, hava [45], insanın ihtiyacatına uygunluk hususunda birer misâl teşkil ederler. Bedenimizdeki âza ile hayvanın uzuvlarında hayat ve vücud nokta-i nazarından görülen uygunluk ta aşikâr birer inayet eseridirler. Hülâsa, bunları, yani "menafi-i mevcudatı" bilmek bu tarika girer. İşte bunun içindir ki Cenab-ı Hakkı tam bir marifetle bilmek istiyen kimseye mevcuddatın menfaatlerini tefahhus vacib olur.

"İhtira' delili"ne gelince: Bütün hayvanat ile nebatat ve semavatın varlığı bu delile dahil olur. Bu yol da bütün insan-

[45] O zaman muteber olan dört unsur ki bunlara (Istıksat) namı verilmekteydi. Istaks, Seyyid'in tarifatına göre, "Asıl" mânasında bir lafz-ı Yunanî imiş.

ların fitratlarında (istidatlarında) bilkuvve mevcud olan şu iki esasa ibtina eder

Birinci esas şöyledir: Gördüğümüz mevcudat ihtira' olunmuştur. Bu keyfiyet, hayvanat ve nebatatta binefsihi bilinir. Cenab-ı Hak ta ( انالذين تدعون من دونالله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له . . . ) [46] buyurmuştur. Birtakım cemad hâlinde cisimler görüyoruz ki, bilâhare kendilerinde "hayat" hâdis oluyor ; bundan anlıyoruz ki, o hayatı icad ve ihsan eden bir "mucid ve mün'im" vardır. O da "Allahü Taalâ" dan ibarettir. Semavatın da aslâ fütur getirmiyen (durmak bilmiyen) hareketlerinden buradakilere inayet ile memur olduğunu ve bize "müsahhar" bulunduğunu anlıyoruz. Memur ve müsahhar olan şey ise bizzarure kendinin gayri bir mevcud tarafından ihtira' edilmiş olur.

İkinci esas; "Her muhtera'ın bir muhtarii vardır" şeklindedir. Bu iki esastan şöyle bir netice çıkarılması da doğru olur : "Her mevcudun bir fail-i muhteri'i vardır". Muhteraatın miktarı hakkında bu cinsten birçok deliller bulunmaktadır. İşte bunun içindir ki marifet-ul-laha hakkıyla sahib olmak, Allah'ı en doğru bir bilgiyle bilmek istiyen kimseye, bütün mevcudattaki hakikî ihtiraa vakıf olabilmek için eşyanın cevherlerini bilmek vacib olur. Zira bir şeyin hakikatini bilmiyen, ihtiram hakikatini de bilemez. İşte ( اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ ) -Göklerde ve yerde cari olan hükümranlığa (veya mugayyebata), bir de Allah'ın her yarattığı şeye nazar etmiyorlar mı ? (Araf : 7-185). Âyet-i kerimesinde buna işaret buyurulmuştur.

Bir mevcudun varlığındaki hikmeti, yani yaratılmasını iycabeden sebeple hılkattan maksud olan gayeyi tetkik ve tetebbu eden kimsenin inayet deliline vukufu daha ziyade tam olur.

[46] "Sizin Allah'ı bırakıp ta kendilerine yalvarıp yakardığınız kimselerin kâffesi toplanarak uğraşsalar bile bir karasinek olsun yaratamazlar". (Hac: 22-73).

İşte bu iki delil, Şeriatin delilleridir. Kur'an-i Kerim'de Sani'in varlığını müstelzim olan deliller hakkında bizim nazar-ı dikkatimizi celbeden âyet-i kerimeler de bu iki cins delile münhasır bulunmaktadır. Kitab-i Aziz'de o hususa dair varid olan âyat-i Kerimeyi tetkik eden kimse için bu hakikat, gayet açıktır. Şöyle ki Kitab-ı Kerim'de bu mevzua taallûk eden âyetler tetkik olununca, görülür ki bunlar üç nevidir : 1) İnayet deliline nazar-i dikkatimizin celbini mutazammin bulunan âyetler, 2) İhtira deliline nazar-i dikkatimizin celbini tazammun eden âyetler, 3) Her iki delili cemeden âyetler.

Yalnız inayet delilini mutazammin olan âyetlere misâl ( الم نجعل الارض مهاداً والجبال اوتادا وخلقناكم ازواجا ) -Biz arzı döşek ve dağları birer kazık imiş gibi yaratmadık mı? ve ağaçları sıklıktan biribirine karışmış bahçeler bitirmiş olalım..) (Nebe' 78-6, 7, 16). ( الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمراً منيرا ) -Semada birtakım burçlar ve yine onda zıyadar bir cisim, nur veren bir kamer bulunduran Allah), (Furkan : 25-61), ( فلينظر الانسان الى طعامه ) Artık insan, yediği şeye dikkatle baksın.. (Abese 80-24) âyet-i Kerimeleri gibi. Bu nevi âyat-i Kerime, Kur'anda çoktur.

Yalınız ihtira delilini mutazammin bulunan âteylere misâl ( فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ) -Artık insan, kendinin neden yaratıldığına dikkatle baksın. O, fışkıran bir su (meni) dan yaratılmıştır. (Tarık 86-5, 6) ( افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت . . . ) -Devenin nasıl yaratıldığına dikkatle bakmıyorlar mı ?) (Gâşiye: 88-17), ( يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ) . Ey insanlar, gözünüzü açın, sizin maksadı kolaylıkla anlamanız için bir misâl gösterildi, artık ona kulak verin Sizin Allah'ı bırakıp ta kendilerine yalvarıp yakardığınız (yahut kendilerine tapındığınız) mahlûkat (yahut kimseler) ; bir araya toplanarak uğraşsalar bile bir karasinek olsun yaratamazlar. (Hac 22-73),

âyet-i kerimeleri gibi. Hazret-i İbrahim'in sözünü hikâye etmekte bulunan ( انی و جهت وجهی للذی فطرالسموات و الارض ) -Ben, suret-i katiyyede yüzümü, göklerle arzı yaratana doğru çevirdim). (En'am: 6-79) âyet-i kerimesi de bu kabildendir. Bu delile taallûk eden daha pek çok âyetler vardır.

Her iki delili birleştiren âyetler de çoktur; hattâ bunlar, ekseriyyeti teşkil ederler. Misâl: ( یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم -Ey nâs, sizi ve sizden evvelkileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz; Azaptan sakınmış olasınız.ORabbiniz ki, yeri size döşek, gökü de yüksek bir tavan yapmış, gökten yağmur yağdırarak onunla size rızk olmak üzere meyvalar çıkarmıştır. Artık bile bile Allah'a hiçbir şeyi emsâl tutmayın..). (Bakare: 2-21, 22) Burada ( الذی خلقکم والذین من قبلکم ) delâlet-i ihtiraa, ( الذی جعل لکم الارض فراشاً والسماء بناءً ) delâlet-i inayete işarettir. ( وآیة لهم الا رض المیتة احییناها واخرجنا منها حباً فمنه یأکلون ) -Onlar için bizim şu kuru toprağı diriltip te içinden kendilerine gıda teşkil eden hububat çıkarmamız da bir delildir. (Yasin 36-33), ( ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ) -Göklerle yerin nasıl yaratıldığı meselesini düşünüp te "Rabbimiz, sen bunları mânasız, hikmetsiz yaratmadın, bundan münezzehsin; şu halde bizi ateşin azabına uğramaktan esirge. " (diyenler) (Al-i umran: 3-191) âyetleri de bu nevidendir.

Bu hususta varid olan âyat-i kerimenin en çoğunda her iki nevi delil bulunur. İşte bu yol ; Cenab-ı Hakk'ın insanları kendi varlığım bilmek için takibe davet ettiği sırat-ı müstakimdir. Esasen onlara bu mânayı idrak için verdiği istidat ile de o yolun isabetine nazar-ı dikkatlerini celbetmiş oluyor. Beşerin fitratında ve tabiatında meknûz bulunan bu derin istidada ( واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم قالوا بلی شهدنا ) Hani Rabbin, benî âdemin sırtlarından zürriyyetlerini ahzeylemişti. Onları kendilerine şahid tutup, "ben sizin Rabbiniz

değil miyim ?" dedi. Onlar da, "evet Rabbimizsin, kendimize şahid olduk" dediler. (Araf: 7-172). kavl-i keriminde işaret buyurulmuştur. Binaenaleyh, gayesi, -varlığına iyman ve Peygamberlerinin tebligatına imtisâl etmek suretiyle- Allah'a itaat olan kimsenin bu yola sülûk etmesi lâzımgelir; tâ ki Allah'ın rübubiyyetine-yine Allah'ın kendi nefsine, meleklerinin kendi varlığına şehadetiyle birlikte- şahid olabilsin (شهدالله انه لااله الاهو والملائكة واولوا العلم قائماًبالقسط لااله الاهوالعزيز الحكيم) -Allah, melekler ve ilim sahipleri; ondan başka bir ilâh bulunmadığına kemâl-i adaletle şehadet etmektedirler. Evet, o aziz ve hakîm olan Allahtan başka ilâh yoktur. (Âl-i Umran: 3-17) âyet-i kerimesinde buyurulduğu gibi. (وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) -Kâinatta hiç birşey yoktur ki onu şükran ile tenzih etmesin, lâkin, onların bu tenzihini siz fark etmezsiniz". (İsrâil : 17-44) kavl-i keriminde işaret buyurulan "tesbih" te vücud-i sübhâniye her iki cihetten vaki olan delâletler cümlesindendir.

Sâniin vücuduna delâlet eden bu delillerden anlaşılıyor ki, bunlar, "delil-i inayet" ve "delil-i ihtira" namlariyle iki neva münhasırdır. Bundan başka o delillerin, aynen hem havas hem de cumhur için elverişli olduğu da tebeyyün etmiştir. Havastan maksadım, âlimlerdir. Her iki tarafın bilgisi arasındaki fark, sadece "tafsîl" e râcidir. Yani cumhur-i nâs ; "inayet ve ihtira"-dan yalınız insanın "ilm-i hissî" ye iptina eden ilk bilgi (marifet-i ûlâ) siyle iktifa eyledikleri halde âlimler, mevzu olan eşyadan his ile idrâk olunanlara, bürhan ile idrak edilebilenleri de ilâve ederler. Tabiî, burada eşyaya taalûk eden idrakten maksat, inayet ve ihtira, nokta-i nazarından hâsıl olan idraraktir. Bu idrak, o kadar tevessu edebilir ki bir âlim ; insan ve hayvanın azası hakkında ulemada hâsıl olan bilgilerin, bu uzuvlarda şöyle böyle binlerce menfaat bulunduğunu gösterecek derecelere bâlig olduğunu söylemiştir. Demek ki, şerî ve tabiî olan yol, bu yoldur ; Peygamberlerin getirdiği, münzel kitapların bildirdiği yol, yine işte bu yoldur.

Bu iki istidlâli icra ederken âlimler, cumhura yalınız kemiyyet itibariyle tefevvuk etmezler ; bir şeyin kendisine taallûk

eden marifetin tamikı nokta-i nazarından da temeyyüz ederler. Cumhurun mevcudata nazarı ; âdeta nasıl meydana geldiğini bilmedikleri birtakım masnuata bakmalarına benzer : Çünkü cumhur, "masnuat" ın yalınız "masnû" olduğunu ve mevcud bir sânii bulunduğunu bilirler. Âlimler ise, bu hususta, birtakım masnûatı, nasıl yapıldığını ve niçin yapıldığını bir dereceye kadar bilerek müşahede eden kimseler gibidirler. Şüphesiz masnuata ilimlerinin taallûku nokta-i nazarından bu vaziyette bulunan kimseler ; sânii, sâni olmak itibariyle, diğer vaziyette bulunan, yani masnuatın sadece masnû olduğunu bilmekle kalan kimselerden daha fazla bilirler. Sanii inkâr eden dehriyyun (maddiyyun) un vaziyetine gelince Onlar da masnuatı görüp te onun masnû olduğunu itiraf etmiyen ve onda gördüğü asar-i sanatı "tesadüf" e ve "kendiliğinden hâdis olma" ya atfeden kimselere benzerler.

## VAHDANİYYETE DAİR

"Halikın varlığını bilmek için şer'î yol, bu yol ise onun birliğini gösteren şer'î yol da nedir ? Bu birlikten maksat, لا اله الا هو (-Ondan başka ilâh yok) olduğunu bilmektir. Zira bu nefy, kelime-i tevhid'in tazammun ettiği "İycab" a munzam bir mânadır. İycab ise bundan evvelki bahiste ispat edilmişti. Şimdi burada matlup olan nefyin sübutudur" denilirse, deriz ki :

Allah'tan başkasından ülûhiyetin nefyi hususundaki şer'î tarik ; Zat-i Sübhânî'nin Kitab-i Azizinde mansûs olan yoldan ibarettir. Bu da üç âyette gösterilmiştir Birincisi, (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا -Eğer onlarda, Allah'tan başka birtakım ilâhlar bulunsaydı fesada uğrarlardı. (Enbiya : 21-22). İkincisi, (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون -Allah, kendisi için herhangi bir çocuk edinmiş değildir. Kendisiyle birlikte herhangi bir ilâh ta yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh, kendi yarattığı şeylerle kendine göre bir yol tutar; ilâhlardan biri diğerine karşı faik ve hâkim vaziyyette bulunurdu. Allah, onların bu nevi tavsıfatından münezzehtir." (Mü'minin: 23-92). Üçüncüsü

( قل لوكان معه آلهة كما تقولون اذاً لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ) de -De ki: Sizin söylediğiniz gibi onunla birlikte birtakım ilâhlar bulunsaydı arşın sahibi olan hakikî Allah ile teşrik-i mesaî etmek arzusunda bulunurlar ve o yolu tutarlardı". (İsrâil 17-42). Âyet-i kerimesidir.

Birinci âyetin delâlet ettiği keyfiyet, fitratlarda tabiî bir surette meknûz bulunuyor. Şöyle ki Kendiliğinden âşikâr bir keyfiyettir ki, bir memlekette iki hükümdar bulunsa ve her biri, diğerinin işiyle meşgul olsa bunların tedbirleriyle bir "Medine" nin idare olunması mümkün olamaz. Çünkü, bir neviden olan iki fâilden bir fiil sâdir olmaz. Şu halde bunların ikisi birden işleyince o medine işlerinin fesada uğraması, alt üst olması lâzımgelir. Meğer ki biri işleyip o biri âtıl kalsın. Bu da ülûhiyet sıfatına münafi bir haldir. Bir neviden iki iş bir mahal üzerinde ictima ederse bizzarûre o mahal, fesada uğrar. İşte ( لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا ) kavl-i keriminin mânası budur.

( اذا لذهب كل اله بما خلق ) Kavl-i kerimine gelince Bu, efali muhtelif birçok ilâhler kabul edenlere karşı reddi mutazammındır. Zira, biri obirine itaat etmiyen, efali muhtelif olan ilâhlardan "bir" mevcud sâdir olamaz. Âlem ise "bir" olduğun dan türlü türlü işler yapan birtakım ilâhlardan vücud bulmaması iycabeder.

Kavl-i (قل لوكان معه آلهة كما تقولون اذاً لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) kerimi de birinci âyet gibidir. Yani kendilerinden bir fiil sâdir olan iki ilâhın mümteni bulunduğuna bürhandır. Bu âyetin mânası da şöyle oluyor: Mevcud olan Allah'tan gayri âlemin halk ve iycadına kaadir birtakım ilâhlar bulunsaydı ve bunlar âleme nisbetle halik mevkiinde olsaydı arşte de birlikte bulunmaları iycabederdi. Şu halde biribirine benziyen ve ayni mahalle ayni surette mensup bulunan iki mevcudun var olması lâzımgelirdi. Halbuki, biribirine benziyenler, bir mahalle bir nisbet dahilinde mensup olamazlar. Zira nisbet ittihad edince mensup da müttehid olur. Yani iki mümasil şey, nisbet itibariyle ayni mahalde ictima edemezler. Nitekim bunlar, mahal işgal edebilecek mahiyette iseler ayni mahalde de bulunamazlar.

Allah'ın arşe nisbeti şöyle bir nisbetten ibaret olduğuna, yani Allah arş ile kaaim değil, fakat arş Allah ile kaaim bulunduğuna göre de hâl böyledir. İşte bunun içindir ki, Hak Taalâ, -Onun ilmi ve (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما) kudreti ; göklerle yeri kaplar, onların hıfzı kendisi için ağır bir iş te değildir) (Bakare : 2-255) buyurmuştur.

Vahdaniyete dair tabiî ve şer-î delil işte budur. Mezkûr delil nokta-i nazarından âlimlerle cumhur arasındaki farka gelince : Âlimler, âlemin iycadı ve onun cüzleri arasında -âdeta bir ccsd imiş gibi- mevcud rabıtalar hakkında cumhurun bildiğinden daha fazla şeyler bilirler. Âyetin sonundaki (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيرا تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم انه كان حليماً غفورا) -Allah, onların söylediklerinden pek yüksek bir surette münezzeh ve müteâlidir. Onu, yedi gök ile yer ve bunlardaki mevcudat tenzih ederler. Zâten, kâinatta hiçbir şey yoktur ki onu şükran ile tenzih etmemiş olsun. Lâkin siz, onların tenzihini fark etmezsiniz. Allah, muhakkak çok hilm ve magfiret sahibidir. (İsrâil 17-43, 44) "Kavl-i keriminde işte bu noktaya işaret vardır.

Eşarîlerin bu âyetten külfetli bir surette istınbat ettikleri delil-ki buna "mümanaat delili" namını verirle-tabiî ve şer'î deliller arasında yertutacak mahiyette değildir. Tabiî olamaması, bu hususta söyledikleri sözlerin (bürhan) olmamasından neşet eder. Şerî deliller sırasında bulunmaması da şunun içindir ki, yine buna dair sözlerini cumhur ; bir kanaate esas ittihaz etmekten sarf-ı nazar anlamaya bile kaadir olamazlar. Zira, onlar, diyorlar ki : mefruz Allahlar en çok iki bile olsalar ihtilâfa düşmeleri imkân dahiline girer. İhtilâfa düştükleri zaman da bu ihtilâf, üç şıktan hâli olamaz ; bunun bir dördüncüsü yoktur. O şıklar da şunlardır 1) İkisinin muradı tamamiyle hâsıl olur. 2) Her ikisinin de muradı hâsıl olmaz. 3) Birinin muradı hasıl olur, diğerinin olmaz. Sonra da derler ki : İkisinden birinin muradının husûle gelmemesi müstahildir. Çünkü böyle olsaydı, yani her ikisinin de muradı hâsıl olmamış bulunsaydı âlem ne mevcud ne de madûm olurdu. Her ikisinin muradları-

nın birlikte hâsıl olması da müstahildir. Zira bu halde âlemin madûm bir mevcud olması iycabederdi. Şu halde yalnız ikisinden birinin muradının hâsıl ve diğerinin bâtıl olması şıkkı kalmış oluyor. Böyle olunca da iradesi bâtıl, yani hükümsüz olanın âciz olması iycabeder. Âciz ise ilâh olamaz.

Eşarîlerin bu delillerindeki za'f şundan ilerigelmektedir : Bu iki ilâhın -bizce şâhid yani mahsûs olan iki irade sahibine kıyasen- ihtilâfa düşmeleri aklen imkân dahilinde olduğu gibi bunların ittifak etmeleri de mümkündür. Esasen ilâhlar için ihtilâftan ziyade ittifak lâyık düşer. Âlemi yapmak hususunda ittifak ederlerse bir "masnû" u meydana getirmek için ittifak etmiş iki sâni gibi olurlar. Hal böyle olunca da behemehâl "Bunlar ittifak etmiş olsalar bile fiilleri, bir mahalle müteveccih bulunduğundan, biribirlerine yardım mahiyetindedir" denilebilir. Meğer ki, biri çıkıp ta "Belki biri işten bir kısmını, diğeri de o bir kısmını yapıyor ; yahut ta yekdiğerini müteakip (müdavele tarikiyle) çalışmaktadırlar" demiş bulunsun. Lâkin böyle şüphelere marûz tutulmak ta cumhur için münasip olmaz. Erbab-i cedelden ortaya böyle bir şüphe atanlara verilecek cevap şudur: Bir şeyin bir kısmını ihtira' edebilen, hepsini ihtiraa da kaadir bulunur. Şu halde, iş, her iki mefruz ilâhın da her şeye muktedir bulunmaları neticesine varır. Bunlar, gerek ittifak etmiş olsunlar, gerek ihtilâfa düşmüş bulunsunlar, işin içinde taavün vardır. "Tedavül" e gelince, o da her biri hakkında "naks" ı tazammun eder.

Şu tarz-ı istidlâl daha münasip gibi görünür : İki Allah, olsaydı, iki âlem bulunurdu. Madam ki âlem birdir. Fâil de birdir. Çünkü, bir fiil, ancak "bir" den sâdir olur. Şu halde ( ولعلا بعضهم على بعض ) kavl-i kerimindeki faikıyyeti, yalnız fiillerde ihtilâf nokta-i nazarından anlamak münasip düşmez ; fiillerde ittifakın da nazar-ı itibara alınması iycabeder. Çünkü, hâl-i ittifakta olan fiiller ; bir mahalle varid (müessir) oldukları vakıt, biribirlerine yardım etmek vaziyetindedirler. Nitekim, bu taavün, muhtelif fiiller için de variddir. İşte (Ebul-Maâli) nin ifadesinde bizim söylediklerimize bir işaret bulunmakla beraber âyetten bizim anladığımızla Mütekelliminin anladıkları manâ arasındaki fark budur. Mütekelliminin âyetten

anladıkları delilin, âyetin mutazammın bulunduğu delil olmadığı, şununla da anlaşılabilir ki onların delillerinin istilzam ettiği "mühâl" ; âyetteki delilin müstelzim bulunduğu muhalden başka bir şeydir. Şöyle ki : Zuumlarına göre, âyete râci olan delilin müstelzim bulunduğu muhâl, birden fazladır. Çünkü, ortaya üç şık çıkarmışlardır. Âyette ise böyle bir taksim yoktur. Kullandıkları delil; (mantık) erbabının "Kıyas-ı şartı-i munfasıl" dedikleri, kendilerinin de -sınaatlerinde- "sebr ve taksim" namını verdikleri delildir. Halbuki âyetteki delil, "mantık sınaatı" nda "şartı-i muttasıl" namiyle maruf olan delildir ki "şart-i munfasıl" dan başka bir şeydir. Mezkûr sınaate küçük bir dikkat atfedenler ; her iki delil arasındaki farkı anlarlar. Bundan başka onların delillerinin müstelzim bulunduğu muhaller ; Kurandaki delilin müstelzim bulunduğu muhâlden başka bir şeydir. Şöyle ki Delillerinin müstelzim bulunduğu muhâl ; âlemin, ya (ne mevcud ne de madûm), yahut (bir madûm mevcud-mevcuden madûmen), (موجوداً معدوماً) yahut ta (İlâhın âciz ve maglup) olmasıdır. Bunlar, birden fazla ve devamlı müstahillerdir. Kurandaki delilin istilzam ettiği muhâl ise aleddevam istihâleyi mutazammın değildir; onda istihale, bir vakt-i mahsusa talik edilmiştir. O da âlemin vücud bulmak esnasında fesada uğraması, altüst olmasıdır. Hak Taalâ, âdetâ (لوكان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسداً فى الآن) -Onlarda Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, âlem, daha var olurken fesada uğrardı" buyurur gibi olmuş, sonra da âlemin "gayr-i fâsid" bulunmasını istisnâ etmiş ve şu suretle bir Allah'tan başka ilâh mevcud olmaması lâzımgelmiştir.

Bu sözlerimizden, Şeriatin insanları, -Allah'ın varlığını ve Allah'tan başkasından ülûhiyetin nefyini ikrar için-takibe davet ettiği yollar tebeyyün etmiştir. Bu nefy ve isbat ta (لااله الا الله) dan ibaret olan "Kelime-î tevhid" in mutazammın bulunduğu iki mânadır. Şu halde, kelime-i tevhide bizim vasfettiğimiz tarik ile nazar eden ve onun mutazammın bulunduğu mânaları da yine ayni yoldan tasdik eyliyen kimse ; akidesi islâm akidesi olan "hakikî müslim" dir ; akidesi bu delillere ibtina etmiyen kimse de "kelime-i tevhid" i tasdik etse dahi müslim-i hakikî ile iştirak-i isim nokta-i nazarından müslimdir.

## Üçüncü Fasıl
## SIFATLAR

Kuran-i Kerim'in, âlemin sun' ve iycadı hususunda Allah'ın muttasıf bulunduğu sıfatlardan bahsederken tasrih buyurduğu vasıflar ; insanda da mevcud olan kemâl vasıflarıdır. Bunlar da yedidir :İlim, hayat, kudret, irade, semi', basar, kelâm.

Bunlardan ilme vech-i delâlet Kuran'da ( ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ) -O, yarattığını bilmez mi ? O, lâtıftir, haberdardır. Mülk 67 - 14 ) kavl-i kerimiyle bildirilmiştir. Bu vech-i delâlet şöyle iyzah olunur Masnû ; eczasında bulunan tertip itibariyle, yani bu cüzlerden bazılarının diğer bazıları için yapılmış olması ve heyeti umumiyesinin maksut olan menfaate uygun bulunması nokta-i nazarından ; kendisinin, "tabiat" ten ibaret bir sâniden hâdis olmadığına, kendisini ihdas eden sâniin, gayeden evelki şeyi, yine gayeden evvel tertip eden, yani illetlerle neticeleri birbirine gayet muntazam bir surette bağlıyan bir sâni olduğuna delâlet eder. Şu halde onun, yaptığı şeye ilminin taallûk etmesi, âlim olması lâzımgelir. Bu, şöyle bir misâl ile de tavzıh edilebilir İnsan bir eve bakıp ta temelin dıvar için, dıvarın dam için yapıldığını idrak ederse o evin, inşa sanatını bilen bir kimse tarafından meydana getirildiğini anlamış olur. Bu sıfat, kadim bir sıfattır. Çünkü zat-i sübhâninin onunla yalnız herhangi bir zaman zarfında muttasıf bulunması câiz olamaz. Lâkin bu bahsi tamika girişip te Mütelliminin söyledikleri gibi "Cenab-ı Hak, (muhdes) i, hudusu esnasında kadim bir ilimle bilir" demek, münasip olmaz. Çünkü bu mutalâaya göre, "muhdes" e gerek ademi ve gerek hudûsu anında taallûk eden ilmin, bir ilimden ibaret olması lâzımgelir ki, bu, gayr-i makul bir şeydir. Zira ilmin, mevcuda tâbi olması vacip olur. Halbuki, mevcud ; bazan bilfiil ve bazan bilkuvve var olduğu cihetle her iki varlığa taallûk eden ilmin de muhtelif bulunması vacip olur. Zira o mevcudun bilkuvve mevcud olduğu vakıt, bilfiil var olduğu vakıtten gayri bir şeydir; yani bu varlıkların zamanı müttehit değil dir. Lâkin bu, şariatin tasrih etmediği bir keyfiyettir; hattâ şeriatte musarrah olan bunun hilâfıdır. O da Cenab-ı Hakkın muhdesatı hin-i hudusunda bilmesidir :

(وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولاحبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) -Allahı'n kâinattaki ilmi o kadar şümullüdür ki onun ilmi lâhık olmaksızın bir yaprak bile düşmez. Ne arzın derin karanlıklarında bir habbe, ne kuru, ne yaş,.. onun ilmi haricinde kalamaz. Bütün bunlar, bir "kitab-ı Mübin" dedir. ( En'am 6-59 ) Kavl-i Keriminde buyurulduğu gibi. Şu halde, şeriatte buna dair vazolunan esasın şöyle olması münasiptir : "Cenab-ı Hak, bir şeyin henüz vaki olmadan evvel vukubulacağını bilir. Bir şey vaki olduğu zaman da onun vukuuna ilmi lâhık olur. Telef olan bir şeyin de telef olduğu vakıt telefine ilmi taallûk eder." Şerî esasların muktazı bulunduğu şey, işte bundan ibarettir. Bunun böyle olması da cumhurun, şahid (mahsûs) olan âlemden bundan başka bir mâna anlıyamamalarmdandır. Mütekellimininin elinde ilim sıfatının başka bir vasfı hâiz bulunduğunu ispat edecek bir delil de yoktur. Yalınız onlar, "mevcudatın tegayyürüyle mütagayyir olan ilim, muhdes olur. Hak Taalâ ise, kendisiyle bir hâdisin kaim bulunmasından münezzehtir" derler. Çünkü, zuumlarına göre, havadisten münfek olmıyan şey de hâdistir. Halbuki, biz, bu mukaddemenin kizbini (vakia ademi mutabakatını), evvelce de beyan etmiştik. Binaenaleyh ilim hakkındaki kaaidenin yukarıda tesbit ettiğimiz vecihle Kuran-ı Kerimde varid olan şekle muvafik bir surette kararlaştırılması lâzımdır. Bundan başka "Cenab-ı Hak, muhdesatın hudusunu ve fesad bulan şeylerin fesadını ne muhdes, ne de kadim olan (muhdeste kadim de olmıyan) bir ilimle bilir." demek te doğru değildir. Çünkü, bu, islâmda bir bidat olur : (وما كان ربك نسيا) -Senin Rabbin unutgan da değildir.) (Meryem : 19-65).

Hayat sıfatının varlığı ilim sıfatına bakılınca âşikâr olur. Çünkü, şâhid (mahsûs) olanlara nazaran (hayat) ın ilmin şartlarından biri olduğu meydandadır. Mütekellimin nazarında ise, şart hakkında şâhid (mahsûs) den gâib (gayr-i mahsûs) e intikalen hüküm verilmesi iktıza eder. Bu hususiaki sözleri de doğrudur.

Cenab-ı Hakkın irade ile muttasıf bulunması da aşikârdır. Çünkü, bir şeyin, âlim olan fâilden suduru için o fâilin o şeyin suduruna iradesi taallûk etmek lâzımgelir. Bundan başka bu

sudurun tahakkuku için o fâilin "kaadir" olması da iycabeder. (Cenab-ı Hak, muhdes olan umuru kadim bir irade ile diler) sözü bidattir. Bu, ulemanın makul görmediği ve "cedel" mertebesine erişen cumhurun kanaat hâsıl edemediği birşeydir. Münasip olan ; (Cenab-ı Hakkın, bir şeyin vukubulmasına vukuu sırasında iradesi taallûk eder, o şeyin vukubulmadığı vakıt te onun vakı olmamasını irade etmiştir) denilmesidir : ( انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ) -Bir şeye irademiz taallûk etti mi, ona sözümüz "Ol" demekten ibaret kalır; o da derhal oluverir. (Nahl 16-40) kavl-i Kerimiinde buyurulduğu gibi. Çünkü, cumhura nazaren kendilerini, Mütekelliminin eseri vehmi olan (kendisiyle havadis kaaim olan şey, hâdistir) düsturundan tutturarak (Cenab-ı Hak, muhdesatı kadim bir irade ile diler) demeye mecbur edecek bir şey yoktur.

Kelâm sıfatı, hakk-ı ilâhide ne suretle sâbit oluyor ? denilirse, biz de deriz ki : Kelâm sıfatı, onunla ilim sıfatının kıyamından mütevellittir, kudret sıfatı da ihtiraa iptina eder. Zira kelâm ; mütekellimin, kendi nefsindeki bilginin muhatabında husulüne delâlet edecek bir iş yapmasından, yahut ta muhatabı, nefsindeki o ilim kendisine münkeşif olabilecek bir hale getirmesinden başka bir şey değildir. Bu da fâilin fiilleri cümlesindendir. Fâil-i hakikî olmıyan mahlûk yani insan, âlim ve kaadir olması itibariyle bu işi yapabilirse bunun fâil-i hakikiden suduru evleviyetle iycabeder. Mahsusâtta bu fiilin husulü için başka bir şart ta vardır ki, o da bir vasıta ile hâsıl olmasından ibarettir; bu vasıta da (lâfiz) dır. Hal böyle olunca Ceba-ı Haktan sudur eden bu fiilin seçme (güzide) bir kulunda herhangi bir vasıta ile husulü ıktıza eder. Ancak, bu sözün lâfiz halinde olması iycabetmez; lâkin şüphesiz kendi tarafından yaratılmış olacaktır. Kelâm-ı ilâhi nefse bir melek vasıtasiyle ilka edilmiş olabileceği gibi vahiy tarıkiyle yani kendi halk ettiği bir lâfiz vasıtası araya girmeksizin maksut mânanın samia münkeşif olmasını temin edecek bir fiilin taraf-ı ilâhiden icrası suretiyle de nefiste husule gelebilir. Bundan başka kelâm-ı ilâhi ; Cenab-ı Hakkın kendi sözüne muhtas kıldığı herhangi bir insamn samiasında halk ettiği bir lâfiz vasıtasiyle da hâsıl olabilir. İşte bu üç saf-

haya (وماكان لبشر ان يكلمه‌الله الا وحياً اومن وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحى بأذنه ما يشاء) -Efrad-ı beşerden herhangi birine Allah'ın söz söylemesi, esas itibariyle varid değildir ; bu söyleme iycabına göre, ancak şu üç şekilden biriyle olabilir : Ya vahiy tarikıyle, yahut bir hâil arkasından, yani lâfızlar vasıtasiyledir, yahut ta bir elçi gönderir, o da Allah'ın izniyle o beşere yine Allah'ın istediğini vahyeder (Şûrâ 42-51). Kavl-i Keriminde işaret vardır. Buradaki vahiy ; maksut mânanın, kendisine vahy olunan kimsenin nefsinde, Allah'ın halk ettiği bir lâfız vasıtasiyle değil, muhatabın nefsinde yine Allah'ın işlediği bir fiille münkeşif olmak suretiyle husule gelmesidir. (فكان قاب قوسين أو ادنى فأوحى الى عبده ما اوحى) -İki kavs kadar, yahut daha yakındı; müteakıben kuluna ne vahyettiyse etti, (Necm 53-9, 10) Kavl-i Keriminde buyurulduğu gibi. (من وراء حجاب) -örtü (hail) arkasından) da maksat, sözün; Allah'ın kendi sözüne muhatap olmak üzere seçtiği bir zatın nefsinde, yine Allah'ın halk ettiği lâfızlar vasıtasiyle husule gelmesidir. İşte "kelâm-ı hakiki" budur. Cenab-ı Hak, bunu, Hazret-i Musa'ya tahsısetmiştir ve bunun için (وكلم‌الله موسى تكليما) -Allah, Musa'ya, "kendini de söyletecek vecihle" yahut açıkca söz söyledi). (Nisa: 4-163) buyurmuştur. (او يرسل رسولاً) -Yahut ta elçi gönderir) ifade-i kerimesiyle de üçüncü kısım gösteriliyor. Bu da, melek vasıtasiyle olan sözdür. Cenab-ı Hakkın ; Peygamberlerin vârisleri olan âlimlere bürhanlar vasıtasiyle ilka ettiği şeyler de kelâm-ul-lah nevinden olabilir. Kuran'ın kelâm-ul-lah olması, ulema nazarında bu suretle tahakkuk etmiştir.

Artık bu izahatımızla, kelâm---ul-lah olan "Kuran" ın kadim ve ona delâlet eden lâfzın beşer tarafından değil, Allah tarafından mahlûk olduğu tebeyyün etmiştir. İşte Kurandaki lâfız ile, Kuranın haricinde medar-ı nutuk olan elfaz arasındaki fark ta bundan ileri gelir, yani, bu lâfızlar ; Allah'ın izniyle bizim eser-i fiilimiz olduğu halde Kuran'ın lâfızları, doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmış bulunmaktadır. Meseleyi bu veçihle derpiş etmiyenler; bu tarz-ı muhakemeyi anlamıya-

cakları gibi Kuran hakkında (Kelâm-ul-lah) denilmesini de anlıyamıyacaklardır. Mushaf-ı Şerif'teki harflere gelince Onlar da izn-i ilâhiyle bizim eser-i sunumuzdur. Bunlara tâzım edilmesi, ancak mahluk-ı ilâhi olan lâfza ve gayr-i mahlûk olan mânaya delâlet eylemesi dolayısiyle lâzımgelir. Yalınız lâfza bakıp ta mânayı bırakanlar, yani ikisi arasındaki farkı gözetmiyenler ; (Kuran, mahlûktur) demişlerdir ; lâfzın delâlet etmekte bulunduğu mânaya bakanlar da Kuran'ın gayr-i mahlûk olduğuna kaail olmuşlardır. Halbuki, doğrusu, bu iki fikri birleştirmektir.

Eşarîler, mütekellimin, kelâmın fâili olmasını nefy etmişlerdir. Çünkü, hayallerine göre, bu esası teslim ederlerse Allah'ın kendi kelâmının fâili olmasım da kabul etmeleri lâzımgelecektir. Halbuki diğer taraftan "mütekellim, kelâm kendi zatiyle kaaim olandır" itikadında bulundukları için bu iki esası bir araya getirince, "Allah'ın da kendi zâtiyle kaaim olan kelâmın fâili olması ve şu suretle zatinin havadise mahal bulunması" lâzımgelir, zannına düşmüşlerdir. İşte bu düşünce neticesinde de "Mütekellim, kelâmın fâili değildir. Kelâm da ilim ve sair sıfatlar gibi zat-i Barinin bir sıfat-ı kadimesidir" demişlerdir. Bu fikir, "kelâm-ı nefsî" için doğru olabilirse de nefisteki mânaya delâlet eden söz, yani lâfız itibariyle kâziptir.

Mutezile ; kelâmı, mütekellimin yaptığı fiil zannettikleri için, "kelâm lâfızdan ibarettir" demişlerdir. İşte bu düşünceye göre de Kuran'm mahlûk olduğuna kaail olmuşlardır. Onlara göre, lâfzın, fiil olmak itibariyle, fâiliyle kaaim bulunması meşrut değildir. Eşariler ise mütekellimle kaaim bulunmak ; onun şartlarından biri olduğu esasına mütemessiktirler. Şahid (mahsûs) e göre her iki kelâm, yani kelâmı nefsiyle ona delâlet eden lâfız nokta-i nazarından bu fikirleri doğrudur. Halika gelince : Onun kelâm-ı nefsîsi, kendisiyle kaaim olandır. Fakat o kelâm-ı nefsîye delâlet eden şey, zat-i Sübhânisiyle kaaim değildir. Eşarîler ; kelâmın, alelıtlâk mütekellimle kaaim bulunmasını şart ittihaz ettikleri için mütekellimin alelıtlak kelâmın fâili olmasını inkâr eylemişlerdir. Mutezile taifesi de mütekellimin, alelıtlak kelâmın fâili olmasını şart kıldıkları için kelâm-ı nefsiyi inkâr etmişlerdir. Bizim izahatımızdan anlaşıldığı veçihle her iki taifenin sözlerinde haktan ve batıldan birer parça vardır.

(Semi') ve (basar) sıfatlarına gelince : Bu sıfatların şeriatte sâbit bulunmaları, bunların mevcudatta aklın idrak edemiyeceği birtakım maani-i müdrekeye muhtas olmaları nokta-i nazarındandır. Sâniin, masnuatta bulunan her şeyi idrak etmesi meşrut olduğundan kendisinde bu iki idrakin de bulunması iycabeder. Şu halde basarın müdrekâtım, semin müdrekâtını bilmesi lâzımgelir. Çünkü bunlar, kendi masnuatıdır. Bütün bu sıfatların varlığına şeriatte zat-i Barinin ilim ile ittısafi cihetinden nazar-ı dikkatimiz celbedilmiştir. Hulâsa, kendisine (ilâh) ve (mabud) namı verilen bir mevcudun bütün idrakât ile müdrik bulunması iycabeder. Zira, insanın kendi ibadetinden bihaber bulunan bir mevcuda kulluk etmesi âbes olur (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ -Ey babacığım, işitmiyen, görmiyen, senin hiçbir ihtiyacını temin etmiyen şeye niçin kulluk ediyorsun ?) (Meryem : 19-43), افتعبد ون من د ون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم) -Allah'ı bırakıp ta size hiçbir menfaati dokunmadığı gibi zarar da vermiyen şeye mi ibadet ediyorsunuz ?) (Enbiya 21-66) kavl-i kerimlerinde buyurulduğu gibi.

Cenab-ı Hakkın tavsıf ve tesmiye buyurulduğu evsaf ve esmadan mevzu-i bahs edilenler ; şer'in, cumhur tarafından bilinmek üzere -mansûs bir halde- tebliğ buyurduğu miktardan ibarettir.

## BU HUSUSTA HÂDİS OLAN BİD'ATLARDAN

Şu sual, bir bid'ate menşe teşkil etmektedir :

"Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatinden mi ibarettir, yoksa zati üzerine zâid mi, munzam mıdır ; yani bu sıfatlar, nefsî sıfatlar mıdır, yoksa mânevî sıfatlar mıdır ? Sıfat-ı nefsiyyeden maksat ta zatin, kendisinde yine kendi üzerine zâid bir mânanın kıyamı itibariyle değil de sırf kendiliğinden mevsuf bulunduğu sıfattır : (vahid ve kadim) dememiz gibi. Sıfat-ı mâneviyye de zatın, kendisinde kaaim bulunan bir mâna itibariyle mevsuf bulunduğu sıfattır."

Eşarîlere göre bu sıfatlar, mânevî sıfatlardır, zat üzerine munzam sıfatlardır. Binaenaleyh, onlar, "Cenab-ı Hak, şâhid

(mahsûs) de olduğu gibi zati üzerine munzam bir ilimle âlimdir, zati üzerine munzam bir hayat ile haydir" derler. Bu fikirlerine nazaran, hâlikın cisim olması lâzımgelir. Çünkü, ortada bir sıfat ile mevsuf, bir hâmil ile mahmûl vardır. Bu da cisme mahsus bir hâldir. Zira onlar elbette "zat, zatiyle kaaimdir, sıfatlar da o zat ile kaaimdir" diyeceklerdir. Böyle demezler de "Bunlardan her biri kendi nefsiyle kaaimdir" derlerse o vakıt bu söz, birçok ilâhların kabulüne müncer olur. Bu ise "Üç uknum vardır Vücud, hayat, ilim uknumları" zu'munda bulunan hıristiyanların sözüdür. Cenab-ı Hak, bu hususta ( لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ) -Allah, üçün üçüncüsüdür, diyenler, küfrettiler) (Maide : 5-76) buyurmuştur. Eğer Eşarîler, "ikisinden biri zatiyle kaaimdir" derlerse meydanda bir cevher ve arazın bulunmasını vacip kılarlar. Çünkü cevher, zatiyle kaaim olan, araz da gayriyle kaaim bulunandır. Cevherle arazdan mürekkep bulunan şeyin cisim olması da zarurîdir.

Mutezile'nin bu suale mukabil, "zat ile sıfât bir şeydir" şeklinde verdikleri cevap ta "Maarif-i üvel-ilk bilgiler" den uzak bir şeydir, hattâ onlara zıt olduğu bile zannedilebilir. Zira zannolunduğuna göre ilk bilgilerden biri de şudur : "İlim, âlimin gayri olmak iycabeder. İlmin âlimden ibaret olması mümkün değildir. Meğer ki iki muzaftan birinin karine olması câiz bulunsun : (Eb) ile (İbn) in ayniyle bir mânada bulunması gibi." Bu düşünce ise cumhurun anlayışından çok uzaktır. Onu meydana çıkarmak ta bid'at olur. Çünkü cumhurun irşadından sarf-ı nazar, dalâlette kalmasına sebep olabilecek mahiyettedir. Her mevcuttan evvel olan zat-i Bari hakkında bunun vacib bulunduğuna dair Mutezilenin bir bürhanı da yoktur. Zira zat-i Sübhâni'den cismiyyetin nefyi hususunda Mutezile de, Mütekellimin de delile mâlik değillerdir. Onlara göre cismiyyetin nefyi ; cisim hakkında cisim olmak itibariyle hudûsun zaruriliği esasına ibtina eden bir hatadan ibarettir. Halbuki bu kitabın iptidalarında ellerinde buna dair bir bürhan bulunmadığım tebyin etmiştik. Bu hususta bürhana sahip olanlar, ancak âlimlerdir.

Hıristiyan (Nasranî) ların ayağı da işte bu noktada kaymıştır. Şöyle ki Onlar, evsafın çokluğuna itikad etmişler ve bu vasıfların, gayriyle değil, belki zat gibi nefsiyle kaaim bir takım cevherlerden ibaret bulunduğuna inanmışlardır. Yine onların itikatlarına nazaran, bu vasıfta bulunan sıfatlar, ikidir : İlim ve hayat. İşte bu düşünceye göre, "Allah, üç cihetten birdir" demişlerdir. Bir taraftan onun mevcut, hay ve âlim olması cihetle "üç" olduğunu, diğer taraftan da bu üçün mecmuu birşey olması cihetinden "vahit" bulunduğunu söylemek istemişlerdir.

Şu halde buhususta üç mezhep bulunuyor, demektir : Bir mezhebe göre sıfatlar zatın kendinden ibarettir ve artık burada çokluk yoktur. Diğer mezhebe nazaran çokluk vardır. Bu mezhep erbabı da iki kısımdır Bir kısım, kesreti zatiyle kaaim kılmaktadır. İkinci kısma nazaran o kesret, gayriyle kaaimdir. Bunların cümlesi, şeriatin maksadından uzaktır. Binaenaleyh cumhur için bu sıfatlar hakkında bilinmesi münasip olan, yalınız şer'in tasrih ettiği şeyden ibaret bulunmak iycabeder. O da böyle birtakım tafsilâta girişmeksizin doğrudan doğruya onların varlığım itiraftir. Zira bu bahiste cumhur için yakîn husulüne aslâ imkân yoktur. Burada cumhurdan maksadım da, kendisinde kelâm sınaatı bulunsun, bulunmasın, bürhanî sanayi ile meşgul olmıyan her kimsedir. Çünkü, insanı, marifette bu derece-i vukufa iysal etmek, "kelâm smaatı" nın iktıdarı haricindedir. Kelâm sınaatının en yüksek derecesi ; bürhanî değil, nihayet cedelî hikmet olmaktır." "Cedel sınaatı-" nın kudreti ise, bu hususta hakka vakıf olmağa müsait değildir.

Bu iyzahatımızdan, artık cumhur için tasrih olunan marifetin derecesiyle bu marifete vusul için onlara gösterilen yollar anlaşılmıştır.

## MARİFET-İ TENZİH HAKKINDADIR

Şeriatin halkı talim hususunda gösterdiği bu minhaclarla, evvelâ, Halikın varlığı ; sâniyen zat-i Bari hakkında bir şerikin nefyini mutazammın yollar ; salisen Cenab-ı Hakkın sıfatlarına marifetimizin taallûkunu temin eden yollarla bunların her birine müteallik marifetten tasrih olunan derece-ki bu, kendisine bir

şey zammolunduğu, kendisinden birşey tenkıs edildiği, tahrif veya tevile uğratıldığı takdirde umum için müşterek olan saadetin husulünü temin edemiyecek bir miktar ifade etmektedir-takarrür eylemiş bulunuyorsa artık geriye: şer'in, halıkı nekaaıstan tenzih hususunda insanlara gösterdiği yollarla bu tenzihten tasrih ettiği hududu ve bu hudud ile iktifa eylemesinin sebebini bilmemiz kalıyor. Bundan sonra da Şeriatin insanlara Allah'ın fiillerine marifet hâsıl.etmek için gösterdiği yolları ve bunun da derecesini zikrederiz. Bu suretle istihdafettiğimiz maksat ta husul bulmuş olur. Şu halde, Deriz ki

Bu hususa müteallik marifet-ki tenzih ve takdisten ibarettir-Kuran-ı Kerimin birçok âyetlerinde musarrahtır. Bunların en açık ve tammı, (ليس كمثله شئ وهوالسميع البصير) -Ona benzer hiçbir şey yoktur, işiten ve gören de odur.) (Şûra : 42-11) Kavl-i Kerimidir. (أفمن يخلق كمن لايخلق) Yaratan, yaratmıyana benzer mi ?) (Nahl 16-17) kavl-i- kerimi de (ليس كمثله شئ) kavl-i keriminin bürhanıdır. Şöyle ki, her kesin fitratında meknuzdur ki Halik ; hiçbir şey halk etmiyenin evsafı haricinde sıfatları cami bulunmak ıktıza eder. Yoksa halk edenin, halik olmaması lâzımgelir. Bu esasa (mahlûk, halik değildir) kazıyyesi de ilâve olununca artık mahlûktaki sıfatların, ya haliktan tamamiyle müntefi olması, yahut ta bunların halikta ; mahlûkta bulunduğu vecihten başka bir vecih ve suretle bulunması iycabeder. "Başka bir veçhile" dedik ; çünkü haliktaki sıfatların içinde öyle sıfatlar vardır ki, biz onların vücudunu eşref-i mahlûkatta -ki insandan ibarettir- bulunan sıfatlarla istidlâl etmiş bulunuyoruz: Hakk-ı Baride ilim, hayat, kudret, irade ve diğer bu kabil sıfatların isbatı gibi. Peygamber (Aleyh-is-selâm) m (ان الله خلق آدم على صورته -Allah, muhakkak Âdemi kendi suretine göre yaratmıştır) sözünden çıkan mâna da budur.

Şu suretle Şeriatin halik ile mahlûk arasında mümaseleti sarih bir surette nefyetmekle beraber bunu mucip olan bürhanı da tasrih eylediği sâbit oluyor. Mümaseletin nefyinden de iki şey anlaşılır: Birincisi, halikta; mahlûkun sıfatlarından bir ço-

ğunun ademidir. İkincisi, halikta; mahlûkta bulunup ta âşikâr bir surette nakısayı tazammun eden sıfatların bulunmamasıdır. Bu kabil sıfatlarda biri de "ölüm" dür. (وتوكل على الحي الذى لا يموت -Ve ölmiyen diriye tevekkül et.) (Furkan 25-58) kavl-i keriminde buyurulduğu gibi. Uyku ile idrak ve mevcudatı muhafaza hususlarında sehiv ve gafleti intac eden diğer nakîsalar da bunlardandır. Bu da (لا تأخذه سنة ولا نوم -O, ne uyuklamıya, ne de uykuya tutulur) (Bakare 2-255) kavl-i kerimde musarrahtır. Nisyan ve hata da bu kabildendir (علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى -Ona aid ilim, Rabbimce bir kitapta takrir olunmuştur. Rabbim, ne şaşar, ne de unutur.) (Tahâ 20-51) kavl-i keriminde buyurulduğu gibi. Bu nakîsaların hakk-ı Baride intifasına vukuf, "ilm-i zarurî" ye yakın bir bilgidir. Bunların içinde ilm-i zarurîye pek yaklaşmış bir bilgiyle anlaşılabilecek olanlar ; şeriatin zat-i Sübhani hakkında sarih bir surette nefyettiği sıfatlardır. Lâkin bunlardan, "Maarif-i üvel-i zaruriyye- ilk zarurî bilgiler" e uzak düşenler hakkında yalnız insanlardan pek azının ilmi lâhık olabileceği bildirilmekle iktifa edilmiştir : Kuran-ı Kerim'in birçok âyetlerinde (ولكن اكثر الناس لا يعلمون -Lâkin insanların daha çoğu bilmezler) (Arâf : 7-187) buyurulması, işte buna işarettir. (لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون) Göklerle yerlerin yaratılması insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir. Lâkin insanların daha çoğu bilmezler. (Mü'min : 40-57) (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون -Allah'ın insanları, yaratmak hususunda esas ittihaz ettiği bir tabiat (fitrat) tır. Allah'ın yaratışı aslâ değiştirilemez. İşte insanı her nokta-i nazardan gözetecek olan din, bu esas üzerine mebnidir. Lâkin insanların ekseriyeti bilmezler) ( Rûm : 30-30 ) kavl-i kerimlerinde olduğu gibi.

Bu nakîsaların zat-i Bariden nefyi hakkındaki delil, yani delil-i şerî nedir ? Denilirse, deriz ki

Bunun delili, mevcudatı, ihtilâl ve fesattan âri olarak mahfuz bir halde görmemizdir. Eğer Halikta hata, nisyan veya sehiv bulunsaydı mevcudata ihtilâl ârız olurdu. Bu noktaya Hak Taâlâ, Kitab-ı Keriminde birçok âyetlerle nazar-ı dikkati celbeylemiştir: (ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده (Fâtır "Melâike" 35-39, 40) -Muhakkaktır ki, Allah; göklerle yeri, mevkilerinden ayrılmalarına mâni olacak surette tutar. Mevkilerinden ayrılsalar da onları, Allah'tan başka kimse tutamaz.) ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم Bakare 2-255) -Onları sıyanet etmek, Allah için ağır bir iş değildir. Yüksek ve büyük olan da odur) kavl-i kerimlerinde buyurulduğu gibi.

Cismiyyet sıfatı hakkında ne dersin ? Bu sıfat, şeriatin nefyini tasrih eylediği sıfatlardan mıdır, yoksa meskûtünanh olanlardan mıdır ? Denilirse, deriz ki

Cismiyyetin şeriatte meskâtünanh sıfatlardan olduğu aşikârdır. Maamafih bu sıfat ; şeriatte nefyinden ziyade ispatı tasrih olunmuş bir mevkidedir. Zira şeriat, Kuran-ı Kerimde birden fazla âyetlerde Hakk-ı Baride (vech ve yedeyn-yüz ve iki el) tasrihetmiştir. Bu âyetler, cismiyyetin, halikta mahlûka nisbetle daha mükemmel bir halde bulunan sıfatlardan olmasını iyhâmedebilir. Nitekim, irade, kudret ve diğer halikla mahlûk arasında müşterek sıfatlar, halikta daha tam bir surette mevcut bulunmaktadır. İşte bunun içindir ki, ehl-i İslâmdan bir çokları, bu noktada Halikın, diğer cisimlere banzemiyen bir cisim olduğunu itikada kadar varmışlardır. Hanbelîlerin itikadı bu yoldadır. Bu itikatta kendilerine uyanlar da çoktur. Benim nazarımda bu sıfat hakkında takibi lâzımgelen hatt-ı hareket ; şeriatin tuttuğu yola göre, nefy cihetine de, isbat cihetine de gitmemek, her ikisini de tasrih etmemektir. Cumhurdan bu husta sual iradedenlere de (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (Şûrâ : 42-11) -Ona benzer hiçbir şey yoktur, işiten ve gören de odur) kavl-i kerimiyle cevap verilir. Bundan başka o sualin iradı bile nehy olunmalıdır. Bunun da üç sebebi vardır :

Birincisi ; cismiyyetten anlaşılacak mânanın ; kendiliğinden bilinen hakikatlere ne birinci, ne ikinci, ne de üçüncü derecede

yakın bulunmamasıdır. Zaten böyle olduğu Mütekelliminin bu hususta sâlik oldukları yoldan da sana tebeyyün ediyor. Onlar derler ki : "Allah'ın cism olmadığına delil, her cismin muhdes olmasının meydana çıkmasıdır". Kendilerine, her cismin muhdes bulunduğuna hangi tarikle vukuf hâsıl olduğu sorulunca da evvelce zikrettiğimiz "arâz hâdistir, havadisten âri olamıyan da hâdistir" yolunu tutarlar. Lâkin bu yolun, bürhanî bir yol olmadığı evelce sana tebeyyün etmişti. Bu yol bürhanî olsa bile cumhur sınıfına dahil olan insanların seviyyesi, ekseriyet itibariyle bundan bir şey anlamağa müsait değildir. Bir de Mütekellimin ; Zat-i Sübhâni'yi "Zat ve zat üzerine zâit sıfat" diye vasf edince, kendisinden-hudûsun müntefi olması deliliyle-cismiyyeti nefyeylemiş olmaktan ziyade onun cismolmasını istilzam edecek bir giriveye düşmüş oluyorlar. İşte şeriatte Allah'ın cism olmadığının tasrih edilmemesine birinci sebep budur.

İkinci sebep : Cumhurun nazarında mevcut ; mahsûs ve mütehayyel olan şeydir. Tehayyül edilemiyen, hissedilemiyen şey de yokluktur. Kendilerine "Bir de cisim olmıyan mevcut vardır." denilince, bu mevcudu tehayyül edemezler ve şu suretle, nazarlarında o, madûm kabilinden bir şey olur. Bahusus o mevcudun, âlemimiz [47] in dahilinde de haricinde de, altında da üstünde de bulunmadığı söylenilirse artık büsbütün bir şey anlayamıyacak hale gelirler. İşte bunun içindir ki, Hakk-ı Bâri'de cismiyyeti kabul eden tâife, onu inkâr eden taifenin de "müsbit" yani cismiyyete kaail bulunduğunu itikad etmiş ; bilâkis cismiyyeti nefyeden zümre de kabul eden taifenin "müksir" yani kesret-i ilâha kaail bulunduğuna inanmıştır.

Üçüncü sebebe gelince Cismiyyet, sarahaten nefyolunsaydı, şeriate maâd ve saire hakkındaki beyanat nokta-i nazarından birtakım şekler ârız olurdu. Bu suretle şüpheye maruz olacak şeylerden biri de sâbit bir hadîs (Sünnet-i Sâbite) de mevzu-i bahs olan "rüyet" meselesidir. Cismiyyetin nefyini tasrih edenler, Mutezile ve Eşarîyye fırkalarıdır. Mutezile, bu

[47] Tercümeye esas teşkil eden nüshada (لا خارج العلم ولا داخله) yazılıdır. Siyaki ifadeye göre, bu (ilim), (âlem) olacaktır.

itikat dolayısiyle "rüyet" i de nefyetmiştir. Eşarîlere gelince : Onlar da iki ciheti birleştirmek istemişler, fakat bunda da müşkilâta uğradıkları için birtakım sofestaî sözlere istinad etmeğe kalkışmışlardır. Bu sözlerin ne derecede zaif olduğu "rü'yet" ten bahsedilirken gösterilecektir.

Cenab-ı Hakkın cisim olmaması, yeknazarda hakk-ı Baride cihetin de intifasını muciptir. Fakat bundan da şeriatte bir "müteşabih" çıkar. Şöyle ki: Enbiyanın ba'si ; vahyin kendilerine semadan nazil olması fikrine istinadeder. Bizim şeriatimiz de buna mübtenidir, yani Kuran-ı Kerim, semadan nazil olmuştur : ( انا انزلناه فی لیلة مبارکة ) -Biz, onu mübarek bir gecede indirdik. (Duhan 44-3). Kavl-i Keriminde buyurulduğu gibi. Vahyin semadan nüzulü fikri de Allah'ın semada bulunması fikrine iptina eder. Meleklerin semadan nâzil ve semaya sâid olması fikri de böyledir ( الیه یصعدالکلم الطیب والعمل الصالح ) -Hoş sözlerle iyi iş ona yükselir. (Melâike : 35-11) ve ( تعرج الملائکة والروح الیه ) -Meleklerle ruh ona uruceder". (Maâric : 70-4) Kavl-i Kerimlerinde olduğu gibi. Hulâsa, "cihet" ten bahsederken söyliyeceğimiz gibi cihetin nefyine kaail olanların bu itikat dolayısiyle uğrıyacakları müşkilât çoktur.

Cismiyyetin nefyi sarahaten mevzu-i bahs olunca, nefyi tasrih olunmak ıktıza eden hususattan biri de harekettir. Fakat hareketin nefyi tasrih olununca "haşr" tavsıf edilirken Hak Taalâ'nın "Ehl-i Haşr" e çıkıp hisaplarını bizzat görmesi hakkındaki şerî beyanattan mâna çıkarmak güçleşir : ( وجاء ربك والملك صفاً صفا ) -Rabbın da saf saf meleklerle birlikte geldi. (Fecr 89-22) Kavl-i keriminde buyurulduğu gibi. Nüzûl hadîs-i meşhurunun tevili de budur. Bu tevil, -haşre dair olan beyanat, şeriatte tevatür derecesinde bulunmakla beraberhaşre müteallik olmaktan daha ziyade hadîs-i nüzûle vârid görülürse de müşkilât ortadan kalkmış olmaz.

Şu izahatımıza nazaren, cumhur için, bütün bu zavahiri iptal etmelerine müncer olacak derecede tasrihata girişmemek iycabeder. Zira, bunların, cumhurun ruhları üzerindeki tesiri,

zâhirlerine hamlolundukça tahakkuk edebilir. Lâkin tevillerine girişilirse, şu iki neticeden biri hâsıl olur :

Ya buna ve emsâline tevil taslît olunur ki, bu takdirde şeriat te baştan başa parçalanmış, içinden çıkılmaz bir hale getirilmiş olur ve binnetice şeriatten maksad olan hikmet te butlana uğrar. Yahut ta bunların hepsi hakkında "Müteşabihattandır" hükmü verilir ki, bu da, şeriate karşı irtikâbedilen cinayetin azametini anlamaksızın, onu iptal etmeğe, gönüllerdeki hâkimiyyetini izale eylemeğe müncer olur. Esasen bu gibi beyanatı tevile kalkışanların istinad ettikleri deliller tetkik olununca bunların umumiyetle "Gayr-i bürhanî" oldukları, şeriatteki zavahirin o tevillerden daha ziyade kannatbahş yani ekseriyyetin tasdikına mukarin bulundukları anlaşılır. Hakk-i Bari'de cihetin nefyi için istinad ettikleri bürhan hakkında ileride söyliyeceğimiz sözlerle bu nokta iyice tebeyyün edecektir.

Şeriatçe bu sıfatın cumhure karşı nefyi maksud olmadığı şundan da anlaşılır ki, yine o sıfat, yani cismiyyet (nefs-ruh) hakkında da müntefi olduğu için şeriat, cumhura "ruh" un mahiyyeti hakkında da tasrihatta bulunmamış, Kitab-ı Kerimde ruh için sadece (ویسألونك عنالروح قلالروح من امر ربی وما اوتیتم منالعلم الا قلیلا) -Sana ruh hakkında suâl iradederler. De ki, ruh, Rabbimin bir işidir. Size, ilimden ancak az bir şey verildi". (İsrâil "İsrâ" 17-85) Buyurulmakla iktifa edilmiştir. Zira cumhur için zatiyle kaaim olan ve cisim olmıyan bir mevcudun varlığı hakkında bürhan ikamesi güçtür. O sıfatın intifası, cumhurun vakıf olabileceği bir keyfiyyet olsaydı İbrahim-ül-Halil (Aleyh-is-selâm) ın kâfire karşı delil iradederken bu noktaya temas ile iktifa eylemesi lâzımgelirdi : Hazret-i İbrahim, Kuran-ı Kerim'de hikâye buyurulduğu vechile (ربی الذی یحیی ویمیت)-Öldüren de dirilten de benim Rabbimdir) Bakare : 2-258 ) dediği vakıt kâfir buna karşı (انا احیی وامیت) -Ben diriltir ve öldürürüm. (Bakare : 2-258) cevabım vermişti. Cismiyyetin nefyi maksadı anlatmaya yarasaydı Hazret-i İbrahim de bilmukabele, -Eşarîiyenin yaptığı gibi- "Sen cisimsin, Allah ise cisim değildir. Zira her cisim muhdestir" yolunda cevap vermeği kâfi görürdü. Keza-

lik ulûhiyyet iddiası hakkında Firavn'le münakaşa ederken Musa (Aleyh-is-selâm) ın da bu sıfata istinadı maksadı temin edebilirdi. Yine böylece, Hazret-i Peygamberin Deccâl hakkında müslümanları irşad ederken onun Allahlık iddiasını tekzip için "O, cisimdir, Allah ise cisim değildir" demekle iktifa etmesi lâzımgelirdi. Halbuki, Cenab-ı Peygamber, böyle söylememiş, (ان ربكم ليس بأعور) -Rabbınız kör değildir" diyerek, onun yalancılığına böyle nakîsaya delâlet eden bir sıfatın delil olabileceğini göstermekle iktifa buyurmuştur. Bu nakîsa, öyle bir sıfattır ki, onun hakk-ı Baride müntefi olması lâzımgeldiğini her akıl sahibi bilbedahe anlıyabilir.

Bütün bunlar, görülüyor ki, İslâmda hâdis olmuş birtakım bidatlerdir. Cenab-ı Peygamber'in ümmetinin ayrılacağını (ستفترق . . .) hadîsiyle haber verdiği fırkalar da işte bu yüzden meydana çıkmıştır.

Şimdi bu izahatımız üzerine biri çıkıp ta dese ki :

"Madam ki Şeriat, Cenab-ı Hakkın cisim olduğunu da cism olmadığını da tasrih etmiyor. Cumhur, "Şuhalde nedir?" diye bir sual irad edince ne cevap verilecektir ? Ziza böyle bir sual insan için gayet tabiîdir ve onu izhardan kimse kendini alamaz. Bunun için varlığı kabul olunan bir mevcud hakkında "Onun mâhiyyeti yoktur" yolunda bir cevap vermek, cumhuru ikna edemez. Çünkü, "mahiyyeti olmıyan şeyin, zati de yoktur."

Buna cevaben biz de deriz ki

Bu hususta vacib olan, cumhura şeriatin cevabiyle mukabele etmek ve "Allah, Nûrdur" demektir. Zira, Nûr, Cenab-ı Hakkın, Kitab-i Keriminde -bir şeyin zatından ibaret olan bir sıfatla vasfi şeklinde-kendini tavsıf ettiği bir sıfattır : (الله نورالسموات والارض) -Allah, göklerle yerin Nûrudur. (Nûr : 24-35) Kavl-i Kerimi, bunu gösteriyor. Peygamber (Aleyh-is-selâm) da Zat-i Bariyi "Hadîs-i Sâbit" te, o suretle tavsıf etmiştir : Rivayet olunduğuna göre, kendilerine (هل رأيت ربك ؟) -Rabbını gördün mü ?" denilmiş, kendileri de cevaben (نور آنى اراه !) -O, bir Nûrdur, onu nasıl görü-

rüm !" buyurmuşlardır. Hadîs-i İsra'da da (لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها اولية سبحانه) -Hazret-i Muhammed, "Sidret-ül-Müntehâ" ya yaklaşınca, Sidreyi Nûr kapladı ; o derecede ki, artık Peygamberin gözüne hâil oldu, ona bakamadı." deniliyor.

Kitab-i Müslim'de de şöyle bir hadîs vardır: (ان لله حجاباً من نور لوكشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره) -Allah'ın Nûrdan bir örtüsü vardır. Bu örtü kaldırılsaydı onun yüzündeki azamet ve celâl, kendisine bakanları yakardı." Bu hadîse müteallik bazı rivayetlerde (سبعين حجاباً من نور) -Nûrdan yetmiş örtü) denilmektedir.

Şunun da bilinmesi münasip olur ki, bu misâl ile Halik Taalâ arasındaki münasebet pek kuvvetlidir. Çünkü, Zat-i Sübhanî hakkında bir taraftan "Gözlerin ve müfekkirelerin idrakinden âciz olduğu bir mahsûstur", diğer taraftan da "Bununla beraber o, cisim değildir" diyoruz. Cumhur nazarında ise, varlık, "mahsûs" ten, madûm de "gayr-i mahsûs" ten ibarettir. İşte Nûr misâli, bu iki tavsıfi cem' ve telif edebilecek bir haldedir. (Nûr) mahsûsatın en şerifi olduğu için kendisiyle mevcudatın en şerifini temsil etmek lâzımgelmiştir. Burada Cenab-ı Hakkın "Nûr" tesmiyesini ıktıza eden diğer bir sebep daha vardır. O da şundan ibarettir Cenab-ı Hakkın ; İlimde râsih olan âlimlerin kendisine akıllarıyla nazar etmeleriyle anladıkları varlık hâl ve şânı ; âdeta basarların (görme hasselerinin) hattâ daha iyisi yarasa gözlerinin güneşe bakışlarında ve güneş karşısında uğradıkları hali andırır. Bu izahata nazaren, Zat-i Bari için bu Nûr vasfi, insanlardan her iki sınıf itibariyle de lâyık ve hak oluyor. Cenab-ı Hak ; madam ki, mevcudatın sebeb-i vücududur, mevcudatı bizim idrak edebilmemizin sebebi de yine Zat-i Sübhanîsidir ; madam ki "Nûr" da renklere nisbetle ayni mevkidedir ; yani, renklerin hem sebeb-i vücududur, hem de onları görebilmemizin sebebidir. Şu halde Zat-i Barinin nefs-i Sübhanî'sini "Nûr" tesmiye etmesi pek doğru olur. Hak Taalâ için "Nûrdur" denilice, (Maâd) da yani öldükten sonra dirilince vaki olacağı bildirilen "rüyet" meselesine de şek ârız olmamış olur.

İşte bu sözlerimizden, bu şeriatte, cismiyyet sıfatı hakkındaki ilk itikad ile bundan sonra hâdis olan bid'atler, tebeyyün etmiş oluyor. Şeriatin, bu sıfat hakkında sâkit kalması; (Gâib) de yani gayr-i mahsûs olarak bulunan bir mevcut hakkında "cisim değildir" hükmü verilemiyeceği, onun cisim olmamasına inanılamıyacağı içindir. Buna, ancak (şâhid) yani mahsûs olarak ayni sıfatta bir mevcut bulunduğunu bürhan ile idrak eden kimse inanabilir. Böyle bir mevcud da (Nefs-Ruh) tur. Madam ki ruhun bu sıfatına, bu mânasına vakıf olmak ta cumhur için mümkün olmıyan şeylerdendir. Şu halde onların cisim olmıyan bir mevcudun varlığına akıl erdirmeleri de imkânsızdır. Bu hususta yakîn derecesinde bir bilgi hâsıl etmeğe kendi seviyyeleri hâil olunca artık Hakk-i Bâride böyle bir mefhuma erişmeğe de yine kendi seviyyelerinin hâil bulunduğunu da anlamış oluruz.

## CİHET HAKKINDA:

Bu sıfatı, şeriat erbabı Hakk-ı Bâride ötedenberi kabul etmekteydiler. Sonra Mutezile firkası, bu isbatı nefyetti. Daha sonra nefy hususunda Eşarîlerin müteahhirleri de onlara tâbi oldular. Bu müteahhirler, ezcümle Eb-ul-Maali ile onun sözüne uyanlardır. Şeriatin bütün zevahiri ise cihetin isbatını müstelzim bulunmaktadır: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) -O vakıt Rabbinin arşini onların üstünde sekiz (melek veya kuvvet) yüklenecektir". (Hâkka 69-17), (يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون) (Secde : 32-5) -Gökten yere doğru cereyan eden umuru, tedbirleriyle idare eder, sonra -sizin hisabınızla bin senelik bir müddet tutan-bir gün zarfında yine ona yükselir.) (تعرج الملائكة والروح اليه) -Meleklerle ruh ona uruceder), (Maâric 70-4), (أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هى تمور) -Semada olanın, sizi yere geçireceğinden (yahut geçirmiyeceğinden) emin misiniz ? Bir de bakarsın ki yer sallanır) (Mülk : 67-16) ve bunlara mümasil diğer âyat-i kerime gibi ki bunların hepsine birden tevil taslıt olunursa şeriat, baştan başa "müevvel"

bir hale gelir. Bunlar hakkında "Müteşabihattandır." denilirse, o zaman da bütün şeriatler müteşabihattan ibaret kalır. Zira şeriatlerin kâffesi ; (Allah, semadadır. Melekler, vahyi, Peygamberlere Allah'tan indirirler. Kitaplar, semadan inmişlerdir) fikri üzerine müessestir. Cenab-ı Peygamberin, Sidret-ül-Müntehâ'ya yaklaşıncıya kadar Mirac gecesi gittiği yer de orasıdır. Allah ile meleklerin semada olduğuna bütün şeriatler ittifak ettikleri gibi bu hususta bütün hukema da müttefiktirler.

Ciheti nefy edenleri bu inkâra sevk eden şey ; cihet isbat etmenin mekân isbatını, mekân isbatının da cismiyyet isbatını iycab eyliyeceğine mutekid bulunmalarıdır. Bize göre, bunların hiçbiri lâzımgelmez. Zira, cihet mekândan başka bir şeydir. Şöyle ki : Cihet, ya bir cismin kendisini muhît olan satıhlarıdır ki bunlar, altı adetten ibarettir ve buna nazaran "bir zihayatın yukarısı, altı ; sağı, solu ; önü, arkası vardır" deriz. Yahut ta altı cihetli bir cismi ihata eden diğer bir cismin satıhlarıdır. Bunlardan birincisi, yani bir cismin kendisinde bulunan satıhlardan ibaret olan cihetler ; o cismin kendisi için aslâ mekân değildirler. Fakat o cismin kendisini ihata eden diğer cisimlerin satıhları onun için mekândırlar İnsanı muhit olan havanın satıhları ; havanın satıhlarını ihata eden felekin satıhları gibi ki birincisi insana, ikincisi havaya mekândırlar. Yine böylece felekler de biribirini muhît oldukları için yekdiğerlerinin mekânıdırlar. Lâkin "Felek-i Hâric" in sathına gelince : Bunun dışında bir cisim bulunmadığı bilbürhân sâbittir. Zira, bir cisim bulunsaydı o cismin haricinde de başka bir cisim bulunması ve işin bu suretle nâmütenahîliğe müncer olması iycabederdi. Şu halde âlemin cisimlerinden en sonunun sathı aslâ mekân değildir. Çünkü, orada bir cisim bulunması mümkün değildir. Zira her "mekân" olan yerde bir cisim bulunması imkân dahilindedir. Binaenaleyh bu cihette bir mevcudun varlığına bürhan kaaim olursa o mevcudun "gayr-i cisim" olması iycabeder. Orada varlığı mümteni olan şey ; zannolunamn aksidir ki bu da, "cisim olmıyan mevcud" değil, "cisim olan mevcud" dur. Bu fikrin muhalifi olanlar ; "âlemin haricinde (halâ) vardır" da diyemezler. Şöyle ki : nazarî ilimlerde halânın imtinaı (imkânsızlığı) tebeyyün etmiştir. Zira "halâ" isminin delâlet ettiği şey ; kendilerinde cisim bulunmıyan birtakım

buutlerden, yani tûl, arz ve umktan başka bir şey değildir. Çünkü "halâ" dan buudler de kaldırılırsa artık "yokluk" olur. Şu halde "halâ" yı mevcud menzilesinde görürsek cisim olmıyan şeyde birtakım arazların bulunması lâzımgelir. Buna sebep te buudlerin ; her halde kemiyyet nevinden birtakım arazlardan ibaret olmasıdır. Fakat eski fikirlere, geçmiş şeriatlere göre ; zikredilen mevzı, "Ruhanîlerin meskeni" dir. Ruhanîlerden maksatları da "Allah ve melekler" dir. Çünkü o mevzı, mekân değildir. Kendisini zaman da ihtiva etmemektedir. Kendisini zaman ve mekân ihtiva eden her şey, fâsiddir. Şu halde o mevzıde bulunanın, "gayr-i fâsid" ve "gayr-i kâin" olması lâzımgelir. Bu mâna, benim sözlerimle de tebeyyün etmiş oluyor. Şöyle ki :

Bu âlemde şu "mevcud-i mahsûs" ten yahut "adem" den başka bir şey yoktur. Halbuki, -kendiliğinden malûmdur ki- mevcud, ancak vücuda nisbet olunabilir, yani mevcud hakkında "o, mevcuddur, vücuddedir" denilir. Zira onun için "o, ademde mevcuddur" denilemez. Şu halde, bu âlemde mevcudatın en şereflisi olan bir mevcut var ise, bunun, "mevcud-i mahsûs" ten en şerefli bir cüz'e nisbet olunması iycabeder. Bu da "Semavat-" tan ibarettir. Bu nisbet, semavat içinde de en şerefli varlığa taallûk etmek lâzımgelir. Cenab-ı Hak, bu şerafet hakkında Kuran-ı Kerimde: لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس Göklerle yerin - (Mü'min: 40-57) ولكن اكثر الناس لايعلمون yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir. Lâkin insanların ekseriyyeti bilmezler.) buyurmuştur. Bunların hepsi tam bir surette ilimde râsih olan âlimler için zâhir olur.

Serdettiğimiz iyzahattan şu meydana çıkmıştır ki şer'an ve aklen Cenab-ı Hakka cihet isnadı iycabeder. Şerait, bunu teblig etmiş ve bu fikir üzerine iptina eylemiştir. Bu kaaideyi iptal etmek, şeriatleri de iptal etmek demek olur. Cihet fikrinin -cismiyyetin nefyiyle birlikte- anlaşılmasındaki güçlük ; bu hâlin, (yani cisimsiz cihetin) şâhidde (mahsûsat içinde) misâli bulunmamasından ileri gelmektedir. Bu, ayniyle, şeriatin hakk-ı Baride cismiyyetin nefyini tasrih etmemesine de sebep teşkil etmektedir. Zira, cumhurun gâib (gayr-i mahsûs) hakkındaki hükme müteallik tasdiki, ancak o gâibin varlığı şâhid (mahsûs)e nazaren malûm bulunduğu vakıt vaki olur: İlim gibi ki şâhid

(mahsûs) olan sâniin vücudunda şart olduğu için gâib (gayr-i mahsûs) olan Sâniin varlığına da şart teşkil ettiği anlaşılmıştır. Lâkin gâib hakkındaki hükmün vukuu, şâhide nazaran ekseriyyetçe gayr-i malûm bulunduğu ve bu hükme yalınız ilimde râsih olan âlimlerin ilmi taallûk edebildiği vakit şeriat, şu iki şıktan birine göre hareket eder : Cumhurun onu bilmeğe ihtiyacı yoksa öğrenmek istemesini meneder : Ruh hakkında ilim hâsıletmek gibi. Onu bilmeğe, cumhurun saadet nokta-i nazarından ihtiyacı varsa şâhide göre misaller darb (serd) eder ; velev ki bu misaller anlatılması maksut bulunan "nefs-ül-emir" den ibaret olmasın... Maâd hakkında vaki olan beyanat gibi.

Hakk-ı Bârîde ciheti nefyedenlerin bu hususta düştükleri şüpheyi, Cumhur; bahusus, zat-i Sübhanînin cisim olmadığı kendilerine tasrih olunmazsa tefattun edemezler. Şu halde bütün bunlarda şeriatin hareketine imtisâl olunmak iycabeder. Aksi takdirde şeriatin tevilini tasrih etmediği şeylerin teviline girişilmiş olur. İnsanlar, şeriatteki bu nevi mesail nokta-i nazarından üç mertebede bulunurlar :

Birinci sınıf ; mevzua ve bilhassa şeriatte bu kabil şeyleri zahiri üzerine bırakan beyanata ârız olan şlüpheleri idrak etmiyenlerdir. Bunlar, ekseriyyeti teşkil eden "cumhur" dan ibarettir.

İkinci sınıf ; bu meselelerde zihinlerine şüphe ârız olan, fakat bu şüphenin halline muktedir olamıyan zümredir. Bunlar ; âmmenin fevkında ve âlimlerin dununda bulunurlar. Şeriatte "teşabüh" e uğrıyan ve Allah tarafından zemmolunan sınıf, bu sınıftır. Ulema ile cumhura gelince Bunlara göre, şeriatte "teşabüh" yoktur. "Teşabüh" ün işte bu mânaya göre anlaşılması münasib olur. Bu ikinci sınıfın şeriate karşı vaziyeti, şöyle bir misâl ile iyzah olunabilir :

Meselâ, buğday ekmeği ekser bedenler için nâfi bir gıda olduğu halde-pekaz miktarda-bazı bedenler için de muzır olabilir. İşte bunun gibi şeriatin talimatı da ekseriyyet için nâfi olduğu halde pekaz miktarda bulunan bazı insanlar için zarar verebilir. (Bakare 2-26) (وما يضل به الا الفاسقين) -Onunla ancak fâsıklar dalâlete düşürülür.,, âyet-i kerimesinde buna işaret vardır. Lâkin bu hal, âyat-i Kuraniyyenin pek azın-

da vardır ve pek az insanlar için vâriddir. Onların çoğu da gâibde (gayr-i mahsûsat âleminde) bulunup ta şâhidde (mahsûsat âleminde) misâli olmıyan eşyadan haber vermeği mutazammın olan âyetlerdir ki bunlar da -şu vaziyete nazaran- o şeyler, mevcudat arasında kendisine en yakın ve en mümasil olan "şâhid" ler ile ifade ve tabir olunmuştur. İşte böyle âyetlerde bazı insanlar, mümesselün bihi, misâlin kendisi yerine alarak hayrete ve şüpheye düşerler. Şeriatte "müteşâbih" denilen şey de budur. Bu hâl, ne âlimlere, ne de cumhure ârız olur. İnsanların, -hakikî olarak-iki sınıfını bunlar teşkil ederler. Bu iki sınıf hâl-i sıhhattedirler. Mülâyim gıdalar da ancak hâl-i sıhhatte bulunanların bedenlerine muvafık gelir. Lâkin diğerleri hastadırlar. Hastalar ise ekaliyyette bulunurlar. İşte bunun içindir ki, Hak Taâlâ, Kitab-ı Keriminde ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه) -Kalplerinde sapıklık olanlara gelince : Bunlar, fitne arzusuyla o beyanattan müteşabih olanlara bağlanıp kalırlar." (Âl-i Umran : 3-6) buyurmuştur. İşte onlar, "Cedel ve kelâm erbabı" dırlar. Bu sınıf yüzünden şeriate ârız olan en şiddetli "yanlış anlayış" şudur ki, bunlar, zâhiri üzere olmadığını zannettikleri birçok âyetleri tevil etmişler, sonra da "Bu tevil, maksudün bih olan değildir. Cenab-ı Hakkın bu mevzuu, "müteşabih" surette teblig etmesi, kullarını imtihana tâbi tutmak, yoklamak içindir" demişlerdir. Biz, böyle bir zandan Allah'a sığınır da deriz ki : Allah'ın Kitab-ı azizi, vuzuh ve ifade nokta-i nazarından i'caz mertebesinde nâzil olmuştur. Şu halde müteşabih olmıyan bir şeye müteşabih deyip te sonra o müteşabihi zu'muna göre tevile kalkışan ve bütün insanlara : "Size farz olan, bu tevile itikad etmektir" diyen kimse, şer'in maksadından nekadar uzak düşmüş olur!.. Nitekim, ( استواء على العرش ) -"Arş üzerine istilâ" hakkındaki âyetlerle "zâhiri müteşabihtir" dedikleri diğer bazı âyetler karşısında böyle şeyler söylemişlerdir. Nihayet, kaillerinin "şer'in maksudu budur" zu'muna düştükleri tevillerin bir çoğu, dikkat olunursa görülür ki, bürhan ile teyid olunabilecek mahiyette değildirler ; bundan başka, cumhurun kabul ve mucibince ameletmesi nokta-i nazarından "zâhir" in yaptığı tesiri de icra edememektedirler. Çünkü, ilimden cumhur için maksud

olan ilk şey, (amel) dir. Şu halde amel itibariyle daha menfaatli olan şey, daha lâyık düşer. Ulemâ için "ilim" den birinci derecede maksud olan şey ise her iki husustur, yani, ilim ve ameldir. Şeriatten bir şeyi tevil edip te bu tevilini, şeriatin maksadından ibaret zu'm eyliyen ve onu cumhura da sarahaten bildiren kimselerin bu hareketleri, şöyle bir misâl ile iyzah olunabilir :

Bir adam farzedelim ki, eline, herkesin veya ekser insanların sıhhatini muhafaza etmek üzere bir tabib-i mâhir tarafından tertip olunmuş bir ilâç geçmiş olsun. Sonra, meydana bir adam çıksın; mizacındaki -ancak insanların pek azına ârız olan- bir redaetten dolayı o pek büyük bir itina ile tertip edilmiş ilâç kendine mülâyim gelmesin.. O da buna bakarak ilk tabibin, menfaati herkese âm ve şâmil olan o ilâcın terkibinde dahil bulunduğunu sarahaten bildirdiği devalardan birinin isminden, lisan-i caride o devaya delâlet etmek üzere kullanılan isimle anlaşılan şeyi kasdeylemediği, ancak o tasrih ettiği isimle, kendisinden uzak bir istiare tarikiyle bahsetmek te mümkün olan başka bir devayı bildirmek istediği zu'muna düşmüş bulunsun. Bu düşünceye göre de o pek mühim olan ilk tertipte dahil bulunan devayı kaldırarak tabibin asıl maksudu zannettiği maddeyi onun yerine koysun. Sonra da halka, "İşte ilk tabibin kasdettiği ilâçtır" desin. Halk ta o tevilcinin kendi teviline göre tertip edilmiş olan bu ilâcı kullanarak, birçok insanın mizacına bu yüzden fesad arız olsun. Sonra, başkaları gelerek o mürekkep ilâcın tesiriyle birtakım insanların mizacı bozulduğunu anlamış ve onu ıslâh etmek istemiş olsunlar. Lâkin bunlar da bu ikinci tertipteki devalardan bazılarının yerine ilk tertipte dahil bulunmıyan bazı edviye koymuş bulunsunlar. Bu yanlış hareket yüzünden de halka, ilk hastalıktan başka bir hastalık âzır olsun. Sonra, bir üçüncü adam daha çıksın. O da bu ilâcın terkibi hususunda birinci ile ikincinin yolundan başka bir tevil yolu tutsun. Bu suretle de halka üçüncü nevi bir hastalık ârız olsun. Daha sonra, dördüncü bir "müteevvil" çıksın ; yine tevil tarikiyle, evvelki devalardan başka birtakım devaları birleştirerek ilâcı tertip etsin. Bu yüzden de insanlar, ilk üç nevi hastalıktan başka dördüncü bir hastalığa daha tutulsunlar. Nihayet, bu "mürekkeb-i Azam", tertibi üzerinden uzun zamanlar geçtikçe, birtakım insanların onun mürekkibatı hakkında ileriye

sürdükleri teviller yüzünden tamamiyle başkalaşmış, değişmiş bulunsun. Binnetice, halka da onun istimâli üzerine türlü türlü hastalıklar ârız olsun ve nihayet, tertibinden insanların ekseriyyeti için maksud olan menfaat te fesada uğrasın...

İşte o yolu tutarak meydana çıkan firkaların şeriat karşısındaki vaziyeti buna benzer. Zira, bu firkalardan her biri, şeriatte diğer bir firkanın teviline uymıyan birtakım tevillere girişmiştir ve şeriatçe maksud olanın da kendi tevilinden ibaret bulunduğunu zu'metmiştir. Bu yüzden de şeriat ; darmadağın, perişan bir hale gelmiştir, ilk vaziyetinden çok uzaklaşmıştır. Sahib-i Şeriat "Salla-al-lahu aleyhi ve sellem", şeriatine böyle bir halin mutlaka ârız olacağını bildiği için ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة ( "Ümmetim, yetmiş iki firkaya ayrılacaktır. Bunların, içlerinde biri müstesna olmak üzere hepsi ateştedir" buyurmuştur. O müstesna olan birden maksadı; şeriatin zâhirine göre yol tutan, o zâhiri, halka da sarahaten bildirmek suretiyle, tevil etmiyen firkadır. Sen de bu zamanda tevil yüzünden şeriate ârız olan fesadı iyice düşünürsen, misâlimizin doğru olduğunu anlarsın. Şeriatin "deva-ı azam" ını ilk tagyir eden "Havaric" taifesi, sonra, "Mutezile" firkasıdır. Bunlardan sonra da sırasıyla "Eşariyye" ve "Sofiyye" gelir. Nihayet "Ebu Hâmid" de çıkarak bu yolda pek çok ileri gitmiştir. Şöyle ki : O, (Makasıd) ismindeki kitabında, kendi anlayışına göre, bütün hikmeti ve hukemânın fikirlerini cumhura tasrih etmiştir. Bu kitabını da ancak hukemâya karşı bir reddiye olmak üzere telif ettiği zu'mundadır. Bundan sonra, "Tehafüt-ül-Felâsife" namıyla maruf kitabını ortaya koyarak bunda Feylesofları, zu'munca, icmâ'ı bozdukları için, üç meselede tekfir etmiş ve bazı meselelerde bid'atle itham eylemiştir. Bundan başka ayni kitapta insana şek verecek birtakım huccetler, hayrette bırakacak birtakım şüpheler serdetmiştir ki, bunlar, birçok kimseleri, gerek hikmet ve gerek şeriat nokta-i nazarından dalâlete düşürmüşlerdir. Daha sonra, "Cevahir-ül-Kuran جواهر القرآن namiyle maruf kitabında da : "Tehafüt تهافت kitabında söylediğim şeyler, birtakım cedelî sözlerdir. Hakkı, (المضنون به على غير اهله) de, yani (Ehli olmıyanlara esir-

genmesi lâzımgelen şeylerden bahseyliyen) kitapta isbat ettim,, demiştir. Daha sonra, "Mişkât-ül- Envar- (مشكاة الانوار) namiyle maruf kitabında da "ârif billâh" ların mertebelerini zikrettikten sonra (Diğerleri, perde arkasındadır. Bundan müstesna olanlar; Zat-i Sübhâninin (Semay-i ûlâ) yı tahrik etmediğine mutekit olanlardır. Zat-i Bari, işte bu "Muharrik" kendisinden sâdir olandır) demiştir. Bu sözü, açıkça Feylosofların ulûm-i ilâhiyyeye müteallik mezheplerindeki itikaddan ibarettir. Halbuki kendisi, birçok yerlerde onların ilâhiyyata müteallik ilimlerinin; birtakım tahminattan ibaret bulunduğunu, diğer ilimlerinde ise iş, bunun hilâfında olduğunu söylemiştir.

(المنقذ من الضلال) İsmini verdiği kitabına gelince Bunda da hukemâya teveccüh ederek, ilmin, ancak halvet (uzlet, inziva) ve fikret ile hâsıl olduğuna, bu mertebenin de Peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nevinden bulunduğuna işaret eylemiştir. Bunu, ayniyle (كيمياء السعادة) ismini verdiği kitabında da tasrih etmiştir. İşte insanlar da bu teşevvüş ve karışıklık yüzünden iki firkaya ayrılmışlardır : Bir firka, hukemâyı ve hikmeti zemmetmek yolunu tutmuştur. Diğer firka da şer'in tevilini ve hikmete göre anlaşılmasını kabuletmiştir. Halbuki, bunların hepsi hatadır. Münasib olan, şeriatin ; zâhiri üzere kabul edilmesi, cumhura şeriatle hikmetin birleştirilmesi nokta-i nazarından tasrihatta bulunulmamasıdır. Zira, bu tasrih ; hikmetin neticelerini de bu hususta bir bürhana sâhib olmadıkları halde kendilerine açıkça bildirmek demek olur ki, bu, yani hikmetin neticeleri hakkında bürhana mâlik bulunmıyanlara o netayici tasrih etmek, ne halâl ne de câizdir. Çünkü, bu vaziyete giren kimse, ne şer' ile aklı cem ve telif eden âlimler zümresinden olabilir, ne de şerin zâhirine tâbi kalan cumhurden.. Her iki takımdan ayrılmış olur.

Ebu Hâmid, bu hareketiyle, birtakım insanlara göre her iki cihete, yani hem şeriate ve hem de hikmete halel getirmiş ve diğer bazı insanlar itibariyle de iki tarafı da tutmuş, muhafaza etmiştir. Şeriati ihlâl etmesi ; ızharı lâzımgelmiyen tevilleri meydana çıkarmak ; hikmete halel getirmesi de ancak bürhan

kitaplarında tasrihi iycabeden bazı mevaddan yerinde olmaksızın açıkça bahsetmek cihetinden vaki olmuştur. İki tarafı da tutmasına gelince : İnsanlardan bir çoğu, hikmetle şeriat arasında -onun giriştiği "cem' ve telif" nokta-i nazarından- bir taaruz bulunduğuna vakıf değildirler. Fakat kendisi, telifin vechini göstermekle böyle bir taaruz bulunduğunu tekidetmiş oluyor. ( التفرقة بين الاسلام و الزندقة ) namını verdiği kitabında işte bu yolda hareket etmiştir. Şöyle ki: Bu kitapta, tevillerin, sınıflarını saymış ve "tevil hususunda icmaa muhalefet etmiş olsa bile müevvil kâfir değildir" deyip çıkmıştır. Şu halde, onun bu hareketleri, bir nokta-i nazardan şeriate, bir nokta-i nazardan da hikmete, diğer bir nokta-i nazara göre de her ikisine zarar verecek mahiyettedir. Bu adamın yaptıkları iyice tetkik olunursa, şeriate ve hikmete haddi zatinde zararlı fakat ârızî bir surette nâfi olduğu meydana çıkar. Şöyle ki : hikmetten, ehli olmıyana açıkça bahsetmek haddi zatinde (mahiyyeti itibariyle), ya hikmetin, yahut şeriatin iptalini istilzam eyliyen bir harekettir. Ayni bahis; ikisinin cem ve telifini bazan, ancak ârızî surette müstelzim olur. Doğrusu, cumhura, hikmetten sarih bir surette bahsetmemek idi. Fakat bir defa bu tasrih vaki olunca artık cumhurdan şeriati hikmete muhalif gören firkanın, bu iki şey arasında muhalefet bulunmadığını bilmesi muvafık olur. Kezalik, hikmete intisabedenlerden hikmeti şeriate muhalif görenlerin de ikisi arasında ihtilâf olmadığını bilmeleri maslahata uygun düşer. Bu da o iki firkadan her birinin; ikisinin de yani hem şeriatin, hem de hikmetin hakikatte künhüne vakıf bulunmadığını ve şeriatte bulunup ta hikmete muhalif olduğuna inandağı bir fikir (rey) in, şeriatin aslında mevcud olmayıp sonradan ihdas (ibtida') edilmiş veyahut hikmetin yanlış anlaşılmış, yani -cüziyyata ilmin taallûku ile diğer bazı meselelerde olduğu gibi- yanlış bir tevile uğramış olduğunu bilmesiyle olur. İşte bunun içindir ki, biz, bu kitapta "Şeriatin asılları" nı bildirmeyi zarurî gördük. Zira, şeriatin usulü (esasları); teemmül olununca anlaşılır ki, onun tevile uğratılmış şeklinden daha ziyade hikmete mutabıktır. Hikmetin şeriate muhalif olduğu yolunda bir zanna düşülmesine sebep te -dikkat olununca görülür ki- hikmetin de, şeriatin de ilmen

kavranmamış olmasıdır. Yine bunun içindir ki, (فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة)- "Hikmetin şeriate muvafik olduğuna dair kestirme söz,, unvaniyle bir bahis açmakta muztar kalmıştık. Artık bu cihet tebeyyün edince, bulunduğumuz noktaya dönelim:

Şunu da söyliyelim ki, bu bahiste zikredilecek meşhur meselelerden geriye kalan "rü'yet" meselesidir. Zira, bu meselenin de bir cihetten bahsimize dahil olduğu zannına düşenler vardır. Bu zan da (لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار) -Basarlar onu idrak etmez de o basarları idrak eder.) (En'am: 6-103) âyet-i kerimesine istinad etmektedir. Yine bunun içindir ki, Mutezile fırkası, "rü'yet"i inkâr etmiş ve şeriatte buna dair varid olan haberleri, bunlar çok ve meşhur olmakla beraber, reddeylemiştir. O fırka, bu yüzden çirkin bir vaziyete düşmüştür. Şeriatte böyle bir şüphenin hudusuna sebep te şudur: Mutezile-malûmdur ki-zat-i Sübhanî hakkında cismiyyetin intifasına itikad ederler ve bunun bütün mükellefine tasrihi lâzımgeldiğine de kaaildirler. Diğer taraftan, kendilerine göre, "cismiyyet" intifa ederse "cihet" in de müntefi olması iycabeder. Cihet müntefi olunca "rü'yet te müntefi olur. Çünkü, her görülen şey, görenin bir cihetinde bulunur. İşte bu düşünceyle, "şer'-i-menkul" ün reddinde muztar kalmışlardır ve buna dair hadîsleri de, "Bunlar, (haber-i ahâd) dır; ahâdın haberleri ise ilmi mucib değildir" diye ta'lil etmişlerdir. Bundan başka, Kuranın zâhiri, yani (لاتدركه الابصار- Basarlar, onu idraketmez) kavl-i kerimi de ona muarızdır.

Eşarîlere gelince: Bunlar da iki itikadı, yani cismiyyetin intifasiyle hissen cisim olmıyan bir şeyin görülmesi imkânına dair olan itikatları telifetmek istemişlerdir, fakat bu hususta müşkilâta uğrıyarak vehmî ve sofestaî birtakım delillere başvurmak mecburiyetinde kalmışlardır. Sofestaî hüccetler; insana görünüşte "sahih" vehmini verip te hakikat-i halde "kâzip" olan hüccetlerdir. Hüccetlerde bulunan evsaf ta insanların bazı hallerine benzetilebilir. Demek isterim ki, nasıl insanlar arasında evvelâ tam ve kâmil "faziletliler", sonra bu birinci dereceye nisbetle daha dûn mertebede "erbab-ı fazilet" ve nihayet hakikat-i halde fazıletli olmadıkları halde kendilerini fazıletli gös-

terenler, yani müraîler bulunursa, böylece hüccetler içinde de tam "yakîn" mertebesinde olanlar, "yakîn" den aşağı derecede bulunanlar ve nihayet "müraî hüccetler" vardır. Bunlar; kendilerini "kâzip" oldukları halde "yakîn" vehmettiren hüccetlerdir. Eşarîlerin bu meselede söyledikleri sözlerden bir kısmı, Mutezilenin delillerini ref'a; diğer bir kısmı da cisim olmıyan şeyin rü'yeti imkânına ve bu rü'yeti farz etmekle tasavvuru muhâl bir fikre düşülmüş olmıyacağına dairdir. Mutezilenin, (Her görülen şey, görene nisbetle bir cihette bulunur) şeklindeki fikirlerine karşı -muanede kabilinden- delil olmak üzere, Eşarîlerden bir kısmı şöyle derler: "Bu, şâhid (mahsûs) için varid olabilecek bir fikirdir, gâib (gayr-i mahsûs) için değil... Bir de bu mevki; (şâhid) hakkındaki hükmü, gâibe de nakletmek lâzımgelmiyen mevkilerdendir. Bundan başka insan için "göz" bulunmaksızın sırf kuvve-i mubsırenin kendisiyle görmek mümkün olunca bir cihette bulunmıyan şeyi görmek te imkân dahilinde demektir". Bunlar, "akl" ın idrakiyle "basar" ın idrakini biribirine karıştırmaktadırlar. Zira bir cihette yani mekânda bulunmıyan şeyi idrak eden akıldır. Basarın idrakine gelince: Bu idrakin hâsıl olabilmesi için "mer'î" nin yani görülen şeyin ona nisbetle bir cihette bulunması, hattâ yalınız rastgele bir cihette bulunması değil, muayyen bir cihete kâin olması açık bir şarttır. İşte bunun içindir ki, "basar" ın "mer'î" ye nisbetle alelıtlâk herhangi bir vaziyyette bulunmasıyla husule gelemez. "Rü'yet" vaki olabilmek için "râî" ile "mer'î" arasında muayyen vaziyetler ve şartlar bulunmak ta iycabeder. Bu da üç şeyden ibarettir: Birincisi zıyanın vücudu, ikincisi basar ile (mubsar-bakılan şey) arasında cizm-i şeffafın tavassutu, üçüncüsü de (mubsar) ın renkli olmasıdır. Bu şartlar zarurîdir. Rüyet hâdisesi hakkındaki bu malûmatın reddolunması; herkesin tabiî surette bildiği "evail"i yani aklî mebdelerle bütün menazır ve hendese ilimlerinin inkârını müstelzim olur.

Bundan başka o taife, yani Eşarîler demişlerdir ki: "Şâhide ait hukmün gâibe intikalini istilzam eden mevkilerden biri de "şart" tır. Meselâ, "Her âlim, diridir" hükmünü veriyoruz. Çünkü, şâhid'de hayat, ilim için bir şart olarak meydana çıkmaktadır". Eğer böyle ise biz de kendilerine deriz ki: "İşte "şâhid" de de bu şeylerin rüyet için şart olduğu anlaşıldığı

cihetle muhaliflerniz, bu meselede sizin tuttuğunuz esasa uygun bir surette "gâib"i "şâhid"e ilhâk etmişlerdir".

Ebu Hâmid, "Mekaasıd" ismiyle maruf kitabında bu mukaddimeye, yani, "Her mer'î, "râî" nin bir cihetinde bulunur" fikrine karşı şu yolda mukabele etmek istemiştir: "İnsan, kendini aynada görüyor. Halbuki, kendisi aynaya nisbetle mukaabil cihetten başka bir cihette değildir. Şöyle ki: Madam ki kendini görüyor ve madam ki kendi mukaabil cihette bulunan aynaya hulûl etmiş değildir. Şu halde kendini cihetsiz bir yerde görüyor, demektir". Fakat bu söz bir mugalatadır. Zira, aynaya bakan kimsenin gördüğü, kendinin hayalidir. Kendinin hayali ise bir cihet işgal etmektedir. Zira, o hayal, aynadadır, ayna da bir cihette vakidir.

Eşarîlerin cisim olmıyan şeyin görülebileceği hakkında iradetmek istedikleri hüccetlere gelince: Bu hususta aralarında meşhur olan iki hüccet vardır. Bunlardan daha meşhur olan birincisi şudur: "Bir şey; ya renkli, ya cisim, yahut renk, yahut ta mevcud olmak cihetiyle görülür. Bunların birinden hâli olamaz." (Eşarîler, ihtimâl ki, bunlardan başka rüyet için diğer cihetler de saymışlardır.) Bunu söyledikten sonra da şöyle derler: "O şeyin, cisim olmak cihetinden görülmesi bâtıldır. Çünkü, öyle olsaydı "renk" görülmezdi. Onun "levn" olduğu için görülmesi de bâtıldır. Zira, öyle olsaydı "cisim" görülmezdi. Rüyet hususunda bu tevehhüm olunan cihetlerin kâffesi bâtıl olunca artık geriye bir şeyin ancak mevcud olmak itibariyle görülmesi kalmış olur." Bu sözdeki mugalata âşikârdır. Çünkü görülen, şeylerin arasında "bizâtihi mer'î" olan da vardır ki işte renkle cismin yekdiğerine karşı vaziyyeti bunu iyzaheder. Zira, renk, bizâtihi görülür; cisim de renk cihetinden merîdir. Bunun için rengi olmıyan şey, görülmez. Eğer herhangi bir şey, yalnız "mevcud" olmak itibariyle görülseydi "savt" ın, diğer beş nevi mahsûsatın da görülmesi iycab ederdi ve şu suretle basıra, samia ve saireden teşekkül eden beş hasse, bir hasseden ibaret kalırdı. Bütün bunlar ise ma'kuul hilâfındadır. Mütekellimin, işte bu ve buna müşabih meseleler karşısında renklerin işitilmesi ve seslerin görülmesi mümkün olduğunu teslime mecbur olmuşlardır. Bütün bunlar da, tabiatın ve insan için mümkün olan hudud-i taakulün haricine çıkmaktır. Zira, aşi-

kârdır ki, basar hassesi, semi hassesinden başka bir şeydir; bunlardan birinin "mahsûs"u, diğerinin mahsusûna uymaz. Yine bunlardan birinin âleti (vasıtası), diğerinin âletinden başka bir âlettir. Basarın sem'a inkilâp etmesi mümkün değildir; nitekim, rengin ses olmasına da imkân yoktur. "Sesin, herhangi bir zamanda görülmesi mümkündür" diyenlere karşı şöyle bir sual iradedilmeli, denilmelidir ki:

"Basar nedir?,, Onlar, buna mukabil elbette: "Öyle bir kuvvettir ki, onunla "mer î" ler, renkler ve saire idrak olunur" diyeceklerdir. Bundan sonra da "Semi nedir?" suâlini irad etmelidir. Buna karşı da elbette, "Öyle bir kuvvettir ki, onunla sesler idrâk olunur" cevabını vereceklerdir. Bu cevapları ortaya koyduktan sonra da kendilerine şu yolda bir suâl tevcih edilmelidir: "Basar, sesleri idrâk ederken yalnız basar mı, yahut yalnız semi' midir?" Bunun üzerine "yalnız semi'den ibarettir" derlerse, onun renkleri idrâk etmediğini de teslim eylemiş olurlar. Yok, eğer "yalnız basardan ibarettir" derlerse şu halde sesleri idrâk etmiyor, demektir. Binaenaleyh, sesleri idrak ettiği için yalnız basar, renkleri idrâk eylediği için de yalnız semi' olamıyacaktır. Şu halde birlikte yani hem semi; hem basar olacaktır. Bu düşünceye göre bütün eşya, hattâ bunlardan biribirine zıd olanlar bile "şey-i vâhid" hâline gelecektir. Bu da öyle zannederim ki, milletdaşlarımız (dindaşlarımız) olan mütekelliminin teslim edecekleri, yahut kendileri için teslim edilmesi lâzım gelen bir şeydir. İşte bu, kudemâ'dan (safsata) ile meşhur bir zümreye raci, yani sofestaî bir fikirdir.

Mütekelliminin, rü'yetin cevazı hakkında sâlik oldukları ikinci yola gelince: Bu, "Eb-ul-Maali" nin "İrşâd" namiyle maruf kitabında ihtiyar ettiği bir yoldur. Şöyle telhis olunabilir:

"Hasseler; ancak eşyanın zatlerini idrâk eder. Eşyanın biribirinden medar-i infısal (temeyyüz) ı olan hususat, "zat" olmıyan birtakım hallerdir. Binaenaleyh, hasseler, onları idrak etmezler, yalnız "zat"ı idrak ederler. "Zat" ise bütün mevcudatta müşterek olan asıl "mevcud" dan ibarettir. Şu halde hasseler; bir şeyi yalnız "mevcud" olmak itibariyle idrak ederler".

Bütün bu sözler, tamamiyle fâsiddir. Bunların fesadını meydana çıkaracak en aşikâr fikirlerden biri de şudur: Basar, yalnız eşyayı idrak etmekle kalsaydı beyaz ile karayı biribirinden

ayıramazdı. Zira eşya, yekdiğerinden aralarında müşterek bulunan evsaf itibariyle ayrılmazlar. Nihayet, hasseler eşyanın evsafını biribirinden seçemez. Meselâ, semi', savtın fasıllarını; ta'm (zâika), matûmatın (Tadılan şeylerin) tenevvuatını tefrik edemezdi. Şu suretle, mahsûsattan alınan idrâk; cins itibariyle bir şeyden ibaret kalır, semi' ile basarın müdrekâtı arasında fark bulunmazdı. Bütün bunlar ise, insanın taakkulâtından tamamiyle hariçtedir. Hasseler; kendilerine işaret kaabil olan eşyanın zatlarını; ancak onların kendilerine hâs olan mahsûsatı idrâk etmek suretiyle idrâk eyler. Bu sözdeki mugalata, "zatî" olarak idrâk edilen şeyin "bizâtihi müdrek" olarak telâkki edilmesinden ileri gelmektedir. Bu sözlere ve bunları söyliyenleri büyük görmeğe karşı bir temâyül olmasaydı, onlar, iknâ' nâmına hiçbir netice veremez ve fitratı selim olan hiçbir kimse tarafından tasdik olunamazdı. Şeriatte böyle zuumlarınca ona müzaheret göstermek istiyenleri; -mantıkî sözlerin envâını temyiz için küçük bir vakıt sarfedenler nazarında bile- gayet gülünç ve çirkin birtakım sözler söylemeğe mecbur edecek derecede hâsıl olan hayretin sebebi; Allah'ın ve Resulünün açıkça söylenmesine izin vermediği bir şeyi şeriatte tasriha kalkışmaktır ki, bu da cumhura, cismiyyetin nefyinden sarahaten bahsetmekten ibarettir. Zira "âlemde cisim olmıyan bir mevcud vardır" fikriyle "O mevcut ebsar ile görülebilir" fikrinin bir itikad halinde toplanması, bir araya gelmesi güçtür. Çünkü hasselerin müdrekâtı ya cisimde bulunur, yahut doğrudan doğruya cisimden ibaret olur. İşte buna binaendir ki, diğer bir zümre de bu rü'yetin, o vakitte "ilmin artması" ndan ibaret bulunduğuna kaail olmuşlardır. Cumhura bu fikrin de açılması münasip değildir. Zira cumhurda "akıl", "tehayyül" den ayrılmadığı, hattâ tahayyül edemedikleri şey onların nazarında ademden ibaret bulunduğu ve şu suretle cisim olmıyan bir şeyi tehayyül etmek, tehayyül olunamıyan bir şeyin varlığına inanmak, onlara göre imkân haricinde kaldığı için şeriat, bu hususta kendilerine tasrihatta bulunmaktan sarf-ı nazar eylemiş ve kaabil-i tahayyül olan mevcudattan hiç birinin Zat-i Sübhânî'ye mücanis ve müşabih olmadığını kendilerine bildirmekle beraber yine zat-i Bâri'yi onların kuvve-i hayaliyyelerine mülâyim gelecek- semi', basar, vecih ve saire... gibi- bazı evsaf ile vasıflandırmıştır.

Maksat, cumhura, Cenab-ı Hakkın cisim olmadığını bildirmek olsaydı şeriat, o yolda hiçbir tasrihte bulunmazdı. Hayır, kaabil-i tehayyül olan mevcudatın en yükseği "nûr" olduğu için şeriatte cumhura onunla bir misâl bile darb (ibrâz) edilmiştir. Zira nûr, gerek his ve gerek hayale göre mevcudatın en meşhurudur. İşte cumhurun "maâd"a taallûk eden hususatı anlıyabilmesi de bu neviden tasavvurlarla mümkün olabilmiştir, yani o hususat, kendilerine birtakım mütehayyel ve mahsûs mevad ile temsil olunmuştur. Şu halde şeriatte Allah'ın evsafına taalluk eden beyanat, zâhirine göre alındığı vakıt buna ne böyle ve ne de başka türlü bir şüphe ârız olur. Zira Cenab-ı Hak için Kur'anda ve sâbit sünnetlerde varid olduğu veçhile "Nûrdur" ve "Onun nûrdan bir perdesi vardır" denildikten sonra (انالمؤمنين يرونه فىالآخرة كما ترى الشمس) -Müminler Ahirette onu, güneş nasıl görünürse öylece göreceklerdir" denilirse buna, ne cumhur, ne de âlimler nazarında şek ve şüphe ârız olur. Zira ulemaya göre o halin "Mezid-i ilm-ilim artması" olduğu bilbürhân sâbittir. Lâkin bu keyfiyyet, cumhura tasrih olundu mu, artık onların nazarında şeriat tamamile bâtıl olur, yahut ta kendilerine o yolda tasrihatta bulunan kimseyi tekfire kalkışırlar. Binaenaleyh, bu şeyler de şeriatin minhacından (şehrahından) harice çıkmış olanlar; doğru yolu, şaşırırlar. Şeriat iyice tetkik olununca görülür ki, o, bu gibi hususata, dair cumhura -kendileri için onların mânalarını anlamak nokta-i nazarından gayr-i kaabil-i istignâ olan -birtakım misâller serdettiği gibi ulemaya da böyle cumhura misaller darbıyla anlatılmak istenilen mânaların doğrudan doğruya kendisini bildirmiştir. Şu halde, "Talim" yolunda şeriatin sınıf sınıf tâyin ettiği hadler üzerinde tevakkuf eylemek iycabeder. Aksi takdirde bu mesaile dair olan "talimat", her iki sınıf için karmakarışık bir hale gelir, bu yüzden de "Hikmet-i Şer'iyye-i Nebeviyye" bozulmuş olur. İşte bunun içindir ki, Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm), (انا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم) -Biz Peygamberler zümresi, insanların fikrî kudreti hangi menzilede ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hıtabeylemekle memuruz" buyurmuştur.

İnsanları "talim" nokta-i nazarından ayni seviyyede farzetmek, onları herhangi bir amelde de evsaf-i mütesaviyeyi hâiz telâkki eylemek gibidir. Halbuki bütün bunlar; mahsûs ve makul hilâfindadır. Artık serdedilen mutalâalardan anlaşılmıştır ki, "rü'yet" açık bir mânadır. Şeriatin hakk-ı İlâhideki beyanatı sâhirine göre alınınca, yani cismiyyetin nefyi de, isbatı da tasrih olunmayınca "rü'yet" meselesi hakkında da hiçbir şüphe ârız olmaz. Artık bu suretle şeriatin tenzihe dair olan ilk akideleriyle bunlardan cumhurun talimi hususunda kâfi gördüğü mikdar ve bu yolda tuttuğu mikyas tebeyyün etmiş oluyor.

Şimdi de kitabımızın, Hak Taalâ'nın fiillerine marifeti mutazammin bulunan kısmına doğru yürümemiz münasip olur. Bu da bahsettiğimiz fenlerin beşincisini teşkil edecektir ve bununla söylemek istediğimiz sözler bitmiş olacaktır.

## BEŞİNCİ FEN MARİFET-İ EF'ALE DÂİRDİR

Bu fende yalınız beş mesele zikredeceğiz. Bunlar da bütün mevzu-i bahsedilecek hususatın mihveri olan esaslardır:

Birinci mesele: Âlemin yaratıldığını isbata,

İkinci mesele: Peygamberin gönderilmesine,

Üçüncü mesele: Kaza ve kadere,

Dördüncü mesele: Tecvir ve tadile (zulüm ve adle),

Beşinci mesele: Maâde (öldükten sonra dirilmek, ahiret) dair olacaktır.

### Birinci Mesele:
### (ÂLEMİN HUDÛSU)

Bilmelisin ki, şeriatin "Marifet-i âlem -âlem bilgisi" den kasdettiği şey, şundan ibarettir: "Âlem, Cenab-ı Hakkın masnû ve muhtera'ıdır; yani, onun tarafından yapılmış ve ihtira olunmuş bir eserdir. Tesadüfen ve kendi kendine vücuda gelmemiştir".

Şeriatin, bu esası takrir etmek için halka tutturmak istediği yol, Eşariyye firkasının yolu değildir. Eşarilerin takibettiği yollar; ne âlimlere hâs bulunan "Turuk-ı yakiniyye" den, ne de

umum arasında müşterek bulunan "Turuk-i âmme" dendir. Bunu, evvelce beyan etmiştik. Şeriatin yolları, basît tariklerdir. "Basît tarikler" den makasadım; hem mukaddematı az, hem de neticeleri binefsihî malûm bulunan mukaddemata yakın olan yollardır. Mütenevvi esaslara müstenid uzun ve mürekkep mikyaslarla vaki olan beyanata gelince: Bunları, şeriat, cumhurun talimi hususunda kullanmış değildir. Cumhura, o nevi yollardan, yani "turuk-ı basıte" dan başka bir yol tutturan ve bunu şeriate atfeden kimse, şeriatin maksadını bilmiyor, demektir. Bu gibiler, doğru yoldan inhiraf etmişlerdir. Bir de şeriat, bu gibi mikyaslarla da ancak şâhidde bir misâli bulunan ve cumhura behemehaâl tarif edilmesi lâzımgelen hususatı bildirmiş ve onları, kendilerine müşabehet itibariyle en yakın olan eşya ile temsil eylemiştir: "Ahval-i Maâd" de olduğu gibi. Bunların içinden, kendilerince bilinmesine ihtiyaç bulunmıyan mevada ilimlerinin lâhık olamıyacağı da cumhura anlatılmıştır: Ruh hakkındaki kavl-i Kerim, işte buna bir misâldir.

Bizce bu yolda bir esas tekarrür edince, artık şeriatin, cumhura "hudus-i âlem"i talim hususunda tuttuğu yolun, herkes tarafından anlaşılan ve teslim edilen "turuk-ı basîte" den biri olması ve âlemin hudûsu için "şâhid-mahsûs" de bir misâl yoksa bunu temsil hususunda yine şeriatin, müşahede olunan eşyanın hudûsunu istimâl eylemesi iycabeder. Şimdi şariatin, "âlem, Allah'ın masnuûdur" fikrini cumhura öğretmek için sâlik olduğu yola gelelim:

Bu hususu tazammun eden âyetler, iyice teemül ve tetkik olunursa bunlarda tutulan yolların "Tarîk-ı inayet" ten ibaret bulunduğu görülür. Bu da Hâlik Taalâ'nın varlığına delil olduğunu evelce söylediğimiz yollardan biridir. Şöyle ki:

İnsan, "mahsûs" bir şeye bakıp ta onun şekli, miktarı, vaziyeti itibariyle tamamiyle kendisinde mevcut bir menfaate ve kendisinden beklenilen bir gayeye uygun bir surette vaz' ve tertip olunduğunu görür ve şu hale nazaren o şeyin o şekle, o vaziyete, o miktara mugayir bir tertipte bulunmuş olsaydı kendisinde öyle bir menfaatin de bulunamamış olacağını teslim ederse onu yapan bir sâni' bulunduğunu ve işte bunun için şekli, vaziyeti, miktarı mevzu-i bahs menfaate uygun düştüğünü,

bütün bu evsafın menfaate muvafik bir surette toplanması tesadüfen vâki olamıyacağını suret-i katiyyede bilir. Bu, şöyle bir misal ile de iyzaholunabilir: Bir insan, yer üzerinde bir taş görüp te onun şekli, vaz'ı ve hacmi itibariyle oturmağa elverişli olduğunu anlarsa artık onu yapan bir "Sâni" bulunduğunu ve o mekâna, o vaziyet ve hacimde koyanın da o sâni olduğunu bilir. Lâkin onda böyle oturmağa elverişli olmak nokta-i nazarından hiçbir vasıf görmezse, onun orada herhangi bir sıfatla bulunmasının, tesadüfen ve kendisini oraya bir fâil koymaksızın vâki olduğunu kestirir. İşte bütün âlem de ayni haldedir. Zira yine o insan, bu âlemin muhteveyatına dikkatle bakıp ta bunlardan meselâ, güneş, ay ve sair yıldızların; dört mevsimin, geceyle gündüzün, yağmurlarla suların, rüzgârların sebeb-i tekevvünün; aksam-i arzın bâis-i mamûriyeti; insanların, hayvanat ve nebatat ile sâir mükevvenâtın sebeb-i vücudu olduğunu; toprağın, kendi üzerinde insanla sair berrî hayvanların; suyun, maî hayvanların; havanın da uçucu hayvanların barınmasına ve yaşamasına uygun bulunduğunu, bu hılkatten ve bünyeden herhangi birşey haleldar olursa oradaki hayvanatın varlığı da muhtel olacağını anlarsa suret-i katiyede bilir, hükmeder ki: Âlemin bütün eczası arasında insan, hayvan ve nebat için görülen bu uygunluk tesadüfen vâki olamaz; bu, mutlaka bunun böyle olmasını kasdeden bir "kaasıd" ın, öyle olmasını irade eden bir "mürîd" in eseridir. Bu da Allah (Azze ve celle) den ibarettir. Bundan başka âlemin masnû bulunduğunu da kestirir. Zira zarurî surette bilir ki; eğer bunun varlığı bir "Sâni" in eseri olmasaydı, tesadüfen vâki olsaydı kendisinde bu umumî uygunluk vücud bulamazdı.

Bu delilin katiyyet ve besatatine gelince; şu yazdıklarımızdan aşikâr bir surette anlaşılır. Şöyle ki Onun mebnası, herkes tarafından müsellem olan şu iki asıldan ibarettir. Bunların birincisi şöyledir: "Âlem, bütün eczasiyle insanın ve kendisinde bulunan bütün mevcudatın varlığına muvafiktir". İkincisi de şudur: "Bütün eczasiyle bir fiile uygun ve ayni gayeye doğru müteveccih olarak mevcud bulunan her şeyin bizzarure masnû olması ıktıza eder". Bu iki asıldan da bittabi şu netice çıkar: "Âlem, masnûdur. Onun bir sânii vardır." İnayet delili, işte böyle iki hususa birden delâlet ettiği için sâniin varlığına delâlet eden delillerin en şereflisidir.

Bu tarzdaki istidlâlin, Kuran-i Kerimde bulunan tarîk-ı istidlâlden ibaret bulunduğu da hilkatin başlangıcına dair olan birçok âyetlerden aşikâr bir surette meydana çıkar: (الم نجعل الارض مهاداً والجبال اوتاداً وجنات ألفافا) -Biz, arzı döşek ve dağları birer kazık imiş gibi yaratmadık mı,. ve ağaçları sıklıktan birbirine karışmış bahçeler... (Nebe': 78-6, 7) Kavl-i kerimi işte bunlardan biridir. Zira bu âyet, düşünülürse anlaşılır ki, eczay-i âlemin, insanın varlığına uygun olduğu noktasına nazar-ı dikkati celbetmektedir. Şöyle ki: O, beyaz, siyah bütün biz insanlarca kendiliğinden müsellem bulunan bir madde üzerine dikkatimizi celbetmekle, bu hususta bizi iykaz eylemekle başlıyor. Bu madde de arzın bizim ikametimize elverişli bir surette yaratılmış bulunmasıdır. Çünkü, arz, müteharrik [48] yahut hâiz bulunduğu şeklin gayri bir şekilde, yahut işgal etmekte olduğu mevkiden başka bir mevkide, yahut şimdiki hacminden fazla veya eksik bir hacimde bulunsaydı bizim, onun üstünde ne vücud bulmamıza ne de yaratılmamıza imkân olabilirdi. İşte bütün bu mânalar (الم نجعل الأرض مهاداً) kavl-i keriminde mündemiçtir. Zira (mihad-firaş, döşek) kelimesi, şekil, sükûn ve vaz' itibariyle uygunluğu câmidir. Bundan başka onda "yumuşaklık ve istirahat) mânası da vardır. Bu, ne hayretbahş bir i'cazdır, ne yüksek bir saadettir, ne vazıh bir toplayıştır!. Zat-i Sübhanî, "Mihad" lâfzında insanın arz üzerinde bulunması için elverişli olan bütün hususatı cem' ve teksif ediyor. Halbuki, bu, âlimler nazarında ancak tertibi uzun birçok sözlerle ve az olmıyan bir zaman zarfında tamamiyle tebeyyün etmiş bulunuyor: (Bakare: 2-105) — (والله يختص برحمته من يشاء) Allah, kendi rahmetini dilediklerine tahsıs eder.) والجبال اوتاداً Kavl-i kerimiyle de arzın, dağlar dolayısiyle sâkin olmasındaki menfaate nazar-ı dikkat celbedilmektedir. Şöyle ki: Arzın hacmi, olduğundan daha küçük takdir edilseydi dağlara nisbetle dûn bir halde bulunurdu ve bu yüzden "Istıksat-dört unsur) un mütebaki iki kısımdan yani su ile havanın hareketlerinden dep-

[48] İbn Rüşd, arzın mütaharrik olduğuna kaail değilmiydi? Belki de (müteharrik) vasfını, görünüşe nazaren kullanmıştır.

renmeğe, yerinden kımıldamaya başlar, bu suretle de sarsıntıya uğrayarak kendi mevziinden çıkardı; böyle olunca, hayvan (canlılar)da bizzarure helâk bulurdu. Demek ki, onun hâl-i sükûnda bulunmasının üzerindeki mevcudata uygunluğu; öyle tesadüfen değil, ancak bir "kaasıd" ın kasdıyla ve bir "mürid" in iradesiyle hâsıl olmuş bir haldir. Şu halde, onun, o kaasıdın eser-i sun'u olması, üzerindeki mevcudata uygun gelmek için takdir ettiği evsaf ile yine o kaasıd tarafından vücuda getirilmiş bulunması zarurîdir. Bundan başka zat-i Sübhanî, geceyle gündüzün hayvan (canlı) için uygunluğuna nazar-ı dikkati celbederek (وجعلنا اللیل لباساً وجعلنا النهار معاشاً) (Nebe': 78-10, 11) -Geceyi, mahlûkat için libas, gündüzü de yaşama vasıtası (sebeb-i maişet kıldık) buyurmuştur. Bununla geceyi, dünyadaki mevcudat için güneşin hararetine karşı bir örtü, bir libas gibi kıldığını ifade etmek istemiştir. Zira, güneş, gece gâibolmasaydı Cenab-ı Hakkın, hayatlarını güneşle kaaim eylediği mevcudat helâk olurdu. Bu mevcudat ta hayvan ile nebattan ibarettir. Libas; bir örtü olmakla beraber hararetten de muhafaza edebildiği için, gecede de bu hassaların her ikisi bulunduğu cihetle Cenab-ı Hak, onu "libas" tesmiye buyurmuştur. Bu, en bedi' bir istiaredir! Gecede hayvan (zihayat) için başka bir menfaat daha vardır: Hasseleri zâhir-i bedene doğru tahrik eden zıya artık ortadan çekildiği ve şu suretle uyanıklık vasıtalarından biri kalktığı için insanın uykusu iyice derinleşebilmiş olur. Kur'anda, (Nebe': 78-9) -(وجعلنا نومکم سباتاً -Uykunuzu gayet derin kıldık.) buyurulması işte bunun içindir. (سباتاً) den maksad, "gece karanlığı dolayısıyla müstagrak bir halde" demektir. Sonra da (وبنینا فوقکم سبعاً شداداً) (Nebe': 78 - 12, 13) (وجعلنا سراجاً وهاجا) Üst tarafınızda gayet metin yedi "sema veya seyyare" de bina ettik; bundan başka bir de gayet parlak bir menba-i zıya bulundurduk.) buyurulmuştur. Burada "bünyan" lâfzıyla, semavattaki mânay-i ihtira' ile ahenk, nizam ve tertip ifade edilmek istenilmiştir. "Şiddet" te yine orada bulunup aslâ fütur ve melâla uğramıyan, damlar ve yüksek binalar gibi düşmesinden korkulmağa meydan bırakmıyan

hareket kuvvetini beyan için kullanılmıştır. (وجعلنا السماء سقفاً محفوظا) (Enbiya 21-32) -Semayı, mahfuz "masûn" bir bina örtüsü "dam" gibi kıldık) kavl-i keriminde de işte buna işaret vardır. Bütün bunlardan makasad; semanın, adâd, eşkâl, evza' ve harekâtı itibariyle arzın üzerinde ve etrafında bulunan şeylere uygun olduğuna nazar-ı dikkati celbetmektir. Bu muvafakat ve ahenk, o derecededir ki, meselâ, ecram-i semaviyyeden biri bir lahza tevakkuf ediverse, yeryüzündeki şeylere de fesad ârız oluverir. Nerede kaldı ki hepsi birden tevakkuf etsin... Bir zümre, işte buna bakarak "Sa'ka" ya[49] sebep olan "Neih-i sûr" un, felekin tevakkufundan ibaret bulunduğunu zu'metmiştir. Bundan sonra da, Zat-i Sübhanî; güneşin menfaat-i mahsusasına ve yeryüzündeki mevcudata uygunluğuna nazar-ı dikkati celbederek : (وجعلنا سراجاً وهاجا) (Nebe': 78-13) -Gayet parlak bir zıya menbaı da bulundurduk buyurmuştur. Güneşe, "Sirac-lamba, kandil gibi, şule veren âlet" tesmiye olunmasının sebebi şudur ki, asıl olan, zulmet'tir; zıya, gecenin karanlığına târi olmaktadır. "Sirac" olmasaydı, insan bâsırasıyla gece karanlığında müntefi' olamazdı. Yine böylece güneş bulunmasaydı, zihayat mevcutlar; bâsıralarından hiç istifade edemezlerdi. Onun; Güneşin diğer birçok menfaatleri içinde yalnız bunun üzerine nazar-ı dikkati celbetmesine sebep te, güneşin bütün faideleri arasında en şereflisi ve en aşikârı olmasıdır. Bundan başka Cenab-ı Hak, yağmur yağmasındaki inayete nazar-ı dikkati celbetmiştir: Yağmur, nebat ve hayvan için yağar. Yağmurun yağması; nebatatın yetişmesi için mahdut miktarlarda ve muayyen zamanlarda vâki oluyor; bu ise tesadüfen husule gelemez. Bunun sebebi, buradaki mevcudata "inayet" ten başka birşey değildir. İşte (وانزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجنات الفافا) (Nebe': 78-14, 15, 16) - Bulutlardan seyyâl su indirdik: Onunla topraktan dane ve nebat çıkarmak, sık ağaçlı bahçeler meydana getirmek için.) Kavl-i şerifi de bunu mutazammindir.

(49) "Ansızın oluvermek"demektir. Seyyid'e göre tasavvufi manâsı da şudur: Masivayı yakan bir nur ile varid olan tecelli-i zatî üzerine hak uğurunda fena bulmak.

Kuran-ı Kerimde bu hususa nazar-ı dikkati celbeden âyetler çoktur: (ألم ترو اكيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً والله انبتكم من الأرض نباتا) (Nuh: 71-15, 16, 17) -Görmüyor musunuz ki Allah, tabaka tabaka yedi semayı (seyyareyi) nasıl yaratmıştır; kameri, o semalarda (seyyarelerde) nasıl bir nûr, güneşi de bir menba-i zıya kılmıştır! Yine o Allah, sizi, arzdan, nebat bitirir (inbat eder) gibi bitirmiştir (inbat etmiştir) ve (الذى جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً) (Bakare: 2-22)-Size, arzı firaş, semayı bina halinde bulunduran Allah...) kavl-i kerimleri gibi.

Bu nevi âyetleri birer birer göstermek ve her birinin sânia ve masnûa delâlet eden inayetlere nazar-ı dikkati nasıl celbettiğini tafsil eylemek yolunu tutarsak bunun için ciltlerce kitap bile kâfi gelemez. Zaten, bu kitaptaki hedefimiz de bu değildir. Allah, ecele fırsat verdirirse, boş vaktimiz de bulunursa Kuran-ı Kerimin nazar-ı dikkatimizi celbeylediği "inâyet" lere dair ayrıca bir kitap yazmamız da memuldur.

Şunu da bilmen münasip olur ki, istidlâlin bu nev'i; Eşarî'lerin, insanı "marifet-ul-lah"a götüren yol zu'mettikleri tarik-ı istidlâla tamamen zıddır. Şöyle ki: Onların zu'muna göre, mevcudatın zat-i Bâri'ye delâleti, "inayet"i müstelzim bulunan bir hikmet dolayısiyle değil, (cevaz-imkân) cihetinden, yani bütün mevcudatın şu sıfatta veya onun zıddı olan diğer bir sıfatta bulunmasının aklen mümkün olması itibariyledir. Lâkin bu cevaz, alesseviyye her noktaya teşmil olunursa o zaman ortada bir hikmet bulunmıyacağı gibi insan ile âlemin cezası arasında ahenk te kalamaz. Zira, bu mevcudatın, zu'mlarına göre şimdi bulundukları hâl üzere olmaları nasıl imkân dahilinde ise onun gayri bir hal üzere bulunmaları da mümkün olsaydı artık bu âlemde insan ile mevcudat arasında uygunluk olamazdı. O mevcudat ki, Cenab-ı Hak, onlarla imtinan etmiş, yani onları birer nimet diye sayıp göstererek insana bunlara mukabil şükretmesini emreylemiştir.

Eşarîlerin fikrine nazaren, insanın bu âlemden bir cüz olarak yaratılması mümkün olduğu gibi, -kendilerine göre mevcud olan-"halâ" da yaratılması da imkân dahilinde bulunmak

iycabeder. Hattâ onların nazarında, insanın başka bir şekil ve hilkatte olmakla beraber kendisinde yine "insan fiili" nin vücuda getirilmesi de mümkündür. Yine onlara göre, insanın, mahiyet ve teferruat itibariyle bu âleme muhalif bir âlemin cüz'ü olması da imkân dahiline girebilir. Artık hâl böyle olunca, bu âlemde insana nimet ve ihsan diye gösterilecek, imtinan edilecek birşey kalmaz. Zira insan, kendisi için zarurî olmıyan ve kendi varlığı için en münasip bir şekilde bulunmıyan şeylere karşı müstagnidir. Onun istigna gösterdiği bir şeyin vücudu ise kendisi için bir in'am olamaz. Halbuki, bütün bunlar, insanın fıtratındaki şeylere uymıyan birtakım tasavvurlardır. Hulâsa, nasıl sanayia müteallik işlerde "müsebbebat" ın varlığı, birtakım sebepler üzerine mürettep olduğunu inkâr eden veya bunu anlamıyan kimse; sanat hakkında da, sâni' hakkında da ilmi olmıyan bir adam ise böylece, bu âlemde "müsebbebat" ın esbab üzerine mürettep olduğunu inkâr eden kimse de Sani-i Hakîm olan Cenab-ı Hakkı inkâr etmiş bir adam demek olur. Allah ise, bundan çok mütaâli ve münezzehtir. Onların, "Bu sebeplerle Allah (âdat)ı icra etmiş oluyor. Esasen, kendi izniyle sebeplerin müsebbebat üzerinde tesirleri yoktur" şeklindeki sözleri de hikmetin mukte-zasından pek uzaktır, hattâ onu iptal edecek mahiyettedir. Zira, müsebbebatın, bu sebeplerle olabildiği derecede bunlardan başka sebeplerle de vücud bulması mümkün ise, bu sebeplerle mevcud olmasının hikmeti nedir? "Müsebbebat" ın sebeplerden vücud bulması, şu üç vecihten hâli değildir: 1) Ya esbabın müsebbebat için vücudu ıztırarîdir: İnsanın mütegaddi olması, gibi. 2) Yahut, müsebbebatın daha ziyade tam ve mükemmel olmasını temin içindir: İnsanın iki göze mâlik olması gibi. 3) Yahut ta müsebbebat; esbaptan, mükemmeliyeti temin için de, bilıztırar da sâdir olmuş değildir. Şu halde bu sudûr, tesadüfen ve kasıtsız vukua gelmiş olur. Artık bunda aslâ bir hikmet aranılamıyacağı gibi bir sânia delâlet te katiyyen mevzu-i bahsolmaz. O, sadece tesadüfe delâlet eder. Bunu, şöyle bir misâl ile de iyzah edebiliriz: Meselâ, insan elinin şekli, parmaklarının adedi, hacmi; kendine mahsus olan "tutmak", muhtelif şekillerdeki bütün eşyayı "kavramak" fiilleriyle "sanayia müteallik bütün âletleri kullanma" ya elverişli olmak nokta-i nazarından zarurî de,

daha ziyade mükemmeliyeti müemmin de bulunmasa, elden, şekline, aksamına, hacmine göre sudur eden fiillerin tesadüfen vukua gelmiş olması iycabeyler. Bu böyle olsaydı, insana bir "el" tahsıs etmekle, bir "hâfire-davar tırnağı", yahut hayvanlardan her birine kendi fiiline uygun surette verilen uzuvlardan birini tahsis eylemek arasında hiçbir fark kalmazdı. Hulâsa, esbap ile müsebbebatı bir defa ortadan kaldırdık mı, artık tesadüfe kaail olanlara, yani "Bu âlemde sâni yoktur. Burada hâdis olan şeylerin kâffesi, maddî sebeplerden sâdir olmaktadır" diyenlere karşı, red mahiyetinde söylenebilecek bir söz bulunamaz. Zira, iki mümkünden birinin bir fâil-i muhtardan sâdir olarak vukuundan daha ziyade tesadüfen vâki olması doğrudur. Şöyle ki: Eşarî; "iki mümkinden veyahut birçok mümkinlerden birinin vücudu, ortada bir (tahsis edici fâil) bulunduğuna delildir" derse buna mukabil, tesadüfe kaail olanlar da: "mevcudatın iki veya daha ziyade mümkinden birinin üzerine vücud bulması tesadüf eseridir. Zira, "irade", sebeplerden bir sebebin tercihi için işler. Sebepsiz ve illetsiz olan şey, tesadüften mütevellittir. Birçok şeyler görüyoruz ki, bu yolda hâdis olmaktadır: (Istıksat-Dört unsur)da olduğu gibi. Bunlar, tesadüfen imtizaç ederler; Bu imtizactan da tesadüfen herhangi bir mevcut hâdis olur. Sonra, yine ayni unsurlar, tesadüfen başka türlü imtizaç ederler. Tesadüfen vâki olan bu imtizaçtan da tesadüfen diğer bir mevcut hudûs bulur. İşte bu suretle, bütün mevcudat tesadüften hâdis olmuş olur" diyebilirler.

Bize gelince: Biz "bu âlemde -bundan daha sağlam ve daha mükemmel olamıyacak derecede- bir nizam ve tertip vardır. İmtizaçlar da mahdut ve mukadderdir. Bu imtizaçlardan hâdis olan mevcutlar da zarurîdir. Bu, daimî bir hâldir; halel bulmaz." dediğimiz için, âlemin tesadüften vücud bulması mümkün olamaz. Zira tesadüften vücud bulan şey; zarurîliği en az derecede olan bir şeydir. İşte ( صنع الله الذى اتقن كل شئ ) (Neml 27-88) -"Her şeyi muhkem ve sâbit bir surette meydana getiren Allah'ın sun'u ( işi, yapısı ) " âyet-i kerimesinde buna işaret buyurulmaktadır.

Eğer mevcudat, dedikleri gibi böyle cevaza müstenit olsaydı onda, (itkan-muhkemlik, sağlamlık) namına ne bulunurdu aceba

bir bilsem... Çünkü, caiz, zıddına nisbetle evlâ olan şey değildir. Buna da (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) Çok merhametli olan Allahın yaratı- şında hiçbir nisbetsizlik göremezsin; gözünü bir kere çevir de bak, onun yaratışında hiçbir halel görebilir misin?) kavl-i keriminde işaret buyuruluyor. Bütün eşyanın, başka sıfatlarla vücud bulması imkân dahilinde olduğu halde şimdi gördüğümüz tarzda mevcud olmasından daha büyük "tefavüt" var mıdır? Eşya için o madûm olan sıfatların bu mevcud sıfatlardan daha ziyade mükemmeliyeti temin edebilecek mahiyette olması ihtimâl dahilinde değil midir? Şu halde şarka müteveccih hareketin garba ve garba müteveccih olanın şarka teveccüh etmesi arasında "âlemdeki sanat" nokta-i nazarından fark bulunmadığı zu'muna düşen kimse; hikmeti iptal etmiş olur. Bu fikirde olan adam; "hayvanın sağ tarafı sol, sol tarafı da sağ olsaydı, onun yapılıp vücuda getirilmesi itibariyle bu iki hal arasında bir fark bulunmazdı" zu'mundaki insan gibidir. Zira, "ikı caiz" hakkında "şu mevcud, iki caizden birine göre bir (fâil-i muhtar) dan sâdir olarak vücud bulmuştur" denilebileceği gibi onun, iki caizden birine göre vücud bulmasının münhasıren tesadüf eseri olduğu da söylenilebilir. Biz, caizattan bir çoğunun, fâillerinden, iki caiz itibariyle, tesadüfen sâdir olduğunu görüyoruz. Sen de bilirsin ki bütün insanlara göre "masnûat-i hasise-kaba eserler"; umum nazarında, olduğundan başka türlü de yapılması mümkün görülen şeylerdir. Bu telâkki o dereceye varmıştır ki, bu halde olan masnuattaki (hasaset-kabalık), onların, tesadüfen husule geldiği zannını bile verir. Çünkü, artık buna göre, şerefli masnûat; sânii tarafından yapılan tertip ve heyetten daha tam ve mükemmel bir şekilde vücuda getirilmesini mümkün görmedikleri eserlerdir. İşte bunun için, Mütekelliminin o fikirleri, şeriate ve hikmete zıd düşmektedir.

"Cevaza kaail olmak; sâni'den hikmeti selbettikten başka onun, vücudundan ziyade nefyine delil olabilecek bir fikirdir" dememizin mânası da şudur ki:

Masnûatta, mebdeler ile gayeler arasında, gayelerin vücudu kendi üzerine müterettip birtakım vasatlar bulunduğu taakkul

edilmezse artık bu âlemde nizam ve tertip kalmaz. Nizam ve tertip te olmazsa bu mevcudatın "mürid" ve "âlim" bir fâili bulunduğuna delâlet edecek bir mâna aranılamaz. Zira, mevcudatın "ilim ve hikmet" ten sâdir bir eser olduğuna delâlet edebilecek şey; ancak tertip ve nizam ile müsebbebatın esbap üzerine binasıdır. Caizin, iki caizden birine göre vücud bulmasına gelince: Bunun, hakîm olmıyan bir fâilden tesadüfen sâdir olması, imkân dahilindedir: Bir taşın kendi ağırlığı üzerine bırakılıvererek, meselâ, şu cihet yerine başka bir cihete, şu mevki yerine başka bir mevkie, şu vaziyette değil de başka bir vaziyette düşmesi gibi. Çünkü, bu fikir, bizzarure, ya alelıtlâk fâilin, yahut ta hakîm ve âlim bir fâilin varlığını iptal ile neticelenir. Zat-i Bari ise bundan münezzehtir.

Cenab-ı Hakkın, mevcudatta nüfus ve bunun gibi sâir müessir sebepleri nasıl birleştirmişse onlarda, yine böylece terkip eylediği tabiî kuvvetlerin tesirine kaail olmaktan pek ziyade kaçındıklarını gösteren böyle bir söz söylemeğe Eşarîleri sevkeden şeye gelince:

Esbaba kaail olmaktan evvelâ, bu âlemde Allah'tan başka fâil birtakım sebepler bulunduğunu da dolayısiyle kabul etmiş olmamak için kaçınmışlardır. Lâkin, Allah'tan başka bir fâil bulunması nekadar uzak bir fikirdir!. Zira, o sebepleri ihtira eden kendisidir; onların müessir olması da kendi izniyle ve varlıklarını muhafaza etmesiyledir. (Bu noktayı, "kaza ve kader" meselesinde daha ziyade tetkik edeceğiz.) Bundan başka Eşarîler; tabiî sebeplere kaail olmakla bunun zımnında âlemin bir "sebeb-i tabiî" den suduru fikrini de kabul etmiş olmaktan korkmuşlardır. Onlar; tabiatın "masnû" olduğunu ve sâniin varlığına, muhkemiyyet itibariyle, bu sıfatı hâiz bir mevcuttan daha kuvvetle delâlet edebilecek hiçbir şey bulunamıyacağını bilselerdi, tabiatı nefye kaail olan kimsenin; Allah'ın mevcudatından bir cüz'ü inkâr etmekle vücud-i sânia istidlâl hususunda esas teşkil eden varlıklardan büyük bir kısmı kıymetten düşürmüş olduğunu da anlarlardı. Şöyle ki: Mevcut olan mahlûkattan bir nev'i inkâr eden, hâlkın fiillerinden bir fiili de inkâr eylemiş olur. Bu da onun sıfatlarından bir sıfatı inkâra yakın bir fikirdir. Eşarîlerin bu düşünceleri, "badiy-ür-re'y" den yani ilk görünüşten alınmıştır. Badiy-ür-re'y", insana ilk bakışta ârız olan

birtakım zanlardan terekküp eder. İşte böyle ilk bakışa göre "irade", ancak bir şeyi ve zıddını yapmağa kaadir olanlar hakkında ıtlâk olunabilir bir isim göründüğü için bunlar da: "Mevcudat câizdir" şeklinde bir düstûr vazetmezlerse, "irade sahibi bir fâil„ in varlığına kaail olamıyacaklarını görmüşler ve fâil olan "meb'de"in "mürid" de olduğunu isbat etmiş olmak için: "Bütün mevcudat câizdir" demişlerdir. Bu sözü söylerken, sınaî işler, bir irade sahibi fâilden -ki sânî'den ibarettir- sâdir olduğu halde bu işlerdeki tertibin yine zarurî bulunduğunu görmüyorlarmış gibi davranmışlardır. Bundan başka Eşarîler, böyle bir fikri kabul etmekle, ya sâniden hikmetin nefyini, yahut ta mevcudata "tesadüfî sebeb"in dühulünü kabul etmek vaziyetine düştüklerinden de gâfildirler. Zira, iradenin hiçbir şeye yani hiçbir gayeye teveccüh etmeksizin yaptığı işler, abestir ve tesadüf nevindendir. Evvelce de söylediğimiz gibi eğer onlar, tabiatın, fiilerindeki intizam itibariyle, ancak âlim bir sânî'den vücud bulabileceğini, aksi taktirde ondaki nizamın tesadüfî olacağını bilselerdi, tabiatın fiillerini ve binnetice Allah'ın, bir çok mevcudatı iycad ve hıfz için teshir ettiği askerlerden bir askeri (yani tabiatı) inkâra da muhtaç kalmazlardı.

Şöyle ki: Cenabı Hak, kendileri için teshir ettiği birtakım sebeplerle birlikte birtakım mevcudat yaratmıştır. Bu sebeplerin bir kısmı hariçtedir ve "semavî cisimler" den ibarettir. Diğer bir kısmı da o mevcudatın kendilerinde vücuda getirilmiştir ki, "nüfus-ruhlar" ile "kuvay-i tabiiyye" den ibarettir. İşte bu suretle de o mevcudatın varlıkları mahfuz kalmış ve hikmet tam olmuştur. Hikmeti ibtal ve Allah'a karşı kizbi iftira eden kimseden daha zâlim kim olabilir!. Şeriate gerek bu hususta ve gerek evvelce beyan ettiğimiz ve -inşaallah- ileride beyan edeceğimiz hususatta ârız olan tagyiratın hudud ve şümulü işte böyledir. Artık bu iyzahatımızla, tebeyyün etmiştir ki:

Cenab-ı Hakkın, kullarına, âlemin kendi mahlûk ve masnüu olduğunu bilmeleri için açtığı şer'î yollar; âlemdeki bütün mevcudatta ve bilhassa insanda âşikâr bir surette görülen "hikmet" ve "inayet"tir. Bu, öyle bir yoldur ki, vuzuh noktai nazarından güneşin hisse nisbeti nasıl ise, onun da akle nisbeti öyledir. Bu hususu tasavvur edebilmek için Allah'ın cumhura tutturduğu yol, "şahid-mahsûs " ile temsilden ibarettir, velevki, mevzuun,

"şahid" de misâli bulunmasın... Zira, şâhidde misâli bulunmıyan bir şeyi, künhüyle tasavvuretmek, cumhur için imkânsızdır.

İşte bunun içindir ki, Hak Taâlâ, âlemi bir zaman zarfında halkettiğini ve onu bir "şey" den halkeylediğini haber vermektedir. Zira "şâhid" de hiçbir "mükevven" yoktur ki, keyfiyyet-i tekevvünü bu suretle bilinmiş olmasın.. Yine bunun içindir ki, Zat-i Sübhanî, âlemin kevninden (bulunmasından) evvel kendisinin ne hâlde bulunduğundan haber verirken وكان عرشه على الماء - Onun arşı su üzerinde iken....) (Hud: 11-7) buyurmuştur. Bunlardan başka Zat-i Bâri, ayni mevzua dair ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام - (Araf: 7-54, Yunus: 10-3) Sizin Rabbiniz göklerle yeri altı günde yaratan Allah'tır) ve ثم استوى الى السماء وهى دخان - (Fussilet "Secde" 41- 11) Sonra dühan (schab-i muzî, kaos) halinde iken, semâya hükmünü yürüttü) buyurmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de buna dair başka âyetler de vardır. Binaenaleyh, cumhur nâmına bunlardan hiçbir şey tevil etmemek ve temsilleri başka şekillere çevirmek teşebbüsünde bulunmamak iycabeder. Zira bunları tagyir eden, "hikmet-i şeriyye" yi ibtâl eylemiş olur. Cumhura karşı "Şeriatin âlem hakkındaki akidesi; onun muhdes olmasından, (şey) siz, yani maddesiz (yoktan) ve zamansız (zamanla mukayyed olmıyarak) halk edilmiş bulunmasından ibarettir." denilmesine gelince: Bu; cumhurdan sarf-ı nazar, âlimlerin bile tasarvur edemiyeceği bir şeydir. Şu halde evvelce de söylediğimiz gibi, şeriatin cumhur için vazettiği "tasavvur" dan inhiraf etmemek ve ondan başka tasrihatta bulunmamak münasib olur. Zira âlemin yaratılmasına dair olan bu nevi temsiller; Kur'anda da, Tevratta da, sair "kütüb-i münzele" de de mevcud bulunan temsillerdir. Bu hususta insana hayret veren nokta; şeriatte hilkat-i âlem hakkında varid olan temsilin "şahid" deki "hudûs" mânasına mutabık bulunması ve şukadar ki, şeriatin bu fiili "hudûs" lafzıyla tasrih eylememesidir. Bu; hudûs-ı âlemin, "şahid" deki hudusa benzer bir şey olmadığına âlimlerin nazar-ı dikkatini celbetmek içindir. Filvaki, Kur'an-i Kerimde, âlemin yaratılmasından bahsedilirken, bu hâdise, "halk" ve "futûr" lafızlarıyla ifade edilmiştir.

Bu lafızlar ise, her iki mânanın, yani "şahid" deki "hudûs"la ile "ulemâ nazarında bürhanın müstelzim bulunduğu gâibdeki hudûs"un tasavvuru için elverişlidir. Şu halde, "hudûs" veya "kidem" lafızlarının istimâli; şeriatte bir bidattir ve cumhurun, bilhassa bunlardan "cedelî" olanların akidelerini bozacak büyük bir şüphenin bâisidir. İşte ehli milletimizden (dindaşlarımızdan) olan Mütekellimini, yani Eşarîleri,pek büyük hayret ve şüpelere düşürecek bir vaziyetin hudûsu da bu yüzdendir. Şöyle ki:

Onlar; Allah'ın "irade-i kadime" ile "mürid" olduğunu -ki bu, evvelce söylediğimiz vecihle bidattir- tasrih ve "Alem muhdestir" düsturunu vazedince, kendilerine şöyle bir suâl tevecüh etmiştir: "Bir kadim iradeden hâdis bir mürad nasıl sâdir olur?" Onlar, buna karşı: "Kadim irade; o müradın iycadına bir vakt-i mahsusta taallûk etmiştir. Bu vakit te mevcud olduğu vakitten ibarettir" demişlerdir. Bilmukabele, kendilerine şöyle denilmiştir: "Eğer irade sahibi fâilin, muhdese, ademi esnasındaki nisbeti, ayniyle iycadı zamanındaki nisbetinden ibaret ise o muhdese, vücud bulduğu vakit, kendisinin ademi esnasında müntefi bulunan bir fiil taallûk etmedikçe yine bu muhdesin vücud bulduğu zamandaki mevcudiyeti, başka bir zamandaki varlığından evlâ olmamak lâzımgelir. Eğer o nisbet muhtelif ise bizzarure orada bir "irade-i hâdise" nin bulunması iycabeder. Aksi takdirde bir "fiil-i kadim" den bir "mef'ul-i muhdes" sâdir olması iktıza eyler". Zira,, bu hususta fiile ne terettüp ediyorsa, iradeye de terettübeder. Şöyle ki: Onlara, "o muhdes, vakti yani varolması zamanı hulul edip te vücud bulunca, bir "fiil-i kadim" ile mi, yoksa bir "fiil-i muhdes" ile mi mevcud olmuştur? "diye sorulur. Onlar, (fiil-i kadim ile) derlerse, muhdesin bir "fiil-i kadim" ile vücud bulmasını tecvizetmiş olurlar. ("Fiil-i muhdes" ile) derlerse, orada bir "irade-i muhdese" bulunduğunu kabul etmiş olurlar. "İrade, fiilin kendisinden ibarettir" derlerse, muhâl bir şey söylemiş bulunurlar. Zira, irade, "mürid" de fiilin sebeb-i husulüdür. Eğer mürid; herhangi bir şeyi, herhangi bir vakitte irade edip te o şey, vakti hulûl edince kendisinden irade-i mütekaddimeye göre sâdir olmuş bir fiil ile vücud bulmamış ise yine o şeyin fâilsiz mevcudiyet kesbetmiş olması lâzımgelir. Bundan başka şu da

zannolunabilir: İrade-i hâdiseden hâdis bir murad sâdir olması iycabederse "irade-i kadime" den de kadim bir muradın suduru ıktıza eder. Aksi takdirde irade-i kadime ile irade-i hâdisenin muradı bir şeyden ibaret olur. Bu da müstahildir.

İslâm dininde, bütün bu şüpheleri, Allah'ın izin vermediği hususatı tasrih eylemek suretiyle Kelâmcılar (Ehl-i kelâm), harekete getirmişlerdir. Zira şeriatte Zat-i Sübhanî'nin ne irade-i hâdise ve ne de irade-i kadime ile mürid olduğuna dair bir şey yoktur. Kelâmcılar, bu meselelerde ne, şerin zavahirine ittiba ederek, saadet ve necatı zahire tebaiyyette bulanlardan olabilmişler; ne de ehl-i yakinin mertebesine ererek saadeti yakîn ilimleriyle bulanların zümresine girebilmişlerdir. İşte bunun için, ne ulemadan, ne de mümin ve musaddik olan cumhurdandırlar. Onlar, ancak kalblerinde inhiraf, yine kalblerinde hastalık olanlardır. Zira "nutk-ı haricî" ile öyle şeyler söylemişlerdir ki, yine kendilerindeki "nutk-ı batınî", onlara muhaliftir. Bunun sebebi de "asabiyyet" ve "muhabbet"tir. Bazan bu kabil sözler (ekavil)e alışmak, makulâttan ayrılmaya sebep oluyor. Nitekim, bu hâli Eşarîlerin tuttuğu yolda meharet kesbeden ve çocukluklarından beri "o yolda yetiştirilen" kimselere ârız olmuş görmekteyiz. Bunlar, şüphesiz âdet ve menşe' örtüleriyle örtünüp kalmışlardır.

Bu mesele hakkında, maksadımıza göre, söylediklerimiz kâfidir. Artık ikinci meseleye geçelim.

## İKİNCİ MESELE

### Peygamber ba'sedilmesi

Bu mesele, iki nokta-i nazardan tetkik olunur: Birincisi, Peygamberlerin isbatı; ikincisi de peygamberlik iddia eden şu zatın da[50] onlardan biri olduğu ve bu dâvasında yalancı olmadığıdır.

İnsanların arasında böyle bir Peygamberler sınıfı bulunduğunu bazıları, kıyas tarikiyle isbat etmek istemişlerdir. Bunlar da Mütekellimindir. Diyorlar ki: "Allah'ın, mütekellim, mürid ve kullarına mâlik olduğu sâbit olmuştur. "Şahid"de,

[50] Hazreti Muhammed (Aleyh-is-selâm)ı kasdediyor.

mütekellim, mürid ve kullarına mütaallik işlere mâlik olan bir kimsenin; tahti temellükünde bulunan kullara bir Elçi göndermesi mümkündür. Bu keyfiyetin, "gaib" de de mümkün olması iycabeder."

Mütekellimin, bu nokta-i nazarı, "Berahime" taifesinin, resulü kabul etmek yüzünden lâzımgeleceğini ileriye sürdükleri "muhalât"ı ibtâl etmek suretiyle de takviye eylemişlerdir. Mütekellimin, sözlerine şu yolda devam ediyorlar: "Bunun, şâhidde olduğu gibi, gâibde de imkân-ı vücudu meydana çıkmakla beraber yine zâhire nazaran bir adamın, hükümdarın huzurunda kalkıp ta (Ey insanlar, ben size hükümdarın Elçisiyim) demesi ve üzerinde Melike ait alâmetler zuhur etmesi üzerine artık o resulün dâvası doğru olduğunu teslim etmek lüzumu da âşikâr bir keyfiyettir".

Yine Mütekellimin diyorlar ki: "Bu alâmet, resulün elinde bir mucizenin bulunmasıdır".

Bu yol, hem mukni, hem de bazı cihetlerden cumhur için münasib ise de tetkik olununca, bu esaslara bina ettikleri birtakım ifadat yüzünden bazı karışıklıklar da meydana çıkmaktadır. Şöyle ki:

Hükümdar namına elçilik iddia eden kimseyi tasdik etmemiz, ancak onun üzerinde hükümdarın Elçilerine mahsus birtakım alâmetler zuhur ettiği takdirde doğru olabilir. Bu da ya, onun, tebaasına, "Bana mahsus olan alâmetleri her kimin üzerinde görürseniz biliniz ki o, benim tarafımdan gönderilmiş bir Elçidir" demesiyle, yahut yine hükümdarın âdetine göre o alâmetlerin ancak kendi elçileri üzerinde zuhur edeceği malûm bulunmasiyle anlaşılır. Bu, böyle olunca, biri çıkıp ta: "Bazı insanların elinde zuhur eden mucizelerin Peygamberlere hâs alâmetler olduğu neden bellidir?" diyebilir. Zira, bu, ya şer'an, yahut aklen idrâk olunabilecek bir keyfiyettir. Ancak, şeriat, henüz sâbit olmadığından ona istinad edilemez. Aklın da bu alâmetin Peygamberlere hâs olduğuna hükmetmesi mümkün değildir; meğer ki, Pergamberlikleri teslim edilmiş olan bazı kimselerde bu alâmetlerin vücudunu defaat ile idrâketmiş bulunsun, yine bu alâmetler, başkalarının elinde de zuhuretmemiş olsun.. Şöyle ki: Peygamberliğin sübutu, iki mukaddeme üzerine ibtina eder. Bu mukaddemelerden birincisi, şöyledir: "Bu Peygamber-

lik iddia eden kimsenin elinde mucize zuhur etmiştir"., ikincisi de şudur: "Her kimin elinde mucize zuhur ederse, o Peygamberdir". İşte bu iki mukaddemeden bizzarure "Bu da Peygamberdir" neticesi zuhur eder. Peygamberlik iddia eden kimsenin elinde mucize zuhur ettiğine dair olan mukaddeme için "histen alınmıştır" diyebiliriz. Fakat bunu söyliyebilmek için de evvelâ mahlûkların (insanların) elinden ne sâniin acîb bir sanatiyle, ne de herhangi bir hassa ile meydana gelemiyeceği muhakkak olan birtakım işler çıktığını ve bunların tahayyülât kabilinden şeyler olmadığını teslim etmiş olmamız lâzımdır. "Her kimin elinde mucize zuhur ederse o, resuldür" şeklindeki mukaddeme de ancak Peygamberlerin vücudu ve mucizelerin yalnız risaleti sahih olanlardan sâdir olacağı teslim edildikten sonra doğru olur. "Bu mukaddeme, ancak risaletin ve mucizenin varlığını teslim edenler nazarında sahih olur" deyişimizin sebebi de münhasıran şundan ileri gelmektedir: "Kavl-i haberî"nin mahiyeti budur. Yani nazarında, meselâ, âlemin muhdes olduğu sâbit olan kimseye kendiliğinden âlemin ve muhdesin mevcud olduğu da mutlaka malûm bulunmuş olmalıdır. Bu, böyle olunca biri çıkıp ta diyebilir ki:

"Risaletin henüz varlığı sâbit olmadan evvel, her elinde mucize zuhur eden kimsenin Peygamber olacağı hakkındaki sözümüz, nasıl doğru olabilir? "Bu da mucizenin, mucize olmasını istilzam edecek bir surette mevcudiyetini teslim ettikten sonra söylenilebilir. Bu sözdeki cüz'lerin yani mübtedâ ile haberin vücutları; onların yekdiğeri üzerine hükmündeki sıhhati kabul etmeden evvel mutlaka teslim edilmiş bulunmalıdır. Peygamberlerin varlığı aklen mümkün olduğu için biri çıkıp ta: "Peygamberlerin vücuduna akıl delâlet ediyor" diyemez. Zira, bu sözde işaret edilen "imkân"; meselâ yağmurun yağması da yağmaması da mümkündür" sözünde olduğu gibi tabiat-i mevcudatta bulunan cevaz değil, cehilden ibarettir. Şöyle ki: Mevcudun tabiatmda dahil bulunan cevaz (imkân); bir şeyin, bazan mevcud ve bazan mefkud olduğunun hissedilmesidir: yağmur yağmasında olduğu gibi. İşte bu takdirde, yani bir şeyin bazan mevcud bazan mefkud olduğu hissedilince artık akıl, bu tabiatın tagayyür ve inkılâba uğramazsı imkânsız bulunduğuna suret-i katiyyede hükmeder. Hasım, herhangi bir zamanda,

bir peygamberin vücudunu teslim etseydi Peygamberliğin, vücudu caiz olan hususattan olduğu meydana çıkardı. Lâkin o, henüz bu varlığın hissedilmediğini iddia eylemektedir. Şuhalde iddia olunan (cevaz) da iki mütekaabile, yani imkân ile imtinaa cehilden ibaret kalır. Nazarlarında Peygamberlerin imkânı vücudu doğru olan insanlar da bu mevkidedirler. Meğer ki, "insanlar arasmda Elçiler bulunmasının mahsûsiyyeti, Hâlik'ten gönderilmiş birtakım peygamberlerin mevcudiyetine de delâlet eder. Nitekim, Amir'den bir Elçinin bulunması, onun Zeyd'denda gönderilmesinin imkânına delâlet ettiği gibi", demiş olalım. Fakat bu da iki tabiatın tesavisini istilzam etmektedir. İşte onda da bu müşkil vardır.Bu imkânı; müstakbelde de olsa binefsihi (hadd-i zatinde) farzetsek, bu takdirde de o, bizim ilmimize göre değil, işe göre (bihaseb-il-emr) bir imkân olur. Mütekabileynden birini, yani imkânı, vücud bulmuş farzetsek bu imkân da bizim ilmimize münhasır kalır; hadd-i zatinde maslahat, iki mütekaabilden birine yani gönderilmiş olup olmamaya göre mütekarrir-ül-vücud'dur. Bunun neticesi de bizim için cehilden başka bir şey değildir: Amr'in vaktiyle Elçi gönderip göndermediğinde şüphe etmek gibi.. Bu, Amr hakkında, yarın Elçi derecek midir, göndermiyecek midir? şeklinde şüpheye düşmenin hilâfınadır. Zira, meselâ, Zeyd'in geçmiş zamanda Elçi gönderip göndermediğinin câhili isek her kimin üzerinde Zeyd'in alâmeti zuhur eder ise onun Zeyd'in Elçisi olduğuna hüküm vermemiz doğru olmaz. Meğer ki, o alâmetin, onun elçisine mahsus bir alâmet olduğu bilinmiş olsun... Bu da o alâmetin, onun elçisine ait bir alâmet olduğu bilindikten sonra olur. Bu "bilmek" ise, onun elçi gönderdiği malûm olduktan sonra tahakkuk eder ve bu, böyle devameder gider. Şuhalde risalet ve mucize mevcud olduğunu teslimetsek bile, elinde mucize zuhur eden her kimsenin, Peygamber olduğunu nasıl doğru diye kabul edebiliriz? Bu hükümün, "semi'- nakil" den alınması mümkün değildir. Çünkü bu esastan evvel semi' sâbit olmamış bulunuyor. Şu halde, sem'a istinad edersek, bu hareketimiz (Tashih-üş-şey binefsihi-bir fikri, yine kendine istinaden doğru çıkarmak) kabilinden olur ki, bu, fâsiddir.

Bu mukaddemenin doğruluğunu, tecrübeye ve âdete nazaran iddia etmeğe de yol yoktur. Meğer ki, Peygamberlerin, yani

risaletlerinin varlığı teslim edilen kimselerin elinde mucizelerin zuhuru müşahede edilmiş olsun da, başkalarının elinde zuhuru görülmemiş bulunsun... Bu takdirde mucizeler; Allah'tan gönderilmiş, peygamber olan kimseyi, hakikat-i halde peygamber olmıyandan, yani davâsında sâdık olanları, davâsı kâzip bulunanlardan temyiz için kat'î bir alâmet olur.

Bütün bu izahatımızdan anlaşılıyor ki Mütekellimin; "mu'-ciz"in delâleti hususunda dikkat edilecek ciheti gözden kaçırmışlardır. Şöyle ki: İmkânı, yani cehilden ibaret olan imkânı; vücud makamına ikame etmişler, sonra da bu kazıyyeyi, yani "kendisinde mucize olan her kimse Peygamberdir " fikrini doğru çıkarmak istemişlerdir. Halbuki bu, doğru değildir. Meğer ki mucize; hem risaletin kendisine, hem de peygambere delâlet etmiş olsun. Bundan başka herkesin Allah'a mensubiyetini kabu ettiği hârikulâde ve hayret-bahş bir akıl; risaletin varlığına, delâlet-i katiyye ile ancak, kendisinde bu gibi şeyler zuhur eden kimsenin faziletli olduğuna ve faziletli adamın da yalan söyleemiyeceğine itikad edilmesi nokta-i nazarından delâlet edebilir. Yine öyle bir akıl, yalnız risaletin bir emr-i mevcud olduğu ve bu gibi havarıkın Peygamber olmadıkça faziletli insanların hiç birinde zuhur etmediği teslim edildiği takdirde, o sıfatta bulunan bir zatın Peygamber olduğuna delâlet eder. Bir de mucize, risalete delil değildir. Çünkü, akıl; risaletle mucize arasında bir irtibat, bulunduğunu idrak etmemektedir. Meğer ki, nasıl "ibra'-şifayabetmek", tıbba ait işlerden biri ise öylece mucizenin de risalete ait işlerden biri olduğu teslim edilmiş bulunsun. Zira, her kimden "ibra' " fiilî zuhur ederse bu, tıbbın varlığına ve onun tabib olduğuna delâlet eder. İşte o tarz-ıstidlâlde bulunan zaatlardan biri budur. Bundan başka cehilden ibaret olan imkânı, vücud menzilesinde tutmak suretiyle risaletin varlığını teslim ettiğimiz ve mucizeyi, Peygamberlik iddia eden şahsın doğruluğuna delil ittihaz eylediğimiz takdirde bu delâletin ; mucizenin bazan Peygamber olmıyanların elinden çıkmasını da mümkün görenler nazarında ayni şeyi istilzam etmemesi bizzarure lâzımgelir. Nitekim Mütekellimin, bu mevkidedir. Zira onlar; mucizenin, sihirbazın ve velinin elinde de zuhur etmesini imkân dahilinde görmekte ve buna mukabil şöyle bir şart koymaktadırlar: "Mucize, ancak Peygamberlik dâvasına mukaarin olduğu takdirde risalete

delâlet edebilir. Peygamber olmıyan, elinde mucize zuhur edebilecek halde bulunan bir kimse, risalet iddia etse, kendisinden mucize sâdir olmaz.,, Bu şart, delilsiz bir dâva mahiyetindedir. Zira, bu, yani elinden mucize çıkabilecek halde bulunan bir adamın, kâzıp bir dâvada bulunduğu takdirde artık elinden mucize zuhur etmemesi, semi'ce de akıl nokta-i nazarından da malûm bir keyfiyet degildir. Lâkin evvelce de söylediğimiz gibi, sâdir olan mümteni şeylerin, ancak kendileri matlûb-i ilâhi olan birtakım faziletli kimselerden sudur edebileceği düşünüldüğü takdirde vaziyet değişir. O kimseler, yalan söylüyorlarsa faziletli değildirler. Şu halde de ellerinden mucize çıkmaz. Ancak bu ifadedeki iknâ kuvveti; mucizenin sihirbazın elinden de çıkmasını mümkün görenler için vârid değildir. Zira sihirbaz, faziletli değildir. İşte o istidlâl yolundaki za'f ta bundan ibarettir. Binaenaleyh, bazıları, bu vaziyet karşısında en münasib hatt-ı hareketin; havarikın ancak Peygamberlerin elinde zuhur edecegine ve sihrin (kalb-i ayn-eşyanın cevherini, aynini değiştirmek) mahiyetinde bir fiil olmayıp tehayyülden ibaret bulunduğuna inanmak olduğu fikrindedirler. Yine onlardan bir kısmı; ayni nokta-i nazardan "keramet"leri de inkâr etmişlerdir. Sence de malûmdur ki, şâri' (Salla-al-lahü aleyhi ve sellem), insanlardan hiçbir kimseyi, ümmetlerden hiçbir ümmeti; kendi Peygamberliğine ve teblig ettiği ahkâma iyman için, kendilerine bir maddeyi başka bir maddeye kalbetmek gibi hârikulâde işler göstermek suretiyle davet etmemiştir. Müşarünileyhin ellerinden çıkan hârikulâde kerametler; onlarla kimseye meydan okumaksızın, kendine müteallik cereyan-i şüun arasında zuhur edivermiştir. Buna وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً قل سبحان ربي هل كنت الا بشراً رسولا-

(Isrâ "Isrâil" 17 — 90, 91, 92, 93)Onlar dediler ki, sen bize yerden bir pınar akıtmadıkça..... sana aslâ iyman etmiyecegiz. Sen de de ki, Rabbim, bütün nakîsalardan münezzehtir. Ben, nev-i beşere mensup bir resuldan başka bir şey miyim) ve (وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الأولون)

(Isrâ "Isrâil": 17—59) - Bizi, mucizeler göndermekten alıkoyan şey, eski kavimlerin mucizeleri tekzibetmiş olmasıdır)

kavl-i karimleri de delâlet etmektedir. Cenab-ı Peygamberin, herkese meydan okuduğu şeye gelince: Bu, Kur'an-ı Kerim'den ibarettir: Kur'anı Kerim'de Cenb-ı Hak, ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيراً) — "De ki: bu Kur'an'ın mislini (Isrâ : 17-88) meydana getirmek için bütün insanlarla cinler (göze görünen ve görünmiyen mahlukatı müdrike) bir araya toplansalar, yine milini meydana getiremezler; velev ki birbirlerine zahîr olsunlar (teşrik-i mesâi etsinler) ve (Hûd: 11—13) فأتوا بعشر سور مثله مفتريات - (Siz, bu Kuran için eseri iftira mi diyorsunuz) "Şu halde böyle iftira eseri olarak, Allah'a yalan yere isnad edilerek ona benzer on sûre meydana getirin (bari de görelim...)" buyuruyor. Bu, böyle olunca hazret-i Resulün, cümleye karşı meydan okuduğu ve dâvasının doğruluğuna delil ittihaz ettiği şey, Kur'an-ı Kerim'den ibaret kalır. Buna mukabil:

"Bunun böyle olduğu âşikârdır. Lâkin sen; mucizenin, sahibi bulunan şahsın temyizinden sarf-ı nazar, peygamberliğin varlığına bile delâleti zaif olduğunu söylediğin halde artık Kuranı Kerimin mu'ciz ve hazret-i Muhammed'in Peygamberliğine delil olduğu nasıl anlaşılır? Bundan başka, Kur'an-i Kerim'in ne cihetten mucize olduğunda da ihtilâfa düşülmüştür. Zira bazıları, bir şeyin muciz olabilmesi için mutad olan fiillerin cinsinden olmaması şart bulunduğuna kaaildirler. Kur'an ise, bütün masnu sözlere fâik olmakla beraber, yine söz olduğu için -onlara göre- efal-i mutadedendir. Bunlar derler ki: Kur'an (sarf- vazgeçirmek) tarikiyle, yani insanların bir mislini meydana getirmekten âciz kalmasıyla derece-i icâzdadır, yoksa, fesahat nokta-i nazarından yüksek bir mertebede bulunmassıyla değil... Bu halde bulunan şey ise "mutad"e cins itibariyle değil, ekseriyyet cihetinden muhâlif olur. Ekalliyet ve ekseriyyete göre mutehalif olan şeyler ise bir cinstendirler. "Bazıları da Kur'anın "sarf" dolayısıyla değil, binefsihi muciz olduğu fikrindedirler. Bunlar bir şeyin harikulâde olması için efâl-i mutadeye cinsen muhalefetini şart tutmazlar. Bunlara göre, bir fiilin

havariktan olması için bütün insanların erişemiyeceği bir derecede olmak üzere mutad fiillerden bulunması kâfidir„ denilirse, deriz ki:

Bütün bunlar, itiraz sahibinin dediği gibidir. Lâkin iş, o sözleri söyliyenlerin tevehhüm ettikleri yolda değildir. Bizce Kur'an-ı Kerimin, Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) ın sıdk-ı nübüvvet-ne delâleti iki esasa ibtina eder. Bu esaslar üzerine Kuran-ı Kerim, nazar-ı dikkati celbeylemiştir. Onlardan biri, şudur: "Rüsül" ve "enbiya" namı altında bir "sınıf" bulunduğu kendiliğinden malûmdur. İnsanlar arasında bu sınıf; yine insanlar için, insanî bir taallüm ile değil, taraf-ı ilâhiden bir vahy ile şeriatler vazederler. Bunların varlığını; ancak müşahede etmediğimiz diğer nevi hususatın ve hikmetle meşhur kimselerin varlığı gibi ümur-i mütevatirenin vücudunu inkâr edenler, münkirdir. Bütün insanlarla feylosoflar ittifak etmişlerdir ki, bu dünyada insanlardan, halka, medar-ı saadetleri olan ilme ve güzel işlere müteallik bazı hususatı emr ve teblig, yine halkı birtakım bozuk itikatlarla fena hareketlerden nehy etmeleri kendilerine vahyolunan birtakım kimseler vardır. Bunlar da Peygamberlerin işidir. Buna kaail olmak hususunda yalnız "Dehriyye" taifesi istisnâ teşkil eder ki, onların da sözleri haiz-i ehemmiyet değildir.

İkinci esas ta şöyledir: "Taraf-ı ilâhiden vahy ile şeriat vazetmek" ten ibaret bulunan bu fiil kendisinden sâdir olan her kimse, Peygamberdir. İnsanın fitratına göre bu esasta da şüpheye düşülemez. Zira, nasıl "tıb"bın işi, "ibra'-şifa vermek" den ibaret olduğu ve kendisinden "ibra'" fiili sâdir olan kimsenin tabib bulunduğu kendiliğinden malûm ise, öylece Peygamberlerin işi, vahy-i ilâhi ile şeriat vazetmekten ibaret olduğu ve kendisinden bu fiil sâdir olan kimsenin Peygamber bulunduğu da kendiliğinden malûm hakikatlerdendir.

Kur'an-ı Kerim, birinci esas üzerine (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وكلم الله موسى تكليماً) (Nisâ': 4-162, 163) - Nuh ile kendisinden sonraki Peygamberlere nasıl vahy etti isek sana da öylece vahy ettik... Allah, Musa'ya söz söyledi.) ve (Ahkaf: 46—9) - (قل ما كنت بدعاً من الرسل)

De ki: Ben, görülmemiş, işitilmemiş bir şey değilim; bende diğer Peygamberler gibi bir Peygamberim.) kavl-i Kerimleriyle nazar-ı dikkati celbetmiştir.

İkinci esasa gelince: Muhammed (Salla-al-lahü aleyhi ve sellem) den Peygamberlerin fiili sâdir olmuştur. O fiil de insanlar için vahy-i ilâhi ile şeriat vazetmekten ibarettir. Bu, Kitab-ı Aziz ile malûm bulunmaktadır. İşte bunun için de Kur'anı kerimde : (يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نوراً مبينا (Nisa: 4-173) - Ey insanlar (uyanınız) size, Rabbinizden bürhan geldi. Bir de size, apaçık (gayet ruşen) bir nur (Kuran-ı Kerim) indirdik.) ve (يا ايهاالناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم) - (Nisa: 4—169)

-Ey insanlar, (uyanınız), Peygamber, size Rabbinizden hak getirmiştir, artık siz de ona inanın ki, hakkınızda hayırlı olan bu iymandır ve (لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) (Nisâ' 4 - 161) - Lâkin, onların ilimde haiz-i rüsuh olanları ve mü'minler, sana indirilen, ve senden evvel de indirilmiş olan (kitaplara, tebligata) inanırlar.) ve (لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً) (Nisâ 4 - 165) - Lâkin sana indirilene (kitaba), Allah, şehadet eder. Onu, ilmiyle inzaletmiştir. (Allahtan başka) melekler de buna şâhiddirler. Zaten, Allah'ın şehadeti de kâfidir.) buyurularak bu esas üzerine nazar-ı dikkat celbedilmektedir.

"Birinci esas-ki dünyada Allahtan vahy ile şeriat vazeden insanlar bulunduğundan ibarettir-ne ile malûmdur; sonra, ikinci esas-ki Kuran'ın mutazammın bulunduğu itikad ve amellerin vahy-i İlâhiye müstenit bulunmasıdır- bu da neden malûmdur?,, denilirse, buna şu yolda mukabele edilir:

Birinci esas, şu suretle malûm oluyor: O insanlar, henüz vücud bulmamış olan birtakım şeylerin varlığını; "inzar -korkutmak" tarikiyle haber veriyorlar. Sonra o şeyler, bildirdikleri halde ve sıfatta ve bildirdikleri vakitte mey-

dana çıkıyor. Bundan başka idrak tarikiyle edinilen ve bilinen marifet ve amellere benzemiyen bittakım fiillerin icrasını emretmekte ve birtakım ilimlerden haber vermektedirler. Şöyle ki: Hârikulâde olan şey; şeriat vazına müteallik marifet nokta-i nazarından hârika ise o şeriat vazı fiilinin, taallüm tarikiyle değil, vahy-i ilâhiyle işlenildiğine delâlet eder. Bu da "Nübüvvet-Peygamberlik" denilen şeyden ibarettir. Doğrudan doğruya şeriat vazına taallûk etmiyen, denizin karaya inkılâbı gibi ve buna mümâsil hareketler, "nübüvvet" namı verilen bu sıfata zarurî bir surette delâlet edemez. Böyle hareketler nübüvvete, ancak birinci delâlete iktiranı halinde delil olabilir; yalnız başına hâsıl olmuş ise ona delâlet edemez. Binaenaleyh, kendilerinde yalnız böyle hârikalar zuhur eden kimselerin bu hârikalar, Peygamberliklerine delil telâkki olunamaz. Zira, hârikanın diğer kısmı -ki asıl delâlet-i katiyye ile delil olan odur- kendilerinde yoktur. İşte mucizenin Peygamberliğe delâletini bu yolda anlaman münasib olur. Yani nübüvvet sıfatına katiyyen delâlet edebilecek olan şey; ilim ve amel itibariyle mu'ciz bulunandır. Diğer fiiller nokta-i nazarından husule gelen mu'cizeler, nübüvvet dâvası için (şahid) ve (mukavvi) kabilindendirler. Artık bu ifadelerimizle, insanlar içinde Peygamberler sınıfının mevcud olduğu anlaşılmıştır. Bunların varlıklarına inssanların ilmi nasıl taallûk ettiği de tebeyyün eylemiştir. İşte bu suretle, hukemâ ile hikmet ve sair insan sınıfları gibi onların varlıkları da bize tevatür tarikiyle nakl olunmuş bulunmaktadır.

"Kuran, kendisinin, Peygamberlik sıfatına katî surette delâlet eden hârikalar nevinden bir hârika ve mucize olduğuna nasıl delâlet ediyor? Bu hârikadan maksadım; Peygamberlik işinde dahil olan ve ona-bir tıp işi olan "ibra' "nın tıbbe delâleti gibi- delâlet eden şeydir" denilirse biz de deriz ki:

Buna, mütaaddit vecihlerle vukuf hâsıl olur:

Evvelâ, Kuran'ın mutazammın bulunduğu ilim ve amele mütaalik ahkâmın, taallüm ile değil, vahy ile iktisabı mümkün olan şeylerden olduğu bilinmekle,

Sâniyen, gayıbdan haber vermeyi mutazammın bulunmasıyla,

Sâlisen, nazmının fikir ve reviyyetle meydana gelen nazımlar haricinde olmasıyla. Bundan maksat, nazm-ı Kuran'ın; Arap lisaniyle konuşan belig kimselerin nazmı nevinden bir nazmı ihtiva etmemesidir. Bu beliğler, gerek arapça konuşmayı taallüm ve sınaat tarikiyle elde etmiş olsunlar-ki bunlar an'asıl Arap olmıyanlardır- ve gerek menşe itibariyle Arap bulunsunlar-ki bunlar da asıl Araplardır.

Mezkûr vecihler arasında en kuvvetlisi, birincisidir.

"Kur'andaki ilmî ve amelî şerayiin (ahkâmın, kanunların) vahy-i ilâhiye müstenit olduğu, nasıl bilinmiş te onun "Kelam-ul-lah" namına istihkakı teslim edilmiştir?" denilirse, deriz ki :

Buna da bazı tariklarla vukuf hâsıl olur:

Evvelâ: Şeriat vazı hakkındaki marifete, insan; ancak Allah'a, insanın saadetine ve bedbahti (şakaa') sine, saadetin bâisi olan iki türlü iradî işlere -ki hayrat ve hasenattan ibarettir- saadetten alıkoyan ve uhrevî bedbahtiye sebeb olan şeylere -ki bunlar da şürur ve seyyiattan ibarettir- marifet hâsıl etmekle nâil olabilir. İnsanın saadetini ve bedbahtisini bilmek te şu hususlara marifetin taallûkunu istilzam eder: Ruh (nefs) nedir, onun cevheri nedir, onun için bir uhrevî saadet ve uhrevî şekavet var mıdır, yok mudur? Varsa, bu saadetle bedbahtinin hududu nedir; hasenat, saadete ne derecelerde sebeb olur? Agdiye, ne miktarda ve ne vakit kullanılırsa kullanılsın alelıtlak sıhhatın sebebi olamıyacağı, muayyen miktarlarda kullanılması lâzım geleceği gibi, hasenat ve seyyiatın keyfiyet-i tatbikını da tayin etmek iktıaz eder. İşte bunun için bütün bunların şeriatlerde mahdut ve muayyen olduğunu görüyoruz. Halbuki, bunların kâffesi yahut pek çoğu, ancak vahy ile tebeyyün edebilir. Yahut vahy ile tebyîni daha iyi olur. Bundan başka hakk-ı ilâhide tam bir marifet hususlü de ancak bütün mevcudat hakkında marifet hasıl ettikten sonra tahakkuk edebilir. Bir de şeriat vazıı olan zat; bu bilgilerden ne kadariyle cumhurun mesud olabileceğini, onlara bu hususta hangi yolları tutturmak lâzımgeldiğini de bilmek ihtiyacındadır. Bunların cümlesi, hiç olmazsa en çoğu, taallümle de, sınaatle de, hikmetle de idrâk olunabilecek şeyler değildir.

Bunun böyle olduğunu ulûm ile ve bilhassa şeriatleri vaz', kanunları takrir ile iştigal edenler ve ahval-i maad hakkında tetkikatta bulunanlar yakinen bilirler. Bütün bunların, imkânın en tam derecesinde Kur'an-ı Kerim'de mevcud olduğu görülünce, artık vahy-i ilâhi eseri olduğu, Kur'an'ın da yine Allah'ın, Peygamberinin lisanına ilka ettiği kendi kelâmından ibaret bulunduğu bilinmiştir.

İşte Zat-i Sübhani bu cihet üzerine nazar-ı dikkati celbederek ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ) -De ki, ins ile (Isrâ "Isrâil" 17—88) cin (göze görünen ve görünmiyen bütün mahlûkat-ı müdrike), bu Kuran'ın mislini meydana getirmek için toplansalar, mislini meydana getiremezler). buyurmuştur.

Şu noktaya da ıttılâ hâsıl olunca Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) ın Peygamberliği iyice teeyyüdeder, teeyyüd etmekle de kalmaz katiyyet ve yakîn derecesine vâsıl olur: Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) ümmî idi; ümmî, âmî, bedevî bir ümmet (millet) içinde yetişti. Bu ümmetin ilimde aslâ mümaresesi yoktu, kendisine hiçbir ilim nisbet edilmiş değildi; Yunanîler veya aralarında, uzun asırlar içinde hikmet mazhar-ı tekemmül olmuş diğer milletler gibi mevcudat hakkında tefahusata girişmemişti. İşte bu cihete ( وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون ) (Ankebût: 29—48) -Ondan evvel sen ne bir kitap okurdun, ne de kendi elyazınla bir kitap yazardın; öyle bir şey olsaydı, senin dâvanı ibtal etmek istiyenler şüpheye düşebilirlerdi.) kavl-i kerimin de işaret vardır. Yine bunun içindir ki, Hak Taalâ, Peygamberinde böyle bir sıfat bulunduğunu birden ziyade âyetle kullarına bildirmiştir: (Cum'a: 62—2) -(هو الذى بعث فى الاميين رسولاً منهم) -Okuyup yazması olmıyanlara yine kendilerinden Peygamber gönderen odur.) ve (Arâf: 7—157)-( الذين يتبعون الرسول النبى الامى ) -Okuyup yazması olmıyan, Allahtan haberler getiren elçiye tâbi -Olanlar...) kavl-i Kerimleri böyledir.

Meseleye diğer bir tarik ile de vukuf hâsıl olabilir. Bu tarik te bu şeriati, diğer şeriatlerle mukayese etmekten ibarettir. Şöyle

ki: Bütün Peygamberlerin varlıklarına ve bu suretle de şeriatlerin doğruluğuna kaail olanlar nazarında, Peygamberleri Peygamber yapan fiilin; "vahy-i ilâhiyle şeriat vaz'ı"dan ibaret bulunduğu bir emr-i mukarrer olunca, Kuran'ı Kerim'in; ilim ve amel ve bunlar dolayısıyla da saadet için mutazammın bulunduğu ahkâmın tetkiki ve diğer kitaplar ve şeriatler ile mukayesesi neticesinde onlara gayr-i mütenahi surette fâik olduğu görülür. Hulâsa, eğer bu dünyada birtakım şerî ahkâmı ihtiva ederek varid olmuş ve insan sözü nevinin haricine çıkmak, hayretbahş olmak, ilim ve amel namına mutazammın bulunduğu şeylerle de insanî eserlerden temeyyüz etmek suretiyle "Kelâm-ul-lah" namına liyakat kesbetmiş kitaplar varsa Kuran-ı Kerim'in böyle bir nama azaf-ı muzâafa ile daha ziyade lâyık ve haiz-i rüchân olduğu âşikârdır. O nevi kitaplara yani Tevrat'a ve İncil'e vakıf isen bu hakikat senin nazarında da tebarüz eder. Çünkü, bu kitapların tamamiyle değiştirilmiş olmaları mümkün değildir. Bir şeriatin diğer bir şeriate, biz Müslümanlar için teşri olunan şeriatin, Yahudiler ve Nasranilerin şeriatine müreccah bulunduğunu ve "Allah" ile "Maâd"a ve bunların arasındaki hususata marifetimizin taallûku için bize öğretilen şeylerin diğerlerine fâik olduğunu tafsile girişirsek, bu zeminde - acizimizi itiraf etmekle beraber - ciltlerce kitap yazmak lâzımgelecektir. İşte bunun içindir ki, İslâm şeriati hakkında "Şeriatlerin hâtimesi" denilmiş ve Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) da (لو ادركنى موسى ما وسعه الا اتباعى -Musa, zamanıma yetişseydi, bana tâbi olmak- tan başka birşey yapamazdı) buyurarak bu hakikati bildirmiştir. Kuran-ı Kerim'deki talimat ile ahkâmın umumî, yani herkese elverişli bulunması dolayısıyla İslâm şeriati, bütün insanlara âm ve şâmil olmuştur. Bunun için Kuran-ı Kerim'de (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً) -De ki (Arâf: 7—158) - Ey insanlar (gözünüzü açın), ben sizin hepinize birden Allah'ın Resulüyüm) buyurulmaktadır. Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) da (بعثت الى الاحمر والاسود) -(kırmızıya, siyaha (bütün insanlara) ba'solundum) buyurmuştur. Zira şeriatler, âdeta gıdalara benzer. Şöyle ki: gıdalardan bir kısmı nasıl bütün insanlara veya ekseriyete mülâyim gelirse şeriatler

de öyledir. İşte bunun için bizim şeriatimizden evvelki şeriatler, yalnız birer kavme tahsis edilmekte iken bizimki, bütün insanlara âm ve şâmil olarak teklif kılınmıştır. Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm), bütün, zikrolunan hususatta diğer Peygamberlere karşı haiz-i efdaliyet olmuştur. Bu rüchâniyet, doğrudan doğruya bir Peygamberin Peygamberlik uvvanına medar-ı istihkakı olan "vahy" deki efdaliyyete istinad etmektedir. Buna binaendir ki, müşarünileyh, min taraf-il-lâh haiz-i ihtısas olduğu o nokta üzerine nazar-ı dikkati celbederek ( ما من نبي من الانبياء الا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وانما كان الذى اوتيته وحياً واني لأرجو ان اكون اكثرهم تبعاً يوم القيامة )-

Hiçbir Peygamber yoktur ki, kendisine, bütün efrad-ı beşerin inanabileceği âyetlerden bir âyet (mucizelerden bir mucize) verilmemiş bulunsun. Bana verilen âyet (mucize) de ancak "vahy"dir. Kıyamet gününde tâbiîni en çok Peygamber ben olacağımı, ümid ederim) buyurmaktadır.

Bütün bunlar, böyle -tasvir ettiğimiz gibi- olunca, artık Kuran'ın Hazret-i Muhammed (Aleyh-is-selâm) ın Peygamberliğine delâletinin; "asânın yılana inkılâbı" keyfiyetinin Hazret-i Musâ (Aleyh-is-selâm)ın ve "ölüyü diriltme"nin, beras (miskinlik, abraşlık) hastalığına mübtelâ olanlarla anadan doğma körleri şifâyebetmenin de Hazret-i İsâ'nın Peygamberliğine delâleti gibi bir şey olmadığı tebeyyün eder. Zira bu iki Peygamberden sâdir olan işler; her nekadar ancak peygamberlerde zuhur edebilecek hareketlerden olup cumhur için kanaat-bahş ise de yalnız başına kaldığı takdirde, Peygamberliğe "delâlet-i katiyye" ile delâlet edecek mâhiyette biere fiil değildir. Çünkü, onlar, Peygambere Peygamber ismi verilmesini müstelzim olan sıfata delâlet eden fiiller haricindedir. Kuran'a gelince: Onun bu sıfata delâlet etmesi, "îbra"nın tıbba delâleti gibidir. Bu, şöyle bir misal ile iyzah olunabilir: İki şahıs, tıbabet (tabiplik) iddiasında bulunsalar; biri, "Benim tabîb olduğuma delil şudur ki, ben, suyun üzerinde yürürüm", diğeri de delil olmak üzere "Şu hastalara şifâ veririm" demiş olsalar, hastaları iyi edenin tabibliğini bürhan ile, su üzerinde yürüyenin tabibliğini de "tarik-ı evlâ ve elyak" ile, kanaatle tastik ederiz. Cum-

hura bu hususta ârız olabilecek zannın menşei, şöyle bir düşüncedir : (Sun-i beşer haricinde bulunan su üzerinde yürümek fiilî kendisinden sâdir olan kimsenin, sun-i beşer dahilindeki "şifa vermek" fiiline de muktedir olması evleviyyetle kabul edilir.) Peygamberlik sıfatıyla alâkadar olmıyan fiillerden bulunan "mucize" ile Peygamberin, Peygamberliğe medar-ı istihkakı olan sıfat ki- "vahy"den ibarettir- arasındaki vech-i irtibat işte böyledir. Nefiste vâki olacak şöyle bir mülâhaza da Peygamberlik sıfatına delâlet edebilir: "Böyle insanı hayrette bırakan bir işi yapabilmek için mintaraf-il-lâh kendisine kudret verilen ve zamanındaki insanlar arasında yine Allah tarafından böyle bir iş yapmak için intihab edilmiş olan kimsenin iddia ettiği gibi vahy-i İlâhiye mazhat bulunması da müstebad görülemez".

Hulâsa, "Peygamberler vardır ve Hârikulâde fiiller, ancak onlardan sâdir olur" şeklinde bir esas vaz olununca mucize, Peygamberi tasdik hususunda bir delil olur. Buradaki mucizeden maksadım, „Berranî mucize -Hissî mucize, haric mucize" dir. Bu berranî mucize, Peygamberin Peygamber tesmiye edilmesine medâr olan sıfata yaraşmaz. Berranî mucize cihetinden tasdik vâki olması, yalnız cumhura mahsus bir yol gibi görünüyor. Bu halde "münasib mucize"lerle tasdik te cumhur ile âlimler arasında müşterek bir tarik olur. Zira, "Berranî mucize"ye tevcih ettiğimiz o şüphelerle itirazlara cumhurun şuuru taalluk edemez. Lâkin şeriat iyice tetkik olununca görülür ki onun istinad ettiği mucize; "Berranî mucize" değil, "Ehli ve dahili mucize"dir.

Bu mesele hakkında söylediklerimiz de, hem bizim gayemiz itibariyle, hem de doğrudan doğruya hak nokta-i nazarından kâfidir.

## ÜÇÜNCÜ MESELE.

## KAZA VE KADER

Bu mesele, şerî meselelerin anlaşılması en güç olanlarından biridir. Şöyle ki: Bu hususdaki sem'î (naklî) deliller tetkik olununca bunların mütearız oldukları görülür. Aklî huccetler arasında da böyle taaruz vardır.

Sem'î delillerin taaruzu "kitap ve sünnet"tedir. Kitab'da yani Kuran-ı Kerim'de bir çok âyetler vardır ki, insanın kendi işleri üzerinde bir iktisabı olduğuna ve onun, işlerini yaparken cebir altında bulunmadığına delâletederler. Bütün işlerin zarurî ve kader ile mesbuk olduğuna delâlet eden âyetlere gelince Biz, her şeyi bir (Kamer: 54—49) (انا كل شئ خلقناه بقدر) kadere göre yarattık) ve (Ra'd: 13—8) (كل شئ عنده بمقدار) -Her şey, ona göre bir miktar-ı muayyene tâbidir) ve (ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير) (Hadid 57—22)

- Ne arzda ne de sizin nefislerinizde hâdis olmuş (ne afâkî ne de enfüsî) bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan evvel bir kitabta tesbit edilmiş bulunmasın. Bu Allah için kolay bir iştir.) Kavl-i Kerimleriyle ayni hususu mutazammın bulunan diğer bazı âyat-ı kerime bu kabildendir.

İnsanda bir "İktisab" hassası bulunduğuna, işlerin hadd-i zatında zarurî değil, mümkün olduğuna delâlet eden âyetler de: - Yahut (Şurâ : 42 — 34) - (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) kazançlarına göre onları ihlâkeder; bir çoklarını (birçok hareketleri) de afveyler. (Al-i İmran: 3—182), - (ذلك بما قدمت ايديكم) - İşte o netice, kendi ellerinizle (kendi teşebbüsünüzle) taktim ettiğiniz "ileri sürdüğünüz" amellere göre hâsıl olmuştur.), - Fenalıkları kazanan- (Yunus: 10—27) (والذين كسبوا السيئآت ..) lar da...), (Bakare: 2—286) (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) - O nefsin bütün kazandıkları, hep kendi lehinde ve aleyhindedir. ( Bundan, başka kimse mesul değildir ) ve (واما ثمود) -Semud kav- (Fussilet: 41—17) (فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) mına gelince: Biz, onlara doğru yolu gösterdik de onlar, hidayete dalâleti tercih ettiler.) kavl-i Kerimleri gibidir.

Hattâ bazan ayni âyette bile bu hususta taaruz görünüyor: (أولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند انفسكم) (Al-i İmran: 3 — 165 ) - Siz, (Bedir günü) onları iki kat

musıbete uğratmış iken size bir musıbet gelince mi bu, neden böyle oldu? dediniz. Onlara de ki Bu hezimet, kendinizden oldu.) denildikten sonra ayniyle bu hâdise hakkında: "- İki ta- (Al-i İmran: 3-166) (وما اصابكم يوم التقى الجمعان فبأذن الله) kım buluştuğu zaman sizin uğradığınız hâl, Allah'ın izniyle (takdiriyle)dir" buyuruluyor. (ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من -Sana iyilik nâmına ne dokunmuşsa, (Nisa': 4-77) (سيئة فمن نفسك Allah tarafındandır, fenalık nâmına ne dokunmuşsa o da kendi nefsinden (yüzündendir) ve (Nisa' 4—76) (قل كل من عندالله -De ki: Her şey, Allah tarafındandır,) kavl-i Kerimleri de böyledir.

Bu hususteki hadîsler de mutaârızdır (كل مولود يولد على -Her doğan, yaratılışına göre (الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه) (fıtrat dini olan islâm üzere) doğar. Sonra onun ebeveyni, kendisini ya yahudi, yahut nasranî yaparlar.) (خلقت هؤلاء للجنة وباعمال -İşte (. اهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وباعمال اهل النار يعملون şunlar (bir takım insanlar), cennet için yaratıldılar da ehl-i cennete lâyık amelleri işlemektedirler. Şunlar (diğer takım insanlar) da ateş için yaratıldılar; bu yüzden ateş ehline uygun amelleri işlerler.) hadisleri arasındaki taâruz gibi. Zira, birinci hadis, küfrün sebebi; ehl-i küfr içinde yetişmek, iymanın sebebi de insanın cibilleti olduğuna delâlet etmektedir. İkinci hadis ise "masıyet" ile "küfr"ün Allah'ın mahlûku olduğuna ve insanın bunlara mecburen düştüğüne delildir.

İşte bu taâruzlar karşısında Müslümanlar, iki fırkaya ayrılmışlardır:

Birinci fırkanın itikadına göre, insanın iktisabı; "masıyet"in de "hasene"nin de sebebidir. Kendisine işte bu iktisab nokta-i nazarından ıkaab ve sevap terettüb eder. Buna kaail olan fırka, "Mutezile"dir.

İkinci fırkanın itikadı ise birincisininkinin nakîzıdır. Bunlara göre insan işlerini mecburen ve mahkuren işler. Buna kaail olan da "Cebriyye" fırkasıdır.

Eşariyye'ye gelince: Bunlar, yukarıdaki iki fikir arasında mutavassıt bir itikad edinmek istemişler ve: "İnsanın iktisabı vardır. (Mütesebünbih) olan şeyle (Kesb) Allah'ın mahlûklarıdır, yani Allah tarafından yaratılırlar" demişlerdir. Lâkin bu sözün de mânası yoktur. Çünkü "iktisab"da, "mükteseb" de Zat-i Sübhânî tarafından yaratılınca insanın iktisabında mutlaka mecbur olması lâzımgelir.

Bu meseledeki ihtilâfın sebeplerinden biri, naklî deliller arasındaki bu taaruzdur. Evvelce de söylediğimiz gibi, ihtilâf için bundan başka bir sebep daha vardır ki, o da ayni meselede aklî deliller arasında da taaruz bulunmasıdır. Şöyle ki: İnsanın kendi fiillerini iycad ve halkettiğini farz edersek, bu dünyada Allah'ın meşiyyeti ve ihtiyarı üzerine cereyan etmemiş olan birtakım işler de bulunması iycabeder. Şu halde Allahtan gayri bir hâlik bulunmuş olur. Böyle düşünenler, bu noktaya gelince diyorlar ki: Halbuki Cenab-ı Haktan başka hâlik bulunmadığına Müslümanlar bilittifak kaaildirler.

İnsanın kendi işlerini iktisabetmediğini farzedersek, bu işleri işlemeğe mecbur olması lâzımgelir. Çünkü (cebr) ile (iktisab) arasında bir (vasat) yoktur. İnsanın işlerinde mecbur olduğu kabul edilirse, mükellefiyetin mâlâyutak yani insanın iktidarı haricinde bir şey olması kıtiza eder. İnsana takat getiremiyeceği bir şey teklif olunursa, kendisini mükellef tutmakla cemadatı mükellef kılmak arasında bir fark bulunmaz. Zira cemadatın istitaatı olmadığı gibi insanın da öylece takatı haricinde şeyleri yapmaya istitaatı yoktur. İşte bunun içindir ki cumhur, tıpkı akıl gibi istitaatın da mükellefiyet şartlarından biri olduğu neticesine varmıştır. Yine bunun içindir ki, "Eb-ul-Maali"nin, "Nizamiyye"sinde:

"İnsanın fiillerinde iktisabı, fiiline de istitaatı vardır" demekte olduğunu görüyoruz. Eb-ul-Maali, bu fikrini, insanın takati haricinde şeylerle mükellef tutulmasının imtinaı esasına bina etmiştir. Lâkin bu, Mutezile'nin menettiği noktadan başka bir cihete nazarandır.

Eşarîlerin kudemâsına gelince: Bunlar; "mâlâyutak"ın teklifini mümkün görmüşlerdir. Buna sebep, mutezilenin, o yüzden nefyettiği esastan kaçınmak istemiş olmalarıdır. O esas ta, insanın "mâlâyutak" ile mükellef tutulmasının, aklen kabih

(fena) olmasıdır. Eşarîlerin mütaahirleri; bu hususta kudemaya muhaliftirler. Bir de insan, iktisabdan mahrum olunca, artık (hayr) ile (şer) in hiçbir mânası kalmaz ve şuhalde, gayesi, hayr ve menfaati isticlâb olan ziraat ve sair bütün sanatlar bâtıl olur. Harb, bahriyecilik (gemicilik), tıb gibi tahaffuzu ve def-i mazarratı isthdaf eden bilûmum sanatlar da butlana uğrar. Bütün bunlar ise insanın taakkulâtı haricinde şeylerdir. Bu böyle olunca "mesmû' - menkul" ile "ma'kuul"un ayrı ayrı kendi aralarında mevcud olan bu taaruz, nasıl telif olunabilir? Denilirse, deriz ki:

Öyle görünüyor ki, şeriatin maksadı; bu iki itikadı ayırmak değil, onları bu meselede hak olan mutavassıt bir noktada birleştirmektir. Şöyle ki: Cenab-ı Hakkın bizde, biribirine zıd bazı şeyleri iktisabetmemize medar olacak birtakım "kuvve"ler halkettiği âşikârdır. Lâkin bu şeyleri iktisabımız. ancak yine Cenab-ı Hakkın bize hariçten teshir ettiği birtakım sebeblere mutavaatla ve onlara arız olabilecek mâniaların zevaliyle tam olduğu cihetle bize mensub olan fiiller, her iki cihetin birleşmesiyle husule gelebiliyor, demektir. Bu, böyle olunca, yine bize mensub bulunan fillerin işlenmesi; bizim irademizle ve onun haricinde bulunan fiillerin de uygun düşmesiyle tam olabilir. Bu "hariçteki fiillerin muvafakati" de "Allah'ın takdiri" dediğimiz şeyden ibarettir. Cenab-ı Hakkın bize hariçten teshirettiği o sebebler; bizim yapmak istediğimiz fiilleri yalnız itmam veya menetmekle kalmaz, iki mütekabil taraftan birini irade etmemize sebeb de olur. Zira, irade, bizde herhangi bir tehayyülden (tasavvurdan) veya bir şeyi tasdik etmekten hâsıl olan şevktir. Bu tasdik ise, bizim ihtiyarımıza tâbi değildir; belki o, hariçteki birtakım işler (umur) den bize ârız olan bir şeydir. Bunu, şöyle bir misâl ile iyzah edelim:

Hariçte bizim iştihamızı (arzumuzu), celbedecek bir şey görsek, ihtiyarsız, zarurî bir surette onu isteriz ve ona doğru hareket ederiz. Yine böylece bize hariçten kendisinden kaçınılması lâzımgelen bir şey târi olsa bilıztırar ondan çekiniriz ve kaçarız. Bu, böyle olunca bizim irademiz; hariçteki umur ile mahfuz (mukayyed) ve onlara merbut demektir. İşte (Ra'd: 13—11) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امرالله

-"Onu, önünden, arkasından (her tarafından) takibedenler vardır ki, kendisini emr-i ilâhî ile (yahut mukadder olan umurden) korurlar[51]" kavl-i Kerimînde buna işaret vardır.

Madem ki hariçteki sebepler, muayyen bir nizam, sıkı bir yertib üzere cereyan etmekte ve kendisini halkeden kudretin takdiratına tabi olduğu cihetle o nizamı aslâ ihlâl edememektedir; ve madem ki, bizim irademiz ve fiillerimiz, nihayet, ancak hariçteki sebeplerin de muvafakatiyle tam olabilmekte ve vucud bulabilmektedirler. Şuhalde, bizim işlerimizin de muayyen bir nizam üzere cereyanetmesi, yani muayyen vakitlerde, muayyen miktarda vücudbulması icabeder. Böyle icabetmesi, ancak fiillerimizin hariçteki sebeplerin eseri, (müsebbeb)i olmasından ilerigelmektedir. Zira, mahdud, mukadder sebeplerle husule gelen her eser (müsebbeb); bizzarure mahdud ve mukadder olur. Bu irtıbat; yalnız bizim fiillerimizle haricî sebepler arasında mevcud değildir; o fiiller ayni zamanda Cenab-ı Hakkın bedenlerimizin içinde yarattığı sebeplere de merbuttur. İşte bu dahilî ve haricî sebeplerin tâbi bulunduğu muayyen nizam, yani bu sebeplerin haleldar olamayışı;Allah'ın kulları için yazdığı kaza ve kaderdir. Bu da "Levh-i Mahfuz"dan ibarettir. Cenab-ı Hakkın bu sebepleri bilmesi de ilm-i İlâhinin o sebeplerin vücudu için illet olmasını istilzam eder. İşte bunun içindir ki, yine bu sebepleri, ancak ilm-i ilâhî ihata edebilir ve yine bunun içindir ki, hakikati vechile gaybi bilen yalnız odur, kendisidir: (Neml: 27—66) - (قل لايعلم من فى السموات والارض الغيب الاالله)

(De ki: gaybı (his haricinde olan şeyi), göklerde ve yerde Allah tan başka bilen hiçbir mevcud yoktur). Kavl-i keriminde buyurulduğu gibi. Esbaba marifetin taallûku; gaybı bilmekten ibarettir. Çünkü gayıb; mevcudun müstakbelde vücudunu veya (lâ vücud) unu yani vücud bulup bulmıyacağını bilmekten ibarettir. Madem ki, bir şeyin herhangi bir vakitte vücud bulmasını ve yine o vakitte vücud bulmamasını yani yokluğunu istilzameden şey, ona taallûk eden sebeplerin tertib ve nizamıdır. Şu

[51] İbn Rüşd'ün anlayışına göre mâna, şu olmak lâzımgeliyor : "İnsanın iradesi üzerinde bir nâzım gibi müessir olan ve kendisini her taraftan ihata eden bir takım esbabı hariciyye vardır ki, onun harekâtını tanzim ve takyid ederler.,,

halde, herhangi bir şeyin sebeplerini bilmenin; o şeyin herhangi bir zamanda vücud bulup bulmıyacağını bilmekten ibaret olması iycabeder. Sebeplere alelıtlâk ilmin taallûku ise, bütün zaman içinde bulunan vakitlerden herhangi bir vakitte o sebeplerden vücud bulacak ve bulmıyacak olanları bilmektir. Mevcudatın bütün sebeplerini ihtiraan ve ilmen ihata eden Allah'ı, bu münasebetle takdis ve tenzih edelim. İşte وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الاهو -"Gayb anahtarları (his haricinde (En'am: 6-59) mevcudlerin, vaki olacak hâdiselerin sebeplerine müteaallik ilim, illetten malûlun istihracına taallûk eden kanunlar) ondadır. O anahtarları, kendinden başka bilen hiçbir mevcud yoktur". Kavl-i Kerimindc tâyin buyurulan "Gayb anahtarları" da işte bu sebeplerdir. Bütün bunlar, tasvir ettiğimiz gibi olunca, artık bizim nasıl bir "iktisab"a mâlik olduğumuz ve bütün müktesebatımızın nasıl sabik bir kaza ve kaderle vukua geldiği ortaya çıkar. İşte şeriatin, mütaârız zannedilen o umumî âyat ve ahadîs ile kasdettiği cem ve telif te bundan ibarettir. Bu âyetlerle hadislerdeki umumiyyet, iyzahatımızdaki mânâya göre tahsîs olunursa artık taâruz kalmaz. Aklî huccetlerin taâruzundan mütevellit bütün şüpheler de bu suretle halledilmiş olur. Yani bizim irademizle vücuda gelen şeylerin; bizim irademizden ve bir de hariçteki sebeplerden ibaret iki müessirle tam olarak varolabilmesi o şüpheleri de izale eder. Eğer bizim fiillerimiz, bu iki âmilden alelıtlâk yalnız birine nisbet edilseydi o zaman evvelce zikredilen şekler yine lâhik ve varid olurdu.

Buna mukabil: "İyzahınız güzel bir cevaptır. Buna göre, şeriat, akla muvafık bulunuyor. Lâkin, o sözler, bu dünyada mef'ûl birtakım müsebbebler için fâil birtakım sebebler bulunması esasına istinad ediyor. Müslümanlar ise Allah'tan başka fâil bulunmadığına bilittifak kaaildirler." Denilirse, deriz ki:

"Müslümanların üzerinde müttefik bulundukları şey, doğrudur. Lâkin, buna karşı iki cevap vardır; bunlardan birincisi, şöyledir:

- Lâfâile ill-al-lah-Allah'tan başka fâil yoktur (لا فاعل الا الله) sözünden iki mâna anlaşılabilir; birinci mâna şudur: Allah'tan başka fâil yoktur. Allah'tan başka mevcud olan ve yine

Allah tarafından teshir edilen sebeplere "fâil" denilmesi, mecazdan başka bir şey değildir. Zira bu sebeplerin varlığı, ancak onunla kaaimdir; onlara sebep olmak üzere vücud veren kendisidir, onların fâil olmak sıfatıyle varlıklarını muhafaza eden, tesir ettikten sonra mef'ûllerini de hıfzeyliyen, esbaba iktiranında o mef'ûllerin cevherlerini de ihtira eden ve yine böylece, o cevherleri de koruyan, hep Hak Taalâ'dır. Hifz-ı İlâhi olmasaydı, bunların hiçbiri kaabil-i işaret olan bir vakitte, yani idraki mümkün bulunan en az bir zamanda bile vücud bulamazdı".

Ebu Hâmid, şöyle diyor: "(Fâil) ve (fiil) isimlerinde Cenab-ı Hakka herhangi bir sebebi teşrik eden kimse; (yazı) fiilinde kalemi, kâtibe teşrikeden, yani "Kalem, kâtiptir; insan da kâtiptir" diyen kimseye benzer. Demek isterim ki, nasıl (yazı) ismi fiil ile fâile ismde iştirak itibariyle "mekuul" ise, yani bunlar, nasıl hadd-i zatinde pek mütebâyin oldukları halde yalnız mânada iştirak edebilen iki lafızdan ibaret ise "fâil" ismi, hem Cenab-ı Hakka, hem de sair sebeplere ıtlâk olunduğu halde ayni vaziyet tahaddüs eder.„

Biz de buna mukabil deriz ki: "Bu temsilde müsamaha vardır. Eğer temsil şöyle bir telakkiye istinad etseydi o zaman vâzıh olurdu: Kâtip, kalemin cevherini ihtira etmiştir. Kalem olduğu müddetçe de onun muhafızıdır. Bundan başka yazıdan sonra o, yazının muhafızı olduğu gibi, kalemin yazıya iktiranı sırasında da yine yazının muhteriidir. İşte bu tarz-ı temsil, ileride beyan edeceğimiz şu şekl-i iyzaha uyar: Bütün şevlerin cevherlerini ihtira' eden Allah'tır. O şeylere de cereyan-i âdete göre "yine o şeyler için sebeblerdir" denilen esbab iktiran eder. ( لافاعل الا الله ـ Allahtan başka fâil yoktur) düsturundan bu vechile anlaşılan mâna, öyle bir mefhumdur ki, his te, akıl da, şeri'de onun lehine şehadet eder:

Hisle aklın şehadeti şöyledir: His ve akıl; bu dünyada birtakım şeylerin yine birtakım şeylerden tevellüd etmekte olduğunu, mevcudatta cari olan nizamın iki cihete tâbi bulunduğunu görüyor: Bu cihetlerden biri; Cenab-ı Hakkın o mevcudatta terkib ettiği tabiatler ve nefsler (ruhlar) dir. İkincisi de ayni mevcudatı hariçten ihata eden diğer mevcutlardır. Bunların en meşhuru, ecram-ı semaviyyenin hareketidir. Zira geceyle gündüzün, gü-

neşle kamerin ve sair yıldızların bize müsahhar kılındığı ve hâlikın onların hareketine verdiği nizam ve tertib sayesinde gerek bizim mevcudiyetimizin ve gerek yeryüzünde bulunan diğer şeylerin varlığının mahfuz kaldığı âşikârdır. O derecede ki onlardan birinin ortadan kalktığı, yahut başka bir mevkie geçtiği, yahut hacminin değiştiği, yahut ta kendisine mukadder olan süratin gayri bir sürat aldığı farz olunsa yeryüzünde bulunan mevcudatın kâffesi de bozulur. Bu da Cenab-ı Hakkın onları, öyle bir tabiatte ve arzımızdaki mevcudatı da onlardan müteessir olacak mahiyette yapmış olmasından ileri gelmektedir. Bu, güneşle ayın arzımız üzerinde icra ettiği tesirlere göre gayet açık bir keyfiyettir. Sularda, rüzgârlarda, yağmurlarda, denizlerde, hulâsa bütün ecsam-i mahsusede bu tesir bariz bir surette görülür. Hele nebatatın, hayvanlardan pek çoğunun, daha doğrusu bütün hayvanatın (canlıların) hayatındaki tesirleri; en ziyade zaruretle hissedilen bir ihtiyaçtır. Bundan başka şu da âşikârdır ki, eğer Cebab-ı Hakkın cisimlerimize verdiği teaddi (başka şeylere tesir) yahut tegaddi - Besilenme) ve ihsas gibi kuvveler bulunmasaydı cisimlerimiz, bozulurdu. Calinos ve sair Hakîmler, bunu tasdik ederek: "Allah'ın, hayvanatın cisimlerine verdiği kuvvelerin, onların üzerlerinde tedbir ve tesiri olmasaydı bu cisimlerin vücud bulduktan sonra bir saat bile kalmaları mümkün olamazdı" demektedirler. Biz de deriz ki: Hayvanat ve nebatatın cisimlerindeki kuvvetlerle bütün bu âlemde sâri olan ecram-ı semaviye harekâtından mütevellit kuvvetler bulunmasaydı, bunların, bir lâhza bile ortada kalmalarına imkân olamazdı. Lâtîf ve her şeye âgâh olan Allah'ı bu münasebetle de tenzih edelim.

Cenab-ı Hak, bu hususa kitabında birden fazla âyetlerle nazar-ı dikkati celbetmiştir:

(Nahl: 16—12) ـ و سخر لكم الليل و النهار و الشمس والقمر

- (Size geceyle gündüzü, güneşle ayı da râmetmiştir.),

(Kasas. 28—71) (قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم القيامة

- "De ki : ne dersiniz? (İşte gördünüz;) Allah, giceyi, kıyamet gününe kadar sizin üzerinizde devam ettirseydi...", ومن رحمته

(Kasas: 28 - 73) ـ جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله

- (Kendi asâr-i rahmetinden olmak üzere giceyle gündüzü, sizin için badi-i sükûn ve istirahat kılmış, onun fazl ve keremin-den de rızk aramanıza medâr eylemiştir.), و سخر لكم - ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه Bütün gök- (Casiye: 45-13) lerde ve yerde bulunan şeyleri, size müsahhar (râm) kılmıştır.) ve (İbrahim: 14-33) (وسخرلكم الشمس والقمر دائبين وسخرلكم الليل والنهار - (Güneşle ayı, hareketlerine muvazıb bir halde size râmetmiştir. Size giceyle kündüzü de râmetmiştir.) Kavl-i Kerimleriyle bu meâlde olan diğer âyat-ikrime gibi

Eğer bu kuvvetlerin, bizim dünyamız üzerinde bir tesiri olmasaydı, varlıklarında imtinanı mucib bir hikmet bulumaz-dı, bunların bize bir nimet olarak gösterilmesine ve bizim çin bâis-i şükran olmasına sebeb kalmazdı.

İkinci cevaba gelince; deriz ki;

Hâdis olan mevcutların bir kısmı, "cevahir ve âyân, "di-ğer bir kısmı da "hareket, sühunet, bürudet" hulâsa " a'râz" hâlindedir. Bunlar'dan cevahir ve âyan ancak Zat-i Süphanî tarafından ihtira' olunabilir. O cevherlere iktiran eden sebepler ise o "ayn,, lerin cevherlerinde değil, ancak arazlarında müessir olur. Bu, şöyle bir misal ile iyzah olunabilir : "Meniy" kadına veya "tıms (hayz) kanı" na ancak hararet verebilir; "cenin" i yaratmak ve onun ruhunu -ki hayattan ibarettir- vermek, mün-hazsıren Allahın eser-i atâsıdır. Kezalik, çiftçi, ancak toprağı sürer, yahut onu ıslâh eder ve içine tohum taar; başağa hılkat veren ise Zat-i Baridir. Şuhale göre. (لا خالق الا الله - Allahtan başka hâlik yoktur). Zira mahlûkat, hakikat-i halde cevherlerden ibarettir. İşte (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب) (Hac: 22—73) - "Ey insanlar, bir misâl ibraz (darb) olundu. Ona kulak veriniz. Sizin, Allah'ı bırakıp ta kendilerine yalvarıp yakardığınız şeyler, bir araya toplanıp çalışsalar bile bir sinek olsun yaratamazlar. Sinek, onlardan herhangi bir şey alsa elinden kurtaramazlar.

Talip'te matlup'ta zaaf çindedirler" kavl-i kerimindc buna işaret buyurulmuştur.

Kuran-ı Kerim'de hikâye buyurulduğu vechile kâfirin, İbrahim (Aleyh-is-selâm) a: ( Bakare: 2—258 ) أنا أحيي وأميت -Yaratan da öldüren de ben-im) diyerek yapmak istediği mugalata da bu noktadandır. Hazret-i İbrahim, onun, bu iyzah ettiğimiz nükteyi anlamadığını görünce-yine Kuran-ı Kerime nazaran-başka bir delile intikal ederek onu ilzameylemiştir: (Bakare: 2—258) ( فانالله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) "-Şu muhakkaktır ki, Allah, güneşi meşrik tarafından getiriyor, sen de magrib tarafından getir.."

Hulasa, fâil ve hâlik bu yolda anlaşılınca artık nakilde de akılda da taaruz kalmaz. İşte bunun içindir ki "Hâlik" unvanında mahlûk; Cenab-ı Hakka ne karib ve ne de baîd bir istiâre tarikıyle iştirak edemez. Zira, Halıkın mânası, "cevherlerin muhterii"dir. Bunun için Hak Taalâ(والله خلقكم وما تعملون) (Sâffat: 37—96) -Allah, sizi de, yaptıklarınızı da yaratmıştır) buyuruyor.

Şunu da bilmen münasib olur ki, sebeblerin, müsebbebleri üzerinde, Allah'ın izniyle, müessir olduğunu inkâreden; hikmeti de ilmi de iptâletmiş olur. Çünkü, ilim, eşyayı sebebleriyle birlikte bilmekten ibarettir. Hikmet te gâib (gayr-i mahsûs) sebebleri bilmektir. Bütün sebeblerin inkârına kaail olmak, insanların tab'larına (istidatlarına) nisbetle gayet yabancı bir fikirdir. (Şahid) de sebebin nefyine kaail olan bir kimse için (gâib) de bir" fail sebeb" bulunduğunu ispata da yol kalmaz. Zira, bu hususta (gâib) hakkında verilecek hüküm, (şâhid) hakkında verilecek hüküm kabilindendir. Şu suretle artık (marifet-ul-lah) için de yol bulunmaz. Çünkü, böyle düşünenlerin, her fiilin bir fâili olduğunu teslim etmemeleri lâzımgelir. Bu, böyle olunca Müslümanların bilicmâ' kabul ettikleri Allah'tan لا فاعل الاالله başka fâil yoktur) düsturundan, (şâhid) de fâilin varlığını suret-i katiyyede nefy mânâsını anlamak mümkün değildir. Zira "Gâib" deki (fâil) in varlığına, "şâhid" deki (fâil) in varlığından istidlâl etmiş bulunuyoruz. Lâkin bir kerre gâib bir fâilin vücudu bizce tekarrüredince, onun zâtine marifetimizin

taalluku nokta-i nazarından, kendisinden başka hiç bir şeyin; izni ve meşiyyeti lâhık olmadıkça, (fâil) olamıyacağı da meydana çıkar.

Bütün bu iyzahatımızdan, bizde ne cihetten (iktisab) bulunduğu, da tebeyyün eder; bu meselede iki taraftan birine kaail olan kimsenin de Mutezile ve Cebriye fırkaları gibi hataya düşeceği anlaşılır. (Eşariye) fırkasının ileriye sürmek suretiyle hak sahibi olmak istediği "mutavassıt" şekle gelince: Bunun da aslâ vücudu yoktur. Zira, bunlar insanda, "iktisab" nâmına, elin bir ra'şeye uğramak yüzünden titremesiyle, insanın onu kendi ihtiyarıyla titretmesi arasında idarak ettiğimiz farktan başka bir şey görmüyorlar. Onlar; "bu hareketlerin her ikisi de bizim tarafımızdan değildir,, deyince, bu farkı kabul etmelerinin de mânâsı kalmıyor. Zira, bu hareketler, bizden sâdir olmuyorsa, onlardan imtinâ' etmeğe de kudretimiz yok, demektir. Şuhalde işlemeğe muztarrız. Binnetice, "titreme" hareketiyle, "kesbî" namını verdikleri hareket, mânâ itibariyle bir şeyden ibaret kalır; aradaki fark ta sâde lafza münhasır bulunur. Lafızdaki ihtilâflar ise mâhiyetler hakkında bir hukmü mucib olamaz. Bütün bunlar, kendiliğinden âşikâr şeylerdir. Şuhalde va'dettiğimiz meselelerden ne kaldıysa onlara geçelim.

## DÖRDÜNCÜ MESELE
## CEVR VE ADL
### (Zulüm ve adâlet)

Eşariyye fırkası; Zat-i Sübhanî için mevzu-i bahs olan (cevr ve adl) hakkında akıl ve şeri'nokta-i nazarından pek garib bir fikre zâhibdir. Demek istiyorum ki, Eşariler, bu meselede şeriatin tasrih etmediği, hattâ sarahaten aksini bildirdiği bir fikir ortaya atmışlardır. Şöyle ki: Onlara göre, bu hususta (Gâib), (şâhid) in hilâfındadır. Zira, zu'm ederler ki, (şahid) in adl ve cevr ile muttasıf olması, onun fiilleri üzerine şeriat tarafından mevzu bulunan hacr((kayd) den ilerigelmektedir ve insan, şeriat nokta-i nazarından (adl) telâkki edilen bir şey yaptı mı, "âdil" ve şer'an (cevr) görülen bir şey yapınca da câir (zâlim) olur. Bunu söyledikten sonra da derler ki: Mükellef olmıyan ve şeriatin hacri altında bulunmıyan mevcuda gelince; onun

hakkında (cevr) veya (adl) denilebilecek bir fiil vârid olamaz. Onun bütün fiilleri (adl) dir. Bundan başka Eşarîler, bu âlemde "hadd-i zatinde adl" ve "hadd-i zatinde cevr" olan hiç bir şey bulunmadığını da iltizamederler. Bu, sonderecede şeni' bir fikirdir. Zira böyle düşününce artık bu âlemde "hadd-i zatinde hayır" ve hadd-i zatinde şer" olan hiç bir şey kalmaz. Çünkü, kendiliğinden bilinen hakikatlerdendir ki, adl, hayırdan; cevr de şerden ibarettir. Şuhalde o fikir kabul olununca, Allaha şerik koşmak; hadd-i zatinde değil, fakat yalnız şeriat nokta-i nazarından cevr ve zulm olmak lâzımgelir. Öyle ki, bu düşünceye göre, şeriat, Allaha şerik koşmayı tebligetmiş olsaydı bunun (adl), yine şeriat Allaha ısyân etmeyi bildirmiş olsaydı bunun da (adl) olması iycabedrdi. Bu tarz-ı tefekkür ise hem mesmu' (menkuul) e, hem de ma'kuule muhaliftir. Mesmua muhalif olması şundandır ki, Cenab-ı Hak, kendisini kitabında (adl) ile tavsıfetmiş ve nefsinden zulmü nefyeylemiştir!: (شهدالله انه لااله الاهو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط) (Al-i İmran: 3—17) - -"Allah, melekler, erbab-i ilm; onun kendisinden başka adl ile kaaim bir Allah bulunmadığına şehadet etmektedirler.", - Senin Rabbin, kullara (Fussılet: 41—46) وما ربك بظلام للعبيد zulümkâr da değildir.) ve -Şurası muhakkak - انالله لايظلم الناس tır ki, Allah, (Yunus: 10—44) شيئاً و لكن الناس انفسهم يظلمون insanlara aslâ (hiç bir vechile) zulmetmez; lâkin insanlar, kendi nefislerine zulmederler.)

Buna karşı: "(Kulları dalâlette bırakmak) meselesine ne dersin? Bu da cevr mi, yoksa adl midir? Allah, Kuran-ı Kerimînde, birden fazla âyetlerde kendisinin ((dalâlet ve hidayet verdiğini) bildiriyor: "Allah, dilediğini يضل الله من يشاء و يهدى dalâlette bırakır, dilediğini de (Müddessir: 74—31) من يشاء hidayete erdirir.) ve (Secde: 32—13) ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها -Biz, dileseydik her nefse, kendisine mahsus hidayeti verirdik.) kavl-i kerimleri gibi." Denilirse, biz de cevaben deriz ki:

Bu âyetlerin zâhirlerine hamli mümkün değildir. Çünkü zâhirlerine göre bunlara muârız olan daha bir çok âyetler vardır:

Zat-i Sübhanî'nin nefsinden zulmün nefyine dâir olan âyetlerle (Zümer: 39—7) ولا يرضى لعباده الكفر - Kullarının küfrüne razı olmaz.) âyeti gibi. Bu, onları ıdlâletmediğine delildir. Eşarîlerin "Razı olmadığı şeyi işlemek, istemediği şeyi emretmek, Allah için mümkündür." demelerine gelince: Zat-i Sübhanî hakkında böyle bir itikade düşmekten Allah'a sığınırız. Bu fikir, küfürdür. İnsanların ıdlâl edilmediklerine ve dalâlette kalmak için yaratılmadıklarına; (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها) Yüzünü, muvahhid-i pâk (Rum: 30—30) olduğun halde dine, Allahın nâsı meftûr kıldığı fitrata döndür.), (Arâf: 7 — 172) (واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم...) - Hani Rabbin, Adem oğullarının sırtlarından zürriyetlerini ahzeylemişti). Kavl-i kerimleriyle (كل مولود يولد على الفطرة.) "Her doğan, fitrat üzere (tabiî evsafı hâiz ve din hakkında tesirat-i hariciyyeden âzâde olarak) doğar.,, Hadîs-i şerifi de delâlet eder. Madam ki, böyle bir taâruz vardır; bunların arasını aklın iycabına göre telifetmek lâzımgelir. Şuhalde deriz ki:

kavl-i kerimi; (Nahl: 16—93) (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) enva-i mevcudat arasında yolunu şaşırmış, yani kendi tabiatleriyle dalâlete hazırlanmış, dahil ve hariçten kendilerini ihata eden esbab-ı mudille ile dalâlete sevkolunmuş birtakım inanlar bulunmasını ıktıza eden "meşîet-i sâbika"dan bâhistir.

kavl-i kerimi, (Secde: 32—13) ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها "Ya tabiatleri itibariyle, yahut hariçten gelmiş sebebler dolayısıyla, yahut ta her iki nokta-i nazardan, kendilerine dalâlet ârız olacak surette hazırlanmış kimseler halk etmemek isteseydi öyle yapardı" mânasınadır. Dalâlete müstaid olup olamamak itibariyle tabiatlerin yaratılışı muhtelif olduğundan, bazı âyetler birtakım kimseler için dalâletkâr ve diğer birtakımları için de hidayetbahş olmuştur. Zira bu âyetler kendisiyle ıdlâl kasd olunan âyetlerdedir: (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) "Onunla bir çoklarını dalâlete düşü- (Bakare:2-26) rür, bir çoklarını hidayete eriştirir; onunla dalâlete düşürülenler,

ancak fâsıklardır.", (وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنةً للناس والشجرة الملعونة فى القرآن) (Isrâ: 17-60) -"Sana gösterdiğimiz rü'- yayı ve Kurandaki şecere-i meluneyi, nâsa ancak bir fitne yaptık.) ve ateş meleklerinden bahs olunmasını takibeden (Müddessir: 74—31) (كذلك يضل الله من يشاء و يهدى من يشاء -"İşte Allah, böyle, dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidayete eriştirir.) kavl-i kerimleri gibi ki, maksad, şerir olan tabiatler için bu âyetlerin dalâletkâr olması vârid bulunduğunu ifadedir. Nitekim, redaet hâlinvde bulunan bedenlere, fâideli gıdaların zarar verdiği vâkidir.

Buna mukabil: "Mahlukattan tabiatleriyle dalâlete müheyya olan bir sınıf yaratmağa ne hacet vardı; bu, en büyük bir zulüm değil midir?" denilirse, şöyle cevap verilir

Hikmet-i lâhiye öyle olmasını ıktıza etmiştir. Başka türlü olsaydı, zulüm olurdu. şöyle ki: İnsanın yaratıldığı tabiat, haiz bulunduğu terkip, insanlardan bazılazmın-ki bunlar ekalliyeti teşkil ederler - bittabı' şerir olmasını ıktıza etmiştir. Kezalik insanların mazhar-i hidayet olmasına hariçten teretüüb eden bir takım sebepler, ekseriyet için mürşid olmakla beraber bazı insanlar için dalâletkâr olmak vaziyetinde kalmıştır. Muktazay-i hikmete göre şu iki hâlden biri mutlaka vaki olacaktı: Ya kendilerinde şerler ekalliyette, hayır ekzeriyyette bulunan bir takım neviler halk olunmıyacak ve şuhalde ekseriyyet mevkiinde bulunan hayır, ekalliyet mevkiinde bulunan şer yüzünden münadim olacaktı; yahut ta bu neviler halkedilecek ve kendilerinde ekalliyetteki şer ile beraber ekseriyet hâlinde hayır bulunacak tı. Kendiliğinden malumdur ki, ekseriyet hâlindeki hayrın ekalliyetteki şer ile birlikte vücudu; ekalliyetteki şerrin varlığı yüzünden ekseriyetteki hayrı yoketmekten daha iyidir. İşte bu ekalliyet hâlindeki şerrin hikmetini kavrayamadıklarını için, Kuran-ı Kerimde, Beni Ademin yeryüzünde "halife" yapılacağı kendilerine bildirildiği zaman meleklerin verdikleri cevap, şu yolda hikâye buyurulmuştur:

(قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك ... انى اعلم مالا تعلمون ـ ( Bakare: 2 — 30 ) -"Dediler ki: Biz,

seni hamd ile tenzih ve takdis etmekte iken, yeryüzünde fesad çıkaran ve kan döken bir mahluk mu bulunduracaksın (yaratacaksın)?„. Bu âyet-i kerimede meleklerin şu noktaya ilimlerinin lâhık olamadığı bildirilmek istenilmiştir: "Mevcudattan bir şeyin varlığı, hem hayır hem de şer olur; fakat o varlıkta hayır, gâlib bulunursa hikmetin muktazası, onun idamı değil, iycadıdır."

Bu iyzahatımızdan, Allaha, "adl„ ile ve „zulmün nefyi„ ile beraber ıdlâlın nasıl isnadedilebildiği anlaşılmıştır. Bundan başka şu da tebeyyün etmiştir ki; Allah, dalâlın sebeblerini, bunlardan dalâletten daha çok hidayet vücud bulduğu için yaratmıştır. Şöyle ki: Mevcudat arasında öyleleri vardır ki, kendilerine verilen esbab-ı hidayet, bir sınıf ekalliyete zarar ârız olmasını intacedebilecek hâldedir. Zira bu ekalliyet sınıfının, teşekküllerine göre daha fazlasına hâlleri müsait değildir. İşte insan böyledir.

Buna mukabil,' 'Bu hususta böyle müteârız âyetler varid olmasının hikmeti nedir? Bunları, nihayet tevil etmek ıztıtarı hâsıl oluyor. Halbuki, sen, her yerde tevili nefyedersin." Denilirse, biz de deriz ki:

Bu zaruret; cumhura işi olduğu gibi anlatmak ihtiyacından hâsılolmuştur. Şöyle ki: Cumhur; Allah'ın adl ile mevsuf olduğunu, hayr olsun, şer olsun her şeyin hâlıkı bulunduğunu bilmek ihtiyacındadır. Dalâlette kalmış bir takım ümmetmer; bu âlemde biri hayrın, diğeri şerrin hâlıkı olmak üzere iki ilâh bulunduğuna mutekid oldukları için buna karşı cumhur, Allah'ın, her iki tarafı da, yani hayrı da şerri de yarattığını bilmişlerdir. "Idlâl", şer olmakla beraber onu, Allahtan başka yaratan bulunmadığı için, şerrrin halkı gibi ıdlâlın da ona nisbet olunması iycabetmiştir. Lâkin bunu, alelıtlak anlamak münasib olamaz; şu yolda anlamalıdır: Allah, hayrın, "zat-i hayr" için hâlıkıdır; şerrin de hayr için, yani kendisine ıktiran eden bir hayr için hâlikıdır. Şu suretle, şerri yaratması; kendisi için bir eser-i adalettir. Bunu, şöyle bir misâl ile iyzah edelim: Ateş; ancak mevcudiyetleri kendisiyle kaaim olabilecek bir takım mevcudatın medar-ı vücudu olduğu için yaratılmıştır. Fakat diğer taraftan bazı mevcudatı bozması da onun tabiatinde bulunan bir ârızadır. Ancak kendi eseri olan fesad ile-ki şerdir-vücudun-ki hayır

dır-arası mukayese olunursa onun varlığı, yokluğundan daha iyi çıkar ve şuhalde "ateş", "hayır" olur. (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) -"O, yaptığmdan mesul değil- (Enbiya: 21—23) dir, onlar ise mesuldurlar.,, -Kavl-i kerimine gelince: Bu; (Bir işi, kendi üzerine vâcib olduğu için yapmaz) mânâsınadır. Zira, o halde bulunan şey, o işe muhtaç demek olur. Bu böyle olunca da, o şey, varlığında, ya zarurî bir ihtiyaçla, yahut kendisinin tam olmasına medar olacak surette o işe muhtaç bir vaziyete düşer. Zat-i Bari ise, bundan münezzehtir. İnsan, adilden kendine bir hayır çıkararak istifade etmek için adalet eder; adalet icra etmese, kendisi için o hayır da vücud bulmamış olur. Zat-i Sübhanî ise, zati o adaletle tekemmül edeceği için değil, zatindeki kemâl, esasen adalet etmesini muktazı bulunduğu için adalet eder. Mesele bu yolda anlaşılınca, artık Allah'ın, adaletle, insanın ittısafi vechile muttasıf olmadığı meydana çıkar. Lâkin bu böyle olduğu için de Mütekelliminin zannı vechile; "Allah, adaletle aslâ ittısaf etmez. Bütün kendinden sudur eden fiiller; ne adl, ne de zulm olur", denilmesi iycabetmez. Zira bu sözde insanın taakkul ettiği bir şeyi ve şeriatin zahirini iptal etmek tehlükesi vardır. Lâkin bu cemaat, bir noktaya akıl erdirmişler ve altından çıkamamışlardır. Şöyle ki: Allah'ın aslâ adâletle muttasıf olmadığmı farz etsek, aklımızın delâleti vechile bu dünyada hadd-i zatinde adl ve hayr bir takım şeyler, yine haddi zatinde zulum ve şer diğer bir takım şeyler bulunması bâtıl olur. Onun; adaletle, insanın ittısafi vechile muttasıf olduğunu farzedersek Zat-i Sübhanisinde bir nakîsa bulunması lâzımgelir. Zira adalet yapan bir şeyin varlığı; hakkında adalet icra ettiği şey içindir. Binaenaleyh, o; âdil olmak itibariyle başkasına hâdim demektir.

Şunu da bilmen münasib olur ki: Tevilin bu derecesi, bütün insanlarca bilinmesi vâcib olan bir şey değildir. Bunu bilmeleri iycab eden kimseler; o hususta kenelerine şek ârız olanlardır. Halbuki cumhurdan her ferd; o umumî tebligattaki taâruzların farkında olamaz. Bu gibiler için de o umumî ifadelere; zahirine göre inanmak düşer. Bu umumiyyâtın vüruduna başka bir sebep daha vardır. O sebepte şundan ibarettir: Cumhur, müstahîli, mümkinden temyiz edemez. Cenab-ı Hak ise müstahile de kud-

reti taalluk etmekle tavsıf olunamaz. Şuhale göre, cumhura; hadd-i zatinde müstahîl olup ta onların nazarında, yani onların zanlarına göre, mümkin görülen bir şey hakkında "Cenab-ı Hak, bu şeye kudreti taalluk etmekle tavsıf olunamaz" denilse, onlar, bu sözden, Allah'a naks ve acz isnad ediliyormuş gibi bir mânâ tehayyül ederler. Çünkü mümkine kudreti taalluk edemiyen şey, âcizdir. İşte cumhurun nazarında bütün mevcudatın varlığı şerden azâde ve mümkin olduğu için Hak Taalâ, (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين) - (Dileseydik, her (Secde: 32—13) - nefse kendine mahsus hidayeti verirdik. Lâkin "cehennemi bütün cinlerden, insanlardan dolduracağım" diye benim sözüm sâbit olmuştur.) buyurmuştur. Bundan, cumhur ile havassın anladıkları mânâlar, ayrıdır. Havasın anladığı şöyledir: Zat-i Sübhanî üzerine varlıklarına şer iktiran eden bir halk (mahlukat) yaratmak vâcib değildir. Şuhalde (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) -Dileseydik, her nefse kendine mahsus hidayeti verirdik.) dan maksat, "Dileseydik varlıklarına şer iktiran etmiş bir halk değil, vücutları hayr-ı mahz olan halkı yaratırdık; bu suretle her nefse kendi hidayeti verilmiş olurdu.) fikrinden ibaret kalır.

Bu mesele hakkında da bu derece iyzahat kâfidir. Artık beşinci meseleye geçelim.

## BEŞİNCİ MESELE

### Maâd, ahvâl-i maâd

"Maâd", şeriatlerce varlığı müttefekunaleyh olan ve âlimler tarafından hakkında bürhan ikame edilmiş bulunan hususattandır. Şeriatler, maâdın keyfiyyet-i vücudu hskkında ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu ihtilâf ta münhasıren (gâib) olan bu hâdisenin temsili için gösterilen (şâhid) şeylerdedir. Şöyle ki: Şeriatlerden bazıları, maâdi "ruhanî" yani sırf ruhlars mütaallik bir hâl mânasına almışlardır, bazıları da hem cisimlere hem ruhlara mahsus diye kabuletmişlrdir.

Bu meseledeki ittifak; vahiydeki ittifak ile bu hususta ikameedilmiş olan zarurî bürhanlar üzerinde umumiyetle mev-

cud olan ittifaka ibtinaetmektedir. Yani insan için uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki saadet bulunduğunda her kes müttefiktir. Bu ittifak ta umumiyetle, her kesçe müsellem olan bazı esaslara mübtenidir. O esaslardan biri şudur: "İnsan, mevcudatın bir çoklarından daha şereflidir". Diğer bir esas ta, şöyle ifade olunur: "Her mevcudun abes olarak yaratılmadığı, ancak kendisinden matlub olan bir fiil için halk edildiği âşikârdır. Bu fiil de o mevcudun semere-i vücududur. İnsan ise buna her şeyden daha ziyade lâyıktır". Cenab-ı Hak, bütün mevcudatta böyle bir gaye mevcud olduğuna Kuran-ı kerimde nazar-ı dikkati celbederek (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفر وامن النار) (S-Sâd: 38—27) -"Göklerle yeri ve bunların arasında bulunan şeyleri bâtıl (mânâsız yere) yaratmadık. Bu, kâfir olanların düştüğü bir zandır. Şuhalde o kâfirlere âteşten veyl...) buyurmuştur. Yine Zat-i Sübhanî, bu varlıktan matlub olan gayeyi teslim (tasdik) eden âlimleri sena ederek (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار) -(Allahı, ayakta iken, otu- (Al-i İmran: 3—191) rurken, yatarken ananlar ve "Ey Rabbimiz, sen, bu kâinatı boş yere yaratmadın; sen, bütün nakîsalardan münezzehsin, şuhalde bizi ateşin azabından koru" diyerek göklerin ve yerin nasıl yaratıldığını (yaratılması meselesini) düşünenler... buyurmuştur.

İnsanda gayenin varlığı, diğer bütün mevcudattan daha âşikârdır; Cenab-ı Hak, bu hususa da birden fazla âyetlerle nazar-ı dikkati celbetmiştir: (افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا ترجعون) (Müminin 23—116) -"Yoksa sizi, ancak abes olarak - (boş yere) halk ettik ve artık bize dönmiyeceksiniz zannına mı düştünüz?) ve (Kıyame: 75—36) (أيحسب الانسان ان يترك سدى) -İnsan, kendi hâline (başı boş) bırakılacak mı zannediyor?) ve (Zâriyat 51—56) (وما خلقت الجن والانس الاليعبدون) -Cin ile insi (göze görünmiyen ve görünen mahlukatı), ancak

bana kulluk etsinler diye yarattım.) Bu sonuncu kavl-i kerimde maksud olan, mevcudatın Cenab-ı Hakkı bilen nevidir. Yine Zat-i Bari, Hâlıkı bilmek nokta-i nazarından ibadetin vücubu âşikâr olduğuna da şu yolda nazar-ı dikkati celb buyurmuştur: -(Beni yaratan, sizin de (ومالي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون) kendisine döneceğiniz mevcuda (Allaha), ben niye (bana ne oluyor ki) ibadet etmiyeyim.) (Yasîn: 36—22).

İnsanın, maksudünbih olan bazı fiiller için yaratıldığı meydana çıkınca, bu fiillerin bir mâhiyet-i hâssası olmak iycab edeceği de anlaşılır. Çünkü mevcudattan herhangi birinin, ancak kendinde bulunan ve başkasında bulunmıyan, yani kendine hâs olan fiiller için yaratıldığını görüyoruz. Bu böyle olunca, insanın, kendisine hâs olan fiillerindeki gayesi de diğer hayvanların gayesinden başka olmak iycabeder. Bunlar da "nefs-i natıka"ya mahsus olan fiillerdir. Nefs-i natıka ise, "cüz-i amelî" ve "cüz-i ilmî" olmak üzere iki parçadan ibaret bulunduğu için kendisinden birinci derecede matlub olan şey; şu iki kuvvede, yani "fezail-i ilmiyye" (52) ve "fezail-i nazariyye"de kemal derecesinde bulunmak ve nefse bu iki faziletin kazandırdığı fiiller hayrat ve hasenattan, onu alıkoyduğu fiiller de şürur ve seyyiatttan ibaret olmak lâzımgelir. Bu fiillerin tesbiti de ekseriyetle "vahy" ile vâki olabileceğinden şeriatler, onları tesbit ve tarif etmiş, insanlara ikna ve tergıb tarikiyle faziletleri emir, reziletleri nehyeylemiş, bütün incsanlar için ilm ve amelde bâdi-i saadet olacak hududu yani saadet-i müşterekeyi, nazarî hususattan bütün insanların mutlaka öğrenmeleri lâzımgelen şeyleri ki-bunlar da Allaha, meleklere, şerif mevcudlara, saadete marifetin taallukundan ibarettir -bildirmiştir. Bundan başa, şeriatler; ruhların amelî faziletlerle tahalli ederek "faziletlilik" derecesine yükselmesine medar olan fiillerin hududunu da göstermiştir. Bütün bunları, bilhassa bizim şeriatimiz bildirmiştir. Zira onun, diğer şeriatlerle mukayesesi halinde, alelıtlâk "şeriat-i kâmile" olduğu anlaşılır. Şeriatlerin hâtimesi olmasına sebeb de işte bu kemâlidir.

[52] Tercümeye esas olan nüshada (الفضائل العلمية) şeklindedir. Lâkin sivak-ı kelâma göre bunun (الفضائل العملية) olması münasip düşüyor: Tabı'da veya istinsahta bir sehiv vukua gelmiş olabilir.

Vahy, bütün şeriatlerde ruhun baki olduğunu ileriye sürerek, inzar ve tahvif etmiş, yani insanları, nazar-ı dikkatlerini bu noktaya celbetmek suretiyle uyandırmak istemiştir. Alimlerce de ruhun bakası üzerine bürhanlar ikame edilmiştir. Ruhlar için ölümden sonra cismânî şehvetlerden (arzulardan) âzâde kalmak ta bir emr-i lâhıktır. Öyle ki ruhlar; zaten tahir bulunurlarsa taharetleri, cismanî şehvetlerden ârî kalmakla iki kat olur; habîs iseler o şehvetlerden ayrılmak, habasetlerinin artmasına sebebiyyet verir. Zira iktisab ettikleri reziletler yüzünden ezaya uğrarlar, bedenden ayrılmadan evvel temin-i taharet için kaçırdıkları fırsatlar dolayısiyle şiddetli bir tehassür hissederler. Zira ruhların ancak bedenle birlikte bulundukça iktisab etmeleri imkân altındadır. Bu noktaya ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله و ان کنت لمن الساخرین) -(Zümer: 39-56)

-(Nefs-i kaasıranın; "eyvah bana, Allahın yanında (taatında) kusuretmişim; ben, (Kuranı ve müslümanları) maskaralığa alırdım" demesi vardır, sonra.) kavl-i kerîminde işaret buyurulmuştur.

İşte bunlara binaen, şeriatler, o hâli insanlara bildirmek noktasında ittifak etmişler ve yine o hâle (saadet-i ahîre-son saadet) ve (şaka-i ahîr-son bedbahtî) namını vermişlerdir. Ancak, yine bu hâlin (şâhid) de bir misâli bulunmadığı gibi her Peygamberin vahiy tarikiyle bu hususta idrak edebildiği şeylerin hududu, -Peygamberler arasında vahiy nokta-i nazarından tefavüt bulunmasına binaen-muhtelif olduğundan şeriatler; ölümden sonra mes'ud olan nefislerle bedbaht olan nefisler için vuku bulacak ahvâli temsil hususunda ihtilâfâ düşmüşlerdir. Şeriatlerden bazıları; ölümden sonra tâhir ruhların nâil olacakları lezzeti, bedbaht ruhların uğrayacakları ezayı temsil etmiyerek bütün bunların ruhânî bir takım haller ve melekî lezzetler olduğunu tasrih eylemişlerdir. Bazıları da müşahede olunan hususat ile temsiline girişmişlerdir. Yani bunlar; hayatta idrak olunan lezzetleri kendilerine iktiran edebilecek herhangi bir ezadan ve yine hayattaki ezayı da yine hayatta kendisine lâhık olabilecek herhangi bir rahatten tecrid ettikten sonra kabl-el-mevt bu mücerret hâlde duyulan lezzet ve ezâ ile ölümden sonraki lezzet ve ezayı birbirine benzetmişlerdir. Bu zümreye mensub olanlar;

ya vahy tarikiyle, mevzu-i bahs ahvalden vücud-i ruhanî ile temsil eden zümrenin idrak edemediği bazı şeyler daha idrak etmiş, yahut mahsûsat ile temsil usulünün meseleyi cumhura anlatmak için ve cumhurun hissiyatını tahrik nokta-i nazarından da ha müessir bir şekil olduğinu görmüş olacaklar ki, Cenab-ı hakkın mes'ud ruhları; cesetlere iade ederek bunların orada mahsûsat âlemindeki nimetlerin en kuvvetlisiyle mütemadiyen mütena'im olacaklarını-ki bu nimet te meselâ cennettir,- bedbaht ruhları da yine O'nun cesetlere iade ederek bunlarm da orada mahsûsat âlemindeki ezaların en şiddetlisiyle mütemadiyen müteezzi olacaklarını -ki bu da meselâ ateştir- haber vermişlerdir. İşte bahsettiğimiz hâlin temsili nokta-i nazarından şeriatimiz-ki islâmdır- bu yol üzerindedir. Bizim Kitab-ı Azizimizde bu hallerin imkân-ı vukuu hakkında herkes için müşterek-üt-tasdık deliller vârid olmuştur. Zira akıl, bu şeylerden, "umum için müşterek olan idrak" itibariyle imkândan fazla bir şey anlamaz. Bunların hepsi de bir müsavinin imkân-ı vücudunu kendi müsavisinin vücuduna, yani varlığa çıkmasına ve "ekal" ve "ekser" in imkân-ı vücudunu, "azam" ve "ekber" in vücuda çıkmasına kıyas etmek kabilindendir (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه) -"Kendisinin nasıl yaratıldığını (Yâsîn 36-78) unuttu da bize misâl ibrazına kalkıştı". Kavl-i kerimi gibi. Zira bu hususa müteallik âyetlerdeki huccet, "avdet"i "bidayet"e kıyas etmek nevindendir ki bunlar da müteşabih şeylerdir. Şu âyette ise "avdet"in imkânını müsbit olan bu kıyasla beraber, bidayetle avdet arasında fark bulunduğundan tutturarak o fikri kabul etmiyen inatcının şüphesini kırmak ta istenilmiştir: (الذى جعل لكم من الشجر الا خضر ناراً..) (-Yeşil ağaçtan size ateş yapan..) (Yâsin: 36-80) Buradaki şüphe, "bidayet"in hararet ve rutubetten, "avdet"in soğuktan ve kuruluktan olmasıdır. İşte bu şüpheye karşı: "Allah, nasıl bir şeyi, kendine benziyen diğer bir şeyden yaratıyorsa, O'nun, bir şeyi, kendine zıd olan diğer bir şeyden çıkarılabildiğini de hissediyoruz." yolunda mukabele olunmuştur.

"Ekall"in imkân-ı vücudunu, "ekser"in varlığına kıyas etmeğe gelince: Bunun misali de (أوليس الذى خلق السموات

(yâsîn: 36-81) (والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى و هو الخلاق العليم)

- "Yerleri ve gökleri yaratan, onların mislini (onlara benziyenleri) de yaratmağa kaadir değil midir; evet, kaadirdir. Çok yaratan, her şeyi bilen de odur". Kavl-i kerimidir. Bu âyetler, ba'se ve ba'si inkâr edenlerin huccetini ibtâle râci olmak üzere iki delili muhtevi bulunmaktadır. Kuran-ı Kerimde ba'si isbat ve münkirlerin delillerini nakzetmek çin vârid olan âyetlerin hepsinden bahis yolunu tutarsak sözümüz uzar. Zaten bu âyetlerin cümlesi, tavsıf ettiklerimizin cinsindendirler.

Şuhalde, evvelce de söylediğimiz gibi bütün şeriatler, ruhlar için ölümden sonra ya saadet, yahut bedbahti nevinden bazı hâller vaki olacağı noktasında müttefik bulunuyorlar. Yalnız bu hâlleri temsil ve bunların varlığını insanlara tefhim husuusnda ihtilâf etmektedirler. Öyle görünüyorki, bizim şeriatimizdeki temsil; insanların ekseriyetine tefhim ve yine bu ekseriyetin ruhlarını bad-el-mevt hâsıl olacak ahvale karşı tehyîç ve tahrik nokta-i nazarından daha tâm ve daha müessir bir yoldur. Şeriatlerde birinci derecede istihadaf edilen ise "ekseriyyet"tir.

Temsil-i ruhanîye gelince: Bunun, ahval-i ahiret nokta-i nazarından cumhur üzerindeki tahrik kaabiliyeti daha az gibidir. Cumhur, temsil-i cismânîye nazaren temsil-i ruhanîye daha az rağbet gösterir ve bundan daha az korkar. İşte bunun için, öyle görünür ki, temsil-i cismânî, ahval-i ahiret itibariyle temsil-i ruhânîden daha şiddetle tahrik hassasını hâizdir. Temsil-i ruhanî de insanlar arasındaki mücadeleci Mütekellimin nazarında daha ziyade makbuldür. Bunlar ise ekalliyeti teşkileder. Buna, mebnidir ki, ehl-i islâm, ahval-i maâde dair dinimizde varid olan temsili anlamak hususunda üç firkaya ayrılmışlardır:

Bir firka, ahiretteki varlığın, nimet ve lezzet itibariyle ayniyle bu âlemdeki varlıktan ibaret olduğuna kaaildirler. Yani nazarlarında, bu iki âlem, bir cinstendir. İki varlık, ancak devam ve inkıta' nokta-i nazarmdan ayrılır; yani ahiretteki varlık, daimî olduğu halde buradaki münkatı'dır. Diğer bir taife de bu mahsûsat ile temsil olunan varlığın, ruhanî olduğuna ve bu yolda temsiline sebep, açıkça anlatmak maksadından ibaret bulunduğuna kaaildir. Bu taifenin şeriatten bir çok huc-

cetleri vardır. Bunları, burada saymakta mânâ yoktur. Üçüncü taife de cismânî olduğuna kaaildir. Lâkin orada mevcud olan cismâniyyetin, buradaki cismâniyete muhâlif bulunduğuna da mu'tekittir. Buna gösterdikleri sebep de, bu âlemdeki cismâniyetin çürüyüp ortadan kalktığı hâlde o âlemdeki cismâniyetin bâki bulunmasıdır. Bu fikir için de şeriatte bir takım huccetler vardır. İbn Abbâs ta bu reyde gibi görünüyor. Zira, onun şöyle söylediği rivayet olunmuştur : ( ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء - -Dünyada, ahiretten ancak isimler vardır.). Bu fikir, havass için en lâyık bir fikir gibi görünür. Şöyle ki: Bunun imkânı, her kes nazarında münaza-un-fih olmıyan bir takım hususata ibtinâ etmektedir. Bunlardan birincisi, ruhun bâki olmasıdır. İkincisi de şudur: Ruhun başka bir takım cisimlere avdet etmesi; cisimlerin ayniyle tekrar vücud bulması fikrine terettüb eden "muhâl"i müstelsim değildir. Çünkü dünyadaki cisimleri teşkil eden maddelerin bir cisimden diğer cisme intikal ve bir cisimden sonra diğerini takibettiği görülüyor. Yani, bir madde, ayniyle muhtelif vakıtlerde bir çok şahıslar üzerinde bulunuyor. Bu cisimlerin birer misillerinin hep birden bilfiil vücud bulması, imkânsızdır. Zira onların maddesi birdir. Bunu şöyle bir misâl ile iyzah edelim:

Herhangi bir adam ölür, cismi toprağa istihâleeder. Bu toprak, nebata tehavvül eyler. Başka bir insan da o nebat ile tegaddi eder. Kendisinden, başka bir insan tevellüd ettiği zaman da bu gıdanın eseri onda bulunur. Lâkin başka cisimlerin vücud bulacağı farz olunursa artık bu hâlin vârid olmasına mahal kalmaz.

Bu meselede hak olan; her bir insana kendi düşüncesinin (nazarının) gösterdiği şeye inanmaktır. Fakat, bu, aslın ibtâlına müncer olmamakla meşruttur. Bu ibtâl de tekrar var olmayı tamamiyle inkâretmekten ibarettir. Zira böyle bir itikad, sahibinin tekfirini mucib olur. Bunun sebebi de insan için "tekrar vücud bulma" hâlinin, yine insanlara şeriatler tarafından bildirilmiş ve bu suretle kendisinde o meseleye dair hem şeriat, hem de akıl tarikiyle ilim husule gelmiş olmasıdır.

Bütün bu fikirler, "ruhun bekası" üzerine istinadeder. Şuhalde: "Şeriatte, ruhun bekası hakkında bir delil var mıdır

veya bunun üzerine nazar-ı dikkat celbedilmiş midir?" denilirse; deriz ki:

"Evet, bu, Kuran-ı Kerim'de vardır: ( الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منا مها. ) -"Nefisleri ken- (Zümer: 39-42) (. dileri öldükleri (bedenle tasarrufları ve taallukları kesildiği zaman), ancak Allah alır;O, ölmeyenleri de uyku hâlinde iken alır da, sonra ölmelerine hüküm verilmiş bulunanları alıkor (ba'se kadar tutar). Ötekileri (henuz haklarında ölüm hükmü verilmemiş olup ta uykuda bulunanları) da müsemma (mukadder) bir ecele (ölecekleri vakte) kadar salıverir. (Böylece hem ölüm hem uyku halinde o nefisler, Allah'ın hükmü altında tutulmuş olur.),,

Bu âyetteki delâletin vechi şudur ki: Allah, burada uyku ile ölümü, nefse müteallik fiilin tatil edilmiş olması nokta-i nazarından müsavi tutmuştur. Ölümde nefisteki fiilin atâlete uğraması, nefse âlet olan şeyin (bedenin) tegayyüründen değil de nefsin kendisinin fesadından (bozulmasından) ilerigelmiş olsaydı, nefsin uyku hâlinde iken âtıl kalması (işlememesi) de yine kendisinde bir fesadın başgöstermesi yüzünden vukua gelmiş olmak iycabederdi. Bu böyle olunca da nefis, uyanıldığı zaman heyeti sabikasıyla dönmezdi. Madam ki o heyetiyle dönüyor; bundan anlıyoruz ki, taattul (durgunluk, işlemezlik); kendisine cevheri itibariyle eklenen bir emir (tesir) dolayısıyla ârız olmuş bir hâl değildir de sırf aletinin (bedeninin) muattal kalması (işlemezliği) yüzünden husule gelmiş bir şeyden ibarettir. Yine bundan, âlet (beden) atâlete uğrayınca, nefsin muattal kalması gerekmiyeceğini de anlıyoruz. Mevt ise taattul (durgunlaşma, işlemezlik) den ibarettir. Şuhalde, âletin (bedenin), ölümde de uykudaki hâli andıran bir halde bulunması lâzımgelir. Hakîm'in dediği gibi: "İhtiyar, gencin gözü gibi bir göz bulsaydı genç gibi görürdü"

İşte bu milletin-ki bizim milletimiz olan İslâm milletidir-akideleri hakkında ortaya çıkarıp tesbit etmek istediğimiz hususat bundan ibarettir. Şimdi artık, vâ'dettiğimiz şeylerden yalnız şu meseleler kalmış oluyor:

## TEVİL MESELELERİ
## ŞERİATTE CÂİZ OLAN VE OLMIYAN TEVİL NEDİR?
## CÂİZ OLAN TEVİLLER, KİMLER İÇİN CÂİZ OLABİLİR?

Artık bu meselelere ait sözlerle kitabımız nihayet bulmuş olacak. Deriz ki:

Şeriatteki mânâlar, beş sınıftır; şöyle ki: Bu mânâlar, evvelâ umumiyetle iki sınıfa inkısam eder. Bunların birincisi, gayr-i münkasimdir. İkincisi dört sınıfa taksim olunur.

Gayr-i münkasim olan ilk sınıf; tasrih olunan mânânın, binefsihi mevcud olan mânânın ayni olmasıdır. Münkasim olan ikinci sınıf ta, şeriatte musarrah olan mânânın; mevcud olan mânâ olmayıp bunun yerine temsil tarikıyle bedeli alınmış bulunmasıdır. İşte bu sınıf, dört kısma inkısam eder:

Birincisi: Misâli tasrih olunan mânâya ait varlığın ancak pek uzak, mürekkep, uzun zamanda öğrenilebilir bir takım mikyaslar ve bir çok sanatlarle bilinmesidir. Bunları da ancak yüksek fitratların kabul etmesi mümkündür. Bu hususta tasrih olunan misâlin "mümessel" den başka bir şey olduğu da ancak bu tasvirettiğimiz uzaklık dolayısıyla bilinir.

İkinci kısım: Bu, birincinin mukabilidir. Bu da her iki hususu da, yani tasrih olunan şeyin misâl bulunduğunu ve niçin misâl olduğunu bir "ilm-i karîp" ile bilmektir.

Üçüncü kısım: O tasrihin bir şeye misâl olduğunu, bir "ilm-i karîp" ile ve niçin misâl bulunduğunun bir "ilm-i baît" ile bilinmiş olmasıdır.

Dördüncüsü de bunun aksidir ve tasrih olunan şeyin, niçin misâl bulunduğunun bir "ilm-i karîp" ile, misâl olduğunun da bir "ilm-i baît" ile bilinmesidir.

İlk iki sınıftan birincisinde tevil, şüphesiz hatâdır. İkinci sınıfın birinci kısmı-ki her iki hususta da baît olandır-bunun tevili, ilimde râsih olanlara hâstır; ilimde râsih olanlardan başka kimselere bu tevilin tasrihi câiz olmaz. Buna mukabil olan kısım-ki her iki hususta karip olandır-bunun tevili, kendisinden maksud olan bir şeydir, tasrihi de iycabeder.

Üçüncü kısma gelince: Bunda iş öyle değildir. Zira bu kısımda, temsil yolunun tutulması; cumhurun anlayışından uzak olmasından değil, ancak ruhların o mevzua doğru tahrik edilmesi maksadına mebnidir. Bu, (الحجر الاسود يمين الله في الارض ـ Hacer-i esvet, Allahın, yeryüzünde sağ elidir.) Hadîs-i şerifiyle, kendiliğinden veya bir ilm-i karib ile misâl olduğu ve bir ilm-i bait ile niçin misâl olduğu bilinen buna benzer diğer şer'î tebliğler gibidir. Bu kısma dâhil olan mânâları, ancak havass ile âlimlerin tevil etmesi iycabeder. Misâl olduğuna şuurları taalluk edip te niçin misâl olduğunu bilmeğe ilmî ehliyetleri bulunmıyanlara karşı da ya: "Bunlar, ancak râsih âlimlerin bilebileceği müteşâbih meselelerdendir", denilmeli; yahut ta mevcud olan temsil; onların derece-i irfanlarına göre misâl olduğunu kavrıyabileceklcri bir şekle nakl olunmalıdır. Bu tarz, nefiste hâsıl olan şüpheyi izale nokta-i nazarından evlâ gibi görünür. O nokta-i nazardan tatbik edilecek düstur; (Ebu Hâmid) in "Tefrika" ismindeki kitabında tuttuğu yoldur. Şöyle ki: Bu sınıfa, ayni şeyin beş türlü varlığı olduğu bildirilmelidir.

Ebu Hâmid, bu beş vücudu şu suretle tesmiye etmektedir: Zatî vücud, hissî vücud, hayalî vücud, aklî vücud, şibhî vücud. Şuhalde mesele, ortaya çıktığı zaman, kasdedilen şeyin vücud-i zatî yani "hâriçteki varlık" olmasını müstahîl telâkki eden sınıfa mütebaki dört varlıktan hangisinin daha ziyade kanaat verebileceği teemmül olunur. Bundan sonra imkân-ı vücudu hakkında o sınıfça zann-ı gâlip hâsıl olan hangi varlık ise o yoldan bir temsile girişilir. Şu hadis-i şerifler, işte bu nev'a dahildir: (ما من نبي لم اره الا و قدر أيته في مقامي هذا حتى الجنة و النار) - (Benim görmediğim hiçbir Peygamber yoktur ki şu makamımda onu görmemiş bulunayım; hattâ cennet ile narı bile gördüm.) ve (بين حوضي و منبري روضة من رياض الجنة و منبري على حوضي) - "Havzımla minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır ve minberim havzım üzerindedir.) ve - (Ademoğlunun her tarafını كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب ـ toprak yer, yalnız bedeninden "kuyruk sokumu", bundan müstesnadır.) Zira bunların cümlesinin, ilm-i karib ile birer misâl ol-

dukları idrak olunur; fakat niçin birer misal oldukları ancak ilm-i baid ile idrak olunabilir. Binaenaleyh böyle mevkilerde insanlardan buna şuuru taalluk edenlere karşı o dört varlıktan müşabehet itibariyle hangisine en ziyade yakın ise işte ona göre bir seviyye tâyin ederek iyzahat vermek iycabeder. Tevilin bu yolda olanları, böyle mevkilerde ve bu vech üzere kullanılırsa şeriat nazarında da câiz görülür. Lâkin bu mevkilerden başka yerlerde kullanılırsa hata olur. Ebu Hâmid, bu hususta tafsılâta girişmiyor. Meselâ, her iki cihet te yani misâl olduğu ve niçin misâl olduğu ilm-i baid ile bilinip te ilk görünüşe göre misâl olduğunu iyhâm edecek bir de şüphe bulunduğu takdirde ne yapılacağını göstermiyor. Böyle yerlerde o şüphe bâtıldır. Zira, artık böyle bir vaziyette, bu kitabın bir çok yerlerinde bildirdiğimiz vechile, şüphenin bâtıl olması ve tevile girişilmemesi iycabeder. Tevilde mevzu-i bahs ettiğimiz hâl, Mütekellimine, yani Eşariyye ile Mutezileye ârız olmuştur.

Dördüncü kısma gelince: Üçüncü kısmın mukabilidir. Bu da misâl olmasının ilm-i baid ile malûm bulunması, ancak misâl olduğu teslim edildikten sonra niçin misâl olduğunun ilm-i karib ile meydana çıkmasıdır. İdrakleri, yalnız misâl ise, niçin misâl olduğunu anlamak derecesine vâsıl olan ve misâl olduğunu ancak bir şüphe ve "emr-i mukni'" ile anlıyan sınıfa göre bu kısmın tevili de cay-i nazardır. Çünkü, bu sınıf, ilimde râsih olan âlimlerden değildirler. Bunlara karşı "şeriati daha ziyade muhafaza nokta-i nazarından" o yoldaki tebligatın teviledilmediğini söylemek muhtemil olur. Bu halde o tebliğin misâl olmasını zannetmelerine medar olan hususat ta nazarlarında butlana uğrar. Bu tarîk, evlâdır. Bir de mevzu-i bahs olan şey ile "mümessel-ün-bih" arasındaki müşabehetin kuvvetli olmasına binaen kendilerine tevil yolunun alelıtlak açılıvermesi ihtimali vardır. Ancak bu iki sınıf, o haldedir ki, ne zaman bunlarda tevile girişilmesi mübah görülmüş ise garip ve şeriatin zahirinden uzak bir takım itikadat tevellüd etmiştir. Bunların meydana çıkarak cumhur tarafından inkâr edilmiş olması da pek mümkindir. Sofiyye ile âlimlerden bu yolu tutanlara ârız olan hâl işte budur. Şeriatimizde bu mevzuları ve insanlar arasında kendilerine tevilden bahs edilmesi caiz olan sınıfı temyiz eyleyemiyenler "tevil" işine teşallut edince, meselede

müşkilât, karışıklık hâdis olmuş ve aralarında biribirini tekfir eden fırkalar türemiştir. Bütün bunlar, şeriatin makasadını bilmemektir ve ona tecavüz etmektir. Bizim sözlerimizden, artık tevil yüzünden vâki olan hatanın derecesine vâkıf oldun. Bu iyzahatımızı, bütün ekavil (tebligat)-i şer'iyyeye tatbik etmeği gönlümüz ister; yani "bunlardan tevili münasib olanlar, olmıyanlar nedir, tevili münasib olanlar kimlere göre tevil olunabilir?" meselelerinden, Kuranda ve hadîsteki bütün müşkillerden bahsetmek ve bunların kâffesinin gösterdiğimiz dört sınıfa (kısma) nasıl râci' olduğunu bildirmek için fırsat bulmak isteriz.

Bu kitapta istihdaf ettiğimiz gâye, hâsıl oldu. Onu takdim edişimizin sebebi, şer'î mekasıdın en mühimmi olarak görmemizdir. Doğruluğa muvaffak eden, lûtf ve merhametiyle sevabın kefili olan; Allah'tır.

*Ankara. 30 Ağustos 1926.*
*Pazarertesi: Saat-8, Dakika-14.*

# LÛGATÇE[1]

## A

Alet—Araç, vasıta.
Alât—Araçlar, vasıtalar.
Arif—Tanıyan, bilen, marifet edinmiş olan.
Alâkadaran—İlgililer.
Arazî—Araz hâlinde, geçici, ilinikli.
Ali—Aletle, vasıtayla, araçla ilgili.
Am —Genel olan, herkesi, herşeyi kaplıyan, kamuyu ilgilendiren.
Araz—Cevher (töz) karşıtı.
Arî—Ayrılmış, çıplak hâle getirilen, soyulmuş olan, arık.
Agdiye—Gıdalar, besiler.
Amî—Avamdan olan, bilgisi kıt veya bilgisiz.
Az'af-ı muzaafa—Kat kat, çift çift.
Atâ—Veriş, veri, vergi: Allah vergisi.
Abes—Boşuna, mânasız, faydasız, gayesiz, saçma.
Al-el-ıtlâk—Mutlak (saltık) olarak, mutlak surette, kayıtsız şartsız olarak.
Azâde—Azatlanmış, başıboş, serbest kalmış, bırakılmış.
Avdet—Dönme, dönüş.

## B

Bism-il-lâh-ir-rahmân-ir-rahîm —Çok yarılgayan, acıyan, esirgiyen (nimetlerin en büyüklerini ve en incelerini bağışlıyan) Allah'ın adıyla, Ona güvenerek.
Bina-en-aleyh—Bunun üzerine, ona dayanılarak.
Bürhan—Belgitleme, isbat.
Bedbahtî—Bahtsızlık, umduğu saadeti bulamamak, bahtıkaralık, talihsizlik (mutluluğun, saadetin karşıtı).
Binefsihi—Kendiliğinden, doğrudan doğruya kendi içinden (had-dizâtinde).
Bâis—Sebab olan, davet eden, gönderen, çıkaran.
Bid'at—Dinin aslında olmıyan, ona sonradan sokulan, türeç.
Besatat—Basitlik, sadelik, yalınçlık, düpedüzlük.
Belig—Belâgatli, hâle, makama en uygun şekilde söylenen ve maksadı güzel bir üslûp ile anlatan söz veya insan.
Bedevî—Medenî olmıyan, medeniyette geri kalmış olan, henüz kabile (boy) veya aşiret (uruk, öz) hayatı yaşıyan, badiyede, çölde göçebelik devrinde bulunan.
Bâdi—Bir şeye sebep ve başlangıç.
Bidayet—Başlama, başlangıç.

## C

Cihet—Yön, yan.
Ciyadet—Saflık, açıklık, tazelik.
Cevher—Araz karşıtı: Töz. Ayinlerde bulunduğu zaman hiçbir mevzuda kâin olmıyan mâhiyet; kendinden, kendi kendine var olarak, vasıfları kendi üstüne almış bulunan.
Cami'—Toplıyan, toplayıcı.

[1] Lûgatler, eserde geçiş sırasıyla tertiplenmiştir.

Cereyan-i şüûn—Şe'nlerin, gerçek olguların akışı, oluşu.
Cebr—Zorlama, hürriyetsizlik, bir işi kendi iradesiyle serbestçe yapamamak hâli.
Cari—Cereyan eden, akışta olan.

## D

Duçar olmak—Tutulmak, düşmek, bir hâle uğramak.
Darb-ı mesel—Mesel göstermek, anlayışı kolaylaştırmak ve tesirini arttırmak için benzetme yoluyla misal vermek.
Dest-res olmak—Elerişmesi, ele geçirme.
Dalâletkâr—Dalâlette bırakan, saptıran, doğru yolu şaşırtan.

## E

Evlâ b-it-tarîk —Yolca daha iyi, yeğ, üstün olarak, haydi haydi, elbette.
Ehl-i usûl—Usûl-i fıkıhcılar, İslâm hukuku yöntemiyle (metoduyla) meşgul olanlar.
Ecram-i Semaviyye—Semavî cirimler, gökteki cirimler, her türlü yıldızlar.
Ekser—Daha çok.
Ekavil—Kavl'in çoğulu, sözler.
Evleviyyetle—Daha kuvvetli sebeplerle, daha önceden, daha uygun olarak (haydihaydi).
Eşbah—Şibh'in çoğulu: Benzemeler, benzeyişler.
Eimme—İmamlar.
Ebsar—Basarlar, görme duyusunun âlet ve eseri.
Enbiya—Nebiler, Peygamberler.
Efdaliyyet—Daha fazıletli, daha üstün oluş.
Evlâ—Daha uygun, daha iyi, daha lâyık.
Eza—Üzüntü, sıkıntı, üzme, sıkma.
Ekal—daha az.
Ekber—Daha büyük. (A'zam: daha koca).

## F

Fasl-ul-mekaal—Sözkesimi : Bir düşünceyi kestirme yoldan ortaya koyup açmak, kesinleştirmeye çalışmak.
Fakîh—Fıkıhla (İslâm hukuku ile) meşgul olan, bu hukuka mensup ve bağlı olan.
Farig olmak—Feragat etmek, bir işten vazgeçmek, bir işi bitirip başka bir işe başlamaya sıra gelmiş olmak.
Fâik—Üstün.

## G

Güzide —Seçkin.
Gayr-i mütenahi —Sonsuz, sonu olmıyan, sonu gelmiyen, bitip tükenmiyen.

## H

Hemdin—Bir dinden, ayni dinden olan.
Had-di-zatinde—Aslına, tabiatine, mahiyetine göre, kendi temel varlığı yönünden.
Haysiyetiyle—Yönünden, o yandan.
Hudûs—Yoktan varedilmiş, yaratılmış olmak, varlığı üzerinden belli bir zaman geçmiş bulunmak, evveli olmak, yoktan var oluş.
Hafâ—Gizlilik.
Hasse—Duyu.
Hârik-ul-âde—Adeti aşan, olağanüstü.
Hayret-bahş—Hayrette bırakan, şaşırtan.

Havârik—Hârikalar, olağanüstü hâdiseler, işler.
Huccet—Delil, kanıt.
Hasene—İyilik, yararlı hareket, dinin emrine uygun amel.
Hidayet-bahş —Hidayet verici, doğru yola götürücü.
Habîs—Çok kötü.
Habâset—Çok kötü harekette bulunuş.

## İ

İstihsan—Beğenmek, hoş, güzel, doğru bulmak.
İstihrac—İçinden çıkarmak.
İstınbat—Bir hükümden başka bir hüküm çıkarmak: bir nevi istidlâl.
İstihzar—Hazırlanma, hazırlama.
İstihsal—Husule getirmek, ele geçirmek, üretmek.
İmtisâl—Yolunu tutmak, kendine örnek bildiği bir şeye, bir yola uymak.
İhticâc—Huccet göstermek, isbat için ileri sürmek.
İstiane—Yardım istemek.
İhata—Kaplamak, kavramak.
İykaz—Uyandırmak, uyarmak.
İstimâl—Kullanmak.
İntac—Netice vermek, sonuçlandırmak.
İnzâr—Çekindirme, sakındırma, korkutma.
İstiknâh—Bir şeyin künhünü, mâhiyetini araştırmaya çalışmak.
İstirdat—Geriye almak, geri verilmesini istemek.
İbtina'—Üzerine kurulmak, üzerine dayanılmak.
İntifa—Olumsuzluk, menfilik, menfi oluş.
İyham etmek—Vehim, tehayyül, tahmin ettirmek, şüphelendirmek. Edebiyatta: İki mânalı olan bir kelimenin en az hatıra gelen mânasını kasdetmek.
İlka—Koymak, bırakmak, erişitirmek.
İhtısas—Bir işte, bir bilgide çalışa çalışa ilerlemek, o işi tamamiyle benimsemek.
İktisap—Kazanmak, emek vererek yapmak, ele geçirmek.
İkaab—Kötülüğün, suçun karşılığı, cezâ; ahiretteki ceza.
İsticlâb—Celbini istemek, davet etmek, getirmek.
İstihdaf—Hedef, amaç tutmak, maksad edinmek.
İhsas—Duyum.
İtmi'nan—İyice kavrayıp inanma, şüpheden kurtulma, kanma.
Idlâl—Dalâlette bırakmak, sapıttırmak, yoldan çıkarmak, dalâlete düşürmek.
İkna'—kanaat vermek, inandırmak, kandırmak.
İnkıta'—Kesiklik, kesilme.
Munkati'—Kesik.
İstihale—Bir halden başka bir hale geçmek, şekildeğişimi.
İstitaat—Gücü yetmek, yapabilmek.

## K

Kazıyye—Önerme.
Küşade—Açılmış, açık.
Kaasıd—Kasdeden, emel edinen. Bir gayeye göre işliyen.
Kanaat-bahş—Kanaat veren, inandıran, kandıran.
Kâmil—Ergin, tam, eksiksiz.
Kuvve-i mubsıra—Gösterici Kuvve.

## L

Levh-i Mahfuz—Saklı levha; Kitab-ı Mübin ve külli nefs mânasına gelen levhin dört nevin-

den biri; aklievvelin ve kaderin levhi ki nefs-i nâtıka-i külliyenin levhi demektir. Mukadderatın yazılı bulunduğu ezelî kitap.

## M

Mümtaz—Seçkin.

Mehâmid—Mahmidetler, öğmeler, beğenmeler.

Mübah—Yapılması veya yapılmaması hakkında şer'î bir emir bulunmıyan.

Memur-ün-bih—Yapılması emredilmiş bulunan.

Mendubiyyet—Yapılması, şeriatçe, yapılmamasına tercihedilmiş bulunmak, terki de caiz olmak.

Masnû'—Yapılmış, yaratılmış olmak.

Mütaallik—İlgili, alâkalı olan.

Müsteban—Belli, açık, anlaşılan.

Mü'min—İnanan.

Menzile —Mertebe, derece, varılacak yer.

Müstahik—Hak sahibi olan, haklı olmayı isteyen.

Mevcud—Var olan.

Ma'dûm—Yok olan.

Mevzı-i -zikr—Bahsetme, anma yeri.

Mütekaddim—Önce gelen, önceki.

Müteahhir—Sonra gelen, sonraki.

Muktazı—İktiza eden, gereken.

Malûmat—Bilgiler, bilinenler.

Mütefahhıs—Derinden araştırıcı.

Müşarik—Ortak, birlik olan.

Muta'—Kendisine itaat edilmiş, uyulmuş.

Müctehid—İctihadeden,dinî, ve dinî-hukukî konularda bir görüşe ve buluşa sahip olan, bir öğretisi (doktirini) bulunan.

Müeddi—Sebep olan, zemin hazırlamış olan.

Mahiyyet—Nelik, içyüz, tabiat, doğa. Bir şeyin ne ise o olmasını gerektiren ve belirten kendine has varlığı.

Müsteb'ad—Olabilmekten uzak görünen, uzak sayılan.

Meskût-ün-anh—Hakkında susulmuş, bir söz söylenilmemiş olan.

Ma'kuul—Aklın erebildiği, akla sığan, akla uyan.

Menkuul—Nakledilmiş olan dinî hüküm.

Mukatele—Karşılıklı öldürme, öldüresiye çarpışma.

Münceli—Aydın, açık, belirgin.

Muhtelef-ün-fih—Üzerinde ihtilâfa düşülmüş olan, üzerinde anlaşmaya varılmıyan.

Müntehi—Şöyle veya böyle bir neticeye, bir sona varan, erişen.

Maksud—Kasdedilmiş, istenilmiş olan.

Mubagaza—Karşılıklı bugzetme, uğraşıp didişme, hınçlaşma.

Müteezzi—Eziyete uğrıyan, üzülen.

Mütegaayir—Biribirinin gayri olan, birbirine uymıyan.

Mükâbere—Bir hakikati kabul etmemek için boşuna ısrar: Bir ilmî meselede hakikati belirtmek için değil, hasmı (karşı tarafı) susturmak, ilzam etmek için çekişmek. (Hakka bilgi edindikten sonra onu savunmak manâsında da kullanılır).

Müfad—İfade edilmiş olan, anlaşılan.

Muhtas—Özgülenmiş, özgü.

Meknûn—Gizli, saklı, dizilmiş.

Münfek—Ayrılmış, sıyrılmış, kopmuş.

Müstahîl—İmkânsız, olamıyan. olması akla veya deneye sığmıyan.

Meknûz—Hazine gibi saklanılmış, gömülmüş.

Münzel—İndirilmiş.

Mütemessik—Yapışan, tutunan, sarılan.

Mütehayyel—Tehayyül edilen, hayalde olan ve beliren

Mukarin—Karin olan, yakınında bulunan, yanyana, yanaşık.

Mümessel-ün-bih—Kendisiyle benzetilmiş, kendisiyle bir misal verilmiş olan.

Maksud-un-bih—Kendisiyle kasd edilen, bir mâna anlatılmak istenilen.

Müteevvil—Tevilci, çevirici. Dinde: Kelimeyi veya sözü zâhir mânasından, yakışan, ihtimâl içinde bulunan, kitap ve sünnete uygun görünen başka bir mânaya çeviren.

Müevvil—Tevil eden.

Muanede—münakaşada işi inada çevirmek, bir ilmî meselede kendisinin ve karşısındakinin sözü hakkında bilgisi olmadığı halde çekişip durmak.

Mer'î—Görülen şey.

Mahsûs—Duyumlanan, ihsas edilen.

Minhâc—Yöntem (metod), dosdoğru ve açık yol, şehrah.

Mürid—İrade eden, dileyen.

Mebna—Temel, üzerine bir şey kurulan, bina edilen yer.

Müntefi'—İntifa' eden, menfaatlenen, faydalanan.

Mütaâli—Yücelen.

Müstagni—Bir şeye kendini muhtaç görmiyen, ona nisbetle kendini zengin sayan, doyumsamış.

Mebde'—İlke, prensip, başalngıç.

Mükevven —Tekvin edilmiş, kendisine varlık verilmiş.

Münzele—İndirilmiş olan: Kütüb-i münzele: İndirilmiş kitaplar, ilâhî, semavî kitaplar.

Muhdes—Varlığının başlangıcı olan, varlığı bir maddeye dayanan, varlığı üzerinden zaman geçmiş bulunan.

Muhâl —Mümkin'in karşıtı: İmkânsız, olamaz. Müstahîl: İmkânsız—Mümkin olmıyan.

Murad—Dilenilmiş, istenilmiş, irade edilmiş olan.

Mukni'—Kanaat verici, kandırıcı.

Mefkuud—Mevcud olmıyan, ortada görünmiyen.

Mütekarrir-ül-vücud—Varlığı tekarrür etmiş, kararlaşmış olan.

Mu'ciz—İnsanı âciz bırakan, tabiat nizamını aşmış görünen, mucize nevinden olan hâl, hâdise.

Münkir—İnkâr eden, inanmıyan, kabul etmiyen.

Mukavvi—Takviye edici, kuvvetlendirici.

Maâd—Geri dönülecek, avdet edilecek yer. Dinde: Ahiret günü, ahiret hayatı.

Mümarese—Bir işte meharet kazanmak, ona alışmak için onu anlayışlı surette tekrarlayıp durmak, yordam.

(Emr-i) mukarrer—Kararlaşmış iş, düşünce.

Min taraf-il-lâh—Allah' tarafından.

Müte'rız—Biribirine uymıyan, biribirini tutmıyan.

Mesbûk—Sebkedilmiş, önce olmuş, üzerinden geçmiş: Kaderle mesbûk.

Ma'sıyet—Asî oluş, bilerek dinin emrine uymaz harekette bulunuş: Günah.

Müktesebün-bih—Kendisiyle kazanılmış olan.

Müktesep —Kazanılan.

Meşiyyet (Meşîet)—İsteyiş, dileyiş. Dinde: Allahın dileyişi, iradesi, takdiri.

Mutavassıt—Orta derecede olan, iki şey arasında bulunan.

Malâyutak—Yüklenilemez, takat gö-

türülemez, altından kalkılamaz olan.

Mutavaat—İtaat ediş, boyun eğiş, uyuş.

Mania—Engel.

Mütebâyin—Biribirine uymıyan, aralarında çok fark olan, karşıt.

Müheyya—Hazırlanmış.

Mürşid—İrşad eden, doğru yolu gösteren, o yola götüren.

Mün'adim —Kendiliğinden yok olan

Müttefak-un-aleyh—Üzerinde ittifak edilmiş, düşünce birliğine varılmış olan.

Müsellem—Teslim edilen, doğruluğu kabul edilen.

Mütena'im—Nimet bulan, nimete nail olan, nimetlenen.

Müteezzi—Eza, cefa gören, üzülen, sıkılan.

Münzir—Sakındıran, çekindiren,korkutan (Peygamberler için kullanılır).

Müşterek-üt-tasdik—Birlikte, bir arada, ortaklaşa inanılmış olan.

Mu'tekid—İnanan, itikad eden.

Münaza-ün-fih—Üzerinde niza' edilen, çekişilen, anlaşmaya varılamamış olan.

Münkasim—Bölünmüş olan.

Mümessel—Kendisine benzetilen.

Müntefi—Nefy edilmiş, olumsuz.

## N

Nazar—Bakış, görüş.

Nokta-i nazar—Görüş noktası, yönü.

Nakîsa—Eksiklik, kusur.

Nafi' —Menfaatli, işe yarayan, yararlı.

Naks—Tâm, kâmil olmamak, eksiklik.

Nefh-i sûr—Sûr denilen âlete üflemek: Ahiret hayatında ölülerin dirilmesine başlangıç sayılan hâdiselerden biri.

Nakîz—Bir kavramın çelişiği, onun tam tersi, tutmazı.

Nefs-i Nâtıka—Düşünen, düşündüğünü söyliyen nefs, ruh. Maddeden zati yönünden soyut, fakat işleme yönünden onunla birlikte olan cevher.

Nakz—Bir düşüncenin, bir delilin yanlışlığını meydana çıkarmak, onu çürütmek, onun aksini ortaya koymak ve isbat etmek. Bozmak.

## P

Pespaye—Düşük seviyeli, aşağılık, soysuz.

## R

Râî—Gören, görücü.

Râci'—Dönen, yönelen, ilgili bulunan, üzerine.

Rüsül—Resuller, Peygamberler, Yalvaçlar.

Reviyyet—İşini gücünü düşünüp kavramak.

Rüchan—Daha ağır gelmiş, ağır basmış olmak: Üstünlük, yeglik.

Redaet—İşe yaramazlık, kötülük, alçaklık, pislik.

Rezilet—Fazıletin karşıtı; ahlâk kaidelerine uymıyan hareket: Kötülük.

Râsih—Rüsûh sahibi olan, bir şey üzerinde çok işliyerek ve kendisini ona alıştırarak meharet kazanan.

## S

Salâvat—Salât'ın çoğulu. Salât: Namaz; Peygambere dua, onun için dünya ve ahirette yüceltme (tâzım) istemek.

Sâbit—Delile bağlanmış, isbat edilmiş, yerinde duran.

Sadr-i evvel—İslâmın ilk devirlerinden biri (örneklik sayılır)
Sıhhat—Sahihlik, doğruluk, gerçeklik.
Sınaat —Fen, teknik, zanaat; (güzel sanat).
Seyyiat—Seyyieler, kötü ameller, kötülükler.
Sâri—Sirayet eden, bulaşan hal ve hareket.
Semere—Meyva, eser.

## Ş

Şurut—Şartlar.
Şeriat—Din yolu; İslâm nomu: İslâm dininin bütün itikadî ve amelî hükümleri.
Şebîh—Benzer.
Şekavet—Saadetin karşıtı: karabahtlılık, ahiret hayatında sorumluluk, suçluluk.
Şürur—Şerler, kötülükler, ahlâk kaidelerine uymıyan hareketler.
Şâmil—Şümûllü olan, kaplıyan, içine alan, kapsal.
Şeni'—Çok kötü, iğrendirici, alçak.
Şerir—Şerri kendine huy edinmiş olan, azılı kötü, azgın kötü.

## T

Tergîb—Ragbet ettirmek, isteklendirmek, şevklendirmek.
Tefakkuh—Ahkâmda tefakkuh : İslâm dininde hükümlerin itikadî, ahlâkî, hukukî değerini bulup öğrenmek, iyice kavramak.
Tefahhus, tefahhusat—Araştırma, araştırmalar.
Tezkiye—Arılama, temize çıkarma, bir kişinin ahlâkî hayatını soruşturana cevap verme.
Tahzir—Çekindirmek, sakındırmak.
Tasaddi—Girişmek, elatmak, kalkışmak.
Teannüd—İnadetmek, ayak diremek, direnmek.
Tebayün—Biribirine uymamak, birbirinden çok farklı olmak.
Tarik—Yol, yöntem (metod).
Tevaggul—Meşgul olmak, uğraşıp durmak.
Tefâdul—Farklılaşmak, birinin ötekinden farklı veya üstün bulunması: İki şey arasındaki nisbet farkı.
Ta'mik—İncelemeyi derinleştirmek.
Tebeyyün—Ortaya, meydana çıkma, kendiliğinden belirme.
Taslit—Musallat kılmak, başa sarmak.
Tefattun—Bir meseleyi kolaylıkla, fetanetle anlayıvermek.
Taakkul—Akıl erdirmek, bir şeye aklın yatması, akıl erdiriş.
Tarî—Sonradan bir şeyin üzerine gelen; yayılan, kaplıyan.
Teşrik-i mesai etmek—İşbirliği yapmak, ortaklaşa çalışmak.
Taallüm—Öğrenmek.
Taâruz—Biribirine uymamak, biribirini tutmamak.
Tahaffuz—Korunmak, sakınmak.
Teshir—Elegeçirme, hükmaltına alma.
Tehalli—Süslenme, bezenme.
Tahvif—Korkutmak.
Taharet—Temizlik.
Tahir—Temiz.
Tehassür—Hasret çekmek, özlemek.
Tefhim—Anlatmak.
Teheyyüc—Heyecanlanmak.
Tahrik—Harekete getirmek, işletmek.
Taattul—Atalet, durgunluk hâlinde bulunmak, duraklamak.

## Ü

Ümmî—Anasından doğduğu halde kalan, okuma yazma bilmiyen.

## V

Vücûb—Olması gerekli: dışta varolmanın zorunluluğu. İslâm hukukunda: Kesin bir delil (dinî hüküm) le, yahut kesine yakın şüpheli bir delille mükellefiyet, ödevlilik.

Vâcib—Vücûb hâlinde olan, gerekli.

Vârid—Gelen, olabilen, yerinde ve ihtimâl içinde görülen, sayılan.

Vâdi—Tutulan yol, gidiş, dere.

Vahy—Esin : Bir mânanın nefse gizli olarak doğuvermesi. Dinde: Allah'ın Peygambere bildirişi.

## Z

Zâhir—Açık, belli, belirgin, dışyüz, görünen.

Zühd-ü-takvâ—Kötülüklerden sıyrılmak ve korunmak için dünyanın maddî menfaatlerinden ve zevklerinden olabildiği kadar elçekip bir manevi mücahedeye koyulmak, kendini Allah yolunda amele, ibadete (kulluğa) vermek.

Zâika—Tatma duyusu.

Zahîr olmak—Arkalamak, arkadan tutmak, desteklemek.

Fiyatı : 5 Lira