

## Devvânî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar

### *Huduth and Nazar in Devvani's book Explanation of el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye*

**Yazar: Celâleddin ed-Devvânî**

**Tercüme-yi Yapan/Interpreter**

**Mustafa AKMAN**

*Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of The Sects  
Hakkari, Turkey  
makman64@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6675-1315*

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Çeviri Makalesi / Translated Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Nisan / April 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 27 Temmuz / July 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 675-699

#### **Atıf / Cite as**

Devvânî, Celâleddin ed-. "Devvânî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar". çev. Mustafa Akman. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 675-699.

**Doi:** 10.33460/beuifd.718628

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Celâleddin ed-Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin önemli bir simasıdır. Onun felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma çabasında olduğunu söylemek mümkündür. Kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok Adududdin el-İcî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye'sinin şerhinde veren Devvânî, aynı zamanda el-İcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Devvânî yaşadığı dönemin ruhuna uygun olarak müstakil eserler yazmak yerine önceki ulemanın eserlerine şerhler yazmıştır. Bu şerhlerden biri olarak el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye şerhinde "hudûs" ve "nazar" konularına geniş yer açmış ve bu konuları felsefi bir perspektifle ele almıştır. Devvânî'den sonra bu eseri yoğun bir ilgi görmüş çok sayıda şerh ve hâşiyeye konu olmuştur. Biz de bu çalışmamızda onun bu eserinde yazdığı hudus ve nazar konulu bölümlerini tercüme ederek ilim ehlinin istifadesine sunmak istedik. Halen Arapça metnini, geçmişte yazılmış çeşitli nüshaları üzerinden tahkik etmeye çalıştığımız bu eserin tercümede kullandığımız

metni, Cemaleddin el-Afgânî ve Muhammed Abduh'un bu esere Hâşiyetu şerhi'l-`akâ`idi'l-`adudiyye ismiyle yazdıkları haşiyenin matbu versiyonudur. Bu haşiye, et-Ta'likât alâ şerhi'd-devvânî lil-`akâ`idi'l-`adudiyye, ismiyle Seyyid Hâdî Hüsrevşâh tarafından (1. bsk., Mektebetu'ş-şurûki'd-devliyye, Kahire 2002/1423) bastırılmıştır. Arapça eserin sayfa numaralarını çeviri içerisinde [ ] işaretiyle gösterdik.

**Anahtar Kelimeler:** Devvânî, Hudûs, Nazar, Felsefe, Kalam

**Abstract:** Celâleddîn ed-Devvânî is an important person of the time period that philosophy and Kalam fused. Basically he was trying to find a way somehow he could put philosophy and religion together. He explained his opinions in Kalam in el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye book of Adududdin el-Îci Also he is the top name of tradition of Sherh and Hashiye which is started up by Adududdin el-Îci that based on explaining and commenting an already written text. Devvânî, instead of writing new books, as his period also requires chose to write commentaries on the texts written by previous scholars. In one of these he explained his ideas while commenting on el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye and talked about Huduth and Nazar in a philosophical perspective. After Devvani this Sherh attracted attention of many throughout time. We also would like to translate in this study his ideas in Huduth and Nazar. By the way we still continue translation of the Arabic text from its numerous copies. We basically predicated the copy that used by Cemaleddin el-Afgânî and Muhammed Abduh. This book was published by Seyyid Hâdî Hüsrevşâh as et-Ta'likât alâ şerhi'd-devvânî lil-`akâ`idi'l-`adudiyye, (1. Publishing., Mektebetu'ş-şurûki'd-devliyye, Cairo 2002/1423). We mentioned numbers of arabic text pages with [ ] in this study.

**Keywords:** Devvânî, Huduth, Nazar, Philosophy, Kalam

## Giriş

Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502), Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında siyasette önemli vazifeler deruhte etmesinin yanı sıra uzun süre medrese mollalığı da yapmıştır. Kelâm tarihinde adından söz ettiren Devvânî, Osmanlı medreselerinde eserleri okutulan ve aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan önemli şahsiyetlerden biridir.

Eserlerinin vefatından önce Osmanlı topraklarında da tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmiş ve daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla oldukça geniş bir "Devvânî Ekolü" oluşmuştur. Bu anlamda Devvânî'nin, kültür tarihimize, yazdığı eserlerin yanı sıra ahlâkî, siyâsî, felsefî ve tasavvufî görüşleriyle de kayda değer katkılarda bulunmuş önemli bir şahsiyet olarak Osmanlı medrese geleneğinde ve aynı zamanda bu geleneği sonrakilere taşıma noktasında mühim bir misyonu olmuştur.

Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, vahdet-i vücûd ve İsrâk felsefesinin

izlerini yansıtmaktadır. O, hemen her eserini felsefî, tasavvufî ve kelâmî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu anlamda Devvânî'nin, Gazzâlî'den (ö.505/1111) sonra Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim düşüncelerinde kimi zaman kelâm ve tasavvuf yönü ağırlık kazansa da kendisinden sonra özellikle felsefeye ilgi duyanlar tarafından örnek alınmıştır. Onun bu yöndeki düşünceleri onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuştur.

XV. yy. İslâm felsefî geleneğini, kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir "köprü" olan Devvânî'nin ahlâk ve siyâsetle ilgili düşünceleri dikkate alındığında, her ikisinde de felsefî tasavvufun önemli ölçüde etkili olduğu görülür. O, amelî ve nazari olarak tasavvufu ilgilendirmiş ve benimsediği vahdet-i vücûd görüşünü çeşitli eserlerinde, hayranı olduğu İbn Arabî perspektifiyle savunmuştur.

Kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok Adududdin el-İcî'nin (ö.756/1355) el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye'sinin şerhinde veren Devvânî, el-İcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşîye geleneğinin zirve ismidir. Bilindiği gibi bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Öte yandan sonradan meydana gelme anlamına gelen hudûs, evrenin yaratılmış olduğu ön kabulüne dayanılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik evren bilimsel düşünceye verilen addır. Bu, kâinatta görülen varlıkların hallerinden ve niteliklerinden; evrenin sonradan meydana gelmiş olmasından Allah'ın varlığını ispata ulaşan bir delildir. Bu manada "varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı" öncülüne dayanarak âlemin olması için bir var edicinin (muhdîs) ve yaratıcının bulunması akli bir zorunluluktur. İşte kelâm ilminde âlemden hareketle bu şekilde Allah'ın varlığına istidlâlde bulunmaya "hudûs delili" denilmiştir. İşte Devvânî tercümesini yaptığımız bu eserde bize hudûs delilini felsefî backgroundu ile anlatmaktadır.

Nazar ise terim olarak "bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak ve akıl yürütmek" diye tanımlanır. Tefekkür de denilen nazar, istidlalde bulunmak demektir. İnsan için bilgi edinme vasıtası olan üç şeyden biri olan nazar insanın sağlam bilgi edinebilmesi için vazgeçilmez bir yöntemdir. Devvânî de bahsi geçen eserde hudûs delilinden sonra nazar konusunu hakkındaki polemige dalarak sunmaktadır. Biz de onun bu değerlendirmelerin günümüz araştırmacısına katkı sunacağı kanaatiyle tercümesine karar verdik.

Kelâm sistemini doktora konusu olarak çalıştığımız Devvânî'ye ilgilimiz kelâmî görüşleriyle sınırlı kalmadı; hayatını, sosyal çevresini, yaşadığı dönemi, eserlerini, etkilendiği ve etkilediği çevre ile ahlâk, siyâset, felsefe ve tasavvufu ilgili düşüncelerini de ayrı bir çalışmada değerlendirdik. Bu çalışmaların ikisini de daha sonra bastırdık.

*Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017) ve *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017) isimleriyle bastırduğumuz kitaplarından başka bazıları bu eserlerden üretilme üzere çeşitli makaleler de yazdık:

1. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2017): 53-99.
2. "Devvânî'nin Akâidu'l-Adudîyye Şerhi ve Kelâmcılığı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* X/2 (2017): 471-530.
3. "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi ve "Zevra ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme ve Şerhin Sadeleştirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* X/50 (2017): 863-881.
4. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* I/1 (2018): 122-159.
5. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Şî'î Olduğuna Yönelik İddialar Üzerine". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* X/19 (2018): 325-351.
6. "Firavun'un İmânı Konusunda Celâleddin ed-Devvânî ile Ali el-Kârî Arasındaki Polemik". *II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 9-11 Şubat 2018, 15-20, Şanlıurfa, 2018.
7. "Celâleddin ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 287-318, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

### Çeviri:

(**Âlem**) o -âlem- esasen, eşyanın kendisiyle bilindiği şey demektir. Tıpkı hatim ile mühür yapılan şeyin anlaşılması gibi. Ancak kelime, Allah'ın kendisi ile bilindiği şeylerin tamamına genelleşmiştir. Buna göre âlem, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının dışındaki her şeydir. [42] (**hadistir.**)

Filozoflar hudûsu, zât ve yokluk önceliği anlamında ve bunu da failin varlığının zâtî öncelik ile daha önce var olması şeklinde kavramsallaştırdıklarından; bu ise onun yokluğunun, zamansal değil de zâtî olarak mevcut olmasına önceliğini gerektirdiğinden ve bu hususu da öncüllerle açıklamaya çalıştıklarından, biz de konuyu eş-Şerhu'l-cedid li't-tecrîd'e yazdığımız haşiyelerde genişçe açıkladık ve orada onların delilinin tam olmadığını da beyan ettik.

Hem bu nasıl olabilirdi ki? Zira zâtî öncelik, ihtiyaç duyulanın ihtiyaç duyana önceliği demektir. Yokluk, mümkün varlıktan zâtî öncelikte önde olursa kesinlikle tam illetinin bir cüzü olur ki bu durumda da basit tam bir illet asla gerçekleşmiş olmaz. Kaldı ki bu onların görüşlerinin ve açıklamalarının da tersinedir. Bu kanaatin benzerini musannif de peşinden şu sözlerle belirtmiştir: (**Yokluktan sonra Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmiştir.**) Yani yokluktan sonra var oldu. Hemen akla geldiği gibi bu zamansal bir sonralıktır.

Şüphesiz verilen bu ilk mana felsefecilerin ıstılahından ibarettir. Esasen söz konusu hükme muhalif olanlar da yine felsefecilerdir. Çünkü Aristoteles (MÖ.322) ve takipçileri felekî olan akıl ve nefislerin, felekî olan cisimsel, somut maddeleri ile şekillerinin, aydınlıklarının ve unsurlarının da maddeleriyle ve şahısları hariç bütün cismî suretlerin kadîm olduğunu savunmuşlardır.

Nev'î suretlerine gelince bunların da cinsi ile kadîm olduğu söylenmiştir. Nev'îlerinin hususî suretlerinin ise kadîm olması gerekmemektedir. Fakat onların sözlerinden açıkça anlaşılan, bunların nev'îleriyle kadîm olduklarıdır.

Eflâtûn'dan (MÖ.427-347) âlemin hadis olduğu görüşü nakledilmiştir. Ancak onun kastının, zâtî hudûs olduğu ifade edilmiştir.

İslâm filozoflarından birinin hattıyla, bu tarihten 400 sene önce yazılmış bir kitap gördüm. Orada Aristoteles'ten naklen, biri hariç "bütün felsefeciler, âlemin kadîm olduğunda ittifak ettiler" ifadesi zikredilmişti. Söz konusu kitabın yazarı diyor ki: Aristo'nun bu kişiyle kastettiği Eflâtûn'dur. Buna göre, anlaşılacağı üzere bu sözü, hudûs-i zâtî'ye hamletmek mümkün değildir. Kaldı ki hudûs-i zamanî görüşünü de ondan nakletmek, onun meşhur "insanî nefisler ile soyut uzaklığın kadîm olduğu" görüşüne zıttır. Calinus'un (Galen, ö.200?) bu hususta tevakkuf ettiği nakledilmiştir. Bu nedenle de filozof sayılmamıştır. Çünkü filozoflara göre o, hikmet/ felsefenin temel ilkelerinden biri olan bu hususta kararsız kalmıştır. [43]

Felsefeciler görüşlerine şunu delil getirdiler: Mümkün nitelikte herhangi bir varlıkta gerekli olan hiçbir şey, ezelde mevcut olmak ya da olmamaktan halî kalamaz. Birinci durum; sonucun, tam illetinden geri kalmasının imkânsız olması sebebiyle bu mümkün varlığın, ezelde de olmasını gerektirir. İkinci seçenekte ise herhangi bir mümkün var (hadis) olduğunda, onun bu hudûsu ya başka bir hadisin işlevinin hudûsundan (sonucundan) dolayı değildir ki bu durumda mümkün olanın, tam illeti olmadan var olması anlamına gelecektir. Ya da başka bir hadisin işlevi sebebi ile meydana gelmiş olacaktır ki o zaman da söz böylece devam eder ve bu da haliyle teselsülü gerektirecektir.

Oysa sen de biliyorsun ki şayet var olmasına sebep olan hadis bir durum, kendisiyle ilgili bir şey için de sebep sayıldığında onların bu durumu, onlara (filozoflara) göre kabul edilmeyen bir teselsül anlamına gelmemektedir. Çünkü onlara göre teselsülün imkânsız olmasının şartlarından biri, varlıkta birleşmektir. Bu durumda ise bu sayılan ve benzeri cisimlerin ezeli olması lazım gelir.

Eşyanın sonsuz sayıda olduğu ve bunların ancak ebedî bir hareketle düzenlenebileceği ve bunun da söz konusu hareket ile harekete geçen cismin kadîm olmasını gerektireceği davasına gelince: Kısacası *ister cisim olsun ister başka bir şey, belirtilen hareket ile harekete geçen her şey kadîmdir*, iddiası temelsiz bir davadır. Keza *eşyanın, peş peşe meydana gelen suretleri kabule yatkın kadîm bir maddeyle son bulması gerektiği* davası da aynı şekildedir.

Bu delile birkaç açıdan cevap verilmiştir.

**Birincisi**, ilk şıkkın tercih edilmesidir. O da, herhangi mümkün bir varlık için gerekli olan her şeyin ezelde hâsıl olmasıdır. Ancak herhangi bir mümkünin ezeli olmasını gerektirecek durum, memnudur. Bu, mümkünin, ezelde var olmasının ve varlığının ancak ezelde söz konusu olabileceğinin muhal olmasının cevazı içindir.

Sen de biliyorsun ki ezelde mevcut olması gereken şeylerin hepsinin gerçekleştiği farz edildiğinde, o şeyin ezelde mümkün olmaması, farz edilenin tersinedir. Çünkü imkân, mevcudiyetinde gerekli olan şeylerdendir. Böylece imkân için gerekli olan şeylerin hepsinin mevcudiyetinin gerçekleştiği farz edilmiş olur.

**İkincisi**, ikinci şıkkın tercihi iledir. O da mümkünin varlığı için gerekenlerin hepsinin ezelde gerçekleşmiş olmamasıdır. Zira iradenin ezelden itibaren varlığı ile alakadar olması, onun gereklerindedir. Hâlbuki irade, varlığına ezelde taalluk etmemiştir. Aksine sonu olmayan gelecek vakitlerde varlığına taalluk etmiştir. Bu durum, onun varlığına ezelde taalluk etmesi ya meydana gelme sebebinin tamamlamak içindir veya değildir, diye reddedilmez. [44]

İlk görüş açısından çelişkiden kaçınmak için ezelde varlığının olması lazım gelir. İkinci görüş açısından malûl, bu taalluk dışında başka bir şeye ihtiyaç duyar. Bu ise farz edilenin tersidir. İşte sözü bu bağlama taşımaktayız. Çünkü biz diyoruz ki: Kudret iradeye uygun biçimde tesir eder ve irade de onun varlığına muayyen bir vakitte taalluk etmektedir. Böylece o da ancak o vakit bulunmuş olur.

Şayet bizim ifade ettiğimiz bu iki tereddüt şıklarından birinin tercih edilmesi lazımdır, denilecek olursa biz de deriz ki: Şayet siz onun, ezelde varlığının illeti için bir tamamlayıcı olduğunu kastediyorsanız biz de böyle olmadığı tercihinin yapıyoruz. Şayet siz, varlığının illeti için sonu gelmeyen sürede tamamlayıcı olmasını kastediyorsanız işte biz de zaten böyle olduğunu tercih ediyoruz. Böylelikle ezeli olması da gerekmeyecek ve başka bir şeye ihtiyaç da duymayacaktır. Nasıl ki fail-i muhtâr, uzunluk kısalık gibi belli vasıflar dahilinde bir cisim icat etmeyi irade ettiğinde bu vasıfları haiz bir malûl bulunmuş oluyorsa burada da durum aynen böyledir. Fail-i Muhtâr'ın iradesi, bir hadisin meydana gelmesine taalluk ettiğinde onun ancak bir hadis olarak tasavvur edilmesi mümkündür. Velhasıl; malûl, Fail-i Muhtâr'ın iradesinin taalluk edeceği biçimde bu iradeyle vücuda gelir. Artık bu irade, ister varlığa gelme anında olsun isterse de daha sonra olsun.

Bazen ezeli, zaman üstüdür, denilir. Bir şeyin ezeli olmasının anlamı, o şeyin zamandan önce var olması demektir. Nitekim Vacib-i Teâlâ, zaman üstü olduğundan belirli bir zamanda olmakla vafedilemez. Tıpkı bir mekânda olmakla vafedilemediği gibi. Dolayısıyla ezelde, O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Şüphesiz vakitlerine tahsisi gibi hususlarda mümkünatın varlığı, ancak ezeli

iradenin kendisine taalluku olduğu şekilde söz konusudur. Zaman ise, mümkinat kategorisindedir ve ezeli irade de onun sonlu varlığına taalluk etmiştir. Allah Teâlâ, onlardan zaman açısından önce değildir. Çünkü Vacib Teâlâ zamana bağlı değildir. Ta ki O, gayrisına zaman açısından öncedir, denilebilir.

Denilse ki: Bizzat kadim iradenin mümkinin meydana gelmesinde yeterli olmadığına şüphe yoktur. Yeterli olduğu farz edilse bile bundan mümkinin kadımlığı gerekecektir. Çünkü bir münasebet lazımdır. Bu münasebetin de ya hadis ya da kadim olmaktan başka çaresi yoktur. Bunlardan birincisinde teselsül lazım gelir. Çünkü biz, sözü bu taallukun sebebine bağlamaktayız ki bu da, teselsülü icap ettirmektedir. İkinci ihtimal durumunda ise iradenin taalluk ettiği mümkinin kadımlığı söz konusu olacaktır.

Buna bazen şöyle cevap verilir: Bir kere taalluk, yokluğa dayalı (ademî olan) bir iştir. Dolayısıyla kendisini belirli bir vakte tahsis edecek bir şeye muhtaç değildir. Şayet kabul edilse bile teselsül, itibarî durumlardadır. Bu ise imkânsız görülmeyen bir taalluktur. [45]

Sen de bilirsin: varlık ya da yokluk vasıflarının her birini, meydana geldiği vakte tahsis etmenin, bir tahsis edicinin müdahalesine ihtiyaç duyacağı açıktır.

Taalluklardaki teselsüle gelince, belli bir vakitte iradenin taallukunu belirleyen (muhasıs), irade taallukunu bu vakitte iradeye taalluk kurmasıyla. Bu böyle devam eder öyle ki mümkinin varlığının iradesi de bu vakitte meydana gelir. Çünkü o, bu vakitte varlığının iradesini irade etmiş olmaktadır. Belli vakitte varlığını irade etmenin iradesi keza belli vakitte varlığını irade etmenin iradesi onun bu iradeyi irade etmeyi muradı sebebiyledir. Böylece iradenin taalluku, başlama noktasından itibaren teselsül halinde son noktada söz konusu mümkinin iradesiyle son bulur. O zaman da durum felsefecilerin dediği gibi olur. Zira sonu olmayan istidatlar peş peşe gelir ve malûlün ardından gelen en yakın istidatta son bulmuş olur.

Buna cevaben denildi ki: Burada burhan-ı tatbikin meydana gelmesi durumu dahi dikkate alınmaksızın bu, batıldır. Çünkü bu durum, sonu olmayan işlevleri iki şey arasında sıkıştırmayı gerektirir. Onlar da iradenin kendisi ve onun mümkinin peşinden gelen taallukudur.

Ben de derim ki: Biliyorsun ki burada kesinlikle iki şey arasında bir sıkışma (mahsurluk) söz konusu değildir. Aksine iradenin kendisi bütün mertebelerde mahfuz durumdadır ve sonsuz istidatların bir maddede peş peşe oluşması gibi onun üzerine de sonsuzca tertiplenen taallukat meydana gelmektedir. Şu halde maddenin silsilenin bir tarafında olmayışı gibi irade ve irade eden de silsilenin bir tarafında değildir. Buna göre buradaki mahsuriyet iddiası her ne kadar itikadî konularda parmakla gösterilen (itibar edilen) bazı kişilerden sadır olsa da bozukluğa apaçık bir vehimdir.

Onların (filozofların) deliline yönelik yapılacak üçüncü eleştiri, âlemin hadisliğini itiraf etmelerindeki zıtlıktır. Zira bu delilleri, günlük hadiselerden hiçbir şeyin olmamasını gerektirmektedir.

Buna şöyle cevap verilir: Âlemin topyekûn hadisliğinde meydana gelen teselsül, varlığın bütünsel işlerindeki bir teselsüldür. Bu ise muhaldir. Günlük hadiselerdeki teselsüle gelince bu, birbirini takip eden işlerdeki teselsüldür. Bunda önce olan ile sonra olan bir araya gelmez. Böylesi bir teselsül onlara göre muhal değildir. Çünkü onlara göre felekler kadîmdir ve hareketi de daimidir. Bu ise istimrar (devamlılık) ve teceddüd (yenilenmek) şeklinde iki yönlü olmaktadır. Bu durum devamlılık açısından kadîmden meydana gelmektedir. Yenilenme açısından ise kadîmden hadisin ortaya çıkmasında vasıta rolü oynamıştır.

Artık sen yukarıdaki açıklamalardan anladın ki âlem hadis olsa da bu [46] haliyle sadır olması mümkündür. Mamafih bu, âlemin cüzlerinden herhangi birinin bir şekilde şahsî kidediliğini gerektirmez. Dahası bunların âlemin unsurlarından birer parça olmaları hasebiyle cinsî kidelemlerini de icap ettirmemektedir. Zira bunlar, sadece birbirlerini takip ederek var olmaya devam etmektedirler. Bazı müteahhir muhaddisler de bunu böyle ifade etmiştir. Nitekim ben İbn Teymiye'nin (ö.728/1328) bazı eserlerinde arş hakkında bu tarz bir görüşte olduğunu gördüm.

İmam Hüccetu'l-İslam, onların zikredilen cevaplarını ret sadedinde şöyle demiştir: Şüphesiz ki bu hareket ya devamlı olması yönünden ya da yenilenmesi açısından olayların başlangıcıdır. Şimdi şayet devamlı olma yönüyle (başlangıç/ilke) olursa o zaman cüzleri birbirine benzeyen devamlı bir şeyden -bazılarında olup bazılarında olmamak şeklinde- durumları farklılık gösteren bir şey nasıl hâsil olabilmektedir? Yok, şayet yenilenme tarzında meydana geliyorsa o zaman da kendi nefsinde yenilenmesinin sebebi ne olmaktadır? Çünkü bu durumda kesinlikle başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır ki böylece teselsül meydana gelmiş olmaktadır.

Buna (Gazzâlî'nin ifadelerine), "onlara göre bu tarz bir teselsül caizdir", şeklinde itiraz edilmiştir. Çünkü bu durumda unsurların bir araya gelmesi söz konusu değildir. Nitekim onlar, müteakip işlerde teselsülün caiz ve böylesi durumlarda meydana gelmesinin mümkün olduğunu söylemektedirler.

Ben derim ki burada teceddüt, bir şeyin yok olup başka bir şeyin ortaya çıkmasından ibarettir. Çünkü hareketten bir cüz yok olduğunda onun bu yokluğu için hadis bir illet gereklidir. Bu illet ise ya mevcut ya da mevcut olmayan veyahut da bazısı mevcut bazısı ise mevcut olmayan bir şeydir.

Bu ihtimallerden **birincisi** söz konusu olduğunda sözü bu şeyin sebebine hamlederiz. Ta ki böylelikle düzenli ve toplu bulunan tüm işlevlerde teselsül ortaya çıksın. **İkinci** ihtimal açısından bu yokluk, "varlığı bir şeyin varlığına sebep olmayanın yokluğu da bir şeyin yokluğuna sebep olmaz" kaidesinden hareketle



varlık sebebinin cüzlerinden bir cüzün yokluğu mesabesindedir. Bu durumda da yoklukları, kendileri için de yokluk demeye gelen varlık için teselsül icap edecektir. **Üçüncü** seçeneğe göre iki kısımdan birinin, varlığa dair durumlardan biri olması gerekir. Buradaki yokluk veya varlık ve yokluğun ikisinin de sonsuz olması lazım gelir ki bu iki halden herhangi birinde olduğunda da bütünsel ve düzenli varlık durumlarında yine teselsül lazım gelir.

Velhasıl toplu tertipli varlık durumlarında teselsül söz konusudur. Artık bu ister geçmişteki varlık durumunda olsun isterse şimdiki mevcut olmama halinde olsun. Çünkü onun yokluğu, şayet mevcut bir duruma binaen ise yahut mevcut bir durumun ortaya çıkmasını gerektiren yokluk durumu ise -tıpkı bir engelin varlığını gerektirecek çapta engelin olmamasının olmaması gibi-, evet işte bütün bu yokluk durumlarında; yokluk halinde ortaya çıkan, bütünsellik ve düzen arz eden varlığın tamamında teselsül icap etmektedir. [47] Şayet mevcut bir durumu gerektirmeyen mevcut bir halin olmaması sebebiyle olsa yine bu hadisin ortaya çıkma zamanında söz konusu teselsül vaki olacaktır. Üçüncü ihtimal durumunu da buna kıyas etmelisin.

Şayet sen desen ki: engelin varlığını gerektiren maninin olmamasının olmamasına dayanarak hiçbir cüzün olmamasının takdiri durumunda bu engeller arasında bir tertip lazım gelmez. Ta ki imkânsız teselsül söz konusu olsun. Üstelik bir an bile olsa onun meydana gelmesi, kendisini engelleyenin yok olmasında yeterli olduğu için bu engellerin bir varlıkta toplanması da lazım gelmemektedir.

Ben de derim ki bu engeller meydana gelmede ardı ardınadır. Bunlar bir varlıkta toplandıklarında imkânsız durumdaki teselsül devreye girmektedir. Çünkü unsurlar ortaya çıkmada zamana göre tertip edilmiş ve bir varlıkta da toplanmıştır. Hal böyle olunca da kendisinde "tatbik" gerekli olmaktadır. Dolayısıyla selim fitrat sahibi kimselere gizli kalmadığı gibi, bunda zât açısından bir tertip yok diye kötülenemez.

Şüphesiz biz meydana gelen günlük şeylerle başlayan silsileyi esas alıyor; dün (geçmişte) meydana gelenlerle başlayan silsileye tatbik ediyoruz. Delili ise son kısma uyarlıyoruz. Şayet bu durum bir varlıkta toplanmazsa sözü, olmamasının gerekçesine naklederiz. Ta ki yokluk veya varlık anında ortaya çıkan mevcudatta imkânsız teselsül gerekli oluncaya kadar.

Şüphesiz her engelin yok olmasının illeti ya engelin varlığını gerektiren engelin olmamasının olmamasıdır ya da illetin cüzlerinden birinin olmasıdır. **Birinci** ihtimale göre sonsuz hadiselerin hudûsunda peş peşe gelen engellerin varlığı söz konusudur. **İkinci** ihtimalde ise bu engelin tahakkukunun, düzenli ve sonsuz varlık durumlarına bağlı olması lazım gelir ki o zaman da varlık nedenlerinde müstahil teselsül söz konusu olmaktadır.

**Dördüncü** vecih, bazı müteahhir ulemanın dayandığı görüştür. O da sonsuz hadis istidatların kadîm bir madde üzere varit olduğu kanaatidir. Dahası mutlak

bir kadîm bulunmasıyla beraber art arda ortaya çıkan hadislerin sonunun olmamasıdır. Artık ister söz konusu hadisler bu kadîm varlığa bağlı olsun veya onun için meydana gelmiş olsun isterse de öyle olmasın. Bu görüş, akıl kârı değildir. Zira kadîmin bütün hadis varlıklardan önce olması gerekmektedir. Değil mi ki kadîm, öncesinde yokluk bulunmayan; hadis ise kendinden önce bir şey bulunabilen demektir. Şu halde bunun, hadisin onayladığı her birinden önce olması gerekir. Bu durumda hadisin tasdik ettiği bütün varlıkların sebkiyetinin gerçekleştiği bir vaziyetinin olması gerekir. Çünkü hadislerden biriyle mukareneti (iltisakı) olanın bütün hadislere önceliği olamaz. Dahası onlardan bir kısmına bile olmaz. Nitekim bu durum, akli bir zaruret olarak apaçıktır. [48]

Ayrıca sonsuz hadislerin önüne geçmesi de kendisinde kadîmlik durumunun bulunmamasını gerektirir. Aksine bazı hadislere daima mukârin olmasını icap ettirir. Hadislerin bir takım fertleri ile beraber olmaya devamı ile hadislerin bütün fertlerinden önce olması arasındaki zıtlık ise apaçıktır.

Ben derim ki: bu, akli değil vehimsel bir bedâhettir. Çünkü kadîmin hadislerin bütün fertlerinin önüne geçmesi, kadîmin geçmiş zamanda onun bütün fertlerinin önüne geçmesinin tahakkuk etmesini gerektirir. Veleve ki onun başka bir ferdine mukarin olsa bile.

Burada hadislerden hiçbir ferdin bulanmadığı bir zamanda kadîm mevcut olunca -ki bu esnada hadislerden hiçbir fert yokken kadîm, önüne geçtiği hadis ile beraber mevcuttu- bu durumda kadîmin, hadislerden bir ferde mukarenetinin devamıyla beraber hadislerin bütün fertlerinden önce olması tahakkuk etmiş olur.

Şüphesiz zikredilen şeylerden, aynı zaman sürecinde kadîmin hadis tarifine uyan her şeyden önce olması lazım gelir ki bu, zinhar böyle değildir. Aksine bu sadece sonlu hadislerde böyledir. Sonsuzlarda ise kadîmin herhangi bir ferdine mukarenetinin devam etmesi ile birlikte hadislerin bütün fertlerinden önce olması söz konusudur. Nitekim bu apaçık bir durumdur.

Bu (dördüncü) duruma; bazı fertleri ile mukarenetinin devamı ile bütün fertlerinin önüne geçmesi arsında tezat olduğu gerekçesiyle itiraz edildi. Çünkü bütün fertlerin hadis olması, mevcut bütün fertlerin aynı olan bütünsel küllün hudûsiyetini gerektirseydi o zaman böyle bir şey lazım gelirdi ki bu böyle değildir. Sen de bunun fasitliğini biliyorsun. Çünkü bütün fertlerin hadis olması, bütün toplamının hadis olmasını gerektirir. Şüphesiz her fert toplamın bir cüzü olduğuna göre cüzün hadis olması açıktır ki küllün de hadis olmasını gerektirir. Sanki burada -şu vehimle- toplu haldeki küllün hadisliği, önceden hiçbir ferдинin varlığı söz konusu değilken sonradan meydana gelmiş olduğu düşünülmektedir ki bu çok geçersiz bir vehimdir.

Bazı fazilet sahibi kimseler, felsefecilerin: “mahiyetin varlığı, ancak fertlerinin zımında bulunur” görüşünü eleştirerek şöyle demişlerdir: Bütün fertleri hadis

olan hadislerin mahiyetinin de hadis olması gerekir. Nitekim fertlerinin tamamının hadis olması sebebiyle türlerinin kıdemliği de düşünülemez.

Bence bu saçma bir sözdür. Çünkü onların (filozofların) nev'in kadımlığından kastı, o nev'in var olmaya devam eden fertlerinden hiçbirinin tümünden yok olma anlamında kaybolmamasıdır. Açıktır ki bütün fertlerinin hadis olması buna asla zıtlık teşkil etmemektedir. Vay başıma gelene! Şunun (mesela) "bir-iki günden fazla tek bir parçası kalmayan gül" hakkında ne demiş olduğuna bir bakın. Hâlbuki gülün kendisi bir iki ay baki kalmaya devam etmektedir. İşte akli tefekkür, böylesi bir hükümde sonluluk (ile sonsuzluk) arasında bir fark olmadığını ortaya koymaktadır. [49]

**Beşinci vecih:** Filozofların deliline yönelik kullanılan beşinci vecih: tedayuf delili ve hatta tatbik delili gibi diğer deliller de, tertipli varlık işlerinde teselsülün batıl olduğuna delalet etmektedirler. Artık bunlar, ister bir varlıkta toplu halde (bir arada) olsun isterse olmasın. Çünkü tedayuf delilinden hasil olan şudur: Şayet birbirine izafe edilen silsileler sonsuza doğru gidiyorsa izafe edilenlerden birinin adedinin izafe edilen diğerinden daha fazla olması lazım gelir ki bu da muhaldir. Çünkü izafe edilen iki şey zarurî olarak varlıkta birbirine denk olmak durumundadır.

Mülazemetin izahı şöyledir: Şayet teselsül işin başlangıç (illetler) kısmında ise ve biz de geçmiş belli bir noktadan silsileyi başlatıyorsak, mesela sonraki malûlde olacağı gibi o takdirde bu malûl için sabıkiyet olmadan mesbukiyet söz konusudur. Bu anlamda silsilenin bireylerinin her biri için ayrı ayrı sabıkiyetlik (önceleyenlik) ve mesbukiyetlik (öncelenmişlik) söz konusu olmaktadır. Bu durumda da son malûlden önce sabıkiyet ve mesbukiyetlik adedinde birbirine denklik meydana gelmektedir. Son malûlde ise sabıkiyet olmaksızın sadece mesbukiyet kalmış olmaktadır. Böylece mesbukların sayısı sabıkların sayısından bir adet fazla olmaktadır ki bu muhaldir.

Bu delilin, teselsülün sadece bir açıdan batıl olduğuna delalet ettiği düşünülemez. İki taraftan olmasına gelince -bizim de üzerinde olduğumuz husustaki gibi- söz konusu delil ona zıt değildir. Çünkü tıpkı hadis olanların evveleri de sonları da olmadığı gibi mesbukiyeti olan her şeyin sabıkiyeti de vardır. Bunda bir tutarsızlık da yoktur.

Bunun sebebi ise çünkü biz silsilenin bireylerinden herhangi birini ele aldığımızda mesela son malûl gibi ve oradan yukarıya doğru ilerlediğimizde kendinden önceki unsurlarda bir sabıkiyetin olması ve yanı sıra bir mesbukiyetin de olmaması gerekir. Ta ki baştaki mesbukiyet ile denkleşmiş olsun. Aynı şekilde aşağı doğru indiğimizde başlangıç noktasında olanın altında mesbukiyet olması gerekir. Mukabilinde ise sabıkiyet olmaz. Tıpkı başlangıçta yanında mesbukiyet olmaksızın sabıkiyetin bulunması gibi. Maksat sabıkiyyat ile mesbukiyat sayıları birbirlerine denk olabilsinler. Böylelikle silsilenin iki taraftan da sonlanması lazım gelir.

Açıktır ki bu delil varlıkta peş peşe gelen işlerde de vaki olmaktadır. Çünkü birbirine izafe edilen tarafların adedi ister bir varlıkta toplansın isterse müteakip durumda olsunlar bunlar diğerlerinin adetlerinden daha fazla olamaz. Mesela babaların evlatlardan daha fazla sayıda olması mümkün değildir. Artık bunlar ister haricî varlıkta bir olsunlar isterse olmasınlar, değişmez.

Tatbik delili de aynı şekilde varlıkta peş peşe gelen durumlarda vaki olur. Çünkü vehimsel tatbik, hârici varlıkta birlikteliği gerektirmez. Aksine akıl, vehimden yardım alarak [50] sonsuzca tertip edilmiş hadislerden bir bölüm aldığı zaman bir de ilk bölümün öncesinde ya da sonrasında olan hadisten sonsuz olan başka bir bölüm aldığı zaman ve bu arada ilk bölümün başlangıcının ikinci bölüm başlangıcıyla uyum içerisinde olduğunu tevehhüm ettiğinde birincinin diğer unsurları ikincinin diğer unsurlarıyla uyum (tatbik) sağlamış olurlar. Biz de bu vesileyle delilimizi serdederiz.

Şayet onlar peş peşe gelen işlerde, tatbikin engel olmasından dolayı delil cereyan etmediği için teselsüle cevaz veriyorlarsa bu durumun fasid olduğu açıktır. Bu durum sonu olmayan silsilenin burada mevcut olmamasından dolayı ise ve her ne kadar buna dair delil de var ise yine de burada iddia edilen şey farklıdır. Çünkü ortada sonu olmayan bir durum mevcut değildir. Kaldı ki burada iddia/ mesele, sadece sonsuz varlığın silsilesinden (teselsül) kaçınılması hususudur. Hâlbuki unsurlar toplanıp bir araya gelmediğinde sonsuz varlığın silsilesi de söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu görüş de reddedilir.

Şöyle ki delilin gerektirdiği, toplanma veya peş peşe gelme yoluyla değil varlığının asla caiz olmamasıdır. Burada ise farz edilen sonsuz silsile, toplanma (bir araya gelme) açısından mevcut olmasa da peş peşe gelme açısından mevcut bulunmaktadır. Şüphesiz ki bütün hadisler, bireylerinin her birinin bu zamanın bütün cüzlerinde bulunması anlamında bütün zamanlarda mevcuttur. Varlık ise bir an veya zaman diliminde bulunmaktan daha umumî bir kavramdır. Bir zamanda var olmak ise toplu olarak bulunmaktan veya peş peşe gelmekten daha umumîdir.

Bunun da ötesinde felsefecilerin varlık adına, dehr/zamana nispet ettikleri başka bir unsur daha bulunmaktadır. Onlar şöyle diyorlar: Şüphesiz yüce prensipler (el-mebâdiu'l-aliye) dehrde mevcuttur. Dehr ise zamanın kabıdır. Şu halde peş peşe olma suretiyle bir zamanda mevcut olmak, vücudu haricînin bir türüdür. Onu, hârici varlığın dışına çıkarmak bir tahakkümdür/ zorbalıktır.

Şimdi şayet tatbik delilinin vukua gelmesi kabul edilecek olursa kendisinden ya yokluğu takdirine dayanarak bitiş ya da cüzün külle eşit olması gibi bir mahzurun ortaya çıkacağı gizli değildir. Bu iki mahzurlu durum ise peş peşe gelme suretinde meydana gelmektedir.

Şu da var ki parçasının bütününe eşit olduğu bir sayı/aded, nefsu'l-emr'de müstahildir. Şöyle ki eşyadan herhangi bir şeyin, bireyleri ister toplu olsun isterse

olmasın nefsu'l-emr'de herhangi bir şeye arız olması imkânsızdır. Çünkü bedâhet (apaçıklık), adedin tabiatının hatta mutlak olarak adetlerin, cüzün bütününe eşit olmaya engel olduğuna hükmetmektedir. Bu durum düşünülün. [51]

Bilinmelidir ki, felsefeciler teselsülün batıl olmasında ictimayı/toplu olmayı ve tertibi (birbirine dayalı sıra düzeni içerisinde olmayı) şart koşmuşlardır. Birinci şartın izahı az önce geçti. İkinci şarta gelince onlar bu şartı muteber saymışlardır. Çünkü bireyler arasında tertip olmadığına akıl için de tatbik mümkün olmamaktadır. Zira belirli bir nizamı bulunmamaktadır. Ta ki bir kısmını bir kısmına tatbik etmekten dolayı diğer kısımlarının da bütünü bütününe tatbik etmek icap etsin. Birbirine dayalı sıra düzeni içerisindeki fertlerde (tertipli bireylerde) durum bunun aksinedir. Çünkü tertipli bireylerde baştağının tatbikinden, ikinci silsilenin de birinci silsilenin bireylerine benzer şekilde bütün bireylerinin tatbikini gerektirir.

Bu, uzun bir silsile ve sayılması mümkün olmayan bir şeyle açıklanabilir. Birincisinde mebdein mebdee (başlangıcın başlangıca) tatbiki yeterlidir. İkincisinde ise her bir ferdi, tafsilatlı biçimde tatbik etmek gerekmektedir ki bunun sonu olmayacağı için aklın aciz kaldığı bir şey olacaktır. Bu duruma binaen onlar/ filozoflar da ifadelerinde, mücerred natik nefislerin sonlu olmayacağına kanaat ettiler.

Ben derim ki: İcmâli tatbik yeterli oluyorsa, bu durum tertipli olmayanlarda da söz konusudur. Şimdi akıl toplamdan her birini ya birbirinin karşısına koyar ya da koymaz. Bu birinci duruma göre eşitlik vaki olmakta; ikincisine göre ise kopukluk söz konusu olmaktadır.

Şimdi şayet icmâli tatbik yeterli gelmezse o zaman tertip suretinde de tatbik mümkün olamaz. Çünkü aklın, her bireyi teke tek birbirine karşılıklı olarak tafsilatlı biçimde düşünebilmesi mümkün değildir. İlk şekildeki icmal dikkate alınmadan bu icmâlîni yeterli olabileceğini dava etmek ise bir zorbalıktır. Aksine onların bu görüşlerini; "tertipli silsilelerdeki fazlalık, sonsuzluk tarafına nakledilir" düşüncesiyle terk etmeleri gerekir. Ki böylelikle kopukluk da ortaya çıkmış olur. Tertipli olmayanlarda ise intikal meydana gelmemektedir. Çünkü bazen ziyadeler ortada da olabilmektedir. Artık bunu düşün.

Burada benim söz konusu savrulmayı çözecek farklı bir kanaatim bulunmaktadır. O da şöyle: Sonu bulunmayan işlemler, mutlak olarak tertibi gerektirmektedir. Çünkü herhangi bir bütünlük birey göz ardı edilerek başka bir bütünlüğe bağlanabilir. Bu bütün de kendisinden bir unsur sakıt olduğunda o bütüne dayanmaktadır ki bu böylece devam eder. Bu bağlamda bütünlerin birbirine tatbiki tevehhüm edildiğinde bütünlerde de sonluluk olduğu anlaşılmaktadır. Bütünlerin sonunda yer alan bütün, ardında başka bütünlük bulunmayan bir bütündür ki işte bu ikincisidir. Buradaki mevcut bütünler, sonlu sayılar ile ikincide son bulmaktadır ki böylece birinci bütün de mütenâhî/ sonlu olmaktadır. [52]

Sen istersen buna şöyle de diyebilirsin: bir ikiye bağlanır; iki, üçe ve böylece sonsuza kadar devam eder. O zaman da bir ile başlayan silsilenin kendisinin bir üstündekine bağlanması gerekir.

Şayet desen ki: senin dediğin şunu gerektirir: Aristoteles'in meşhur "adet birlerden mürekkeptir; kendinden küçük sayılardan değil." sözünde olduğu gibi şayet adet aşağısındaki sayılardan meydana geliyorsa bilindiği üzere bu, mümtendir. Şüphesiz ki on sayısının dört ve altıdan meydana gelmesi, sekiz ve iki sayısından veya kendinden daha aşağıdaki herhangi bir sayıdan meydana gelmesinden daha evla değildir. Şayet kendinden düşük olan bütün sayılardan oluşmaktadır denilirse bu durumda farklı ve değişen parçalardan oluşmuş olması lazım gelir. O zaman da bir şeyin mahiyetinin tamamının teaddüt etmiş olması gerekir ki bu muhaldir. Yahut bunun mürekkep olmadığı söylenebilir. Ancak bahsi geçen birinci durum batıl olduğunda ikincisi de haliyle batıl olur.

(Buna cevaben) ben de derim ki: Bu söz, ancak her bir sayı, bireylerinden farklı çeşitte bir surete sahip olursa tutarlı olur. Değilse sadece bireyler söz konusu oluyorsa böyle bir şey düşünülemez. Çünkü o vakit, adetlerden her bir merteye, sırf maddesi sebebiyle diğer mertebelerden ayrılan farklı bir bölüm olur ki bu da kaynaklarına muhalif bir surette olmaz. Bu ise zaten ayrışik sayıların özelliklerindedir.

Hayret veren bir şeydir ki bazı müteahhir âlimler, onun, sayıların sırf bireylerden oluştuğunu ve bunlarda nev'î suretlerin bulunmadığını açıklamasına rağmen adetlerin kendinden küçük sayılardan oluştuğunu nefyetmektedirler. Hâlbuki açıktır ki birer birer her şey kendi başına ayrı birer unsur oluşturmaktadır.

Kaldı ki adedin kendinden düşük sayılardan mürekkep olmaması adedin ma'ruzunun, bu adetlerin ma'ruzundan mürekkep olmasına engel değildir. Nitekim bedihî olarak Zeyd ve Amr'ın, Zeyd, Amr ve Halid'in cüzü olduğunu biliyoruz. Şüphesiz Zeyd ve Amr'ın birleşimi yani bu birleşen heyetin toplamı, Zeyd, Amr ve Halid'in birleşiminden, yani bu toplu heyetten ortaya çıkan sonuçtan farklıdır. Oysaki ilk ma'ruz/sonuç ikinci ma'ruzun dışında olmadığı gibi aynı da değildir. Dolayısıyla onun bir cüzü olmaktadır. İşte bazı muhakkiklerin, felsefecilerin "aklı itibarlar yerine vücuda gelen durumlara göre çoğalabilen malûllere dayanmak" gibi fikirlerinden tercih ettikleri görüşler, buna bine edilir. Örneğin: tek başına A'dan B'nin, tek başına B'den C'nin meydana gelmesi ve bunların (A, B, C) hepsinden D'nin meydana gelmesi ve böylece tek bir mertebede çoklu meselelerin meydana gelmesi gibi. [53]

Allah'ın ispatına dair meşhur delil, devir ve teselsülün geçersizliğiyle uğraşmadan, bunun üzerine bina edilir. Bu delil özetle şöyledir: Şayet bütün mümkünat sonsuza kadar tertip üzere olsa bu durumda silsileden her bir unsur mümkünatta mevcut illetine dayandırılır. Bütüne gelince onun illeti ya toplu/ bütün olmanın bizzat kendisidir ya cüzüdür ya da kendisinin dışındaki bir şeydir.

Buna göre yerinde de beyan edildiği üzere birinci ve ikinci ihtimal batıldır. Bu durumda üçüncüsü geçerli olmaktadır ki o da bütün mümkünatın dışında olan Vacip Teâlâ'dır. Bu delilde hiçbir kusur bulunmamaktadır. Mamafih bazı risalelerimizde de açıkladığımız üzere biz bütünün dayanağını cüzüne verdiğimizde ancak o zaman kusurlu hale gelmiş olur. Böylece anlaşıldı ki küçük sayı (topluluk) büyük sayının cüzüdür. Binaenaleyh burada sadece bireyler vardır vehmi, aklın hükmüne ters ve fasit bir düşüncedir.

Şayet desen ki: Senin bu dediğinden hareketle, Allah Teâlâ'nın malumatının mütenâhî/ sonlu olması gerekir. Değilse, delil geçersiz hale gelmiş olur.

Ben de derim ki: Eğer Allah'ın eşyaya dair ilmi ayrıntılı biçimde olsaydı o zaman bu dediğin doğru olurdu. Ancak bu imkânsız bir durumdur. Zira muhakkiklerin de belirttiği gibi Allah Teâlâ'nın ilminin basit/ bileşensiz ve tek olması caizdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın malumata dair ilmi açısından hiç bir çeşitlilik/ parçasal durum söz konusu değildir. O halde bunu Allah'ın ilmine tatbik doğru bir düşünce olamaz. Nitekim bu sebeple felsefeciler, Allah Teâlâ'nın ilminin icmâlî olduğuna kanaat etmişlerdir. Hatta bazıları Allah Teâlâ'nın eşya hakkındaki ilminin sonsuz olamayacağını ifade etmişlerdir. Ne var ki Allah Teâlâ'nın ilmine dair değerlendirmeler Kalam'da geniş bir alanı işaret etmektedir. Burası ise onu kaldıracak bir yer değildir.

Şayet desen ki: Allah'ın bilgisi sonsuzdur. Bu ilmin alakalı olduğu şey ister bir tane isterse daha fazla olsun farksızdır. Yine de bu bilgiye tatbik uygulaması yapılır.

Ben de şöyle derim: âlemin hadis olduğu takdiri üzerinden gidersek haricî varlıkla muttasıf olan her şey sonludur. Çünkü hadisler için nihayet bir başlangıç vardır. Gelecekte meydana gelecek olan hadisler ise sonsuzluk sınırına ulaşamazlar. Çünkü onlar her ne kadar had çerçevesinde meydana gelmemiş olsalar da sonsuz değillerdir. Buna göre tatbik (uygulama), eğer Allah Teâlâ'nın ilminde mevcut olmaları hasebiyle olursa, birdir çoklu yapıda değildir. Şayet hariçte mevcut olması itibari ile olsa o zaman da sonlu olmaktadır.

Öte yandan bilmelisin ki kelamcılar zihnî varlığı reddedip Allah Teâlâ'nın ilmını sonsuz hadislerle ispat ederler. Ne zaman ki bedihî olması sebebiyle Âlim ile sırf yokluk arasındaki alaka muhal olunca şu söze sığındılar: [54] İlmin hadis varlıklarla ilgisi o şey ancak meydana geldiğinde gerçekleşir. İlim sıfatı kadîmdir, taalluku ise hadistir.

Sen de bilirsin ki ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey bilfiil malum olmaz. Hal böyle olunca onların, Allah'ın ezelde hadisleri bilmediği görüşünü ileri sürmeleri lazım gelir ki yüce ve büyük Allah bu durumdan beridir. Bu anlattıklarımızda ise söz konusu durumdan bir çıkış bulunmaktadır.

Şayet desen ki: icmâlî ilim bilfiil değil bil-kuvve ilimdir. Bu ise bir mahzur oluşturur. Ben de derim ki: Yerinde ifade edildiği gibi icmâlî ilim aslında bilfiil ilimdir. O da felsefecilerin ulvî ilkelerden istifadeyle oluşturduğu basit sağduyudur. Tafsili ise kendisi olması hasebiyle nefsin kendisidir.

(Filozoflar) dediler ki: Yüce/üst ilkeler üzerinde yapılacak icmâlî taakkul (genel değerlendirme/ basit sağduyu), hariçteki tafsilî suretleri yaratan başlangıç noktasıdır. Sen şöyle diyebilirsin: Bizdeki icmâlî akletme faaliyeti, aynı zamanda zihinlerimizdeki tafsilî suretlerin de başlangıç noktasıdır.

Şüphesiz bu hususta yeterince tatmin edecek izahatlar yapmış durumdayız. Çünkü bunlar, temel dinî akâid ile ilgili konulardır. Bu konularda çokça fikrî mücadeleler ve saplantılı çekişmeler söz konusu olmuştur. Kelamcılarının geneli ise bu hususta zeki insanların gönlünü ferahlatacak bir değerlendirme yapabilmemiş değildirlir. Bunun yerine aklîselimin hemen yüz çevireceği, gönlü tatminden uzak safsatlarla uğraşmışlardır. Dolayısıyla bu konuya eğilenlerin zihni, hükemanın görüşlerine yönelmekten başka çare bulamamıştır. Dahası bu konuda laf etmiş bahsi geçen imamların da meseleye dair tutumları, tartışmasız biçimde aynı olagelmıştır.

Bu bağlamda ben derim ki: Mekânsal uzaklığın sonlu olması ve buna rağmen vehim ile karışan akılda onunla ilgili sonsuza uzanan bir yol meydana geliyorsa tıpkı bunun gibi âlem de onun cüzlerinden bir cüzünde vaki oluyorsa zamansal uzantı (uzam) da aynı şekilde sonludur. Her ne kadar vehim, mekânsal uzantının son bulmasını reddederek sınırsız mekânsal bir uzantının olduğunu düşündüğü gibi zamansal uzantının da sonsuzluğunu düşünse dahi sonuçta zamansal uzantı sonludur. Bu anlamda nasıl ki mekânsal uzantıda keyfi hükümlere itibar edilmediği gibi aynı şekilde zamansal uzantıda da onun hükmüne itibar edilemez.

Onların: “biz kesin olarak zamanın bir kısmının bir kısmının önüne geçtiğini biliyoruz ki bu da ancak kendisi için mevcut bir düzen olduğu zaman söz konusu olabilir” sözleri geçersizdir. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki mekânsal uzantıda da kendisi için belirlenmiş bir düzen olmadığı halde konum ve mertebe açısından cüzleri arasında öne ve arkaya geçme durumu vardır. [55]

Bu bağlamda deriz ki: Bu iki uzantı tevehhümü/ saplantısı, vehmin tabiatına yerleştirilmiş durumdadır. Ne var ki deliller bunların menedilmesini gerektirmektedir. Şimdi “zaman sonlu” olduğu vakit, kendisinden önce bir şey geçmiş olamaz. Şüphesiz bu durum, onun sonsuz olmasından dolayı değildir. Nitekim sınırlandırılmış olanın (mekânın) üzerinde de bir şey yoktur ve bu da onun sonsuz olmasından dolayı değildir.

İşte Allah Teâlâ zamandan öncedir. Ancak bu, zamansal bir öncelik değildir. Aksine başka çeşit bir önce olma ile öncedir. Kelamcılarının zikrettikleri gibi buna zâtî öncelik demek yanlış olmayacaktır. Bütün bunlar bir takım mukaddimelerdir.



Zeki bir kimse bunları birazcık düşünse bu konudaki batıl görüşlere karşı oluşabilecek eğilimi, kendisini terk edecektir. Allah hayır ve kemâl olan şeylere muvaffak kılandır.

**(Âlemin yok olabilme özelliğine sahip olduğuna** icma ettiler): Yani (âlem), varlığın ardından aniden yok olabilir. Ancak onun meydana gelme biçiminde ihtilaf ettiler. Bazıları şöyle demiştir: “*Onun Zâtı hariç her şey helak olacaktır.*” (Kasas 28/88) ayeti ve benzerlerine binaen âlem gerçekten yok olacaktır. Bu durum, cennet-cehennem ve insan bedenine ait uzuvların da yok olmasını gerektirir. Şüphesiz Allah Teâlâ bunları yok olduktan sonra yeniden diriltecektir. Bu görüş sahiplerine: “İdris (a.s.) şu an cennettedir ve orası ebedilik yurdudur. Şayet öyle olsa (âlem yok olunca) onun da yok olması gerekecektir.” argümanı ile itiraz edilemez. Zira onların şöyle demesi mümkündür: “Cennetin ebedilik yurdu olması hesap gününden sonra cennet ve ceheennem ehlinin yerlerine yerleşmesinden sonra olur.”

İmam Hüccetu'l-İslâm (ö.505/1111) *İhyâ*'da şöyle demiştir: “Mümkün varlık hadd-i zatında her zaman helak olabilecek durumdadır.” Mişkâtü'l-Envar'da ise şunu söylemiştir: “Arifler mecâz basamağından hakikat zirvesine yükseldiklerinde (mecâz dünyasından gerçeklik âlemine çıktıklarında) apaçık biçimde (müşahade-i iyânla) gördüler ki varlıkta Allah'tan (c) başka bir şey yoktur ve O'nun zâtından başka her şey helak olacaktır. Üstelik eşya, geçici bir süreye münhasır olmadan ezeli ve ebedî olarak küllîyen yok (helâk) olacaktır. Kerrâmîye ekolü ise âlemin hadis olduğunda (muhalifleriyle) ihtilaf etmeseler de yok olacağını kabul etmemektedir.

### **Nazar / Tefekkür**

Sonra da şu sözle başka bir meseleye işaret etti. (**Nazarın da**): Yani ehl-i hak, bu konuda ittifak etti. Nazar, fikir (tefekkür) demektir. (**Allah'ın marifetinde** [bilinmesinde]) yani, O'nun bilinip tanınmasında. Buradaki (**fi**) harfi, ta'lil (sebebe belirtmek) içindir. “Bir kadın bir kedi yüzünden azap gördü” hadisinde olduğu gibi.

Burada Allah'ın marifeti ile kastedilen şey, Allah'ın, insan takati nispetinde zâtî ve sübûtî sıfatları ile varlığını tasdik etmek demektir. [56] Allah Teâlâ'nın künhünü/ mahiyetini bilmek ise muhakkiklere göre bu, vukua gelmiş değildir. Onlardan Hüccetu'l-İslâm, İmamü'l-Haremeyn (el-Cüveynî) (ö.478/1085), sûfîler ve filozoflar gibi bazıları, bunun imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Fakat ben, *Uyûnü'l-Mesâil*'de Aristo'nun şu ifadesi dışında onların bu konuda ortaya koyduğu bir delile rastlamadım.

Güneşe dikkatle bakınca insan gözünde, onun tam olarak görmesini önleyen bir karanlık ve bulanıklık meydana geldiği gibi akıl, O'nun künhünü/ mahiyetini öğrenmeye çalıştığı da aklın tam olarak muhakemesine engel olan bir

şaşkınlık ve dehşet ortaya çıkar. Gördüğün üzere bu ifade adeta edebî bir metin ve hatta şiirsel bir anlatım tarzı gibidir.

Bunun imkânsızlığı hakkında bazen şununla istidlâl edilir: "Allah Teâlâ'nın özü/hakikati bedihî değildir. Dolayısıyla tasavvur (görüntü) O'nun kühünü anlamaya yetmez, özüne dair bir tanım da yapılamaz. Çünkü O, basit (unsurlarla bileşik ve çok bölümlü olmayan nedensiz) bir varlıktır. Bu ifadelerin ne kadar zayıf olduğu ise açıktır. Çünkü aklî basitliğin delile ihtiyacı vardır ve tasavvurun (resm) özü/kühnü tanımlamada faydasız olduğu iddiası ise her zaman geçerli değildir. Zira onun maddelerden herhangi bir şeyin kühünü kavrayamayacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Keza durumun, bütün herkes açısından apaçık olmadığı söylemi de delile muhtaçtır. Çünkü kimi zaman, nefisleri hakikat prensipleri ile terbiye ederek beşerî bulanıklık ve cismânî engellerden arındırdıktan sonra bedâhet (apaçık bilgi) hasıl olmaktadır.

Ne var ki Allah Teâlâ'nın özünün bilinemeyeceğine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Örneğin Peygamber'in (sav) şu sözleri gibi: "Biz seni hak ettiğin şekilde tanıyamadık." ve "Allah'ın zâtını değil, ayetlerini düşünün. Çünkü siz O'nun zâtını hakkı ile idrak edemezsiniz."

Ebubekir Sıddık şöyle demiştir: "Allah'ın kühünü idrak etmedeki acziyeti idrak etmek de bir idraktır." Bu söze el-Murtaza (ö.436/1044) (k.v.) şu ifadeyi eklemiştir: "Allah'ın kühünü idrak etmedeki acziyeti idrak etmek de bir idraktır. O'nun Zâtı'nın sırrını araştırmak ise şirktir."

**(şeriat bakımından vaciptir):** Allah Teâlâ'nın şu ifadelerine binaen: "Allah'ın rahmetinin eserlerine bak." (Rum 30/50), "Göklerde ve yerde ne var, bir bakın." (Yunus 19/101)

Ayrıca Peygamber'in (sav) "Şüphesiz yerin ve göklerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peş peşe gelmesinde akıl sahipleri için ibretler vardır." (Âl-i İmrân 3/190) ayeti nazil olduğunda ifade ettiği şu söz nedeniyle: [57] "Bu ayetleri sıkça okuduğu (ağzından düşürmediği) halde tefekkür etmeyene yazıklar olsun." Buradaki emir ifadesi, vücubiyet içindir. Çünkü Resulullah (sav) Allah Teâlâ'nın varlık delilleri hakkında düşünmeyi terk edene "yazıklar olsun" demiştir. Oysaki vacibi terk etme dışında vaîd (sakındırma) ifadesi kullanılmamaktadır.

Mu'tezile'ye göre ise (tefekkür) aklen vaciptir. Çünkü nimet verene şükretmek aklen vaciptir. Şükretmek için de Allah Teâlâ'yı tanımak gerekir. Mutlak vacibi (sağlayan) mukaddimeler de vaciptir. Bu kanaat, onların "hüsün ve kubuh aklen bilinir" şeklindeki ilkelerine dayanmaktadır. Bunun geçersizliği ileride gelecektir.

Bunu Eş'arî mezhebine göre ispatlamak mümkündür. Şöyle ki Allah Teâlâ'ya ibadet etmek icma ile vaciptir. Mabudu tanımadan ona ibadet etmek ise tasavvur edilemez. (Yani) Allah'ı tanımak mutlak vaciplerin ilki olduğuna göre O'nu

tanımak da vacip olmaktadır. Bu ise tefekkürle mümkün olduğuna göre tefekkür de böylece vacip olmaktadır.

İmam Gazzâlî ve İmam er-Râzî (ö.606/1210) gibi bir kısım imamlar bazı kitaplarında "Vacibu'l-vücudun varlığı tefekküre ihtiyaç duymayacak şekilde apaçıktır." diyorlar, dersin şöyle derim: Bunun herkes açısından bedihî olduğunu söylemek imkânsız mesabededir. Böyle olduğunu kabul edecek olursak bu, Allah Teâlâ'nın ilim, kudret ve irade gibi diğer sıfatlarının da bedihî olduğu (vacip olarak bilineceği) anlamına gelecektir. Hâlbuki bunların bedihî olmadığı şüphesizdir.

Belki de doğrusu şudur: Mükellef durumdaki herkes için, kendisine nispetle apaçık olarak anlaşılmayan hususlarda tefekkür, vaciptir. Fakat Allah Teâlâ'nın bazı sıfatları hakkında fitrat itibariyle tefekkürden müstağnî durumda olan kişilere bu konularda tefekkür vacip değildir. Mamafih elbette yetecek kadar tafsilatla delilleri bilmek vaciptir. Öyle ki bu vesileyle şüpheleri gidermek mümkün olsun, inkârcılar susturulabilsin ve doğru yolu arayanlar irşad edilebilsin.

Fukaha her kasır mesafesinde, bu sıfatlarla muttasıf bir şahsın bulunmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Ki buna (bu şahsa) "savıp engelleme görevlisi" denir. Zaten (namazları) kasr mesafesini, bu tür bir şahıstan mahrum bırakması, devlet başkanı için haramdır. Nitekim adva mesafesini (Güneş doğmadan yola çıkılıp akşamın ilk vaktinde mekâna ulaşılabilecek kadarlık mesafesini), halkın ihtiyaç duyduğu şer'î meseleleri ve hükümleri bilen bir alimden mahrum bırakması da öyledir.

Ne var ki, ilim ve fazilet ışıklarının/emarelerinin söndüğü, cehalet bağlarının yayıldığı, [58] ilim ve temyiz ehli kimselerin önderliğinin engellendiği, ilimden ve temyizden yoksun kimselerin önderliğe gelmek için zalimlerin etrafında dönüp dolaştığı ve nihayet onların isteklerini yerine getirmek için çalışıp duran avanesinin bulunduğu (yaşadığımız bu) zamandan dolayı şikâyetim Allah Teâlâ'yadır. Allah böylelerini perişan ve darmadağın etsin. Tez zamanda onları cehenneme ulaştırın. Orası ne kötü bir varış yeridir.

Şayet diyecek olsan ki: "Allah Resulü (sav), sahabe ve tabiin; halkın sadece dil ile ikrar etmesi ve şeriatın hükümlerine tabi olması ile yetiniyordu. Onların hiç birinden, müminleri istidlâl ile mükellef tuttıkları nakledilmedi. Nasıl istesinlerdi ki? Onlardan bazıları zaten ölüm korkusu ile (kılıç gölgesinde) Müslüman olmuştu. Bilindiği üzere böylesi bir durumda Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili herhangi bir delil söz konusu olmamaktadır."

Ben derim ki: Onlar işin başında insanları tefekkür ile yükümlü tutmadılar. Aksine öncelikle ikrar ve boyun eğme ile sorumlu tuttular. Daha sonra onlara Allah ve sıfatları hakkında inanılması gereken hususları öğrettiler. Nitekim rivayet ve haberlerin gösterdiği gibi vaazlar, hutbeler ve sohbetler ile onları dinî bilgilerle donatıyorlardı.

Ennihayet onlar; Peygamber (sav), sahabe ve tabiin ile arkadaş olmanın bereketiyle ve dönem olarak Peygamber'e yakın olmaktan dolayı ön mukaddimelerin tertibinden ve belirlenmiş prensiplerle örtüşecek şekilde (sunulacak) delillerin düzenlenmesinden müstağni idiler. Lakin onlar, itikatlarına hiçbir şekilde şüphe ve tereddüdün musallat olamayacağı bir çerçevede delilleri icmalen biliyorlardı. Hâsıl-ı kelim, onlar ilahî marifete yakinen vakıf idiler ve yeteneklerinin el verdiği çerçevede çeşitli yollarla başkalarını da bu yakine ulaşınlara diye irşat ediyorlardı.

Bedevî (Allah'ın varlığı ile ilgili sorulduğunda), şöyle demiştir: Dışkı, deveyi işaret eder, ayak izleri oradan birinin geçtiğini gösterir. Peki, burçları olan gökyüzü ve yolları olan yeryüzü, latif ve habir olan Allah'ın varlığına delalet etmez mi?

Ariflerden bazıları, "Rabbini ne ile tanıdın" diye sorulduğunda şöyle demiştir: "O'nu, nefsin kabul etmemekten aciz kaldığı varidâta bildim." Cafer-i Sadık (r.a.) ise şöyle söylemiştir: Allah'ı, takatin tükenmesi ve azmin kırılmasıyla tanıdım.

Bu bağlamda sen, bu sözleri etraflıca düşünüp kavradığında, *kelam ilmi* ile uğraşmanın farzı ayn değil farzı kifaye olduğunu anlarsın. Bu ilim ise kişinin göğsünü ferahlatacak bir şeyle yakini elde etmesi ve tafsilî delille olmasa da nefsinin mutmain olmasıdır.

Usul âlimleri, mükellefe vacip olan ilk şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etti. [59] Eş'arî şöyle dedi: O, Allah'ı bilmektir. Çünkü vacip olanların vaciplikleri ve yasaklanan şeylerin haramlıkları bunun üzerine bölümlere ayrılır. Mu'tezile ve Ebu İshâk el-İsferayînî'ye (ö.418/1027) göre (kişiye ilk vacip olan şey Allah'ı bilmek amacıyla) tefekkür etmesidir. Çünkü (Allah'ı bilmek) buna (tefekküre) bağlıdır. Mamafih tefekkürün ilk cüzünün bu olduğu da söylenmiştir. İmamı'l-Haremeyn, Kâdî Ebubekir (ö.403/1013) ve İbn Fûrek'e (ö.406/1015) göre ise (kişiye ilk vacip olan şey) tefekkürü kastetmektir. Çünkü ihtiyârî fiiller ve bunları yerine getirmek, kastetmeye bağlıdır. Tefekkür de ihtiyârî bir fiildir.

Ben derim ki: anlattıkları bu çerçeveye göre kast etmek de ihtiyârî bir fiil olması hasebiyle yine başka bir kastetmeye bağlı olmalıdır. Bu devam eder ve böyle olunca da devir ve teselsül gerekli olmaktadır. İşin gerçeği ihtiyârî fiiller, ihtiyârî olmayan sebeplere dayanır. Örneğin uygun bir durumun tasavvur edilmesi şevkin ortaya çıkmasına sebep olur. Şevk ise iradeyi gerektirir. Çünkü bu, bazıların da dediği gibi şevki motive etmenin kendisidir. İhtiyarın ise şevk ve iradeye bir etkisi yoktur. Sonuç olarak ihtiyar ile ortaya çıkıp da kast diye isimlendirilen bir şey söz konusu değildir.

Bence işin doğrusu şöyledir: Şayet tartışma, Müslümana ilk neyin vacip olduğu hakkında ise bu durumda yukarıdaki ihtilaftan söz edilebilir. Fakat tartışma mutlak olarak mükellefe ilk olarak neyin vacip olduğu hakkında ise (bu durumda) kâfirin öncelikle ikrar ile mükellef olduğu gizli bir durum değildir. Dolayısıyla onun için

ilk vacip olan şey de budur ve bu, tartışmaya açık bir durum da değildir. Şöyle de denildi: gerçek şu ki şayet (bu tartışmada) bizzat ilk vacip kastediliyorsa şüphesiz bu, Allah'ı tanımaktır. Ancak genel anlamda söyleniyorsa bu da (Allah'ı tanımayı) kastetmektir.

Allame Şerif (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'da şöyle demiştir: (Kastın vacip olması), mutlak anlamda vacip olan şeyin öncülünün de vacip olması kuralına dayanmaktadır. Çünkü bu öncülün vücubiyeti, diğerlerinden farklı olarak sonuca götüren zorunlu bir sebep olmasındandır.

Ben derim ki: Zorunlu sebep ile diğerleri arasında bir fark yoktur. Çünkü bir şeyin vacip olması kendisine dayandığı şeyin de açıkça vacip olmasını gerektirir. Bunun vacip olması şundan değildir: "Şart ve cüz olmaksızın, meşrut (şart koşulan) ve küll (genellik) ile mükellef kılmak imkânsız bir tekliftir." Çünkü biz bu tarz bir teklifin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bizce asıl imkânsız olan; şart ve cüzün olmaması şeklinde mükellef kılmakla beraber meşrut ve küll ile de mükellef kılmaktır. Buna göre şart ve cüz ile değil de meşrut ve küll ile yapılan teklif imkânsız değildir. Zira bu durum lâzım -ki bu, şart ve cüz olmaktadır- olmadan melzum'un -ki bu, meşrut ve küllün varlığı demektir- varlığının cevazına yol açar ki bu da bedihî olarak imkânsızdır. [60]

(**ve onunla**) yani doğru nazar/tefekkür ile (**bilgi/marifet hasil olur.**) Bu ya Eş'arîlerin savunduğu gibi Allah Teâlâ tarafından vaz edilen bir âdet yolu ile olur. Çünkü onlara göre varlığı mümkün olan her şey başlangıç itibariyle Allah Teâlâ'ya dayanır. Ya da Mu'tezile'nin kanaati olan tevîd sonucu ortaya çıkar. Bu durum failden, yaptığı bir iş vasıtasıyla başka bir şeyin ortaya çıkması şeklinde olmaktadır. Elin hareketi sonucu anahtarın hareket ederek kapıyı açması gibi. Bunun mukabili, mübaşeret kavramıdır. Bu ise (kişiden) bir fiilin başka bir fiilin vasıtası ile olmaksızın sadır olması demektir.

Nazar, ihtiyârî bir fiildir. Ancak ilim; muhakkiklere göre keyfiyet, diğerlerine göre ise meydana gelme (infial) ve izafet ile ilgilidir. Muhtemelen onlar (Mu'tezile) burada fiil derken, fiilden etkilenerek ortaya çıkan şeyi kastettiler. Anahtarın hareketinin örneği de bunu gösterir. Veyahut ilim, filozofların savunduğu gibi aklın gerektirmesi ile hasil olur. Şu kurala binaen: onlara göre hadislerin, kabul eden şeyin tam bir şekilde hazır olması durumunda feyiz kaynağından taşması vaciptir.

(Allame Şerif) *el-Mevâkıf*'da şöyle demiştir: Burada İmam-ı Râzî'nin seçtiği bir mezhep daha vardır. Buna göre ilmin, kendisinden herhangi bir tevellüd (tevîd) söz konusu olmaksızın doğru bir tefekkürden hasil olması, akli bir vaciplikle vaciptir. Nitekim akıl zorunlu olarak şu yargıya varmaktadır: Kim, âlemin değişken ve değişen her şeyin hadis olduğunu bilirse ve zihninde de "bahis konusu iki mukaddime bu çerçevede toparlayıcıdır" bilgisi hasil olursa: onun bu âlemin kesinlikle hadis olduğu sonucuna ulaşması vacip olur.

Söz konusu bilginin tefekkürden tevellüd etmediği (konusuna) gelince: Zira başlangıç itibariyle bütün mümkün varlıklar Allah Teâlâ'ya dayanmaktadır. Bu görüş doğru olamaz. Çünkü hem başlangıç itibariyle bütün mümkün varlıkların kadir ve muhtâr olan Allah Teâlâ'ya dayandığını hem de bilginin tefekkürden tevellüd ettiğini söylemek doğru olamaz.

Seyyid Şerif (k.s.) şöyle demiştir: Bunu söylemek, ancak eşyanın başlangıç itibariyle Allah Teâlâ'ya dayandığına dair cümleden başlangıç kaydı silindiği ve yaptığı bazı fiillerin aklen ayrı düşünülemeden diğer bazı fiilleri etkilemesinin geçerli olması durumunda doğru olabilir. Böylelikle her ne kadar fiil genel (kül) olarak Allah Teâlâ'nın kudretinde olsa da fiilin bir kısmı (etki ile) diğerinden tevellüd etmiş olmaktadır. Bu tıpkı Mu'tezile'nin kulların fiillerinin kendi kudretleri ile gerçekleştiğine dair görüşü gibidir. Bazı fiillerin diğer bazılarında zorunlu olarak tevellüd etmesinin zorunluluğu, el-Muhtâr'ın (Allah Teâlâ'nın) o zorunlu fiil üzerindeki kudretine aykırı değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın o fiili diğer fiili gerektirecek şekilde yaratması da o gerekliliğin sonucunu terk etmesi de mümkündür. Ancak Eş'arî'nin dediği gibi buradaki kudretin tesiri, başlangıç itibariyle olmamaktadır. Bu durumda şöyle denilir: Nazar, Allah Teâlâ'nın var etmesi ile sadır olmakta ve aynı zamanda üzerinde tefekkür edilen şey hakkında akli bir gereklilikle bilgi sağlamaktadır. Öyle ki bu bilginin nazardan ayrılması düşünülemezdir. [61]

Derim ki: İmam er-Râzî'nin sözünün özeti şudur: Bu durumda ilim, Allah Teâlâ'nın takdiri ile meydana gelmekte ve tefekkürü gerekli kılmaktadır. Öyle ki onun devamında gelmemesi aklen imkânsız olmaktadır. Keza tefekkür de Allah Teâlâ'nın takdiri ile hasıl olmaktadır. Bu durumda ilmin hasıl olması, tefekküre bağlı kalmamış; aksine Allah Teâlâ'nın bazı fiilleri -ki burada ilimdir- bazı fiillerinin -ki bu da nazardır- lazımı olmaktadır.

Apaçiktır ki Eş'arî, küllün (her şeyin) Allah Teâlâ'ya dayandığını söylemekle birlikte bazı fiillerin diğer bazı fiillerin gereği olduğunu inkâr etmemektedir. Akıllı biri (şunu) nasıl inkar etsin ki mütedâyif (kademeli) unsurlardan birine dair bilgi, öteki hakkında da bilgiyi icap ettirmektedir. Nitekim bir şeyin küllü hakkındaki akıl yürütme, icmâlî veya tafsilî olarak onun cüzleri hakkında da akıl yürütme olmaktadır. Sadece bunları, Allah Teâlâ'nın iradesi dışında bir şeye bağlamak reddedilmektedir. Allah Teâlâ'nın iradesinin taalluk etmesi mümkün olan her şey, mümkün varlıktır. Allah Teâlâ'nın (iradesinin) onda etkili olması başka bir şeye bağlı da değildir. Bu şöylece reddedilemez: Bir cisimde beyazı var etmek, belli ki oradaki siyahı izale etmeye bağlıdır. Eş'arî'nin prensibi, bunların bağlı olmamasını gerektirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın iradesinin beyazın varlığına taalluk etmesi siyahın yok olmasını gerektirir.

Bil ki filozofların görüşlerinin esası şöyledir: Gerçekte Allah Teâlâ'dan başka müessir yoktur ve vasıtaların tamamı, alet ve şartlar mesabesindedir. Nitekim

Şifa'da bu durum açıkça belirtmiştir. Ancak (bununla beraber) onlar, bu tesrin vasıtalarla olduğunu da inkâr etmezler. Eş'arî mezhebinin zahiri ise bunu nefyetmektedir.

İmam (Râzî) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de şöyle demiştir: Bence, varlığı mümkün olan her şeyin Allah Teâlâ'ya isnad edilmesine bir engel yoktur. Ancak bu, iki kısma ayrılır. Birinci kısımdakilerin varlığının mümkün olması, Allah Teâlâ'dan sudûr etmeleri için yeterlidir. Bunların Allah Teâlâ'dan feyezân etmesi için başka bir şarta hiç gerek yoktur. İkinci kısımdakilerin ise varlığının mümkün olması (bunların Allah Teâlâ'dan sadır olması için) yeterli değildir. Bunlardan önce ortaya çıkması gereken bir öncüle ihtiyaç vardır. Ki böylece önceki durumlar, feyezân eden illet için daha sonraki durumlara yaklaşmış olsun.

Bütün bunlar sonsuz bir hareket döngüsü içerisinde olmaktadır. Sonra şüphesiz bu mümkünler tam olarak var olmaya hazır olduklarında Bari Teâlâ'dan sadır olmakta ve ondan hudûs etmektedirler. Bunların vücuda gelmelerinde hiçbir şekilde araçların etkisi yoktur. Dahası hazır olmalarında da söz konusu değildir. Ben derim ki: Bu aktardığımız görüş, filozofların görüşlerinin bizzat kendisidir. Açıkça anlaşılacağı üzere bunun sonsuz hareket döngüsü açısından ispatı da onların görüşlerine dayanmaktadır. [62]

Sümenîyye mezhebi, nazarın/tefekkürün ilim sağlayabileceğini kesinlikle reddetmektedir. *Şerhu'l-mevâkıf*'ta şöyle denilmiştir: Onlar tenasühü savunmaktadırlar. Onlara göre his dışında bir yöntemle ilim elde etmek olanaksızdır. Ben derim ki belki de onlar (bununla) bilemeyi değil, reenkarnasyonun varlığını iddia ediyorlardır. Çünkü reenkarnasyon hissedilebilecek bir şey değildir. Hâlbuki onlara göre bilgi sahibi olmanın yegane yöntemi histir.

Hendeseciler/matematikçiler, "İnsana en yakın olan şey kendi hüviyetidir. Buna rağmen insan özünün ne olduğunu bilmemektedir." sabitesine dayanarak ilahiyat konularında (tefekkür ile) bilgi elde edilebileceğini inkâr etmişlerdir. (Onlara göre) bu öz; cevher mi, araz mı, soyut mu somut mudur? Bu konuda deliller ve tenakuzlar birbirine dolanmıştır. Öyle ki bu konuda ihtilaftan ve itirazdan salim kalabilmiş bir bilgi söz konusu değildir. Anlaşılmaktadır ki insanlar, kendilerine en yakın şey olan nefislerini dahi anlamaktan acizdirler. Hal böyleyken yaratıcının durum ve sıfatlarını nasıl bilsinler ki? Demek ki bu konuda yaratıcıya en layık ve en uygun olan görüş alınmaktadır.

Ben derim ki bu delilin ne kadar zayıf olduğu ortadadır. Zira bir konudaki ihtilafın çokluğu, o konuda bir ilmin hasıl olamayacağını göstermez. Bu bağlamda hüviyetin müdrîk olana (insana) yakın olması, onu idrak etmenin kolay olmasını gerektirmez. Kaldı ki (I.) yakın bir şeyin bilinmesinin zorluğu kabul edilse bile bu, uzak bir şeyin varlığını bilmenin imkânsızlığını göstermez. (II.) Bu delilin geçerli kabul edilmesi durumunda hendesiyatla ilgili konularda da geçerli olması gerekir.

İsmailîye'ye göre Allah Teâlâ'ya dair marifeti elde etmek ancak bir muallim (öğretici) ile mümkündür. Onlara göre bu da masum imamdır. Onlar bu konuda şöyle istidlâlde bulunmaktadırlar: Allah Teâlâ'yı bilme hakkında sayılamayacak kadar ihtilaf vardır. Şayet bu konuda nazar yeterli olsaydı bunlar olmazdı. Hakeza insanlar nahiv ve sarf gibi sıradan ilimlerde bile bir öğreticiye ihtiyaç duyuyorlarsa Allah Teâlâ'yı bilmek gibi en müşkil ilimlerde bir öğreticiye ihtiyaç duymaları daha evladır.

Ben derim ki bu durum, belirtilen konudaki zorluğa delalet eder. Onun imkânsız olduğuna göstermez. Nitekim şayet ihtilafın çokluğu ilmin yoluna delalet ediyor olsaydı bu ihtilaf aynı zamanda öğreticiye duyulan ihtiyaca yani onu tanıyıp bilmenin olanaksızlığına da delalet ederdi.

**(Öğreticiye ihtiyaç yoktur.)** Çünkü biz zarurî olarak biliyoruz ki: Âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve her sonradan yaratılanı da var eden birinin olduğunu bilen bir kişi, ortada bir öğretmen olsa da olmasa da âlemin de bir yaratıcısının olduğunu bilir.

Onlar (İsmailîye) her ne kadar öğretici olmaksızın bir [63] bilginin elde edilebileceğini kabul etseler de bu bilginin öğreticiden olmadığı müddetçe kurtuluşu sağlayamayacağını söylemektedirler. Tıpkı: "İnanç esaslarının, itibar edilebilmesi için şeriattan alınması gerekir." söyleminde olduğu gibi. Biz deriz ki: *Bize öğretici olarak şeriatin öncüsü ve rehber olarak da Kur'ân yeterlidir.*



### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseynî el-Afgânî. *et-Ta'likât alâ şerhi'd-Devvânî lil-'akâ'idü'l-'adudîyye*. İ'dâd ve Takdim: Seyyid Hâdî Hüsrevşâh, 1. bsk., Kahire: Mektebetu'ş-şurûkî'd-devliyye, 2002/1423.
- Abduh, Muhammed. "Hâşiyetu şerhi'l-'akâ'idü'l-'adudîyye (Hâşiyetu Muhammed Abduh alâ şerhi Celâleddîn ed-Devvânî ale'l-'akâ'idü'l-'adudîyye)". *Şeyh Muhammed Abduh beyne el-felâsife ve'l-kelemyîn*, thk.-takdim: Süleyman Dünya. 1. bsk., 39-147, Kahire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabîyye, 1958.
- Devvânî, Celâleddîn. *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*. Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevi. İstanbul: y.y., 1290.

