

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



Yayın Komisyonu:

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)

Prof. Muhammed TANCİ

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

Doç. Dr. Esat COŞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ.ANKARA-1975

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Ord. Prof, Hilmi Ziya Ülken</i>	V
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Mehmet Karasan</i>	XXIII
Muhsin BALAKBABALAR, <i>İki Dost</i>	XXVI
<i>Prof. Muhammed B. Muhammed Tavit Et-Tancı</i>	XXVIII
<i>Dr. Ragıp İmamoğlu</i>	XXXI
<i>Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY, Arkadaşım Muhammet Tancî</i> ..	XXXIII
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İnkârcılıktan Doğan</i> <i>Bunalımlar</i>	1
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İslam'da Ahlâk Mese-</i> <i>lesi</i>	13
<i>Prof. Dr. Cavit SUNAR, Madde ve Ruh Hakkında Birkaç</i> <i>Söz</i>	21
<i>Prof. Dr. Şakir BERKİ, İslâm Hukukunun Ana Hatları .</i>	53
<i>Prof. Dr. Mubahat Türker KÜYEL, Değer ve Fârâbî</i>	71
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Kur'anda İnsanın Yaratılış</i> <i>Sahnesinin Düşündürdükleri</i>	85
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler .</i>	97
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim</i> <i>Teorisi</i>	127
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, İmamiyye Şiasının Tefsir An-</i> <i>layışı</i>	147
<i>Dr. Mustafa FAYDA, El-Huzâi'nin Tahric'inin Neşredilme-</i> <i>yen Son Bölümü</i>	173

	Sayfa
Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslâm Ülkelerinin Yakın Tarihi</i> . . .	199
Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, <i>Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler</i>	219
Hüseyin AYDIN, <i>Niçin İslâm Felsefesi Vardır?</i>	249
Mustafa SABRÎ-Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Vahdet'ül-Vucud</i>	257
Prof. Dr. M. Yusuf MUSA, <i>Tâbî'ilerin Fıkıh Anlayışları</i> (Çeviren: Dr. Abdulkadir ŞENER).	275
Fauzi M. NAJJAR, <i>Fârâbi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik</i> (Çeviren: Mehmet DAÇ)	293
Abdu'l-Fettâh Ebû GUDDE, <i>Halk'ı Kur'an Meselesi</i> (Çeviren Mücteba UĞUR).	307
Jean DELAY-Pierre PİCHOT, <i>Psikolojinin Tanımları. Metodları ve Komşu Disiplinlerle İlgileri</i> (Çeviren Erdoğan FIRAT).	323

VAHDET'ÜL - VUCUD¹

MUSTAFA SABRİ

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

FİLOZOFLAR VE KELÂMCILAR ARASINDA İHTİLAFIN MENŞEİ

Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki ihtilâfın menşei ve filozofları bu garib mezhebe iten nedene gelince, bu iki türdür. Birincisi filozofların, bileşğin gerektirdiği ihtiyaçtan sakınmak için Allahu Teâlânın hakikatının tam tamamına basit olmasına aşırı itina göstermeleridir. Zira bileşik olan cüzlerine muhtaçtır. Bu sebebden Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiler. Bu meselenin kelâm ilminde filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilâf konusu olduğu meşhurdur. Belki de Allah, mahiyetten soyulmuş varlık olmayıp ta, ne şekilde olursa olsun bir mahiyeti bulunmuş olsa, gerekli olan varlıkla birlikte varlık ve mahiyetten bileşmiş olurdu. Bu durumda, mahiyetinin gerçekleşmesi için varlığına muhtaç ve varlığı da da mahiyetine, sıfatın mevsufuna ihtiyacı gibi, muhtaç olurdu. Oysa, Allahta ihtiyacın bulunması imkânsızdır. Bunun için Allahın, varlıksız mahiyet olamayacağı sürece, mahiyetsiz varlık olması tercih edilmiştir.

Buna cevap şudur: Dışarda varlık ile mahiyet ayrılmayacak şekilde bir olup aralarında birleşme ve birinin diğerine ihtiyacı düşünülmez. Zihinde de böyle olması gerekir ki dışarda olana benzetilmesi dosdoğru olsun. Buna rağmen her hangi bir düşünmeye mani bulunmayacağına göre, zihinde aralarında bir ayırma yapmanın mümkün olmasında bir

1 Mustafa Sabrinin dört cilt olarak basılan "*Mevkîf el-^lAkl vel-^lilm vel-^lÂlem min Rabbil ^lÂlemîn ve ^lIbâdihil Murselin*" (Mısır, 1950) adlı eserinin üçüncü cildinin çoğunu tahsis ettiği "Vahdeti Vucut" meselesini tercüme ederek, Mustafa Sabrinin pek az bilinen felsefe ve kelâm yönünü ortaya koymak ve gerçekten, filozoflar ile Vahdeti Vucutcu sofiler arasındaki felsefi bağı en iyi anlatan ve anlatan bir eser olmasından dolayı kendi soydaşı olan düşünürlerin okumasına sunmayı faydalı buldum. Arapça aslının sayfalarını yanlara koyarak aslı ile karşılaştırmak isteyenlere yardımcı olmaya çalıştım. Kendime ait notlara "çeviren" sözüyle işaret ettim.

sakinca yoktur. Çünkü, bu ayırmanın mümkün olmasına göre, Allah, basit mahiyetinden ibaret olur ve bu mahiyetin basit bir mahiyet olmasından dolayı, tasavvur edilmesi varlığa ve varlık olarak ta varlığın mahiyete ihtiyacı yoktur. Eğer, mahiyeti zihinde varlığına ve varlığı mahiyetine muhtaç olsaydı, zihinde aralarını ayırmaya imkân olmazdı. Oysa bu, faraziyeeye aykırıdır. Şöyle de denebilir. Eğer, bir nesne, varlığı ile birlikte bileşik olsaydı "basit" denen nesne var olmazdı.

105 Sonra, Allahın kendisi ile Allah olduğu bir mahiyeti olması gerekir ki, onunla başkasından ayrılmış olsun. Aynı şekilde dış dünyada (gerçek âlem, zihin dışında) varlığı olması zorunludur. Vacib'in ispatını yapan deliller bunu gerektirir. Allahın varlığını mahiyetsiz bir varlık yaparak mahiyetsiz varlığıyla yetinmeye uğraşmak, Allahın kendisinden müstağni olmaya çalışmak ve onu, dediğimiz gibi, var olmayan bir varlık yapmak demektir. Şüphesiz, her var olanın, bir varlığı olması gerektiği gibi başkasından ayrılmasını sağlayacak bir mahiyeti de bulunmalıdır. Fakat, Allah mahiyetsiz bir varlık kılınmca ve o, ancak özel varlığı ile mahiyetten soyulmuş (mücerred) bir varlık olarak ayrılır denirse, bu özel varlık, onun mahiyeti olur ve bu durumda mahiyetten, yani ne ise o olmasından ayrılması imkânsız olur. Sonra, soyulmuş (mücerred) özel varlıktan ibaret olan bu mahiyete başka bir varlık gerekir. Mahiyetin yerine geçecek ve ondan müstağni olacak bir varlık var mıdır denebilir. Nitekim mücerred varlığın, var olanlardan biri olup olmadığını ileride söz konusu edeceğiz. Sonunda durum, kelâmcıların dediği özel bir mahiyet ve onun üzerine eklenen bir varlığın münakaşa edilmesine varır.

Filozofların mezhebini destekleyenler, dış dünyada mutlak oluş veya ondan bir nasibi olma manasında olan varlığın, Allâme Taftazani-nin, (Makasid 72 de) açıkladığı gibi, artık (ziyade) olmasında çekişmenin mevcut olmadığını itiraf ettiler. Öyle ise, Kelâmcıların mezhebine muhalefetten ne meydana gelir? İki tarafın mezhepleri arasında fark yoktur. Yalnız, kelâmcılar Allahu teâlâyâ mahiyet tayin etmekten sakındılar, filozoflar ise, ona varlık olan mahiyeti atfettiler. Filozofların mezhebine göre, mahiyetten soyulmuş özel varlığın, mahiyet ve dış dünyada (ayan) olma manasında o mahiyet üzerine artık bir varlığı olmuş olur. İki mezheb arasındaki gerçek ihtilâf daha önce dediğimiz gibi Allaha bir hakikat tayin edip etmemeğe vardı, yoksa, varlığın Allahta öz (zat) üzerine artık olup olmaması değildir. Her iki fırkanın, dış dünyada oluş olarak bilinen manada "varlığın" artık olmasında

ittifak ettikleri anlaşılmıştır. Ama, filozoflara göre, Allahın özü ve mahiyetinden ibaret olan ve dış dünyada “oluş” manasındaki varlıktan ayrı olan “varlık”, kelâmcılar tarafından bilinmemekte ve itiraf edilmemektedir, ki filozoflarla, onun artık olup olmadığı hususunda çekişme konusu olsun. Gelenbevî Fadıl (İsmail) “Akaid Adudiye” Şerhine olan haşiyesinde filozofların destekleyicilerinden olarak “Allahın, dış dünyada oluş anlamında olan varlıktan nasibi yoktur” sözüne hayret etmek lâzım. Zira, bunun manası, “Allahın, dışarda² varlığı olmadığını” söylemekten başka bir şey değildir. Allah bundan yücedir. Evet, filozofların mezhebindeki varlığın artık oluşu ile ileride bilineceği gibi, kelâmcıların mezhebindeki artık oluşu arasında fark vardır. Ancak bu fark filozof ve destekleyicilerine bir fayda sağlamaz.

Filozofların mezhebinin doğmasına götüren ikinci neden önemlidir: Allahın varlığı zorunludur (Vacibul-Vucud). Allahın bu özelliği, bu kitabımıza muttali olunmadan müslümanlarca bilindiği gibi, bu kitabımıza muttali olunduktan sonra da varlığının zorunluluğu (Vacibul-Vucud) Allahın diğer varlıklardan ayrıldığı yegâne sıfatı olduğu tam manasıyla ve açıkça ortaya çıkmış ve pekişmiş olacaktır. Öyle ki, âlimlere göre, Allahın varlığını ispat, varlığı zorunlu (vacibul-vucud) olan bir var'ı ispat etmekten ibaret sayılmıştır. Varlığı gerekli olan, -bu varlığı gerekli olan, kim olursa olsun-O, Allah'tır ve varlığı gerekli olmayan Allah olmaz. İşte bundan dolayı, filozof Kant'ın Allahın varlığını ispat için ileri sürmüş olduğu ahlâk delili bizi ikna edememiştir.

Sonra, Allahın varlığı her ne kadar kâinatın varlığından alınmış delil vasıtasıyla zihnimizde zorunlu olarak sabit ve bu manada gerekli (vacib) ise de, bu kitabın önceki bölümlerinde uzunca açıklandığı gibi, Allahın varlığına ve varlığının gereğine dayanan bu delil, doğrusu Allahın varlığının ve varlığının gereğinin gerçekten (nefsil-emr) nedeni değildir. O, ancak bu ikisinden sonra olan, daha doğrusu kâinatın varlığından sonra olan bilgimizin sebebidir. Görülen, varlığı olurlu olan kâinatın bir var edene ihtiyacı, bizi, varlığı zorunlu olmakla var olmasında bir var edene muhtaç olmayan bir “var”ı, yani Allahın varlığını kabul etmeye zorlar. Bununla beraber, Kâinatın ihtiyaçlılığını kaldırmak için Allah var olmasaydı, varlığı da zorunlu olmasaydı, bu durumda, gerçekte (nefsul-

2 “Dışarda-fil hariç” veya “dış dünyada-fil-a'yan” tabirleri zihnin dışındaki varlık aleminde, gerçekte, yani varlığı zihnin düşünmesine bağlı olmama, zihin düşünse de düşünmese de var olma, anlamındadır. (çeviren)

emirde) varlığının nedeni ve varlığın zorunluluğu ne olurdu? Açıkcası, Allahın vacibul-vücut olması için ne olması gerekirdi.

107 Bu ince noktanın açıklanmasında ihtilâf edilmiştir. Kelâmcılar, Allahın varlığının vacib (zorunlu) olmasının yolu, özünün (zatının) varlığını gerektirmiş olmasıdır, dediler. Filozofların destekleyicileri, bu sözden, özünün varlığının nedeni olduğunu anlayıp, bunun muhal ve özünün (zat), varlığından önce bulunmamasını gerektirdiğini ileri sürerek buna itiraz ettiler. Zira varlığı veren nesne, varlık yönünden, varlıktan önce gelmesi lazımdır. Bu var etme mertebesinin varlık mertebesinden sonra gelmesine göredir. Kendisi var olmayan bir nesnenin, ister kendisi, ister başkası olsun, bir nesne var etmesi düşünülemez.

Doğrusu, her ne kadar Fadıl Gelenbevî kelâmcıların mezhebini tenkit ederken, üzerinde ısrar etmişse de, ne illiyet (nedenlik) vardır ve ne de öz (zat) ün kendisine varlık vermesi doğrudur. Allahın özünün nedeni gösterilemeyeceği gibi varlığının da nedeni yoktur. Kâinatın varlığını mümkün nedenlerinin zincirini kesmenin zorunluluğundan dolayı Allahın varlığı kabul edilmiştir. Öyle ise, varlığının nedenini araştırmak açıkça saçmadır. Şüphesiz, onu zorunlu olarak kabulden maksat, varlığını ve varlığının zorunluluğunu (vücutunu) itiraf olup, bu da zorunluyu (vacibi) ispatlayan delil ile sabittir. Zorunluluğu (vücubu) delil ile sabit olanın zorunluluğunun nedeninden (vücubunun illeti) nasıl bahsedilir? Ashında, Allahın hakikatını bilmediğimiz için varlığının zorunluluğunun niceliğini delili limmî yoluyla bilemeyiz. İlerde kâinatın sonradan olma (hudus) konusunda, varlığı üzerinden yokluk geçmeyen ve hâlâ var olan kadîm'in var eden bir nedene muhtaç olduğunu kabul etmediğimizin açıklanması gerekecektir. Nerede kaldığı vacibin muhtaçlığını kabul edelim.

İstersen şöyle de diyebilirsiniz. Burada, Özün (zatın) varlığa neden olması yoktur, varlığı gerektirmesi vardır ve gerektiren nesnenin, yaratan bir neden olması lâzım gelmez. Nitekim, Fadıl Seyalkütinin, Mevakîfin şerhine dair olan haşiyesinde incelemiş olduğuna göre mahiyetler ayrılmaz niteliklerinin (lazimelerinin) faili olmadığı halde, dördün çift olmayı gerektirdiği gibi, onları gerektirir. Burada, dış dünyada varlıkla nitelenmiş zat olan bir var'dan başka bir nesne yoktur. İleri sürdükleri "varlığın zaid olması" davası ancak zihinlerde olup (zihin dışı olan) dışarda değildir. Ashında Zatın varlıkla nitelenmesi gerçekten değil, zihnîdir (intizâî).

Filozoflar, Allahın varlığının zorunlu (vücub) olmasının yolu, varlığın Allahın hakikatı olmasıdır. Bu varlığa zorunluğu sağlayan bundan daha emin bir yol yoktur. Öyleyse varlık zorunludur, bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi, onun varlığının da kendinden ayrılması imkânsızdır. Bu yolun keşfedilmesi, sonraki kelâmcıların ileri gelenlerinin çoğunun hoşuna gitmiştir. Bunun üzerine ayrılmamanın imkânsızlığı zatın (özün) varlığa illet olması yoluyla olabileceği gibi, zatın (özün) varlıkla özdeşmesi (aynileşmesi) yoluyla da olduğunu ileri sürdüler. Bu sonuncusu daha üstündür. Çünkü, bir nesnenin kendi nefsinden ayrılması, malulün (nedenli) illetten (neden) ayrılmasından, daha imkânsızdır. Kelâmcıların mezhebine göre ayrılmamanın düşünülmesi mümkün, fakat, düşünülen nesne imkânsızdır. Filozofların mezhebine göre düşünme ve düşünülenin her ikisi de imkânsızdır.

Mesele burada sona ermiş değildir. Filozofların mezhebinde bir takım zorluklar ortaya çıkmıştır. Bu meselenin hakikatına muttali olmak isteyen kimsenin bu kitaptan başka yerde bulamayacağı çözümlerini, Allahın tevfiik ve yardımı ile göstermek istiyoruz. Filozofların mezheplerindeki gayelerine işaret etmiştik. Şimdi, onun üzerine terettüp eden sakıncaları sayıp sonra bu mezhebin destekleyicilerinin ondan kurtulmanın çarelerini ve bu çabalarda olan zafiyetin ve çürüklüğün yönlerini kısa olması gereken yerde kısaca, uzun olması gereken yerde uzunca usanmadan zikredeceğim. Hz. Peygamberin şu sözüne dayanarak okuyucunun da usanmayacağını zannediyorum. "İki obur doymaz: Dünya perest ile ilim perest".

Hem dinî ve hem ilmî, özellikle ilahî olan ve bilhassa ayak kayacak yerlerle çevrili olan bir konuda düşünmekten bıkmam. Vazifem kayacak olanları uyarmaktır. Çalışma odamda arkadaşım ve yatağımda eşim olacak derecede bu konuda düşünmekten vazgeçmem.

Bu meselenin incelenmesinin zorluğuna gelince, ki biz henüz vahdeti vücud mezhebine ve mezheb sahiblerinin ve destekleyicilerinin münakaşasına gelmedik. Biz şimdi, ileri gelen kelâmcılardan bir kısmının da seçtiği ve bana göre vahdeti vücud mezhebine yol açan Allahın varlığının zatının aynı olduğunu söyleyen felsefî mezhebin incelenmesi ile meşguluz . . .

Bu meselenin incelenmesinin zorluğuna gelince, onda her ne kadar bir kısım okuyucuları rahatsız edecek ve meseleyi takip etmekten onları uzaklaştıracak (nefret) zorluklar bulunursa da, ilmî meselelerin çö-

zülmesinin zevki onların ihtiva ettiği zorluklar ve inceleyenin karşılaştığı yorgunluklar derecesinde olduğunu kavrayan diğer bir kısım okuyucuların bunda arzulayacakları zevk vardır.

Mutenebbi der ki:

Bırak beni ulaşılmayan yüksekliklere ulaşayım.

Zor yüksekliklere çıkış zor, kolaylıklarına çıkış ise kolaydır.

109

Yükseklere varmayı ucuz olarak istiyorsun ama, arının iğnesini yemeden bal yenmez.

Okuyucu, Allahın hakikatının varlık olduğunu söylemenin asıl gayesi, varlığının zorunluluğunu (vücub) en iyi şekilde temin etmek olduğunu artık öğrenmiştir. Şüphesiz zorunluluğu (vücub) tescil edilmesi istenen varlık, açık ve belli anlamda olan varlıktır, ki bu da dışarıda müstakillen (ayan) var olmaktır. Nitekim, Allahın varlığını ispat için deliller ileri sürülürken varlıktan kastedilen mana, bu mananın aynıdır. Yalnız, ispat delilleri bize Allahın varlığının zorunluluğunu (vücub) Allahın hakikatine muttali olmadan, varlığının eseri olan kâinattan “innî” (inne’ye nisbet edilmiştir; mukabilinde “limmiyye bulunur ki, o da “lime” ye nisbet edilmiştir) yollarla delil getirerek gösterir³. Allahın hakikatının varlık olduğu doğru ise, bu, gerçek sebebi içine alacak varlığının zorunluluğunu bilmeye yol açar, oysa ispat delilleri emareler olmaktan ileri gitmez.

Fillzofların mezhebinde iki büyük zorluk vardır. Birincisi, düşünürlerin ittifakına göre hakikatı bilinmeyen Allaha hakikat tayin etmeği içermiş olmasıdır. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki ihtilâf, bana göre varlık olarak Allahın hakikatını tayin edip etmeme hususunda olan ihtilâf, varlığın Allahın zatına zait olup olmadığı hususundaki, ihtilâfıdan daha çok muteber sayılır. Filozofların mezhebinin kelâmcıların ziyade olma mezhebine dönüştüğü geçmişti (Arapça asıl, sayfa 105).

(Birinci) zorluğa cevap: Bunun, hakikatı bilinmeyen diğer varlıklara muhalif özel bir varlık olmasıyla verilen cevap bir fayda sağlamaz. Hakikatını bilmedikleri şeyin onun varlık olduğunu ve onun Allahın hakikatı olduğunu nereden bildiler? Eğer bu özel varlığın, hakikatının bilmediğimiz Allahın zatına ait özel bir varlık olduğunu söylemiş ol-

3 İnnî delil, malûl (nedenli) den illete (nedene) delil getirme, bunun tersi yani illet’den malûl’e delil getirme limmî delil’dir. Fahri Razinin tedkikine göre, yaratılıştan yaratana delil getirmeye innî delil, yaratandan yaratılana inmeye limmî delil, denir. (Ebu’l Beka el-Hüseynî el-Kâfevi, el-Külliyat, 181, Mısır 1253) (Çeviren).

salardı, bu sözün bir tutar yönü olurdu. Fakat, onun Allahın zatı ve hakikatı olduğunu söylemişlerdir⁴. Bunu dereden bildiler? Oysa onlar Allahın hakikatının ve Onun hakikatı yaptıkları bu varlığın hakikatını bilmezler. Bu iki bilinmeyen arasına eşit dereceli bir yüklemle nasıl hükmedilir?.

Buna rağmen, biz, bu varlığın özelliği, diğer varlıklar gibi, hakikatının bilinmesini engelleyeceğini kabul etmeyiz. Bu varlığın mahiyetten soyulmuş olmaktan başka bir özelliği yoktur. Bunu "sırf (mahz) varlık" olarak ifade ederler ki, bu da mahiyetten soyulmuş anlamındadır. Filozofların Allahın hakikatı saydıkları bu varlığın, mahiyette soyulmuş olmakla kayıtlı bir varlık olduğundan artık (zaid) bir hususiyeti varsa, ve bu artık (zaid) hususiyeti onu, hakikatı bilinmeyen nesne yapıyorsa, hakikatının varlık olmasından ibaret bulunan hakikatını bilmedikleri özel varlığın zorunluluğunu (vucub) ortaya koymaları imkânsız olurdu. Allahın hakikatının varlık olmasına hükmetmeleri, varlığın gerekliliğini (vucub'ul-vucud) ondan çıkarma gayesini güder. Böylece, bu farzedilen varlığın hakikatının Allahın hakikatı olduğunu bilmişlerdi.

Özelliğin, bu varlığa Allahtan ve onun hakikatının bilinmemiş olmasından geldiği asla zannedilmesin. Zira, Allahın hakikatını varlık kıldıktan sonra, artık onun hakikatı meçhul değildir. Buradaki söz, varlık konusunun dışına çıkmamalıdır. Eğer varlığın hakikatı biliniyorsa, Allahın hakikatı da bilinir, yoksa o da bilinmez. Onlarca varlık, manası bilinen bir şeydir. Hem de onların hoşuna giden ve onu Allahın hakikatı yapmaya onları sürükleyen kendilerince bilinen bu manadır. Eksiksiz ve artıksız Allah varlıktan ibarettir. Eğer varlığın kendisinden gelen bir özelliği varsa, işte o vardır, yoksa Allahtan kendisine bir özellik gelmiş değildir. Zira, Allah kendisinin hakikatı yapılan o varlıktan başka bir şey değildir.

Mutlak surette varlığın hakikatı bilinmez olarak adı geçen zorluk hususunda filozoflara yapılan itiraz kendilerine de yapılan varlıkçı sofilerin bir kısmı destekleyicilerinin cevabına gelince, bilginlere göre varlığının açık kavramlı ve bu açıklığından ötürü, tarifinin imkânsızlığının sabit olmasına muhalefetten dolayı, filozofların mezhebine yöneltilen, Allahın hakikatının bilindiğinin gerekliliği olan asıl zorluk, onlara

⁴ Bu sözden sonra, ondan "Allahın varlığı" olarak değil, ancak Allah olan varlıktan bahsedebilirler. Hem de varlığı gerekli (vacibul-vucud) olarak değil, sadece zorunlu (vacib) olarak bahsedebilirler. Zira, zatından başka varlığı yoktur, daha doğrusu, varlıktan başka zatı yoktur.

111 da yöneltilir. Allahın hakikatının varlık olduğunu söyleyen, her ne kadar varlığın hakikatı biliniyorsa da, Allahın hakikatının bilinmesini iddia etmiştir. Nitekim biri çıkıp, her ne kadar elektriğin hakikatını bilmiyorsak da Allahın elektrik olduğunu –Allah farzedendenlerin faraziyesinden yücedir– söylerse O, Allahın hakikatını bilmeyi iddia etmiş sayılır.

Sözün özü, gerçekte, Allahın vacibul-vücut olmasının sırrından –bilindiği gibi meselenin konusunun maksadı budur–, vacib'in ispatının bizzet bilinen innî delillerin yoluyla değil, limmî yolla bu sırrı keşfetmek suretiyle bahsetmek, şüphesiz, Allahın hakikatını bilmeğe bağlıdır. Bundan dolayı Allahın hakikatı varlıktır, dediler. Ama bu sözü söyledikten sonra dönüp biz, varlığın hakikatını bilemeyiz, demeleri doğru değildir. Eğer Varlık Allahın bilinen hakikatı ise, işte onlara itirazımız, Allahın hakikatının düşünürlerin ittifakiyle bilinmeyeceğidir. Eğer, varlık Allahın bilinmeyen hakikatı ise, bu açık bir çelişmedir. Bununla beraber, Allahın hakikatının varlık olmasından, varlığın gereğinin (vücut) sırrını bilmek için, Allahın hakikatı yaptıkları varlığın manasının onlarca bilinmesi gerekir. Daha doğrusu, bu varlığın gereğindeki varlıkla aynı manada olması lâzımdır. Yoksa, bilinen varlığın gereği, hakikatı bilinmeyen varlıktan çıkarılamaz. Zira, değişik manada iki varlıktan birinin diğerinden ayrılması hususunda, bir şeyin kendinden ayrılmasındaki imkânsızlığı gözönünde bulundurma hakları yoktur. Hakikatı bilinmeyen varlık, hakikatı bilinen varlığın aynısı olamaz.

İki zorluğun ikincisi daha önemli ve konusu uzundur. Varlığının zorunlu olması için Allahtan ayrılmaması arzu edilen, bilinen manadaki varlık, –bu müstakillen (ayanda) var olmaktır– kendi kendine duramayan (gayrı kaim binefsihi) masdar manasındadır. Bu, nasıl kendi kendine duran (kaim binefsihi) Allahın zatı olabilir? Allahın hakikatını “varlık” yapmaktan maksad, varlığı zorunlu (vacibul-vücut) yapmaktır, yani varlık kendisinden ayrılmayan bir “var (mevcud)” yapmaktır, yoksa, varlık kendisinden ayrılmayan “varlık (vücut)” yapmak değil. Bu maksadı elde etmek için Allahın hakikatını “varlığın kendisi” yapmak fayda vermez. Doğrusu, Allahın, varlardan (mevcudât) olmayan, varlığın kendisi olması doğru değildir. O (varlık) ya yoktur veya var ile yok arasında orta bir durumdur. Var (mevcut) olan “varlık”la nitelenendir, yoksa varlığın kendisi olan şey değildir. Yok olan varlık ile var’ın nitelenmesinden iki çeşitliğin bir araya gelmesi gerekmez. Bu, ne varlık kendisine arız olmaktadır, çünkü o sadece vardır, ve ne de varlığın kendisinde olur, zira

o da sadece yoktur. Evet, türeme (iştikak) yoluyla çelişik iki nesneden birinin diğeri ile nitelenmesi lazım gelir, fakat bu, "varlık yoktur" dediğimiz zamandır. Bu ise imkânsız değildir, ancak imkânsız olan, iki çelişikten birinin diğeriyle aynı kuvvette nitelenmesidir. Mesela "varlık yokluktur" denmesi gibi ⁵.

Bu büyük zorluğa cevap verirken filozofların mezhebinde sarsıntı ve keyfilik ve akli selimin kabul etmediği özentisi başlar. En meşhur ileri gelen bilginlerimizden büyük bilgin Taftazani, Muhakkık Devvanî, Fadıl Seyalkûtî, Gelenbevi hatta büyük bilgin Şerif Curcanî gibilerin bu mezhebi desteklemek için sarfetmiş oldukları çaba ve gayret, onu bu zorluk ve sarsıntıdan kurtaramamıştır. Birincinin, Şerhul-Mekasid'da ikincinin Akaid Adudiye şerhi ve tecrid haşiyesi gibi muhtelif kitaplarında üçüncüsünün Mevakif şerhine olan haşiyesinde ve dördüncüsünün de Devvanî'nin adı geçen Akaide dair şerhine yazdığı haşiyedeki sözlerini göreceksin ve bu mezhebin kalâmçıların mezhebine üstünlüğü hususunda ve onun yorumlanmasında sarfettikleri bel çökerten çalışmalarını görsen, hayretten dona kalırsın.

Bazan bunlar, varlıkçı sofiler gibi, varlığın (vücut) var (mevcud) olduğunu, hatta "varlığın" kendi kendine var olup "var" olanın ise "varlık" ile var olduğundan "varlığın", var olmaya "var" olandan daha layık olduğunu iddia ederler. Filozofların mezhebinin destekleyenleri, inşallah iptal edeceğimiz bu dava hususunda, şu gözlerinden kaçmaktadır. Eğer bu dava mutlaka doğru ise, niçin başka defa, Allah Tealânın hakikatı yaptıkları özel varlığı "var olmakla" ve müstakillen "anlaşılmakla" ayrılabilir özelliğine baş vurmuşlardır da bu davanın mutlaklığına bağlanmakta direnmemişlerdir. Onların "özel varlığın" bazan zikredilen meziyetlerle diğer varlıklardan ayrıldığına ve bazan da bu meziyetlerin mutlak varlığa ait olduğunu iddiaya bağlanmaları, bu ikisinden hiç birinin güvenilecek olmadığı anlaşılır. Sonra bu dava, mutlaka

5 Hamli mutevatı ve hamli bil iştikak- eşit kuvvetli yüklem ve türeme yoluyla yüklem hamli önermelerin kendilerinden teşekkül ettikleri konu ile yüklem arasındadır. Eşit kuvvette (mutevatı) veya türeme yoluyla niteleme de, yukarda geçen ikinci derecede kavramlar (makulat) ve birinci derecedeki kavramlar (makulat ula) da böyledir. Düşüncelerde yasak yoktur. Konu ile yüklem arasında gelecek olan uygunluk, dışarda birleşmeleri ve zihinde yarı anlamda ayrılmaları şarttır. Bunların hepsi bugünkü Mısırdaki, surî, şekli veya mucerred (soyut) tabiri ile küçük düşünülme istenen mantık kaidesi, terimi ve tabiridir, ki bunlara rağbet edilmemektedir. İstersen, ondan yüz çevirmenin, onunla meşgul olmaktan, onu ilim ve düşüncelerde ezici bir silâh veya bir konuşma ölçüsü olarak kullanmaktan daha kolay olduğunu söyle.

doğru olursa, mutlak varlık, varlığı zorunlu olan (vacibul-vucud) olur ve sofilerin mezhebi başarıya ulaşmış ama filozoflar bundan faydalananmamış olurlar, fakat durumlarının sarsılmasından faydalıyı zararlıdan ayırdedememişlerdir.

Bazan Allahın hakikatı yaptıkları varlıktan maksatlarının, müstakillen var olmak manasında varlık ve ondan bir hissesi de olmayan “özel varlık” olduğunu iddia ederler. Bu özel varlığın hakikatı diğer varlıklardan ayrıdır. Ama, oluş anlamında olan mutlak varlık kavramının, kendisine arız olduğu bir nesne olmasında ona ortak olabilir. Oluş manasındaki varlık kavramının arız olduğu nesnelere birinin kendiliğinden duran ve başkasını ayakta tutan “özel bir oluş” olabilir. İşte büyük bilgin Taftazanî, Mekasid şerhinde bu cevaba dayanmış ve onu filozofların mezhebine itiraz edilen her yerde tekrarlamıştır.

a) Bu hususta birinci olarak varlığın arız olduğu nesnelere birinin “oluş” manasında olması mümkündür. Bu “bir” nesne ile Allah Tealanın hakikatı yaptıkları kendi kendisine duran ve başkasını ayakta tutan özel oluşu kastederler. Oysa onun Allahın hakikatı olması yeter değildir. Zira, Allahın fiilen kendi kendine duran ve başkasını ayakta tutan olması gerekir. Bunun mümkün olması yetmez. Cevap verenin dediği gibi, her nekadar özel bir oluş ise de kendisi de “oluş” oldukça bu imkân, varlığın arız olduğu nesnelere biri için uzak görülür. Çünkü, kendi kendine durmak “oluş”un gereğinden değil, “olan”ın gereğidir.

b) İkinci olarak, eğer müstakillen oluş anlamında varlığın arız olduğu diğer varlıklardan ayrı özel bir varlık olmasını kabul etmiş olsak, kendisine ilinti (araz) vaki olan özel varlık, müstakillen var olmak manasında olan ve başkasını ayakta tutması bir yana, kendi kendine duramayan ilintili (arız olan) varlıktan başkadır. Filozoflar, Allahın hakikatını bir şeyin kendi varlığından ayrılmasının imkânsızlığı gibi, varlığın Allahtan ayrılmasının imkânsız olmasından ötürü, varlığın kendisi saydılar ki, bu yolla varlığın gerekliliği onun için gerçekleşsin.

Yalnız şu varki, zikredilen cevaplarından sonra iki varlık ortaya çıkmaktadır. Birincisi Allahın hakikatı olan “özel varlık” olup müstakillen (ayan) var olmak manasında değil, varlığın kendisine *ilinti (arız)* olmasıdır. İkincisi, müstakillen var olma manasında alınan varlığın, yani maruzun, ilintisidir. En iyi şekilde, varlığın gerekliliğinin Allahta gerçekleşmesi için bir nesnenin kendisine sabit olması gibi bu da Allaha sabit olması istenilen bir gayedir.

Böylece Allahın hakikatı varlık olmuştur. Oysa istenilen Allahın varlığının iki değişik manaya göre sabit olmasıdır. Bu durumda iki varlıktan biri arız (nitelik), diğeri kendisine arız olunan (maruz = nitelenmiş) olmuştur. Böyle olunca Allahın hakikatını, varlığın kendisi yapmak suretiyle Allaha, zorunluluğunun (vücubunun) tesbiti istenen vahdeti vücud bozulmuştur. Meselenin başında ileri sürüldüğü gibi, hakikatı olan varlık, Ona sübûtu istenen varlığın aynı değil, (maruzudur) nitelenmesidir. Filozofların mezhebi, biri nitelik (ilinti) diğeri nitelenmiş olarak Allahın varlığını, Onun hakikatinden ayrılmasında, kelâmcıların mezhebine yaklaşmıştır.

Ancak, bundan sonra filozoflar, nitelik ile nitelenmiş olan, her ne kadar iki manada iseler de, her ikisinin "varlık" oluşu ile avunabilirler. Bu sayede nitelik ile nitelenmiş arasındaki bağlantı, kelâmcıların mezhebindekinden daha kuvvetli ve açıktır. Zira, kelâmcılar, Allahın varlığını, varlıktan başka bir şey olan daha doğrusu bilemedikleri, hakikatına bağlayan nesneyi tayin edememektedirler. Eğer bağlantı nedencilik (illiyet) bağı ise yukarda bunun sakıncası anlatıldı, eğer, bu bağlantı başka bir nesne ise, o halde nedir o ?

Filozofların mezhebine göre Allahın hakikatı olan özel varlık, tikelin, kendisi için genel bir ilinti (araz) olan, tümeli gerektirmesi gibi, her ne kadar kendi kendini gerektirmesine benzer şekilde gerektirmezse de, Allaha sabit olması istenen ikinci varlığı gerektirir. İkinci mutlak varlığı ise, özel varlığın özünlüsü (zatisi) kılmamışlardır. Tikel ile onun hakikatine giren tümel özünlülük (zatî) arasındaki bağın tikel ile genel dış ilinti arasındakinden daha şiddetli olmasına rağmen, Allahın hakikatında bileşimin olmasından kaçınmak için, böyle olmamasını (özünlülük olmasını) benimsediler. Ve buna şunu delil getirdiler. Mutlak varlık içine hakikatları değişik varlık giren dereceli (müşekkik) bir tümeldir. Oysa, nesnelere dereceli olmak (teşvik) suretiyle arız olan şey, kendilerinin dışında, ve onlara ilinti olup onların ne mahiyeti ne de mahiyetlerinin cüzü olur.

Özel varlık, varlık oldukça ve mutlak varlıkta ona şâmil ve onunla diğer varlıklar arasında manevî bir ortaklıkla ortaklaştıkça mutlak varlığın özel varlıktan hariç olduğunu onlara itiraf etmem. Aynı şekilde, sıcaklıklara nisbetle mutlak sıcaklık, güneşin aydınlığı ve lâmbanın aydınlığı gibi çeşitli aydınlıklara göre aydınlık olarak getirdikleri misallerdeki mutlaklığı çeşitli nesnelere izafet ederek kayd altına aldıkları türlerinden hariç olduğunu da itiraf etmem. Yalnız, meselâ, mutlak

aydınlığın güneş, lâmba ve elektrikten hariç olup onların genel ilintisi olduğunu, ama aydınlık oldukça, onların aydınlığından hariç olmadığını kabul ederim. Aydınlığa aydınlıktan daha yakın ve varlığa varlıktan daha yakın bir nesne olamaz, ki bunların mutlakları kayıtlanmış olanların içine girmiş olmasın. Eğer, mutlak aydınlık (nur) özel aydınlıktan hariç ise, onun (özel aydınlığın) içine ne girebilir? Mutlak varlık ta özel varlığa göre böyledir. Ancak, varlık, aydınlık ve sıcaklık kelimelerinin söylendikleri nesnelere arasında manevî bir bağ olmayıp lafzî iştirak vardır. Fakat, tümelerdeki dereceli olma (teşvik) tümelin içine çeşitli hakikatların ⁶ girdiğini gösterir, iddiaları mutlak varlığın özel varlıkların dışında kaldığını ispat etmez. İşte hayvan sözü içine insan, at, tavuk gibi çeşitli hakikatler girer, buna rağmen hayvan bunların genel ilintisi ve onlardan hariç değildir. Zikrettiğimiz noktalar hususunda bilgin Şerif Curcani Mevakif Şerhinde (sayfa 208, cild 1, İstanbul) şöyle demiştir: “Aralarında meşhur olduğu gibi mahiyet ve onun cüzleri kendi fertlerine dereceli şekilde (teşvik) söylenmemiştir”. Haşiyeci Hasan Çelebi, şârihin “aralarında meşhur olduğu gibi” sözü, “Tecridin şerhinde incelediğine göre, bunun zayıflığına işaretir” ilâvesini yapmıştır.

- Şu itiraz da yapılır. Bilinmeyen Allahın hakikatının bilinmemesi için, Allahın hakikatının, hakikatı bilinen mutlak varlıktan başka bir şey olan özel varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda dışarda (ayan) var olarak hakikatı bilinen mutlak varlık, hakikatı bilinmeyen bu özel varlığa genel ilinti (araz âm) bile olamaz, nitekim onun özünü (zatîsi) de olamaz, ancak ona yabancı olur ve aralarında varlık adından başka münasebet de bulunmaz. Bundan dolayı, Fadıl Seyalkûti'nin, metni aşağıda gelecek, Mevakif şerhine yazdığı haşiyede mutlak varlığı bu özel varlığa eşit anlamda (hamli mutevâtî) yüklem yapabilmek için çok yorulmuş olduğu görülür. Bu özel varlık hakkında olan itirazımızın özeti şudur.
- 116 Özel varlığın hakikatının bilinmemesi, mutlak varlığın kendisi ile diğer varlıklar arasında manevî olmayıp lafzî bir iştirakin bulunduğunu gerektirir. Bu daha da ileri giderek, açıkladıklarının hilafına özel varlığın mutlağı gerektirmesi veya özelin mutlaklıktan ayrılmasının, bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olması bir yana iki varlığı, özel ile mutlak varlığı birbirine yabancı yapar.

6 Tümel, insan kelimesinin ferdlerine nisbet gibi eşit surette fertlerini içine alırsa, buna, mutevâtî (eşitli), eğer fertlerinden bir kısmı, diğerinden daha layıkça, kardaki ve fil dışındaki aklık gibi veya bir kısmına diğerinden çok öncelik tanıyorsa, vacib ve mümkün hakkında varlık sözü gibi, bu da müşekkihtir.

Üçüncü itiraz daha büyük ve önemlidir. İkinci itirazda onların lehine itiraz ettiğimi burada itiraf etmeyeceğim. Sığındıkları ve Allahın hakikatı yaptıkları özel varlığın kendi kendine durması (kıyamı) ve başkasını ayakta tutmasıyla ayırdedildiği davasını kabul etmem ve diğer varlıklar arasında bu imtiyaza nereden sahip olmuş olduğunu sorarım? Eğer bu, onun varlık olmasının gereği ise, birinci cevaplarına, her varlığın, her var olanda böyle olması lâzım geldiği ve bunun, filozofların ve bir çok destekleyicilerinin razı olmadıkları, vahdeti vücud mezhebi olduğuna yaptığım itiraza bu da maruzdur. Eğer bu, Allahın hakikatı olmakla temayüz eden bu özel varlığın gereği ise, bu döngü (devir) ve savı kamtsama (müsadere ala'l -matlup) dır. Çünkü, onlar bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde varlığın Allahtan ayrılmasının imkânsız olmasıyla varlığın ona gerekmesinin (vücub) sağlanması için, Allahın hakikatını varlık yapmışlardı. Bunun manası şudur: Allah varlığın kendisi olmasından dolayı, onun (vacibul vücudu) varlığı zorunludur. Yoksa, varlık Allahın kendisi olmasından dolayı, Allahın hakikatı yapılan varlık, mevcut değil ve varlığı zorunlu (vacibul-vücud) da değildir. Özdeşlik (ayniyyet) mezhebi: yani Allah varlığın kendisi olmasından dolayı, varlığının zorunlu olduğunu ileri süren birinci davayı icad ettikten sonra, Allahın varlığı zatının aynı olması, Allahın hakikatı yaptıkları özel varlığın Allahın kendisi olmasından dolayı mevcut ve vacibul-vücud olduğunu ileri süren ikinci davada son bulunca, bu Allahın Allah olmasından ötürü, zorunlu (vacibul-vücud) olduğunu savunan bir müsadere olmuş olur. Allah Teâlânın bana ilham ettiği bir itiraz, Allahı vacibul-vücud olmasının menşei olan Allahın hakikatının varlık olduğunu iddia eden filozof ve destekleyicilerinin bellerini kırmaya yeter.

Bazan ikinci zorluğa cevap için üçüncü defa olarak, Allahın hakikatı yaptıkları "varlıktan" maksadın masdar manası yani dışarda var olmak manasına olmayıp, dış işleri meydana koyan ilke manasında olduğunu, iddia ederler. Muhakkik Seyalkûti veya Fadıl Gelenbevi bu cevaba göre hareket ettiler. Bu cevapta yukarıkinden daha çok tekellüf ve sapma vardır. Çünkü, bunda varlığı sözlük ve terim manasından uzaklaştırıp varlığa, başkası ile var (kaim) olarak bilinen masdar manasına şamil olan bir mana icad ettiler. Varlık, Mümkün varlıklarda dış eserlerin sebep ilkesi olduğundan, dış eserlerin sebep ilkesi olan Allahın, öz zatına Allahın varlıkla nitelenmesine ihtiyaç bırakmayarak, şamil olur. Bunu icaddan maksat, vucud (var olmak) kelimesini masdar manasından çevirerek Allaha söylenmesini doğru göstermektir. İcad edilen manada,

yani dış eserlerin ilkesi manasında, vücudun var olmasının iki ferdi vardır. Biri kendi kendine durabilen Allah teâlâ, diğeri de dışarda (ayan) var olmak üzere bilinen varlık, zira bu da mümkün nesnelere dış eserlerin ilkesidir. Bu iki ferdin varlığını açıkça belirtmişlerdir.

Bunlara şöyle itiraz yapılır. Allah teâlâ ve eserlerin sebep ilkesi manasında olan varlık, nasıl olur da hem Allaha ve hem başkasına şâmil olur? Bu durumda, eserlerin sebep ilkesi manasında olan varlık Allah olmamalıdır. Bu varlık, Allaha ve başkasına şâmil olan türsel hakikat'dır (hakikatı neviyye). Oysa bu, eserlerin sebep ilkesi anlamında Allahın hakikatının varlık oluşu faraziyelerine aykırıdır. Eğer Allah, türsel hakikat anlamında olan varlıktan bir ferd ise, bu birleşimi gerektirdiği için, Allah Teâlânın başkası ile beraber bir tür hakikatının altına girmesini istemezler. Eserlerin sebep ilkesi anlamında olan varlık Allaha ve başkasına söylenmesi doğru ise, eserlerin sebep ilkesi, Allah olduğu zaman başkasından nasıl ayırılabilir? Şüphe yok ki, ayırıldığı nesne, ortak olduğu nesneden tabiatıyla başka olacağı için birleşim gerekir.

Bunlara şu itiraz da yapılır. Eğer, Allahın hakikatı yaptıkları varlıktan maksatları dışardaki işlerin sebebi (mebde) ise, önce Allahın hakikatının varlık ve sonra varlığı eserlerin nedeni olarak açıklayacakları Allahın hakikatına eserlerin nedeni desinler. Ama böyle diyemezler. Çünkü, Allahın dışardaki işlerin sebebi olması ona varlığın zorunluluğunu (vucub) sağlamaz. Mümkünlerin varlığı da dışardaki işlerin sebebi olduğu düşünülürse, buna dediklerine göre, eserlerin sebep ilkesinin iki ferdi bulunması ve birinin, varlık hakikatı olmadığından, varlığı gerekli olmayan mümkünlerin varlığı olması kâfidir. Onlar, bir nesnenin kendinden ayrılamaması gibi Allahın varlığının da kendinden ayrılamayacak derecede zorunlu (vâcib) olması için Allahın hakikatı önce varlıktır dediler, sonra onlara, varlık mevcut değil, en azından kendini tutamayan bir nesne olduğuna göre nasıl olur da Allahın zatı ve hakikatı olur? diye itiraz edilince, dönüp varlıktan maksadın, dışardaki işlerin sebebi olduğunu ileri sürdüler. Böyle dönüş yapmalarındaki gayeleri, müstakil bir mefhum olmayan ve kendini tutamayan ve Allahın zatı ve hakikatı olmaya ehil bulunmayan varlığı, gizlemektir.

İşte burada onlara şöyle denir: Allahın zatı ve hakikatı yapılan varlığı dışardaki işlerin sebebi olarak tefsir etmek, ona (varlık) kendini tutabilmeyi (kıyam binefsihi) temin etmez. Nitekim varlığın eserlerin sebep ilkesi olması da mümkünlerin varlığına aynı şeyi sağlamaz. Alla-

hın varlığı zorunludur. Çünkü o, varlığın aynıdır, bir nesnenin kendinden ayrılamaması gibi varlık ondan ayrılmaz. Mümkünler her ne kadar var iseler de, varlıkları zatlarının aynı olmadığından varlıkları gerekli olmayıp onlara ektir. İşte anladığımız budur. Ama eserlerin sebep ilkesi olmasından dolayı Allahın varlığı kendini tutuyor (kaim binefsihi) ve gene eserlerin sebep ilkesi olmakla beraber mümkünlerin varlığı kendini tutamıyor (gayrı kaim binefsihi) iddiasına gelince, işte anlamadığımız da budur. Kendini tutamayacak olarak bildiğimiz varlık, eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir edilince, varlık olmaktan çıkar mı? Varlık zatının aynı olan Allahın varlığı, varlık zatının aynı olmayan mümkünün varlığına kıyaslanamayacağı ileri sürülemez. Çünkü, bu varlığın, eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir edilmesinden sağlanacak destekten cayıp Allahta varlığın zatının aynı olmasından destek aramaya gitmektir. Oysa bu aramızda tartışma konusu olarak devam etmektedir. Bunu iddia edenlere itiraz etmiş ve varolmanın (vucud = var olmak) Allahın zatının aynı olamayacağına dikkati çekmiştik. Çünkü masdar manası kendini tutamayan (gayrı kaim binefsihi) bir manadır. Hasımlar, kendilerine olan itirazımızı çürütmek için "varlığı" eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir etmeye baş vurdular. Delili çürütmek için tartışılan ilk meseleye, yani Allahahtan varlığın zatının aynı olmasına dönmeleri savı kanıtsama (musadere ala'l-matlub) olur ki, bu da baş vurdukları ikinci musadere dir.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Allahın varlığı meselesinde bu varlığın dışardaki işlerin sebebi olarak incelenmesi ve araştırılması, filozofları destekleyen son kelâmcılardan hiç birinin aklına gelmemiştir. Yalnız Fadıl Gelenbevi, bu manada olan varlığın bilinen manadaki varlıktan daha umumî olduğuna işaret etmiş ve şöyle demiştir. "Varlık sözü dışarda (ayan) olmak manasında hakikat, ilke olma manasında mecazdır, özel olanı zikredip genel olanı kasetmektir. Çünkü "olmak" manasında her varlık (vucud) dışardaki işlerin sebebi (ilkesi) olup bunun tersi doğru değildir. Zira, dışarda (fil-vaki = realitede) oluş, ferdlerinden hiç bir fertle nitelenmeden sırf zat üzerine bir takım işlerin terettüp etmesi doğru olabilir"⁷.

Derim ki, sözünün son kısmından, Allahın hakikatının varlık (vucud) niteliği ile nitelenmeksizin sırf zattan ibaret olduğu anlaşılıyor⁸.

7 İsmail Gelenbevi, Haşiye ale'l-Celâl 1/237. (Çeviren).

8 Sırf zattan maksatlarının sırf varlık olması doğru değildir. Çünkü, kendini tutamamasından ötürü varlık'tan cayıp onu "eserlerin sebep ilkesi" olarak tefsirine yönelmişlerdir. Bu "sırf zat" da "eserlerin sebep ilkesi"nin tefsiridir. Tekrar varlığa dönmeleri doğru olmaz.

Oysa, buraya kadar filozofların mezhebinden, varlıçlık destekleyicilerinin sözlerine göre, anlaşılan, Allah Teâlânın mahiyetten yani zattan soyulmuş bir varlık olduğu ve zatının varlıktan ibaret olduğudur, yoksa zatının her şeyden ve hatta varlıktan soyulmuş olduğu değildir. Bu yeni anlamı, adı geçen Fadıl (Gelenbevi)'nin yukardaki sözünden bir sayfa sonraki sözü teyid eder. "Bu ilke (mebde) "oluş, olmak" diye tefsir edilen bu apaçık anlamın çıkarılma ilkesidir. Masdar manasını gösterenin zikredilmesi ve çıkarılma ilkesinin irade edilmesi aralarında yaygındır. Nitekim Allahın sıfatları zatının aynıdır demişlerdir. Zira, bundan kastedilen şudur: Meselâ bizim işlerimiz bizdeki ilim sıfatına dayanırsa, Allahmkiler bizdeki gibi artık bir nitelik olan ilim üzerine değil, onun zatına dayanır. Onların burada da kasıtları aynıdır. Bizim varlığımız üzerine dayanan işler, Allahta zorunlu (vâcib) bizdeki gibi zattan artık olan varlık sıfatına değil, zata dayanır"⁹.

120 Buna göre sorun, Allahın sıfatlarında bilinen mezheplerine varır. Sıfatları onun zatının aynıdır, yani ilim, kudret, irade ve hayat gibi zatın üzerine artık hiç bir kemâl sıfatı yoktur. Bu sıfatların eserleri ancak sırf zata dayanır. İlmi, kudreti, iradesi ve hayatı olmadığı gibi varlığı da yoktur. Çünkü varlık sıfatı da ondan nefyettikleri sıfatlar arasındadır. Varlığına -eğer varlığı varsa -dayanan işler, sırf zatına dayanır. Böylece anlaşılıyor ki, Allahta işlerin sebep ilkesi, hiç bir şeyi ve hatta zatın varlığını da kendisi ile beraber düşünmeden, onun sırf zatıdır. Bu bir dereceye kadar makul ve Allahın sıfatlarına dair mezheplerine uygundur.

Ne var ki, kendileri ve destekleyenleri varlığın Allah Tealaya gerekliliğini açıklarken, sıfat meselesinde, onun sırf zattan ibaret olduğunu söyleyen filozofların sözü yerine, Allahın hakikatının sırf varlık olduğunu haykıran tehlikeli bir dava ihdas ettiler, öyle ki bu davaları uzun vadeli tartışmalara sebep olmuştur. Allah varlık olabilir mi? Allah, mahiyetten, varlığın zatının dışında kalan zattan ve halis zattan soyulmuş sırf bir varlık mıdır, yoksa varlıktan soyulmuş bir zat mıdır? Eğer, varlıktan soyulmuş bir zat ise, varlığın gerekliliğini, hakikatının varlık olmasıyla nasıl tefsir edebilirler, daha doğrusu nasıl varlığı gerekli olabilir? Bir nesnenin varlığına terettüp eden işler, varlığı olmayan zatına nasıl te-

9 İsmail Gelenbevi, aynı eser 1/238 (Çeviren).

rettüp edebilir? Varlıktan bile soyulmuş sırf bir zattan varlık nasıl çekip çıkarılır? ¹⁰.

Artık, Allahın varlığı ve varlığının gerekliliği meselesini nasıl evirip çevirdiklerini görüyorsun. Önce Allah varlıktır, varlık onun hakikatıdır, natta mahiyetten ve zattan soyulmuş olan hakikatıdır. Onun zati varlıktır ve varlıktan başka zati yoktur, dediler ve Allahın varlığının zorunluluğunu, yani varlığın kendisinden ayrılmıyacağını, Onun varlığın kendisi olmasından çıkardılar. Sonra kendini tutamayan varlığın, Allahın zati olmasının doğru olmayacağını ya gördüler veya kendilerine gösterildi. Bunun üzerine varlığı kendi kendine duran (kaim binefsihi) yapmağa uğraşıp Allahın hakikatı kılınan varlıktan maksat, eserlerin sebep ilkesi olduğunu ileri sürdüler. Bunu, kendi kendine duran olarak kabul etmekte yeterli değildir. Çünkü, mümkünlerin varlığı da kendi kendine duran" olmadığı halde eserlerin sebep ilkesidir.

Allahın hakikatı yaptıkları varlığı eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir ettikten sonra Allahın hakikatı olan bu eserlerin sebep ilkesini varlıktan bile soyulmuş Allahın sırf zati kılmaya muhtaç oldular. Böylece Allahın hakikatı, kendi kendine duran (gayrı kaim binefsihi) bir varlıktan kendi kendine duran bir zat'a dönüştü. Bu ikinci hakikatın, hakikatı olan varlıkla ilgisi kesildi ve bunun, varlık ile nitelenmeden sırf zattan ibaret olduğu söylendi. Fadıl Gelenbevî bile, Allahın hakikatı yapıma hususunda vuku bulan bu dönüşme sayesinde, varlığın açık ve Allahın hakikatı olması, Onun hakikatının açıkça bilinir olmasının gerekmesine yapılan itiraza cevap verebildi. Cevabın özeti şudur: Varlık, eserlerin sebebi manasına alınmıştır. Bu, Allah Teâlâda her şeyden, varlıktan bile soyulmuş olarak mübhem sırf zattan ibarettir. Mesele, zat ve mahiyetten soyulmuş varlık ile başlamış fakat itirazların zorlamasıyla, varlıktan soyulu bir zatta son bulmuş ve Allahın varlığının varlıkla özdeş olmasından zorunluluğu (vucubu) çıkarma meselesi unutulup gitmiştir; ortada varlık kalmamış ki zorunluk (vâcib) olsun. İşte bu son derece geriye dönüş ve kararsızlıktır.

Şaşılacak şudur: Varlıkçıların Allahın hakikatı yapılan varlığın, eserlerin sebebi manasında olduğu sözleri ve eserlerin sebebi manasında

10 Vahk kendisinden çekip çıkarılan zati, mevcut bir zata bağlamak, Muhakkik Devvânî'ye uygun olarak bu Fadıl'ın sözünden anlaşıldığı gibi, zati her şeyden ve varlıktan da soyulmuş sırf bir nesne saymaya açıkça zıttır. Doğrusu bu zat mevcut bir zatla takyid edilemez ve var olduğu da söylenemez. Her iki durumda Allahı zattan soyulmuş bir varlık veya varlıktan soyulmuş bir zat yapan filozofların mezhebine göre Allah var olmaz.

olan varlığın iki ferdi; Allahın zatı ve mümkünlerin varlığı, olduğuna dair sözlerini işiten kimse, birincisinde işlerin sebebi anlamında varlık kendi kendine duran bir varlık olmasına karşılık, ikincisinde öyle olmadığını, her iki sözü duyan kimse, kaçınılmaz ve zorunlu olarak Allahın varlık olduğunu zanneder. Bundan dolayı Allah ile varlık arasında yüklem ilişkisinin doğru olacağına çalışılmıştır. Aynı şekilde işlerin nedeni manasında bir varlığın bulunduğunu zanneder. Oysa bu onun hakiki manası olmayıp, mecazî ve istilahî manasıdır ve kelâmcılardan filozofların mezhebini destekleyenlerin hepsi bunu açıkça belirtir.

122 Bununla beraber, Allahın yardımı ve tevfiğiyle gözünden perdeyi kaldırdığımız ve şimdi gözü keskin olan gerçek arayıcı, ne sözlük ne istilahî, ne hakikat ve ne de mecaz olarak işlerin nedeni anlamında bir varlık bulunduğunu ve ne de bu manada olan varlığın biri Allahın zatı, diğeri mümkünleri varlığı olan iki ferdi bulunan bir varlık olduğunu bilmelidir. Evet, mümkünlerin varlığı, kendilerinden çıkan işlerin nedeni olur, fakat bu zikredilen işlerin nedeni olması varlık sözünün gösterdiği mana değildir. Evet, filozoflara göre Allahın zatı, kendinden çıkan işlerin nedenidir, ama bu Allahın zatının "varlık"tan ibaret olduğu anlamında değildir. Bu varlık, işlerin nedeni anlamındadır, özellikle varlık sözünü, hakiki veya mecazi manasını, filozoflara göre Allahın zatının işlerin nedeni olmasını düşünürken araya sokmaya hacet yoktur. Çünkü halis bir surette varlıktan müstağni olup onunla nitelenmeye muhtaç olmasındıye Allahın zatını işlerin nedeni yapmışlardır. Fadıl Gelenbevi'den naklettiğimize göre, varlığımıza terettüp eden işler, filozoflara göre Allahın zatına terüttüp eder. Bunun manası şudur: Allahın halis zatı, kendinden işlerin çıkmasına kafi olup, bizim muhtaç olmamız gibi, O'nun varlık niteliği ile nitelenmeye ihtiyacı yoktur. Bunun manası Allahın müstağni olmasından dolayı, ondan nefyedilen varlık, Allahın zatı olması değildir. Zira bu, tekrar ondan nefyedilene ve hatta nefyedilenden daha çoğuna dönmek olur, bu da Allahtan sıfat olarak nefyedilen varlığı ona zat yapmak olur.

Burada en doğru söz, filozoflara göre Allah teâlânın hakikatının varlık olması, sonra onlara göre Allahın hakikatının mutlak varlık olmasından dolayı, vahdeti vücuda inanan sofilerin mezhebinin bunun üzerine kurulması, sonra, Allahın hakikatı mahiyetten soyulmuş (mucerred) varlık kılınmak suretiyle, filozofların mezhebinin sofilerinkinden ayrılması, Allahın hakikatını varlık hakikatı ile karıştıran bunların hepsi, gökleri ve yeri dolduran hurafelerin üzerinde bina edildiği hurafî bir sözdür.