

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SERBESTZÂDE’NİN “ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ”

ADLI ESERİNİN

ÇEVİRİ YAZISI VE ESERİN

KOZMOLOJİK DELİL BAĞLAMINDA TAHLİLİ

MELİH CAN DAŞDELEN

2501180182

Tez Danışmanı

Prof. Dr. RECEP ALPYAĞIL

İSTANBUL – 2021

ÖZ

SERBESTZÂDE’NİN “ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ” ADLI ESERİNİN ÇEVİRİ YAZISI VE ESERİN KOZMOLOJİK DELİL BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Melih Can Daşdelen

Tezimizde Serbestzâde Ahmet Hamdî Efendi’nin (1864-1939), *İlm-i Kelâm*’dan “*Akâid-i Adûdiyye*” *Şerhi Celâl Tercümesi* isimli eseri çalışılmıştır. Bu tercümede yer alan ‘kozmojik delil’ ile alakalı görüşler, bu delilin klasik ve modern dönemdeki bazı örnekleri ile karşılaştırmalı olarak tahlil edilmiştir. Kozmojik delilin klasik versiyonlarından imkân ve hudûs, modern dönemden ise kelâm kozmojik argümanın felsefî versiyonu kullanılmıştır. Klasik dönemde kaleme alınan *İlm-i Kelâm*’dan “*Akâid-i Adûdiyye*” *Şerhi Celâl Tercümesi*’nde kozmojik delile yönelik yapılan eleştirilerle modern dönemde yapılan eleştiriler arasında paralellik olduğu görülmüş ve eserde bu eleştirilere verilen cevaplar ortaya konulmuştur.

İlgili kısımların tahlilinin ardından şu görüşler tespit edilmiştir: Eserde, klasik delillerden hudûs argümanı konusunda felsefecilerin Tanrı’nın âlemi irâde ve kasıtlı değil de zorunlu olarak var ettiği, âlemin de zamansal olarak kadîm olduğu iddiaları kabul edilmemiştir. Yine imkân bahsinde muhtar olan Tanrı’nın, âlemi “icâb” ile değil “icâd” ile meydana getirdiği sonucuna varılmıştır. Son olarak modern dönemde ortaya konulan kelâm kozmojik argümanının felsefî versiyonunda ve bu versiyonun *Şerh-i Celâl*’deki yansıması olarak gördüğümüz devir ile teselsülün imkânsızlığı yani evrenin bir neden-sonuç ilişkisi halinde sonsuza değin gidemeyeceği konusunda aynı sonuca varıldığı görülmüştür. Neticede bu zincirin sonunda kendi irâde ve ihtiyârıyla karar verip yaratan, varlığı bir başkasına muhtaç olmayan bir Yaratıcı vardır.

Anahtar Kelimeler: “Şerh-i Celâl Tercümesi”, Kozmojik argüman, Din Felsefesi, Devvânî, Serbestzâde

ABSTRACT

THE TRANSLATION SARBASTZÂDA'S *ŞERH-I CELÂL* TERCUMESI AND ITS ANALYSIS IN THE CONTEXT OF COSMOLOGICAL ARGUMENT

Melih Can Daşdelen

In this thesis, the work of Sarbastzâda Ahmet Hamdi (1864-1939) named *İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi* has been studied. The views on the 'cosmological argument' in this translation have been analyzed in comparison with some examples of this argument in the classical and modern periods. From the classical versions of the cosmological argument, possibility and huduth, and from the modern period, the philosophical version of the kalam cosmological argument have been used. It has been observed that there is a parallelism between the criticisms of the cosmological argument in the *Şerh-i Celâl Tercümesi*, which was written in the classical period, and the criticisms made in the modern period, and the answers given to these criticisms are revealed in the work.

After the analysis of the relevant parts, the following opinions were determined: In the work, the claims of the philosophers about the huduth argument from classical proofs that God created the world not by will or intention, but by necessity, and that the world is ancient in time are not accepted. Again, it has been concluded that God, who is autonomous in the subject of possibility, created the world not with "necessity" but with "invention". Finally, it has been seen that in the philosophical version of the theological kalam cosmological argument put forward in the modern period, and the period that we see as the reflection of this version in the *Şerh-i Celâl*, the same conclusion has been reached about the impossibility of tasalsul, that is, the universe cannot go on forever in a cause-effect relationship. After all, at the end of this chain, there is a Creator who decides and creates with his own will and choice, and whose existence does not depend on anyone else.

Keywords: "Şerh-i Celâl Tercümesi", Cosmological Argument, Philosophy of Religion, Existence of God, Devvânî, Sarbastzâda

ÖNSÖZ

İslam düşünce geleneğinin önemli eserlerinden olan *el-Akâidü'l-Adûdiyye*, Adudiddin el-Îcî (ö.756/1355) tarafından 14. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu esere önemi itibariyle tarih boyunca birçok şerh yazılmıştır. Celâleddîn Devvânî (ö.908/1502) de bu şerh sahiplerinden biridir. Serbestzâde ise Devvânî'nin bu şerhini çeşitli hâşiyelerden eklemeler ve kendi fikirleri ile *İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi* adıyla Türkçe'ye kazandırmıştır.¹

Tez konusu olarak bu tercümeyi çalışmamızın sebebi, ilgili eserde yer alan kozmolojik argümanla ilgili bölümlerdir. Şöyle ki, kozmolojik delil içerisinde imkân ve hudûs çeşitleri mevcuttur. Bunlardan hudûs argümanı, âlemin sürekli var olan bir şey olmayıp bir neden ile sonradan ortaya çıkarılması ile ilgilidir. Bu argümana göre evrende sonradan var olan her şey bir nedene muhtaçtır. Âlem de sonradan ortaya çıktığından onun da bir nedeni olması lazımdır. Ayrıca bu delile göre, “var olanlar neden o anda var olup da başka bir zamanda var olmadılar ya da neden başka bir şekilde var olmadılar?” gibi sorulara bu nedenin irâde ve ihtiyâr sahibi biri olduğu şeklinde cevap verilmesi kaçınılmazdır. Böyle bir neden ise ancak Tanrı'dır. İmkân argümanı ise âlemin varlığını mümkün görerek var olabilmesi için zorunlu bir varlıkta (*Vâcibü'l-Vücûd*) nihâyet bulmasını konu edinir. Zîra bu argümana göre mümkün olan bir varlık kendi kendini meydana getirecek olsa, bu durumda geriye doğru sonsuz bir silsile doğar ki, bu da muhal olup mümkün varlık en nihâyetinde zorunlu bir varlıkta son bulmalıdır. İslam düşüncesinde genellikle kelâmcılar hudûs, filozoflar ise imkân argümanını kullanmışlardır. Özellikle âlemin kıdemi meselesinde birbirlerine çeşitli eleştirileri olmuştur. Zîra hudûs delilini savunanların genelinde âlemin sonradanlığı temel bir mesele iken, imkân delilini savunanların çoğunda âlemin zamansal olarak kadîm olması bir problem teşkil etmemektedir. Bu minvalde *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nde kozmolojik argümanın işlendiği kısımda şârih Devvânî, öncelikle filozofların âlemin kıdemi meselesinde ortaya koydukları fikirlerini nazara vermiş, ardından onların bu fikirlerini beş şık altında derinlemesine inceleyerek cevaplar

¹ Serbestzâde'nin eserinin orjinal adı *İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi*'dir. Çalışmamız içerisinde bu eser için genellikle *Şerh-i Celâl Tercümesi* tabiri kullanılacaktır.

vermeye çalışmıştır. Serbestzâde ise ilgili şerh kısımlarının altına o bölümle ilgili hem hâşiyelerden hem de kendi görüşlerinden eklemeler yaparak tercümesini gerçekleştirmiştir.

Tezimiz için, eserde yer alan kozmolojik argüman konusunu çalışmaya karar verdikten sonra öncelikle *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nin orijinal Osmanlıca metninin ilk 300 sayfasının çeviri yazısı tarafımızca hazırlanmış ve çeviri yazımız içerisinde kozmolojik delil konusu ile ilgili kısımlar incelenmiştir. Tezimizin birinci bölümünde mütercim Serbestzâde'nin hayatı, eserleri ve tercümesi hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise argümanların tahliline başlamadan önce geçmiş dönemlerde bu delillerin nasıl savunulduğuyla ilgili özet bilgiler sunulmuştur. Sonrasında hudûs ve imkân bahislerinin eserde yer alan bölümlerinin tahlili yapılmıştır. Tercüme, Devvânî'nin şerhi ile birlikte bu şerh üzerine yazılan hâşiyelerden oluştuğu için konu bütünlüğünü korumak adına tahlil esnasında Devvânî'nin şerhine öncelik verilmiş ve yer yer ilgili hâşiyelerden de istifade edilmiştir. Böylece ilgili konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Buna ek olarak, normalde imkân delilinin temel kavramları olan illet-ma'lûl ve mûcib-i bizzat gibi konular *Şerh-i Celâl Tercümesi*'de hudûs argümanı ile iç içe işlendiğinden yine bütünlüğü korumak adına bu kavramlarla ilgili meselelerin tahlili hudûs başlığı altında yapılmıştır. Son bölümümüzde ise klâsik dönemde kelâmcıların ortaya koyduğu hudûs delilini modern dönemde kelâm kozmolojik argüman olarak yeniden işleyen W. Craig'in bu argümanındaki felsefi versiyonun tahlili uygun görülmüştür. Zîra bu versiyonda Craig'in, özellikle geriye doğru ardışık toplamla gerçek sonsuzun elde edilemeyeceği konusu incelendiğinde bunun *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nde yer alan *teselsülün imkânsızlığı* meselesiyle yakın minvalde işlendiği fark edilmiştir. Böylece çalışmamızda, klasik bir eserde yer alan kozmolojik argümanın hem geleneksel hem de çağdaş dönemden bazı fikirlerle tahlili yapılmıştır. Neticede, geçmiş ve şimdi arasındaki bağı daha anlaşılır kılmak hedeflenmiştir. Burada, tez sürecinde rehberliğiyle katkısını eksik etmeyen tez danışmanım Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim. Ayrıca bu yaşıma kadar benden desteklerini esirgemeyen anne-babama ve her daim yanımda olan kıymetli eşime de minnettarım.

Melih Can Daşdelen / İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VII
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

SERBESTZÂDE AHMED HAMDÎ (1864-1939)

1.1. Hayatı.....	6
1.2. Eserleri	8
1.3. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nin Muhtevası ve Kaynakları	10
1.4. Serbestzâde’nin “el-Akâidü’l-Adûdiyye” Ana Metninin Tercümesi	15

2. BÖLÜM

“ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ”NDE KOZMOLOJİK DELİL

2.1. Klasik Kozmolojik Deliller	21
2.1.1. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde Hudûs Delili.....	21
2.1.2. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde İmkân Delili.....	46
2.2. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde Kelâm Kozmolojik Delili	50

3. BÖLÜM

“ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ”NİN ÇEVİRİ YAZISI

Fâzıl-ı müşârün-ileyhin takriz-i manzûmu.....	64
Mukaddeme-i Mütercim	65
Nazım.....	67
Mesnevî.....	67
İ’tizâr.....	69
Tercüme-i Celâl	70
SONUÇ.....	271
KAYNAKÇA.....	276

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e. : Aynı eser

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

a.y. : Aynı yer

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

h. : Hicrî

haz. : Yayına hazırlayan

m. : Miladî

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

s.s. : Sayfa sayısı

v.d. : Ve diğerleri

GİRİŞ

İnsan, var olduğundan beri anlam arayışı içinde olan bir canlıdır. Nereden geldiğini, nereye gittiğini ve niçin yaşadığını sorgulayan insan, bu sorulara çeşitli cevaplar bulmuş ve bu cevaplara göre hayatına yön vermiştir. İnsanların ilgili sorulara cevap bulduğu yerler ise farklı farklı olmuştur. İslâm düşünce geleneğinde imânî konularda kaleme alınan akâid risaleleri ve bu risalelere dair yazılan şerh ve hâşiyeler bu konudaki cevaplar için önümüzde güzel bir örnektir. Akâid risaleleri, içerisinde farklı meseleleri barındırsa da genellikle giriş kısımlarında bu âlemin yaratıcısının tek olduğunu, isim ve sıfatlarını konu edinmektedir. Bu metinlerde geçen çeşitli konuları daha tafsilatlı bir şekilde açıklamak üzere şerh ve hâşiyeye metinleri kaleme alınmıştır. İşte bu metinlerde yer alan Allah'ın varlığı hakkındaki bölümlerin, din felsefesinde Allah'ın varlığı ile ilgili delillere tekâbül geldiği söylenebilir.

İnsanın anlam arayışı bitmediğinden bu cevaplar ile ilgili yazılan kitapların da elbette sürekliliği olmuştur. Bu surette oluşan akâid geleneğinin önemli bir örneği de el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından kaleme alınan *el-Akâidü'l-Adûdiyye*'dir. Devvânî (ö. 908/1502), bu esere *Şerh-i Celâl* olarak da bilinen *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* isimli şerhini yazmıştır. Bu metni Serbestzâde Ahmed Hamdî (1864-1939), *İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi* ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir. *Şerh-i Celâl*'i tercüme etmenin yanında Gelenbevî'nin² (ö. 1205/1791) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Celâl*, Mercânî'nin³ (1818-1889) *el-Azbü'l-Furât ve'l-Mâ'ü'z-Zülâlü'n-Nâfi' li-Gilleti Revâmmi'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl* ve Halhâlî'nin (ö. 1014/1605) *Hâşiyeye-i Şerh-i Akaid el-Adûdiyye li'l-Celâl* isimli *Şerh-i Celâl* için yazılmış olan bazı hâşiyelerin de ilgili bölümlerini tercüme edip şerhe ekleyerek oldukça kapsamlı bir eser ortaya çıkarmış ve bu eser yapılan katkılarla yaklaşık 550 sayfaya ulaşmıştır. Serbestzâde ayrıca metin içerisinde li'l-mütercim, lâhika, sual-cevap, netice, telhîsu'l-keîâm, hâsıl-

² Gelenbevî, daha çok matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Osmanlı âlimlerindedir. Bkz. Şerafettin Gölcük, Metin Yurdagür, "Gelenbevî", **DİA**, İstanbul, 1996, c. 1, s. 552-555.

³ Mercânî için bkz. Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", **DİA**, Ankara, 2004, c. 29, s. 169-172.

ı mana vb. bazı bölümler ile kendi görüşlerini de tercümeyle eklemiştir. Böylece şerhte ve hâşiyelerde geçen bazı konulara açıklık getirmiştir. Ayrıca tercümesinin başına yazdığı *Mesnevî* başlıklı bölümde eserine dair bazı bilgiler de vermiştir. Buraya göre Serbestzâde'yi bu tercüme konusunda teşvik edip destek veren kişi, hocası Mâhir Efendi'dir.⁴ Kendisine öncelikle hâşiyelere bakmasını ve özellikle de âlemin hudûsu meselesinde dikkatli olması gerektiğini tavsiye etmiştir. Zîra ona göre bu bahis bir meydan-ı harp (ma'reke) ve ayakları kaydırabilecek (mezleka-i akdâm) tehlikeli bir alandır. Bölümün sonunda ise Serbestzâde, elinde Gelenbevî, Halhalî ve Mercânî'ye ait olan üç hâşiyenin bulunduğunu söyleyip yer yer bazı bahisler için de başka eserlerden istifade ettiğini ifade etmiştir.⁵

İslam düşüncesinde, şerh ve hâşiye geleneğinin güzel bir örneği olarak elimizde bulunan bu eserin muhtevasını daha iyi anlamak için burada akâid, şerh ve hâşiye kavramlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Akâid, “düşümlenmek manasındaki akd kökünden türemiş bulunan akîde kelimesinin çoğuludur. Akîde ‘gönülden bağlanılan şey’ anlamına gelir; bir terim olarak da ‘inanılması zarûrî olan ilke’ diye tarif edilebilir. Buna göre akaid, İslâm dininin temel kâideleri, inanılması zarurî hükümleri mânasına gelir. Bu temel kâidelerden bahseden ilme de akâid ilmi denmiştir.”⁶ Geleneğimizde bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır. *el-Akâid-i Tahâviyye*, *el-Akâidü'n-Neseftî* ve *el-Akâidü'l-Adûdiyye* bunlardan bazılarıdır. Dikkat edilirse akâid metinleri veya aşağıda gelecek olan şerh ve hâşiyeler, yazarlarının adlarıyla anılır. Bu da akâid alanında yazılanların her ne kadar ilke bazında ortak olsa da o ilkelerin topluma yönelik izahında farklı yorumlarının olduğunu göstermektedir. Yani tek bir yazarın metni her topluma veya bir toplumun her kesimine ve her zamana hitap etmediği için konuya dair muhtelif metinlerin yazılması kaçınılmazdır. Akâid risalelerinin bir başka özelliği ise çoğunlukla muhtasar bir şekilde kaleme alınmış olmalarıdır. Bu risâleler kısa ama

⁴ Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi (1860-1922): Son dönem Osmanlı din alimi ve siyaset adamlarından olup Serbestzâde'nin hocalarından biridir. Bkz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde”, İstanbul, *DİA*, c. 2, 1989, s. 98.

⁵ Serbestzâde Ahmed Hamdî, *İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, Trabzon, Serasi Matbaası, h. 1311, s. 8-9.

⁶ Ahmet Saim Kılavuz, “Akâid”, İstanbul, *DİA*, 1989, c. 2, s. 212-216.

birikim olarak özlü eserlerdir. Bu eserler öz biçimde yazıldığından sonraki dönemlerde metin içindeki konuları daha da açmak adına şerhler yazılmıştır.

Şerh, “bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve verilen örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir.”⁷ *Şerhu'l-Makâsîd*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* bu örneklerden bazılarıdır. Bu şerhlere düşülen hâşiyeler ise “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren notlar” mânâsındadır. Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yazılan hâşiyeler; şerhle, metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir.⁸ Hayâlî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Kesteli Muslihuddin Mustafa Efendi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî* ve Gelenbevî İsmâil Efendi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye li-Celâlidîn ed-Devvânî* adlı eserleri bu alandaki meşhur hâşiyeler arasında yer alır.

Çalışmamızda incelediğimiz şerhin ana metni olan akâid risâlesinin yazarı, Adûduddîn Abdurrahman bin Ahmed el-Îcî'dir.⁹ el-Îcî'nin yazdığı risâle iki sayfalık bir akâid metni olup gayet basit ve sadedir. Devvânî, bu risâleyi şerh ederek altmış sayfalık bir metin ortaya çıkarmıştır. Kendisi *el-Akâidü'l-Adûdiyye* şerhinde bu metinle ilgili olarak, “Risâle-i Adûdiyye'de akâid-i dîniye usûl ve kavâidinden bir kâide geçmedi illâ onu ityân ve bu fennin ümmehât ve mühimmâtından bir mesele terk etmedi illâ tasrîh ve beyân veya kendine işaret ve îmâ ederek geçti.” dedikten sonra bu esere yazılan şerhleri incelediğini, ancak hiçbirini yeterli bulmadığını, bu sebeple kendisinin yeni bir şerh yazdığını ifade etmiştir.¹⁰ Şârih Devvânî¹¹, kaleme aldığı *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* isimli eserinin isbât-ı Vâcib meselesinde hudûs ve imkân

⁷ Sedat Şensoy, “Şerh”, İstanbul, **DİA**, 2010, c. 38, s. 555.

⁸ Tefik Rüşü Topuzoğlu, “Hâşiye”, İstanbul, **DİA**, 1997, c. 16, s. 419-422.

⁹ Hayatı ve fikirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tahsin Görgün, “Îcî, Adûduddîn”, İstanbul, **DİA**, c. 21, 2000, s. 410-414.

¹⁰ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 18.

¹¹ Hayatı ve fikirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, **Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 68-69; Harun Anay, “Devvânî”, İstanbul, **DİA**, c. 9, 1994, s. 257-262; Ayrıca bkz. Fahreddin Aşık, *Celâleddin Devvânî ve Hudûs Nazariyesi*, **Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 4-5.

delillerinin her ikisini de kullanmıştır. Devvânî'nin bu şerhine zaman içerisinde birçok isim tarafından haşiyeler yazılmıştır. Serbestzâde hem Devvânî'nin bu şerhini hem de bu şerhe yapılan bazı haşiyeleri tercüme ederek, aynı zamanda kendi fikirlerini de ekleyerek tercümesini gerçekleştirmiştir.

Tezimizin konusu; “Serbestzâde'nin *Şerh-i Celâl Tercümesi* Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Kozmolojik Delil Bağlamında Tahlili”dir. Bu konuyu seçme sebebimiz, kozmolojik argümanla alakalı araştırmaların geçmiş dönemden başlayarak günümüzde de devam etmesi ve önceden yapılan eleştirilerle modern eleştirilerin paralellik göstermesidir. Şöyle ki, özellikle kelâm kozmolojik argümanı meselesinde işleneceği üzere, geçmiş dönemlerde olduğu gibi modern dönemde de âlemin sonsuzluğunu savunan kesimler mevcuttur. Zaten bu argümanın modern dönemde tekrar ele alınıp işlenmesi de günümüzde hâlâ bu konuların tartışıldığının bir göstergesidir.

Üç bölüm olarak hazırlanan çalışmamızın birinci bölümünde; mütercim Serbestzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiş ve *Şerh-i Celâl Tercümesi* tanıtılmıştır. Eser tanıtılırken tercümenin muhtevası, şârih Devvânî ve Serbestzâde'nin kaynakları hakkında daha geniş bilgiler paylaşılmıştır.

İkinci bölümde; *Şerh-i Celâl Tercümesi*, Allah'ın varlığına dair deliller içinde kadim bir yeri olan ‘kozmojik delil’ bağlamında incelenmiştir. Kozmolojik delilin klasik ve çağdaş versiyonlarından örnekler, eserdeki argümanlar ile karşılaştırmalı şekilde ele alınmıştır. Kozmolojik delile yönelik eleştirilere *Şerh-i Celâl Tercümesi* içerisinde tespit edilebildiği kadarıyla cevaplar verilmiştir.

Son bölümde ise, *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nin Osmanlıca özgün metninin ilk 300 sayfasının tarafımızdan hazırlanan çeviri yazı metnine yer verilmiş ve dipnotlarıyla tam metin olarak sunulmuştur. Tercümede yer alan ayetler köşeli parantez içine alınmış olup yanında ilgili ayetin kaçınıcı sure ve ayette geçtiği ifade edilmiştir. Ayrıca çeviri yazımızda transkripsiyon harfleri kullanılmamıştır. Sadece uzun ünlüler â, î, û ile gösterilmiştir. Tezimiz içerisinde ise bazı yerlerde metinden yapılan katkılar yine tarafımızdan alıntı sili ile gösterilmiştir.

1. BÖLÜM
SERBESTZÂDE AHMED HAMDÎ (1864-1939)

Bu bölümde *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nin müellifi olan Serbestzâde Ahmed Hamdî'yi tanımaya çalışacağız. Hayatına ve eserlerine kısaca baktıktan sonra bu eserin içeriğine ve ana metinde yer alan konularına değineceğiz.

1.1. Hayatı¹²

Osmanlı son devir tefsir âlimi ve şâirlerinden Serbestzâde Ahmed Hamdî (1864-1939) İskilip'in Ulaştepe mahallesinde doğmuştur. Babası Serbestzâde Hasan Efendi'dir. İlk öğrenimine İskilip Hacı Nuh Mektebi'nde başlamış olup Rüşdiyeyi de aynı yerde bitirmiştir. Daha sonra eğitim hayatına İskilip Tabakhâne Medresesi'nde devam etmiştir. Bundan sonraki öğrenimini ise Kastamonu'da sürdürmüş olup aynı zamanda hocası Ballıklızâde Mâhir Efendi'den icâzet almıştır.¹³

Serbestzâde Ahmed Hamdî'nin resmî olarak çalıştığı ilk yer İskilip Belediyesi'dir. Burada memur olarak çalışan Serbestzâde, daha sonra sırasıyla Kastamonu, İskilip, Araç ve Taşköprü'de âşâr memurluğu yapmıştır. 1890-1891 yılları arasında Safranbolu ve Tosya'da mal müdürü, 1895'te de Bolu ve çevresinde belediye müfettişi olarak çalıştıktan sonra sırasıyla Boyabat mal müdürlüğü, Hakkâri ve Van muhasebe müdürlüğü görevlerini yürütmüştür.¹⁴ Bir ara Manastır vilâyeti muhasebeciliği ve İşkodra vilâyeti defterdarlığı yaptıktan sonra 1906 yılında Trabzon defterdarlığına atanmıştır. 1907 yılında Konya defterdarlığına tayin edilmiş, bu görevde iken emekliye ayrılarak memleketi olan İskilip'e dönmüştür. Emeklilik vaktinde bir süre Süleymaniye ve Fâtih medreselerinde fıkıh ve tefsir dersleri okutmuştur.¹⁵

İstiklâl Savaşı sırasında tekrar memuriyet hayatına dönüp Ganâim-i Harbiyye Komisyonu reisliğine tayin edilmiştir. Savaştan sonra Konya Tasfiye Komisyonu reisliğine getirilen Ahmed Hamdî, maliye teftiş grup başkanı sıfatıyla Gümüşhane'de görev yaparken 1926 yılında yaş haddinden ikinci defa emekli olmuştur. Bu emekliliği

¹² Mütercim Serbestzâde'nin hayatı hakkında istifade edilen kaynaklardan özet bilgiler verilmiş olup detaylı bilgiler için ilgili kaynaklara bakılabilir.

¹³ Serbestzâde Ahmed Hamdî İskilibi, **Dîvân-ı Hamdî**, haz. İsmail Güleç, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2004 s. X-XI.

¹⁴ Kâmil Şahin, "Serbestzâde", İstanbul, **DİA**, c. 2, 1989, s. 72.

¹⁵ Bünyamin Erul, "İlmiyye Sınıfına Mensup Bazı İskilipli Âlimler ve Eserleri", **Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu**, haz. Mevlüt Uyanık, Ankara, 1998, s. 353.

esnasında da Kadı Beydavî tefsirinin tercümesini yapmış olup 2 Mayıs 1939'da İskilip'te vefat etmiştir.¹⁶

Memur olarak çalıştığı zamanlardaki başarılarından dolayı 1907 yılında kendisine üçüncü rütbeden Mecîdî¹⁷ nişanı verilmiştir.¹⁸ Aynı zamanda şâirliği de olan Ahmed Hamdî, Mansur Beyrûtî mahlaslarıyla şiirler yazmış ve şiirlerini bir divanda toplamıştır. Bazı şiirleri ise 1935 yılında Çorum Gazetesi'nde yayımlanmıştır.¹⁹ Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Ahmed Hamdî Efendi, tefsir ve edebiyat sahasındaki çalışmalarıyla tanınmıştır.²⁰

¹⁶ Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: XV, İzmir, 2002, s. 79.

¹⁷ Sultan Abdülmecid zamanında verildiği için onun ismiyle anılmıştır. Bkz. Kâmil Şahin, "Serbestzâde", **DİA**, s. 72-73.

¹⁸ Şahin, "Serbestzâde", **DİA**, s. 72.

¹⁹ 13.2.1935 yılı **Çorum Gazetesi**. yıl XIII, sayı: 750. Bkz. <http://kentarsivi.corum.bel.tr/gazeteler/>

²⁰ Şahin, "Serbestzâde", **DİA**, s. 73.

1.2. Eserleri

Serbestzâde Ahmed Hamdî'nin; tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, felsefe ve Arap dili ve edebiyatı konularında yazılmış eserleri vardır. Bu eserlerin bir kısmı basılmış olup bir kısmının ise sadece yazma nüshaları bulunmaktadır.

Dîvân-ı Ahmed Hamdî:²¹ Ahmed Hamdî'nin Mansûr Beyrûtî mahlasıyla yazıp neşrettiği (Trabzon 1906) divanı, Hicivnâmesi ile birlikte seksen dört sayfadan oluşmaktadır. Bu şiirlerden bir kısmı, 1906 yılında Trabzon'da, bir kısmı ise 1935 yılında Çorum Gazetesinde Rifat Rami Arıncı tarafından derlenip “Çorum Şairleri” başlığı altında yayımlanmıştır.²²

Ahmed Hamdî, Dîvân'ına bir münâcâtla başlamıştır. Bu münâcâtı naatlar, devrinden şikâyet ettiği ve aksaklıkları dile getirdiği bendler takip etmiştir. Eserinde ağırlıklı olarak tasavvuf ve ahlak konuları yer almaktadır. Aynı zamanda Peygamber sevgisini ön plana çıkaran naatlar da bu eserde çoğunlukla bulunmaktadır.²³

Hikmet-i Siyâsiyye:²⁴ Ahmed Hamdî, siyasetin hikmetleri konusunda yeterli düzeyde Türkçe eser bulunmadığından bu eksikliği gidermek düşüncesiyle böyle bir kitabı kaleme aldığını söylemektedir.²⁵ Bu kitabı İmam Maverdî'nin *Ahkâmu Sultâniye*, İbn Teymiye'nin *Siyâsetu's-Şer'iyye*, Hayrettin Paşa'nın *Akvemu 'l-Mesâlik fi Ma' rifeti Ahvâlil'l-Memâlik* adlı eserlerinden ve İbn Haldun'dan istifade ederek hazırladığını belirtmektedir.²⁶ Eser bir mukaddime, altı bölüm ve bir de hâtimedden

²¹ İsmail Güleç, yazma hâli Süreyya Serbest'in özel kütüphanesinde bulunan bu *Dîvân*'ı yayına hazırlamıştır. Bkz. Serbestzâde Ahmed Hamdî İskilibî, **Dîvân-ı Hamdî**, haz. İsmail Güleç, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2004., s.s. 117

²² 13.2.1935 yılı **Çorum Gazetesi**, yıl XI, sayı: 750, s. 2. Bkz. <http://kentarsivi.corum.bel.tr/gazeteler/>

²³ Serbestzâde, **Dîvân-ı Hamdî**, s. XIII; İsmail Güleç, “Hamdî ve Na'ları”, **Yedi İklim Edebiyat, Kültür, Sanat Dergisi**, sayı: 194, Mayıs 2006, s. 183-187.

²⁴ Serbestzâde Ahmed Hamdî, **Hikmet-i Siyasiyye**, Dersââdet, h. 1328, s.s. 341

²⁵ **A.e.**, s. 3-6.

²⁶ **A.e.**, s. 4.

oluşmaktadır. Bu altı bölüm: hilâfet, vezâret, adliye, talim-terbiye, mâliye, harbiye ana başlıklarıyla sıralanmaktadır.²⁷

Daha sonra sırasıyla hükûmet-i mutlaka, hükûmet-i meşruta, hükûmet-i cumhuriyye olmak üzere hükûmet şekillerini tarif edip, her biri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Son olarak bu kısımda ittihad ve ittifakın güzel neticelerine ve icmaya değinmiştir.²⁸ Sonraki bölümde; Sultan'ın mâhiyeti, hilâfetin şartları, hilâfetin saltanata nasıl dönüştüğü, biat, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki gibi konular işlenmiştir.²⁹ Diğer kısımlarda vezâret, imâret, adliye, maliye, muâmelât konuları üzerinde durulmuştur. Son kısımda ise Hz. Ali'nin Mısır valisi ile olan siyasi bir münâsebeti işlenmiştir.³⁰

İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi:³¹ Adûdüddin el-Îcî'nin *el-Akâid-ü'l-Adûdiyye* isimli risalesine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yapılmış şerhin ve bu şerhe yazılan bazı haşiyelerin tercümesi olan bu eser, Fetvâhâne'de bir komisyon tarafından tetkik edildikten sonra Trabzon Serasi matbaasında basılmıştır. Tercüme 1310 yılında başlamış, 1311 yılında tamamlanmıştır.³² Yaklaşık 550 sayfa olan bu tercüme, Serbestzâde'nin kelâm ve felsefe ile ilgili önemli bir eseridir.

Serbestzâde'nin basılmış olup ulaşabildiğimiz bu üç eseri hâricinde yazma halde bulunan diğer eserlerinin isimleri şöyledir;

*Tercümân-ı Kur'ân Tefsîr-i Kâdî Beyzâvî, Seyahatnâme-i Ahmed Hamdî, Şerh-i Duây-ı Ricâli'l-Gayb, Mir'ât-ı Münâzara, Amelî ve Nazarî Ta'lîm-i Lisân-ı Arabî, Mutavvel Üzerine Ta'lîkat, Rehber-i Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl, el-Kevakibü'd-Dürriyye fi Usuli'l-Cifriyye, İnsan Öldükten Sonraki Ahvâline Dâir Tetkikat-ı Felsefiyye.*³³

²⁷ A.e., s.10.

²⁸ A.e., s. 17-48.

²⁹ A.e., s. 49- 83.

³⁰ A.e., s. 90- 317.

³¹Serbestzâde Ahmed Hamdî, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, Trabzon, Serasi Matbaası, h. 1311, s.s. 550.

³² Şahin, "Serbestzâde", **DİA**, s. 73.

³³ Bu eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şahin, "Serbestzâde", **DİA**, s. 73.

1.3. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nin Muhtevası ve Kaynakları

Şerh-i Celâl Tercümesi isimli eser³⁴, Fetvâhâne’de bir komisyon tarafından tetkik edildikten sonra Trabzon Serasi matbaasında basılmıştır. Tercüme 1310 yılında başlamış, 1311 yılında tamamlanmıştır. Eserin ana metnini teşkil eden, *el-Akâidü’l-Adûdiyye*, yaklaşık iki sayfa olup itikâdî konuları muhtasar bir tarzda kapsamaktadır.

Risâle, Hz. Peygamber’e isnad edilen ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına ilişkin hadisin rivayetiyle başlar. Buna göre Hz. Peygamber, ümmetin biri cennette diğerlerinin de cehennemde olmak üzere toplam yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, cennete giden fırkanın ise kendisi ve ashabının yolu üzere giden “firka-i nâciye” olacağını haber vermektedir. Âkâid risalesini kaleme alan el-Îcî’ye göre bu firka Eş’âriyye’dir. Neticede bu risâle ona göre firka-ı nâciye’nin yani Eş’ârîliğin akîdesini konu edinmektedir.

Daha sonra el-Îcî, risalede aktaracağı itikadî konularda muhaddis selef âlimlerinin, Müslümanların imamlarının ve Ehl-i sünnet’in icmâ ettiğini belirtmektedir. Bu konular; âlem’in hudûsu ve fenâya kâbil olması, yani onun Allah tarafından yaratıldığı gibi bir gün yok olabileceği, onun yaratıcısının Vâcibü’l-Vücûd, tek, kemâl sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze, Âlim, Kâdir, Mürîd, Müttekellim, Hayy vb. olması, Allah’ın eşi ve benzerinin olmaması, cisim, cevher ve araz olmayan yaratıcı için hulûl, hâdislere mahal olma, birleşme ve cüzlere ayrılma, bir mekân ve cihette olma ile hareket ve intikâlin söz konusu olamayacağıdır.

Sonrasında ise vücup alellah, aslah, rü’yetullah, irâde sıfatı, ivaz, sevab ve ikab anlayışının reddi, eşya ve fiillerin iyi veya kötülüğünün şer’îliği, melekler, halku’l-Kur’ân, ahiret ahvâli, mürtekîb-i kebîre’nin durumu, tevbe, şefaât, peygamberler ve sıfatları, Hz. Muhammed’in son peygamber oluşu, Hulefâ-yı Râşidîn’in imâmeti ve fazileti, iman ve küfrün sınırları ile emr-i bi’l-ma’ruf gibi konular ele alınmıştır. Bu ana metinde bazı fikir ekollerine de cevaplar verildiği de görülmektedir. Örneğin, Mu’tezile’nin sıfatların nefyi, rü’yetullah’ın imkânsızlığı, Allah’ın şerri yaratmadığı,

³⁴ Ana metin olan risale kısa olduğu için ikinci bölüme geçmeden risâlenin muhtevasına bakabilmek amacıyla bu bölümün sonunda risâlenin Serbestzâde tarafından yapılan tercümesi tarafımızdan düzenlenerek paylaşılmıştır.

ivaz, aslah ve vücûb alellah düşüncesi, hüsn ve kubhun aklılığı, mürtekb-i kebîre'nin fâsıklığı ve emr-i bi'l-ma'ruf'un hükmü konusundaki görüşlerini reddetmektedir. Yine diğer bir görüş olan Bâtînîler'in hakikate ulaşmanın ancak masum imam vasıtasıyla mümkün olacağına ilişkin görüşlerine de “Marifetullah'a ulaşmak için nazar şer'an vâcibtir. Bir muallime ihtiyaç yoktur.”³⁵ cümleleri ile cevap verilmektedir. Aynı şekilde cevap verilen konulardan biri de Şîî düşüncenin esasını oluşturan imâmet anlayışıdır. Bu anlayış Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne uygun olarak hilafet ve fazilet sıralamasıyla reddedilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, kendisinden sonra hiç kimse için imamlık tayininde bulunmamıştır. Ancak ümmet, onun vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in imâmetinde icma etmiştir ki bu icmaya göre diğer üç halifenin de imâmeti meşru duruma gelmiştir. İmâmet sıralaması aynı zamanda “Allah katında sevabı çok olmak” anlamında fazilet sıralamasıdır. el-Îcî'ye göre daha faziletli olmak ile nesebin bir ilgisi bulunmamaktadır.

Ardından felsefî konularda el-Îcî'nin filozoflara verdiği cevaplar gelmektedir. Felsefecilerin âlemin kıdemi ve haşrin ruhânîliğine dair görüşlerine karşılık âlemin hâdis olup kadîm bir yaratıcı tarafından var edildiği ve ahirette yeniden dirilişin de cismânî yani ruh-beden birlikteliği ile meydana geleceği ifade edilmiştir.

Bu eser hakkında çeşitli şerh ve hâşiyeler yazıldığını önceki sayfalarda ifade etmiştik.³⁶ Bizim üzerinde duracağımız, Devvânî'nin h. 905 (m. 1499) yılında tamamladığı *Şerhu'l- Akâidi'l-Adûdiyye* isimli şerhidir. “Risâle-i Adûdiyye'de akâid-i dîniye usûl ve kavâidinden bir kâide geçmedi illâ onu ityân ve bu fennin ümmehât ve mühimmâtından bir mesele terk etmedi illâ tasrîh ve beyân veya kendine işaret ve îmâ ederek geçti.”³⁷ diyerek eser hakkında övgüsünü ifade eden Devvânî, önceki şerhleri eksik gördüğünü belirtip üstü kapalı ifadeleri açıklamak, akâid ilminin zor meselelerini çözmek ve bu şekilde söz konusu eseri daha yararlı hale getirmek amacıyla böyle bir şerh yazmaya giriştiğini belirtmiştir.³⁸

³⁵ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 207.

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Hilmi Karaağaç, “Kelâm İlminde Şerh-Hâşiyeye Geleneği ve Akâid-i Adûdiyye Şerhleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl 8, sayı: 101, Şubat 2020, s. 44-59; Suat Atbaş, “Adûdiddin el-Îcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

³⁷ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 18.

³⁸ A.y.

Devvânî'nin yazdığı bu şerh *Celâl* olarak da şöhret bulmuş, Osmanlı medreselerinde büyük bir rağbet görerek medrese ve mekteplerdeki eğitim sisteminin müfredatına konulmuş önemli bir eserdir.³⁹ Devvânî, risaleyi şerh ederken öncelikle Eş'ari mezhebinin görüşleri olmak üzere diğer hak mezheplerinin görüşlerini ortaya koymuş, sonra diğer mezheplerin özellikle de Mu'tezile'nin görüşlerini ifade etmiştir.⁴⁰ Serbestzâde'nin tercümesinde gördüğümüz üzere Devvânî, eserinde birçok düşünür ve esere açıkça atıfta bulunmuştur. Bu isimler arasında; Aristo (MÖ.322), Eflâtûn/ Platon (MÖ.347), Câlînûs (ö.200 ?), Cafer-i Sâdık (ö.148/765), Cüveynî (ö.478/1085), Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.547/1152), Bakıllânî (ö.403/1013), İbnü'l-Mutahhar El-Hillî (ö.726/1325), Behmenyâr (ö.458/1066), İsferyânî (ö. 418/1027), İbn Fûrek (ö.406/1015), Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210), İbn Teymiyye (ö.728/1328), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936), Gazzâlî (ö.505/1111), Tûsî (ö.672/1273), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413), İbn Sînâ (ö.428/1037), eş-Şehristânî (ö.548/1153) ve Teftâzânî (ö.797/1395) bulunmaktadır.⁴¹

Şerhte eser olarak zikredilen kaynaklar arasında ise *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd*, *el-Mevâkıf*, *eş-Şifâ*, *İşârât*, *Kitâbu'n-Necât*, *el-İrşâd*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Kitâbü't-Tahsîl*, *Mişkâtü'l-Envâr* ve *el-İhyâ* yer almaktadır.⁴² Diğer taraftan Devvânî, eserinde Mu'tezile ve filozofların dışında İsmâiliyye, Sûfiyye ve İşrâkiyye gibi değişik düşünce akımlarının görüşlerine de işaret etmiştir.⁴³

Serbestzâde, Devvânî'nin bu şerhini, *İlmi Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye"* *Şerhi Celâl Tercümesi* ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir. Tezimizde çeviri yazısını sunduğumuz bu eser Devvânî'nin şerhi ile birlikte bu şerh üzerine Gelenbevî, Halhâlî ve Mercânî tarafından yazılan hâşiyelerin ilgili kısımlarının tercümesinin ve Serbestzâde'nin kendi fikirlerinin eklenmesiyle oluşmuştur.

³⁹ Osman Demirci, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'arî Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi", **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri**, Siirt, 2014, s. 614-615; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, sayı: 1, 2008, s. 44.

⁴⁰ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 185, 192, 197, 217, 222, 233, 252-253.

⁴¹ **A.e.**, s. 52, 57-61, 99, 149, 178, 188, 189, 198, 200, 217, 220, 232, 263.

⁴² **A.e.**, s. 176, 190, 198, 203, 205, 215, 219, 220, 242, 243, 260.

⁴³ **A.e.**, s. 38, 39, 206, 207.

Serbestzâde, eserine tercüme konusunda kendisine destek olan Hâfız Mâhir Efendi'ye yazdığı bir yazı ile başlamıştır. Ardından Mâhir Efendi'nin beyitlerden müteşekkil bir şiirine yer vermiştir. Sonrasında bir mukaddime ile devam etmiş, *Mesnevi* başlığı altında ise bu çalışmasındaki amacını ve tercümedeki usûlünü manzûm olarak ifade etmiştir.⁴⁴ Eserde önce ana metinden küçük bir parçaya yer verilmiş, sonra bu metin üzerine yazılan şerh ve çeşitli hâşiyelerden yapılan alıntılar, sahiplerinin isimlerinin bulunduğu başlıklar altında verilmiştir. Serbestzâde'nin istifade ettiği bu kaynaklar arasında Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî'ye ek olarak Cevdet Paşa, Mehmed Fevzi Efendi, Ramazan Efendi ve İmamzâde gibi âlimler de yer almaktadır. Gerek metinde gerekse şerhte bulunan bazı kelimeler sayfa içerisinde tercüme edilmemiş, bunun yerine ilgili kelimelere dipnotlarla açıklık getirilmiştir. Serbestzâde, yer yer metin içerisinde de lâhika, sual-cevap, netice, telhîsu'l-keâm, hâsıl-ı mânâ vb. bazı açıklamalar ile ilave bilgiler vermiştir.⁴⁵ Yine konuların daha anlaşılır hale gelmesini sağlamak ve ek bilgi vermek amacıyla Aristo, Fahreddîn er-Râzî, İbn Haldun (ö. 808/1406), Devvânî'nin öğrencilerinden Kadî Mîr Meybûdî (ö. 909/1503-1504) gibi çeşitli kişi ve bu kişilerin eserlerinden de iktibaslar yapmıştır.⁴⁶ Bazı konuları işlerken filozof ile şâkirt ve fâzıl ile mütekellim arasında olduğu gibi temsilî diyaloglar da oluşturmuştur.⁴⁷

Serbestzâde sadece bir tercüme çalışması yapmamış, aynı zamanda yer yer bazı isimlerin görüşlerini eleştirerek ilgili fikirlere katılmadığını da ifade etmiştir. Örneğin Mercânî'nin, İbn Teymiye'nin arş-ı a'zamı Yüce Allah için mekân olarak gördüğünü, âlemin cemi eczâsıyla hudûsuna kâil olduğunu nakletmesinden sonra şu itirazı yapmıştır: “Vah zavallı vah! Cenâb-ı Vâcibu'l-Vücûd'un cemi emkine u ezmineyi muhît ve benaberin cemi emkineye nisbeti müsavi olması lazım geleceğini derk u teemmül edememiş de şu yoldaki nazar u istidlâlinde hüküm vehmine tebeyye ederek yağmurdan kaçarken doluya tutulmuştur.”⁴⁸

⁴⁴ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 5-9.

⁴⁵ *A.e.*, s. 33, 102, 106, 107, 174.

⁴⁶ *A.e.*, s. 124, 145, 253.

⁴⁷ *A.e.*, s. 266-275.

⁴⁸ *A.e.*, s. 98.

Yine başka bir yerde Mercânî'nin filozofların âlemin kıdemiyle alakalı düşüncelerine yaptığı yorumunu tashih maksadıyla şöyle bir eleştiride bulunmuştur: “Fâzıl Mercânî'nin bu kelâmında nazar vardır. Zîra felâsife eğer ki mâ-sivâullahın ale'l-ıtlâk hâdis olduğuna kâiller ise de zaman ve zemin ve âsuman ve ukûl ve nüfûs-i felekiyenin hudûsu hakkındaki kavilleri gayra ihtiyaç manâsında olup yoksa vücudu üzerine adem sebk etmiş. Yani yoktan var olmuş demezler. Belki bunların kıdemini iddia ederler.”⁴⁹

Tüm bunlarla birlikte bu tercümede ayrı zamanlarda kaleme alınan ana metin, şerh, hâşiyelerin yer alması ve mütercimın yer yer kendi fikir ve düşüncelerini ifade etmesi eseri farklı görüşlerle zenginleştirmiştir.

⁴⁹ A.e., s.51

1.4. Serbestzâde'nin “el-Akâidü'l-Adûdiyye” Ana Metninin Tercümesi⁵⁰

Adûdüddin el-Îcî (ö. 756/1355)

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla

Hız. Nebî-i Ekrem (s.a.v) Efendimiz buyurdular ki: “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Fırak-ı mezkûrenin topu ‘itikâd-ı fâsitleri’ cihetinden nârda vâki’ olup ancak biri müstesnadır.”

“Ya Resûlullah onlar yani dâhil-i dâire-i bi'l-istisnâ olan fırka-i nâciye kimlerdir?” diye suâl olunduğunda sadr-nişîn dîvân-ı nübüvvet aleyhi ekmelü't-tahiyyet Efendimiz kemâl-i izz u şerefle “Onlar benim ve ashâım yolu üzere olanlardır.” buyurmuşlardır.

Ve işte bu fırka-i nâciyenin akâididir. Onlar da Eşâire'dir.

Selef-i muhaddisîn ve eimme-i müslimîn vesâir ehl-i sünnet ve cemaat şunun üzerine icma ettiler ki:

Âlem hâdistir. Âlem kudret-i bâliğa-i ilâhiyye ile yok iken var olmuştur ve âlem kâbil-i fenâdır. Ve marifetullah için nazar şer'an vâciptir. Ve bununla ‘yani nazar-ı sahîhle’ marifet hâsıl olur. Binâenaleyh muallime hâcet yoktur. Ve âlemin bir Sâni-i Kadîm-i lemyezel ve lâyezâli vardır. Vücûdu lizâtihi vâcip ve zâtına nazarla ademi mümteni'dir. Ve Allah Teâlâ Hazretleri'nden gayrı Hâlık yoktur. Zât-ı ehadiyeti cemi' sıfât-ı kemâl ile muttasıf ve cemi' semmât-ı naksdan münezzehdir. İmdi Sâni' Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri cemi' ma'lûmâta âlimdir. Cemî' mümkünâta kâdirdir. Cemî' kâinatı mürîddir. Müttekellim'dir. Hayy'dır. Semî'dir. Basîr'dir. Ve zât-ı celîl-i kibriyâsı cemî' sıfât-ı naksdan münezzeh ve müberrâdır. Binaenaleyh kendine şebîh bir şey yoktur. Niddi de yoktur, misli de yoktur. Şerîki de yoktur. Zahîri de yoktur. Ve hiçbir şeye hulûl etmez. Ve zât-ı ecell ve a'lâsıyla hâdis kâim olmaz. Ve gayrısı ile de müttehit olmaz. Cevher değildir, cisim de değildir. Ve bir hayz ve cihette de vâki'

⁵⁰ Serbestzâde'nin tercümesindeki “Metin” kısımlarından hareketle, tarafımızca düzenlenmiştir. İlgili risâlenin farklı nüshalarından istifade ile tahkik edilerek yapılan başka bir tercümesi için ayrıca bkz. Muhammet Ali Koca, “Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: Îcî'nin Akaid Risâlesi Örneği”, **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adûdüddin el-Îcî**, ed. Eşref Altaş, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 284-295.

değildir. Ve dergâh-ı ilâhîsine hâhunâ ve hunâke ile işaret olunmaz. Ve kendüye hareket ve intikal sahih olmaz. Cehl ve kizb dahi câiz olmaz. Ve yevm-i kıyâmette mü'minler rü'yet-i cemâl-i bi'l-kemâl-i ilâhîsi ile karîrü'l-ayn olacaktır. Müvâzât ve mukâbele ve cihetten münezzehe olduğu halde görülse gerektir.

Dilediği olur, dilemediği olmaz. Benâberin küfür ve meâsî kendi halk ve irâde-i illiye-i ilâhiyesiyledir. Halbuki küfür ve meâsiye râzı olmaz. Ganiyy-i mutlak olup zât ve sıfâtında hiçbir şeye muhtaç değildir. Ve zât-ı ecell ve a'lâsı üzerine hâkim yoktur. Ve üzerine hiçbir şey vâcib değildir. Lütuf gibi. Ve dahi aslah gibi. Âlâm ve evcâ' mukâbelesinde ivaz gibi. Ve ne tâat-i mukâbelesinde sevap ne de ma'siyete karşı ikâb dahi Bâri-i Teâla'nın üzerine vâcib değildir. Belki tâat sebebiyle isâbe ederse fazlıyla eder ve ma'siyet sebebiyle de muâkebe ederse adliyle eder. Ve zât-ı a'lâsına kıyas ile kabîh yani kötü yoktur. Ve işlediği ve hükmeyletiği şeyde cevr ve zulme nispet olunmaz. Allah Teâla dilediğini işler ve istediğine hükmeyleti. Fiili için garaz ve bâis yoktur. Ve halk ve emrettiği şeyde tafazzulan ve rahmeten hikmete mürâât eder, vâciben değil. Ve zât-ı ecell ve a'lâsından gayrı hâkim yoktur. İmdi eşyanın hüsn ve kubhunda ve fiilin sevap ve ikâbına sebep olmağında aklın hükmü yoktur. Böyle olunca hüsn denilen şer'in tahsîn ettiği ve kubh da şer'in takbîh eylediği şeydir. Fiilin sıfat-ı hakîkiye veya i'tibâriyesi yoktur. Hatta Hz. Şâri' kulları üzerine vâcibâtı tahrîm ve muherremâtı îcâb buyursa idi emr-i bi'l-aks olurdu. Ve Allah Teâla müteba'iz değildir, mütecezzî de değildir. Haddi de yoktur, nihâyeti de yoktur. Sıfât-ı illiye-i ilâhiyesi bizzat vâhiddir. Bi-hasebü't-taalluk gayr-i mütenâhidir. İmdi makdûrât-ı ilâhiyesinden hariçte mevcut olan çoktan azdır ve mahlukâtında ziyâde ve noksan edebilir.

Allah Teâlâ'nın melekleri vardır. Erkeklikle, dişilikle vasfolunamaz. İkişer, üçer, dörder kanatlıdırlar. Ve onlardan bazısı Cebrâil ve Mîkâil ve İsrâfil ve Azrâil aleyhimü's-selamdır. Melâike-i Kirâm'dan her birisinin makâm-ı ma'lûmu vardır. Onlar Allah Teâlâ'nın kendilere emrettiği şeyle amel edip isyan etmezler ve emrolunduğu şeyi işlerler. Ve Kur'ân-ı Kerîm keza sâir kütüb-i mukaddese-i ilâhiye Allah Zü'l-Celâl Hazretleri'nin kelâmı olup mahluk değildir. Ve o da “yani kelâmullah olan Kur'ân” mesâhıfta mektup -elsine ile makru- sudûrda mahfuz olup bu ise sonradan hâdis olan kitâbet ve kırâat ve hıfzın gayrıdır. Ve esmâ-i celîle-i ilâhiye

tevkîfyedir. Mead yani haşr-i cismânî haktır. Ecsâd haşr ve kendilerine ervâh iâde olunur. Ve kezâ mucâzât ve muhâsebe ve sırat ve mîzan dahi haktır. Cennet ve nâr halk olunmuştur. Ve ehl-i cennet cennette muhalled olacaklar, kâfire gelince mutlaka nâr-ı cahîmde tahlîd olunurlar. Ve ma'siyet-i kebîre sahibi olan müslim nârda muhalled olmaz. Belki âhirü'l-emr cennete çıkarılır. Ve bilâ tevbe sagâir ve kebâir-i zünûbdan afv câizdir. Ve rahmet-i bâliga sahibi olan Cenâb-ı Bâri-i Mûteâl'in kendüye verdiği zât-ı sûtûde sıfat için şefâat hak ve sâbittir ve Hz. Resûlullah (sas) Efendimiz'in ümmetinden ehl-i kebâir hakkında şefâati haktır. Ve Sultân-ı serîr-i levlâkin ve burhân-ı medîha ve mâ-erselnâke Efendimiz ümmeti hakkında müşfi'dir. Ve Hz. Fahr-i Risâlet aleyhi efdalu't-tahiyet Efendimiz'in hiçbir matlubu reddolunmaz. Ve "münkirîn-i fâsikîn ile zümre-i kâfirîn için" kabir azabı haktır ve Münker ve Nekir'in suali dahi haktır.

Hz. Âdem aleyhi's-selamdan Peygamberimiz Hz. Muhammedü'l-Mustafa (sav) Efendimiz'e gelince bi'l-cümle rusul-i izâm hazerâtının mü'cizât-ı bâhire ile bi'setleri haktır. Hz. Muhammed (sav) enbiyânın hâtemi olup kendinden sonra nebî yoktur. Ve Peygamberân-ı Zîşân vahiyden evvel de sonra da küfürden ve amden irtikâb-ı kebâirden mâsumdurlar. Ve enbiyâ-i müşârün-ileyhim melâike-i ulviyeden efdaldır. Ve ehl-i bey'at-i Rıdvan ve ehl-i gazâ-i Bedir ehl-i cennettendirler. Ve kerâmât-ı evliya dahi haktır. Allah Teâla Hazretleri dilediğini o kerametle tekrîm ve istediğini rahmet-i ilâhiyesine tahsis eder. Ve Hazret-i Nebiyy-i Ekrem (s.a.v) Efendimizden sonra imam-ı hakk Ebû Bekir es-Sıddîk radiyallahu anhdır. Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'in (ra) imâmet-i bâhirü'l-münkabileri icmâ' ile sâbit oldu. O'dan sonra imam-ı hakk Ömer el-Faruk, sonra Osman-ı Zi'n-nûreyn sonra Aliyyü'l-Murtaza keramallahu vecheh radiyallahu anhum ecmaîn Hazerâtıdır. Ve bu makamdaki efdaliyet ile murâd a'mâl-i hayrdan kesb olunan şey sebebiyle Allah Tebârek ve Teâla Hazretleri indinde sevâben ekseriyet olup ziyâde-i ilim ve şeref ve buna eşbeh olan mana değildir.

Ve küfür adem-i iman demektir. Ve ehl-i kiblede bir kimse tekfir olunmaz. Meğer ki, Kâdir-i Muhtâr-ı Alîm olan Sâni-i Teâla ve Tekaddes Hazretleri'ni kavlen veya fiilen nefyemek veya zât-ı ehadiyetine şirk koşmak yahut nübüvveti inkâr etmek veya peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Efendimiz'in kendiyile geldiği bi'z-zarure

ma'lum veya icmâ'-ı kat'î ile mecmâ'-aleyh olan şeyi inkâr eylemek yahut muherremâtı istihlâl etmek gibi kendinden iltizâm-ı küfre dair bir hal ma'lum ola. Ol vakit tekfir olunur.

Ve ama bunların gayrısına kâil olan müptedi'dir, kâfir değildir ve teccîm de bu cümledendir. Ve tevbe şer'an vaciptir ve abd-i müznibin bu yolda dergâh-ı Hz. Gaffâr'a arz ettiği tevbesi cânib-i ma'neviye-i ilâhiyeden lütfen ve rahmeten ve ihsânen makbuldür. Ve emr-i bi'l-ma'ruf mâ-yü'berü bihe tâbidir. İmdi eğer mâ-yü'berü bih vâcip ise onunla emir vâcip ve eğer mendup ise onunla emir menduptur. Ve bunun vücûb ve nüdbenin şartı dahi fitneye müeddî olmamak ve kabulü manzum olmaktır. Ve teccîs yani ötekinin berikinin ayıp ve noksanını araştırmak caiz değildir. Ve Allah Teâla seni tafsili mürûv eden işbu akâyid-i sahîha üzerine sâbit ve ber-karar ve zât-ı ehadiyetinin sevip razı olduğu a'mâli nasip ve vâye-dâr eyleye.

2. BÖLÜM
“ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ”NDE
KOZMOLOJİK DELİL

Din felsefesinin temel konularından olan Tanrı'nın varlığına dair delillerin en önemlilerinden biri de 'kozmojik delil'dir. Bu delile ismini veren *kozmos*, "canlı, iyi ve düzenli bir bütün olarak evren demek olup tamlık ve güzellik fikirlerini birleştiren"⁵¹ anlamındadır. Bu kelime Yunanca aslında da "nizam ve hüsni nizam" manalarına gelmektedir.⁵²

İnsan, düşünen ve merak eden bir varlık olduğu için hayatıyla ilişkili birçok konuda anlam arayışında olduğu gibi yaşadığı evren hakkında da bir anlama ve çözümleme gayesi taşımıştır. Dolayısıyla da tarih boyunca âlem hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Kimi düşünürler âlemin açıklamasında yine âlemin içinde kalırken kimi düşünürler bu açıklama için âlemin dışında bir nedene ihtiyaç duymuştur. İşte 'kozmojik delil' konusundaki temel nokta, âlemin kendiliğinden ortaya çıkmış bir şey olamayacağı ve dolayısıyla da varlığı için gerek duyduğu bu "neden" ile ilgilidir. Bu noktada ortaya konulan argümanlara bakıldığında da tek çeşit bir kozmojik delil biçiminden bahsetmek mümkün değildir. Bu farklılık sebebiyle 'kozmojik deliller ailesi' denilebilecek bu topluluk içinde hudûs, imkân, cevaz, hareket ve zorunluluk gibi farklı versiyonlar yer almaktadır.⁵³

Tezimizin bu ikinci bölümünde; *Şerh-i Celâl Tercümesi*'ndeki kozmojik delil perspektifini, delilin klasik ve çağdaş versiyonlarından seçilen örnekler çerçevesinde tahlil etmeye çalışacağız. Bu konuları işlerken kozmojik delile yapılan bazı itirazları eser içerisinden tespit edebildiğimiz kadarıyla cevaplayacağız. Maksadımız, *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nin kozmojik delil noktasındaki malzemesini bir araya getirerek bu sahadaki katkısını ortaya koymaktır.

⁵¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999, s. 523.

⁵² Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgati**, c. I, haz. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2021, s. 985. Ayrıca bu lügatte *kozmos* kelimesinin klasik Türkçe'de "manzume-i kâinât" diye de karşılık bulunduğu ifade edilmiştir. Bu tabir âlemin tesadüfen oluşmuş bir yapı olmayıp düzene sokulmuş bir sanat eseri olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. **A.y.**

⁵³ Kozmojik delil hakkında detaylı bilgi için bkz. W. L. Craig, **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**, London, Macmillan Press, 1986; Ulvi Murat Kılavuz, **Kelâmda Kozmojik Delil**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009; **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 253-381.

2.1. Klasik Kozmolojik Deliller

‘Klasik kozmolojik deliller’ olarak başlıklandırdığımız bu bölümde, kozmolojik delili sistemli bir şekilde ifade eden geleneksel örneklerden ikisini *Şerh-i Celâl Tercümesi*’nin vurgularıyla beraber değerlendireceğiz.

2.1.1. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde Hudûs Delili

Kelime olarak “sonradan meydana gelmek” anlamını taşıyan hudûs kavramı, kozmolojik deliller ailesinin bir üyesidir. Bütünüyle evrenin varlığına, yokluğunun öncelenmesini ifade eder. Yani evrenin yok iken var olmasını anlatır. Delilin temel noktası, âlemin sonlu bir zaman önce meydana getirildiğini ve meydana gelmesinde bir nedenin etkili olduğunu ortaya koymaktır. Sonradan meydana gelen şeye hâdis, ona ortaya çıkarana da muhdis denir.⁵⁴

Hudûs argümanı, tarih boyunca çeşitli isimler tarafından incelenmiş ve zamanla sistemleştirilmiştir. Bu argümanın ilk izleri Antik Yunan’dan Platon ve Aristo’ya kadar götürülmüştür.⁵⁵ Platon, *Kanunlar* isimli eserinde hareketin son kaynağı olarak “ruh”u⁵⁶; Aristo ise *Metafizik* adlı eserinde ilk hareketi sağlayan ezeli ve ebedî “muharrik-i evvel”i ortaya koymuştur.⁵⁷

İslam düşüncesinde birçok isim tarafından işlenen hudûs delilinin günümüzde de birtakım modern bilimsel kuram ve yasalarla savunulmasında büyük bir payı olan isim Ebu Hâmid el-Gazzâlî’dir (ö. 505/1111). Bu konuda kendisinden sonraki dönemleri derinden etkilediğinden dolayı Gazzâlî’nin hudûs delili hakkındaki görüşlerinin kısaca aktararak meselenin ana hatlarının hatırlatılması uygun görülmüştür.

⁵⁴ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, İstanbul, *DİA*, c. 18, 1998, s. 304-305.

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 13. Bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, s. 40.

⁵⁶ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1999, s. 129-132.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017, s. 547-552; A.E. Taylor, “Tabiattan Tanrı’ya”, çev. Mehmet Aydın, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1986, s. 236.

Gazzâlî, yaşadığı dönemde farklı görüşler ileri süren İslam Filozofları'nın karşısında, özellikle de âlemin kıdemi meselesinde “hudûs” kavramını işleme bu delilin olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. O'na göre hudûs delili; âlemden hareket eden bir delildir. Bilhassa da âlemde müşahede edilen değişim ve dönüşümden neticeye varılır.⁵⁸ Bu neticeye varabilmek için âleme sadece yer ve gök olarak bakılmamalıdır. Görülen tüm mahlukatın sonradan ortaya konulmuş birer eser olduğu bilinciyle hareket edilmelidir. Hudûs argümanının klasik formülasyonu olan “Her hâdis, bir sebebe muhtaçtır. Âlem hâdistir. Öyleyse âlem de bir sebebe muhtaçtır.”⁵⁹ sıralamasındaki ikinci şık olan “âlem hâdistir” önermesinin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Âlem de sonradan meydana getirilmiş bir eser ise onun da bir var edeni olduğu açığa çıkacaktır.⁶⁰ Bu bakımdan hudûs delilinde zamansal başlangıç önemlidir. Zîra âlem ezeli olursa varlığı için yeter neden aramaya gerek duyulmayacaktır. Çünkü âlemin hep var olageldiği bir durumda aşkın bir gücün onu var kılmasına ihtiyaç kalmayacaktır.⁶¹ Dolayısıyla bu argümanda âlemdeki zamansal hâdiseler önem taşır.

Gazzâlî'ye göre, herhangi bir varlık ya hareket halindedir ya da sükûn halindedir. Bunların ikisi de sonradan olan şeylerdir. Âlem ise bunlardan başka bir durumda olamaz. Dolayısıyla zamansal hâdiselerden hali olmayan âlem de bir zamanda ortaya çıktığından dolayı hâdistir. Diğer taraftan âlemin oluştuğu zamandan önce veya sonra da oluşma imkânı mevcuttur. Bu bakımdan belli bir zamanda onu tercih eden bir müreccihin de olması lazımdır. Mümkünün o zamanda ortaya çıkmasını

⁵⁸ Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, c. I, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002, s.16.

⁵⁹ **A.y.**

⁶⁰ Sonradan meydana gelme meselesinde âlemin hiçbir şeyden mi yoksa önceden mevcut ezeli bir maddeden mi yaratılmış olduğu konusu tarihte “ma'dûm”un (yokluğun) bir şey olup olmadığı problemi altında ortaya çıkmıştır. Bu konuda detaylı analiz ve bilgi için bkz. H. Austryn Wolsfon, “The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation”, **Jewish Quarterly Review**, n.s. 36, 1946, pp. 371-391; **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 712-766.

⁶¹ M. Sait Reçber, “Tanrı'nın Varlığının Delilleri”, **Din Felsefesi**, ed. Recep Kılıç, M. Said Reçber, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s. 131.

irâde eden de irâde ve ihtiyâr sahibi aşkın bir güç olmalıdır. Zîra hâdisin belirli bir vakitte kendiliğinden ve sebepsiz ortaya çıkması bâtıldır.⁶²

Hudûs delilinin temel vurgularını kısaca hatırlattıktan sonra, *Şerh-i Celâl Tercümesi*'ni bu delil çerçevesinde incelemek istiyoruz. Bu eser şerh ve hâşiyeler geleneğinin bir örneği olmasından dolayı içinde pek çok ismin fikirleri yer almaktadır. Konu tahlil edilirken, ana metnin şârihi olduğundan Devvânî'nin konuyu incelemesi merkeze alınacak ve yeri geldikçe hâşiyelerden ve Serbestzâde'nin katkılarından istifade edilecektir.⁶³ Şimdi *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nde hudûs argümanına yaklaşımı görelim:

Îcî'nin *el-Akâidü'l-Adûdiyye* isimli akâid risalesinde hudûs argümanı ile ilgili bahis "Âlem hâdistir. Âlem kudret-i bâliğa-i ilâhiyye ile yok iken var olmuştur."⁶⁴ cümleleri ile başlamaktadır. Bu minvalde ortaya konulan görüşler bu cümlelerin altında şekillenmiştir. Önemine binâen risâlenin baş kısmında yer alan âlemin hudûsu meselesi, hâşiyelerden Mehmed Fevzi Efendi'ye göre, "Bir asl-ı azîm ve bir mebnâ-yı kavîmdir ki akâid-i İslâmiye ve kavâid-i ifhâmiyenin ekseri bu esas üzerine ibtinâ' olunur."⁶⁵ Ve yine kendisine göre bu mesele hakkında bilgi sahibi olmak o kadar önemlidir ki, bu bilgi "cemî-i ulûm-i İslamiye ve kavânîn-i ifhâmiyenin esasıdır."⁶⁶ Zîra âlem hâdis olmasaydı kadîm ve dolayısıyla da sonsuz olması lazım gelecektir. Bu taktirde ise va'd, vaîd, nübüvvet ve haşr gibi konularda bir fayda tasavvur olunamayıp kıyametin ve peygamberlerin inkârı doğabilecektir.⁶⁷

Diğer yandan hudûs argümanında âleme ne nazarla bakıldığı ve nasıl bir âlem tasavvuru ortaya konulduğu da önemlidir. Devvânî şerhinde âlemi şu şekilde tanımlamıştır:

⁶² Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisad fi'l-i'tikad)*, çev. Kemal Işık, Ankara, AÜİF Yayınları, 1971, s. 29; Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-Müstakim (Dosdoğru Ölçü)*, çev. İbrahim Çapak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 96.

⁶³ Delili tartışırken eserde konunun işleme sırasını dikkate aldık. Tezimizde, ana metinden yapılan alıntılar konunun bütünlüğünü koruma açısından ana metindeki sıralamaya göre şekillenmiştir.

⁶⁴ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 45, 49.

⁶⁵ A.e., s. 46.

⁶⁶ A.y.

⁶⁷ A.y.

Âlem aslında mâ yu'lemu bihi'ş-şey “yani şey kendiyile ma'lûm olan nesne manasınadır”... Sonra Allah Hazretleri kendiyile ma'lûm olan yani ispât-ı vücûd-i Sânia delil kılınan masnûât ki zât ve sîfâtullahın mâ-sivâsından ibarettir.⁶⁸

Burada âleme, kendisi vasıtasıyla onu ortaya çıkaran Zât'ın varlığının ispat edildiği bir şey olarak bakılmaktadır. Âleme veya âleme dâhil olan herhangi bir mahluka sadece kendi ismiyle bakmamak, onu sonradan yapılmış bir eser nazarıyla incelemek bu konudaki tasavvurumuzun temellenmesine katkı sağlayacaktır. Bu paragrafta da âlemin bizzat kendisine değil arka planında ifade ettiği manaya dikkat edildiği görülmektedir. Yani âlem, kendiliğinden meydana çıkan bir şey olmayıp bizi onu ortaya çıkaran gücün varlığına götüren bir sembol ve bir işarettir.⁶⁹ Yine eserdeki kısımdan şu anlaşılmaktadır ki, âlem, Allah'ın zat ve sıfatları dışında Allah'ın yaratmış olduğu sanatların tamamıdır.

Görüldüğü üzere bir akîde metninin baş kısmında âlem tasavvuru ifade edilmektedir. Kozmoloji konusuna önem veren kelamcılara göre, “evren hakkında bir kanaate sahip olunmadan Tanrı hakkında konuşulamaz.”⁷⁰ Zîra âlem hakkındaki temellendirmeler, inanç ilkelerinin kaynağını oluşturur. Bir düşüncenin tutarlılığı âlem ile Tanrı anlayışı arasındaki ilişkinin de tutarlılığına bağlıdır. Bu sebeptendir ki, düşünce tarihi boyunca oluşan fikir akımları nasıl bir âlem tasavvuruna sahipse -eğer Tanrı inancı olan bir akım ise- Tanrı anlayışları da ona göre şekil almıştır. Başlangıç kısmındaki bu ifadelerle de âlemin sürekli var olan bir şey olmadığına, sonradan bir nedenle oluştuğuna ve bu nedenin de ilahi bir güç olduğuna değinilerek bu tasavvur oluşturulmuştur.⁷¹ Zîra sonradan oluşan bu âlemin bir var edici nedeni olmalıdır. Bu kabul edilmez ise âlemin nihâi olduğu fikrine gidilir. Bunun neticesinde de tevhit, nübüvvet, haşir gibi dinin esasları inkâr edilebilir.

⁶⁸ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 45.

⁶⁹ Mehmet Bulğen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, s. 169.

⁷⁰ Mehmet Bulğen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 39, 2010, s. 61.

⁷¹ Serbestzâde, tercümesinde ilgili âlem tanımının altında, Devvânî'nin âlem için kullandığı “Allah'ın zât ve sıfatlarının mâ-adâsıdır” ifadesinin âlemin hudûsu konusunda zaruri bir tanım olduğundan bahseder. Bkz. Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 45. Zîra âlem, Allah'ın zatı ve sıfatı haricinde ise O'nun gibi ezeli değildir. Ezeli değilse başlangıç olacaktır.

Âlem kudret-i bâliġa-i ilâhiyye ile yok iken var olmuştur.⁷²

Ana metinde el-İcî, âlemin hâdis olduğunu söyledikten sonra yukarıdaki ibareyi de devamına eklemiştir. “Hâdis”, zaten anlam itibariyle sonradan var olan anlamı taşıırken ek olarak bu ifadenin konulmuş olması kadim bir tartışmada yer alınan tarafı gösterir. Şöyle ki, İslâm filozofları da tıpkı kelâmcılar gibi âlem için “hâdis” kelimesini kullandıkları halde onunla kelâmcılardan farklı olarak bu ifadeyle *zamanî hudûsu* değil de *zâtî hudûsu* kastetmişlerdir.⁷³ İşlediğimiz metinde yer alan bu ek, âlemin hudûsunun zamanî olarak ele alındığını gösterir. Bu noktada hudûs kelimesinin farklı çeşitlerini eserden incelemek yerinde olacaktır:⁷⁴

‘Hudûs bi’l-iştirâk’ üç mana üzere mekûldür. Mana-yı evvel hudûs-i zamânîdir ki, şeyin mesbûk bi’l-adem yani yok iken var olmasından ibarettir. Mesela Zeyd ve Amr’ın ve efrâd-ı insandan sâirlerinin hudûsu gibi. Mana-yı sâni hudûs-i zâtîdir ki, şeyin vücûdu gayrdan olmaktır... Mana-yı evvel ise mana-yı sâni den ehasstır. Zîra her bir mesbûk bil-adem olan gayra muhtaçtır. Halbuki her gayra muhtaç olan mesbûk bil-adem değildir. İnde’l-felâsife ukûl ve nüfûs-i kadîme gibi.⁷⁵

Bir düşünce temellendirilirken âlem ve Tanrı anlayışı arasındaki tutarlılık önemlidir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki en temel farklılık Tanrı ve âlem anlayışlarında ortaya çıkmıştır. Buna göre İslam felsefecileri için, *zamanî hudûs* bir şeyin yoklukla öncelenmesi iken, *zâtî hudûs* bir şeyin varlığını başkasından almasıdır.⁷⁶ Bir diğer ifadeyle *zâtî hudûs*, bir şeyin zâtî bir öncelemeyle fâilinin varlığıyla öncelenmesidir. Ancak bu önceleme her daim zamanla ilgili olmak zorunda değildir. Bu meseleye, âlem ve Tanrı arasındaki ilişkide *illet-ma’lûl* noktasında bakan

⁷² Serbestzâde, **İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 49.

⁷³ Koca, “Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî’nin Akaid Risâlesi Örneği”, s. 266.

⁷⁴ Felsefecilerin konuyla ilgili görüşlerinin detayı ileride gelecektir.

⁷⁵ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 48-49.

⁷⁶ İslam düşüncesinde *zâtî hudûs* ile *zamanî hudûs* arasında *dehrî hudûs* şeklinde sentez niteliği taşıyan bir kavram da söz konusudur. Bu kavramın sahibi Mîr Dâmâd’a göre filozofların âlemi sermedî görmesi yani haricî varlık düzeyinde Allah ile birlikte ezeli kabul etmesi bir ifrat iken kelâmcıların onun var olmasından önceki yokluğa zamansal nitelikler atfetmesi de Allah’ın zamansallığına götürmesi ve neticede İlahî Zâta değişimin âriz olması iddiasının önünü açması sebebiyle tefrittir. Sonuç olarak ikisi de dengeyi koruyamamıştır. *Dehrî hudûs* hakkında yapılan müstakil bir tez çalışması da mevcuttur. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Nurettin Yakışan, “Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi”, **Doktora Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

filozoflar, Tanrı'nın *mûcib-i bizzât* olduğundan yani fiillerini zatının bir gereği olarak yapmasından hareketle âlemin de kıdemi fikrine gitmişlerdir.⁷⁷ Zîra onlara göre Tanrı'nın zâtının dâim oluşu filinin de dâim olmasını gerektirir. Bu sebeple âlem de kadîmdir. Tanrı ile âlem arasındaki öncelik sonralık ilişkisi zamansal değil ontolojiktir. Âlem yokluktan ortaya çıkmış değildir, ama varlığı için Tanrı'ya muhtaçtır. Bundan dolayı âlem zatî olarak hâdis olsa da zamanî olarak kadîm olmaktadır. Bu sebeple, Serbestzâde'nin de ifade ettiği gibi, filozofların âlemin kıdemini savunmakla birlikte varlığını başkasından alması nedeniyle onu hudûs ile nitelemelerinden dolayı, ana metinde filozofların söylediği anlamda zatî hudûsu değil de kelâmcıların söylediği gibi zamanî hudûsu kastettiğini ifade etmek için ana metinde “Âlem hâdistir” tabirinin yanına “Âlem kudret-i bâliğa-i ilâhiyye ile yok iken var olmuştur” kaydı eklenmiştir.⁷⁸

Metinde filozofların bu düşüncelerine iştirak edilmediğini göstermek için âlemin ne manada hâdis olduğu açık bir şekilde ortaya konulmuş, âlemin evveli olmadığı, Tanrı'nın var etmesiyle sonradan vücuda getirildiği ifade edilmiştir.⁷⁹

Yani ba'diyet-i zamaniyye ile ba'de'l-adem vücut bulmuştur. Nitekim mütebâdir olan budur.⁸⁰

Şârih Devvânî, yukarıda ifade edilen âlemin yokluktan sonra vücut bulmasına karşı çıkararak ehl-i hakka muhalefet edenlerin sadece filozoflar olduğunu söyler.⁸¹ Çünkü ona göre:

... felâsife ... zaman ve zemin ve âsuman ve ukûl ve nüfûs-i felekiyenin hudûsu hakkındaki kavilleri gayra ihtiyaç manasınca olup yoksa vücûdu

⁷⁷ İbrahim Maraş, “Farâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dinî Araştırmalar*, cilt 11, sayı: 31, 2008, s. 131.

⁷⁸ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 49.

⁷⁹ İlgili konu için ayrıca bkz. Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 10 sayı: 2, 2012, s. 252; Aydın Topaloğlu, *Teizm Ya Da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 159. Yokluktan meydana getirme konusunda İcî'nin akâid metnini soru-cevap yöntemiyle Türkçe şerh çalışmasının ilk örneklerinden olan şu eserdeki ilgili bölüme de ayrıca bakılabilir: Harputlu İshak Efendi, *Zübdetü İlmî'l-Kelâm*, haz. Habib Kartaoğlu, Ziya Erdinç, Muhammed Mücahid Dündar, Ankara, Berikan Yayınevi, 2019, s. 37.

⁸⁰ A.y.

⁸¹ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 49.

üzerine adem sebk etmiş yani yoktan var olmuş demezler. Belki bunların kıdemini iddia ederler.⁸²

Önceki paragrafta değinildiği üzere filozoflara göre âlem, zâtî olarak gayra muhtaç olduğundan hâdistir. Onlara göre âlemin yaratılmasının anlamı, yokluktan gelmesi değil Tanrı ile birlikte zorunlu olmasıdır. Yani âlem hep vardır, feleklerin hareketleri de aynı şekilde sonsuzdur.⁸³

Devvânî filozofların bu konudaki fikirlerinin arka planını anlatırken konuyu Antik Yunan'a kadar götürmektedir.⁸⁴ Bu bölümde kendisinden 400 yıl kadar önce yaşamış birinin kitabına ulaştığını belirtir. Bu kitapta Aristoteles ve diğer filozofların âlemin ezeliğinde ittifak ederek zâtî hudûsu kabul ettiklerini ancak Platon'un bunlardan farklı olarak zamânî hudûsu benimsediğini okumuştur.⁸⁵ Ona göre Platon maddeden soyut olan insanî nefislerin ezeliğini savunduğu için bu kitapta yer verilen

⁸² A.e., s. 51.

⁸³ Şehristânî, “Âlemin Hudûsu ve Muhdisi”, çev. Ömer Ali Yıldırım, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 318; “Felek” konusuyla ilgili ayrıca bkz. İlhan Kutluer, “Felek”, İstanbul, **DİA**, c. 12, 1995, s. 303-306.

⁸⁴ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 57-60.

⁸⁵ Platon'un Tanrı ve âlem anlayışına göre evreni idare eden “ruh”un varlığı, bazı şeylerin başkası vasıtasıyla hareket etmesinin kendiliğinden hareket edenin varlığını akla getirmesiyle anlaşılır. Aksi takdirde hareket ortaya çıkmayacak ve bundan dolayı ilk hareket ettiriciye ihtiyaç duyulacaktır. Dolayısıyla tüm hareketin kaynağı da o “ruh”tur. Aynı şekilde âlemi de hareket ettiren “ruh” en üstün olandır. Bkz. Platon, **Yasalar**, s. 129-138; Ayrıca Platon'un âlem tasavvuru ilgili detaylı bilgi için bkz. Platon, **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018, 37-47; Ahmet Cevizci, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Say Yayınları, 2001, s. 350; Yine Aristoteles gibi filozoflar da âlemin bir nedeni olduğunu, bu nedenin zorunlu varlığa sahip olduğunu ve âlemin zâtî itibarıyla mümkün bir varlığa sahipken, zorunlu varlık sebebiyle zorunlu bir varlığa sahip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre âlemin hudûsu yokluğu önceleyen bir hudûs değil, zorunlu varlık ile zorunlu olması, ondan sudur etmesi ve ona muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla âlem de zaman olarak kadim olmaktadır. Bkz. Cihan Özaykan, “İbn Teymiye'de Âlemin Kıdemi”, **Yüksek Lisans Tezi**, Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 193; Ayrıca Aristo'nun konuyla ilgili detaylı görüşleri için bkz. Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 20-40; Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017, s. 547-552.

görüşlerinde bir çelişki vardır.⁸⁶ Devvânî bu durumda onun zamânî hudûsu savunmasında bir zıtlığın olduğu kanaatindedir.⁸⁷

Devvânî, eline ulaşan bir eserden hareketle filozofların konu hakkındaki görüşlerinin tarihteki yerine değinerek mesele hakkında bir ön hazırlık yaptıktan sonra hudûs argümanı hakkındaki temel tartışma kısmına geçmiştir. Bu kısımda filozofların iddialarını tek tek ele alarak analiz etmiş ve problemleri gördüğü yerleri ilmî bir ciddiyet ile tenkit etmiştir. Öncelikle filozofların, kendi görüşlerini şu şekilde delillendirdikleri ifade edilmiştir:

...vücûd-i mümkünün mütevakkıf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın topu ya ezelde hâsıl olmak veya olmamaktan hâlî olmaz. Eğer ezelde hâsıl olduysa ma'lûlün illet-i tâmmesinden tahallüfü mümteni' olduğu için şu mümkünün ezelde mevcûd olması lâzım gelir ve eğer cemi mâ lâ bûd minh ezelde hâsıl olmadıysa bu takdirde bir mümkün hâdis olduğu vakit onun hudûsu ya emr-i ahârın hudûsensiz bi'z-zarûre vâki olur ki o halde tamam illetensiz vücûdu lâzım gelir. Veya emr-i ahârın hudûsu sebebiyle vukû bulur. Bu sûrette kelâmı zâlîke'l-emre naklederiz. Ta ki teselsül lâzım gelir.⁸⁸

Buraya göre filozoflar için, Tanrı'nın âlemde müessir olması için gerekli şartların tamamı ya ezeldir yani ezelde gerçekleşmiştir ya da gerçekleşmemiştir. İkinci ihtimal bâtıldır. Çünkü bu şartlardan biri ezelde gerçekleşmeyip hâdis olsaydı, o hâdis şartın meydana gelmesi bir müessire ihtiyaç duyardı ve o müessirin o şartta

⁸⁶ Mercânî de ilgili konuda Şehristânî'yi kaynak göstererek bu rivayetin doğru olmadığını ifade eder. Buna göre Platon'un âlemin zamansal bir başlangıcı olduğunu savunmadığını, fakat âlemin vücudunun da kendisinden kaynaklanmayıp, bir yaratıcıya dayandığını söylediğini aktarır. Bkz. Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 57-58. Ayrıca bu konuda benzer bir rivayet ile açıklaması için bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 14.

⁸⁷ Filozofların bu konuda aynı görüşe sahip olmadığı bir vakıa olsa da eserde yer verilen isimlerden Şehristânî'ye göre yaratılışın keyfiyeti ve yaratanın ne olduğu konusunda ayrı düşünceler dahi Thales (MÖ. 546) ve ona tabi olan Milet'li filozoflar ve yine Atina'lı ve Yunan'lı büyük filozoflar âlemin hâdis olduğunu söylemiştir. Onlara göre âlem, ezelde kendisiyle birlikte hiçbir şey bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Bkz. Muhammed eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 450-454.

⁸⁸ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 62-63.

müessir olmasındaki söz, birincisindeki söz gibi olur ve bunda teselsül⁸⁹ lâzım gelirdi. O halde yaratıcının âlemde müessir olması için gerekli bütün şartlar ezeldir. Bu önerme tesir şartlarının tamamını kendinde toplayan tam illetten mâ'lûlün geri kalmasının imkânsız olduğu önermesiyle birlikte düşünüldüğünde, mâ'lûlünün yani âlemin de ezelde O'ndan geri kalmasının imkânsızlığını gerektirir. Filozoflara göre Tanrı ve âlem arasındaki ilişki illet-ma'lûl arasındaki ilişki gibidir. Böyle bir düşünce, mâ'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsız oluşuyla alakalıdır.⁹⁰ Müessir olan Tanrı'nın kadîm olmasıyla birlikte tesir şartlarının da ezeli olduğu düşünüldüğünde âlemin de O'nun gibi zaman bakımından kadîm olması zorunlu hale gelir. Dolayısıyla bu görüşe göre âlem de Tanrı ile birlikte kadîmdir denilebilir.⁹¹

Filozofların iddiaları bu şekilde ortaya konulduktan sonra Devvânî, birkaç şık ile bu görüşlere cevap vermeye başlamaktadır. Birinci şıktaki cevap şu şekildedir:

...biz vücûd-i mümkünün mütevakıf-aleyhi olan cemî' şerâit ve levâzımın ezelde hâsıl olduğunu ihtiyârla beraber o halde mümkünün ezeliyeti lâzım geleceğini men ederiz.

Zîra câiz ki mümkünün ezelde vücûdu muhal olsun da mümkün olan ancak mâ-lâyezâlde "istikbalde" vücûdu bulunsun. Sen ise bilirsin ki vücûd-i mümkünün cemî levâzım ve şerâitin ezelde tahakkuku farz olduğu vakit artık ezelde vücûdunun mümkün olamaması hilâf-ı mefrûzdur.⁹²

⁸⁹ Teselsül, "zincirleme, zincir gibi birbirine ulaşıp gitme" anlamlarına gelir. Devir kavramıyla da yakınlığından dolayı teselsüle *devr-i bâtil*, *kıyâs-ı devrî* ya da *burhân-ı devrî* denilmiştir. Bkz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 700. "Kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek" mânasına gelen teselsül varlığın illet-ma'lûl ilişkisi ile zincirleme halde geriye doğru sonsuz bir şekilde gitmesini ifade eder. Fakat özellikle imkân delilini savunanlara göre mümkün varlıkların son olarak varlığı zorunlu bir varlıkta (*Vâcibü'l-Vücûd*) nihayet bulması gerekmektedir. Bu sebeple mümkün varlıkların bizâtihi geriye doğru sonsuz olmaları mümkün değildir. Bkz. Osman Demir, "Teselsül", İstanbul, **DİA**, c. 40, 2011, s. 536-538; Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 23, 2010, s.s. 117-142.

⁹⁰ Michael Marmura, "İbn Sina'nın *Metafizik*'te İmkândan Hareketle Tanrı'nın Varlığını Kanıtlaması", çev. Nisanur İpçizade, **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 293; Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", **Mezhep Araştırmaları Dergisi**, c. VII, sayı: 2, Güz 2014, s. 43-45.

⁹¹ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesi'nde Yaratma", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2003, c. 1, sayı: 1, s. 3-10.

⁹² Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 72-73.

Devvânî'nin eleştirileri öncelikle, âlemin “var olması için gereken şeylerin tamamının” ezelde var olduğu konusu üzerinedir. Mümkünün varlığı için gerekli şartların ezelde varlığı kabul edilmekle beraber onun varlığının tahakkukunun gelecek vakitlerin birinde olması ifade edilmektedir. Aksi taktirde mümkünün kıdemi meselesi ortaya çıkacaktır. Böyle bir kabul ise eşyanın gerçekliği ile bağdaşmayacak ve ontolojik bir sıkıntı ortaya çıkacaktır. Zîra âlemin var olması için gereken şeylerin ezeliyeti kabul edildiğinde, mümkün varlığın ezelde var olmaması, varsayılan düşünceye aykırı olacaktır. Bu ise iki çelişğin bir araya gelmesini yani *ictimâ'u'n-nakîzeyni* gerektirecektir. Hâşiye sahibi Gelenbevî'ye göre Devvânî'nin bu cevabı “İmkânın ezeli olmasının ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceği kabulüne dayanmaktadır.”⁹³ Çünkü Gelenbevî için imkân, mümkün olan varlık için zâtî bir haslettir. Bu zâtî özelliğin vâcib konumuna çıkarılması, mümkün varlığı mümkün olmaktan çıkaracak ve bu durum varlığın gerçekliği ile çelişecektir.⁹⁴

Son olarak, ezel ifadesi mazi anlamına, lâyezâl kelimesi ise istikbal yani gelecek vakitler anlamına gelmektedir.⁹⁵ Mümküne ezeliyet verilemeyeceği açıktır, dolayısıyla burada onun gelecek vakitlerin birinde meydana gelmiş olabileceği uygun görülmüştür.

Devvânî'nin filozofların görüşlerine karşı cevabının ikinci şıkında şunları ifade eder:

...vücûd-i mümkünün mütevakkıf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın cemi ezelde tahakkuk etmemiştir. Zira irâdenin mümkünün ezelde vücûduna taalluku da şerâit-i mezkûre cümlesinden olup halbuki irâde mümkün-i mezkûrun “ezelde vücûduna değil belki” evkât-ı âtiyeden mâ-lâyezâlde vücûduna taalluk etmiştir.⁹⁶

Bu şıkta, mümkün varlığın var olması için gereken şeylerin ezelde var olmadığı görüşü üzerinde durulmaktadır. Burada bahsedilen nokta irâdenin mümkünün

⁹³ A.e., 72.

⁹⁴ A.y.

⁹⁵ Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle)**, haz. Raşit Gündoğan, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2018, s. 80, 953.

⁹⁶ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 75.

varlığına ezelde değil de yine gelecek vakitlerin birinde taalluk ettiğidir. Hâşiye sahiplerinden Halhâlî'nin şu ifadeleri de bunu destekler niteliktedir: “Mümkünün mutlaka veya ezelde vücûdunda lâzım olan umûrun cemî'i ezelde mütehakkık olmayıp belki mütehakkık olan mümkünün vücûd-i mahsûsunda yani mâ-lâyezâldeki vücûdunda lâzım olan umûrun cemî'idir.”⁹⁷ Zîra irâde sıfatının, mümkün olanın varlığına taalluk etmesi bu gereklilikler içindedir. Başka bir deyişle, bu âlemde her ne varsa ancak kadîm olan irâdenin, mümkün olanı belli bir vakte ve mekâna tahsis etmesi ile vardır. Neticede mümkün, ezelde tam bir sebebe ihtiyaç duyar ve bu tam sebep nedeniyle mümkün de ezeli olur düşüncesi doğru değildir. Dolayısıyla söz konusu olguların ezelde mevcut bulunma ihtimali geçersiz olacaktır. Bu geçersizlik iki temel noktadan kaynaklanmaktadır:

“Mümkünün vücûduna irâdenin taalluk-i ezeli ya illet ve vücûdunu mütemmim olur veya olmaz. Eğer mütemmim olursa ma'lûlün illet-i tâmmesinden tahallüfü mümteni' idüğüne binâen zâlike'l-mümkünün ezelde mevcûd olması lâzım gelir ve eğer mütemmim olmazsa ma'lûl bu taallukundan mâ-adâ bir emr-i âhara daha muhtaç olur ki bu hilâf-ı mefrûzdur. Hem de kelâmı zâlik'el-emre naklederiz. Teselsülü müstelzim olur.”⁹⁸

Yani ilk ihtimal olarak, irâde sıfatının taalluku mümkün varlığa ait illetin tamamlayıcısı (mütemmimi) konumunda olacaktır. Fakat bu durum, malûl, illetinden geri kalamayacağı prensibinden hareketle mümkün varlığın ezeliğini gerektirecektir. İkinci ihtimal olarak ise mümkün varlığın hudûsu, söz konusu taalluk dışında başka bir hâdis varlığa daha muhtaç olacaktır. Bu seçenek ise konuyu teselsüle götürecektir. Sonuç olarak muhalifler ve zıtlıklar bir araya toplanacak, yine Gelenbevî'nin tabiriyle *ictimâ'u'n-nakîzeyni* gerektirecektir.⁹⁹ Çünkü bu durumda konu bizim bahsettiğimiz varlığa değil onun sebebi olan başka bir varlığa ve daha sonra da onun sebebine intikal edecek ve bu şekilde devam edecektir.

⁹⁷ A.y.

⁹⁸ A.e., s. 76.

⁹⁹ A.e., s. 77.

Devvânî bu iki ihtimale karşı cevap olarak irâdeyi ön plana çıkarıp "... kudret irâdeye muvâfık olarak tesir eder. İrade ise mümkünün vakt-i muayyende vücûduna taalluk etmiş olduğundan bu halde zâlike'l-mümkün ancak o vakitte mevcûd olur."¹⁰⁰ şeklinde cevap vermektedir. Bu surette irâde ön planda olduğu için mümkünün niçin bulunduğu mekânda değil de başka bir mekânda var olmadığının sorulması uygun olmadığı gibi neden başka bir zaman değil de o zamanda var olduğunun sorulması da uygun değildir.¹⁰¹ Yani irâde hangi vakitte dilemişse o vakitte mümkünün vücuduna taalluk etmiştir. Kudret tamamıyla irâdeye tabidir.¹⁰²

Devvânî, kendisine sunulan iki şıktan birisinin -yani ezeli taalluk, mümkünün vücudunu tamamlayıcı olur mu olmaz mı seçeneklerinden birisinin- tercih edilmesi hakkındaki soruya ise konuyu biraz daha açarak cevap vermiştir. O'na göre eğer ezeli taallukun mümkünün ezelde vücudunun tamamlayıcısı olduğu kast ediliyorsa bu fikre iştirak edilmeyecektir. Ama eğer ezelde değil de gelecek vakitlerde illetin tamamlayıcısı olduğu niyet ediliyorsa kendisi de bunu murâd ettiğini ifade etmiştir.¹⁰³ O'na göre de irâde, mümkünün varlığına ancak kendisinin istediği belli bir vakitte taalluk edecektir. Çünkü bu taktirde "ne mümkünün ezeliyeti ve ne de emr-i âhara (başka bir şeye) ihtiyacı lâzım gelir."¹⁰⁴ Bu noktada irâdenin ve ihtiyârın önemini bir misalle şöyle tasvir eder:

Nasıl ki fâil-i muhtâr mesela tûl ve kasr vesâire gibi sıfat-ı muayyene üzere bir cisim icâdını mûrad ettiği vakit ma'lûl mevcûd olmayıp illa o sıfatla

¹⁰⁰ A.e., s. 78.

¹⁰¹ A.e., s. 79. İrade meselesi hakkında İslam filozoflarının "âlem neden daha önce değil de şimdi yaratıldı, ezeli irâdede bir değişim söz konusu olabilir mi?" gibi itirazları Gazzâlî'ye göre onların bu konudaki en kafa karıştırıcı tenkitleridir. Bkz. Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)**, s. 15-19. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitapevi, 2016, s. 340-341.

¹⁰² Eserde kitaplarından istifade edilen Şehristânî de irâdeyi ön plana çıkararak filozofların âlemin illet-ma'lûl ilişkisi neticesinde zorunlu olmasını şu şekilde eleştirmiştir: "Bir şeyin varlığının ona varlık verenden dolayı olması doğrudur. Ama zorunluluğun ona zorunluluk verenden dolayı zorunlu olması doğru değildir. Çünkü mümkünün manası varlığı ve yokluğu olası olandır, zorunluluğu ve imkânsızlığı olası olan değil. Allah ile âlem arasında fiil-fâil nispeti bulunur." Bkz. Şehristânî, "Âlemin Hudûsu ve Muhdisi", **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V**, s. 318.

¹⁰³ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 81.

¹⁰⁴ A.e., s. 82.

mevcût olursa bu makamda da vaktâkim fâil-i muhtârın irâdesi vücûd-i hâdis taalluk eylediyse hudûstan başka sûret tasavvur olunamaz.¹⁰⁵

Hâsıl-ı kelâm kendüye fâil-i muhtârın irâdesi nasıl taalluk etti ise ma'lûl ancak o sıfat üzere mevcûd olur.¹⁰⁶

Verilen örnekte olduğu gibi *Fâil-i Muhtâr* cisimlerden bir cismi uzunluğu, kısalığı ve sair şekillerinden belli bir sıfat üzerine meydana getirmek istediği zaman mümkün o şekil üzere meydana gelir. Çünkü ilâhi irâde, hâdisin varlığına taalluk ettiği zaman onun hâdis olmaktan başka bir şekle girmesi tasavvur olunamaz. Buna göre ma'lûl, ancak Allah'ın irâdesinin taalluku ile meydana gelir. Bu ilahi irâde nasıl dilerse ma'lûl de ancak o vasıfta görülecektir.

Devvânî yukarıda verdiği cevabın sonuna, “İster mûcidinin vücûduna mukârin olsun isterse ondan müteahhir bulunsun.”¹⁰⁷ kaydını eklemiştir. Burada “ister mucidinin varlığıyla birlikte olsun isterse ondan sonra gelsin” şeklinde söylenen iki ihtimalden farklı bir konu doğacağı için ayrı bir şekilde değerlendirmeyi uygun gördük.¹⁰⁸ Nitekim Gelenbevî'ye göre Devvânî'nin bu cümlesinden çıkaracağımız anlam, ma'lûlün ister *Fâil-i Muhtâr* gibi kadîm olması isterse onun vücudundan sonra gelmesidir.¹⁰⁹ Burada yine Tanrı ve âlem tasavvurlarındaki farklılık söz konusu olmaktadır. Şöyle ki, filozofların düşüncelerinde Tanrı'nın varlığı âlemin varlığını da zorunlu kılar. Bu durum tıpkı aydınlatmanın güneşin bir gereği olması gibi âlemin Allah'ın zatının bir gereği olduğu anlamına gelmekte ve âlem O'nun zatının bir gereği olduğu için zaman bakımından O'ndan geri kalması imkânsız olmakta ve böylece âlem (ma'lûl) de kadîm sayılmaktadır. Filozofların çoğunluğunun Tanrı ve âlem

¹⁰⁵ A.e., s. 82.

¹⁰⁶ A.e., s. 83.

¹⁰⁷ A.y.

¹⁰⁸ Devvânî'nin âlemin yaratılması konusunda tek bir ekolü benimsemediği ve buna göre *Celâl*'de yoktan yaratmayı savunurken başka eserlerinde yaratma konusunu sudur nazariyesine yakın minvalde işlediği ifade edilmektedir. Örnek için bkz. Celâleddin Devvânî, “Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde”, çev. Hatice Toksöz, **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV**, s.634-635. Dipnot düştüğümüz ilgili cümlede verilen iki ihtimalin bu konuya işaret ettiği kanaatindeyiz. İlgili şerhin hâşiyesinde Gelenbevî'nin de meseleye bu açıdan bakması bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Devvânî'nin yaratma konusundaki fikirlerinin detaylı analizi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, **Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2009, s. 154; Mustafa Akman, “Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi”, **Doktora Tezi**, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 77-95.

¹⁰⁹ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 83.

tasavvurları, yoktan ve sonradan yaratma teorisi yerine sudur ve illet teorisi zemininde temellendirilmiştir.¹¹⁰ Bu sebeple özellikle Meşşâî gelenekteki filozofların savunduğu sudûr¹¹¹ teorisine kısa da olsa değinmek gerekir:

Sudûr teorisine göre zorunlu varlıktan birinci akıl, birinci akıldan ikinci akıl, birinci nefis ve birinci felek sonra ikinci akıldan üçüncü akıl, ikinci nefis ve ikinci felek sudur etmiştir. Bu zincir faal olan onuncu akla kadar devam etmektedir. Faal akıldan ise ay altı âlemin tüm unsurları, maddeleri ve bilgileri sudur etmiştir ve etmektedir.¹¹²

Filozofların âlemin kıdemi konusunda öne sürdükleri en önemli delil Tanrı'nın *mucib-i bizzat* olması, ezeli ve ma'lûlünü gerekli kılan illet olması ve dolayısıyla ma'lûlünden herhangi bir şeyin ondan sonra meydana gelmesinin ihtimal dahilinde olmamasıdır. Çünkü sonradan olan hâdisin, hâdis olan bir sebebe ihtiyacı vardır. Bunun aksi imkânın iki tarafından birini müreccihsiz tercih etmeye götürür. Bu hâdis sebeple ilgili verilecek hükümle ondan önceki sebep için verilecek hüküm aynıdır. Bunun sonu ise imkânsız olan teselsüldür.¹¹³ Filozofların Tanrı için kabul ettikleri *mûcib-i bizzat* anlayışında zat ile fiilleri arasındaki gerekliliği kaldıracak kasıt ve ihtiyâr bulunmadığından fiilleri de zat gibi kadîm olmaktadır. Yani âlemin var oluşunda Tanrı'nın illet olarak kabulü, fiilin de kadîm oluşunu netice verecektir. Dolayısıyla Tanrı illet olduğu ve bu illet oluşunda başka bir şeye muhtaç olmadığına

¹¹⁰ D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. 14, sayı: 1, 2016, s. 280.

¹¹¹ Sudûr; "belirmek, zahir ve âşikâr olmak, meydana çıkmak, vücuda gelmek" gibi anlamlara gelmektedir. "İslam felsefesinde, bir fiil, bir hal ve bir kelâm, kezâlik feyzi feyyazdan husul bulan mevcudat hakkında kullanılmıştır." Buna göre bu görüşü savunanlar için ateşten ışık, güneşten ısı nasıl yayılıyorsa, değişmez ve payansız ilk mebdeden de nâkis varlıklar öylece sudur etmiştir ve etmektedir. Bkz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgati**, c. I, s. 1305,1307.

¹¹² İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik**, c. II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 14; Mesela İbn Sînâ'nın sudûr teorisine göre âlem Tanrı'dan zorunlu olarak taşar. Buradaki zorunluluk Tanrı'da bulunan cömerlikten (cûd) kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın cömertliği zâtı gibi ezeli olduğundan âleme vücut verilmesinin sonraya bırakılması söz konusu olamaz. Dolayısıyla âlem kadimdir. Bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudus Yorumu", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, vol. 1, issue:2, 2011, s. 104-132.

¹¹³ İsmail Erdoğan, "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 2, 1997, s. 51-61.

neticeyi irâdesi ile değil zorunlu olarak gerektirecektir. Sonuçta onlara göre Tanrı *mûcib-i bizzat* olup bunun zorunlu gereği olarak da âlem kadîmdir.¹¹⁴

Fakat Gelenbevi'ye göre ittifakla karar verilmiştir ki kadîm, *Fâil-i Muhtâr*'a istinat etmez. Zîra kelâmcılara göre zorunlu var etme yokluktan yaratma ile çelişmektedir. Geçen bahislerde de değinildiği üzere onlara göre Allah'ın ezelde bütün tesir şartlarını kendinde topladığı doğru olmakla birlikte ezelde eseri belli vakitte var kılmayı irâde ettiği söylenebilir. Dolayısıyla kelâmcılar tarafından filozofların tam illet ile mâ'lûlü arasında kurdukları zorunlu ilişki Allah'ın irâdesini merkeze almak suretiyle kırılmıştır.¹¹⁵ Böylece âlem, kasıt ve irâde ile öncelendiği için hâdis olmaktadır. Kelâmcılara göre kasıt, eserin yokluğuyla beraber olmak zorundadır. Zira mevcudu var kılmaya yönelmek söz konusu değildir. Sonuç olarak bu düşünceye göre âlemin yokluktan sonra ortaya çıkarılması görüşünde bir yanlışlık olmayacaktır.¹¹⁶

Eserde bu konuda kelâmcılar arasında Âmidî istisna olarak gösterilir:

...mütakalliminden Âmidî merhûm kadîmin fâil-i muhtâra istinâdını
tecvîz eylemiş.¹¹⁷

¹¹⁴ Muhammet Caner Ilgaroğlu, Luay Hatem Yaçoob, “Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”, **Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı: 32, 2019, s. 318-340. Filozofların ilahi irâdeye bakış açılarına farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Bu konuda, filozofların Allah'ın irâdesini kabul etmedikleri ileri sürülse de bunun aksine filozofların âlemin var oluşunu izah ederken Allah'ın rızası ve irâdesi olmaksızın bir şeyin gerçekleşmeyeceğini ifade ettikleri ve bu hususun İslam filozoflarının Plotinus'tan ayrıldıkları en önemli noktalardan birisi olduğu da söylenmiştir. Zîra İslam filozoflarına göre yaratma temelde Allah'ın bilgisine dayalı olduğu için zorunlu bir varlık verme süreci olarak görülmemelidir. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, c. 14, sayı: 1, 2001, s. 171-181. Mesela filozoflara göre âlemin yaradılışındaki zorunluluğun fiili değil mantıki olduğu ve bu zorunluluğun da Allah'a değil yaratılmışlara ait olduğu ifade edilmiştir. Buna göre de filozofların irâde anlayışlarının kelâmcılar tarafından eleştirilmesi yanlıştır. Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, **Kelâm**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, s. 203; Maraş, “Farâbî'de Hudûs Kavramı”, s. 131. Fakat özellikle Gazzâlî'ye göre, filozoflar her ne kadar kendi yorumları içerisinde Allah'a irâde atfetmişler ise de irâdeye farklı bir anlam yükleyerek, Allah'tan “tercih yoluyla karar verme” gücünü kaldırmışlardır. Bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, s. 22-25. Ayrıca bu konuda detaylı bilgi için bkz. Fehrullah Terkan, “el-Ğazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, **900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî**, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 615-639.

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Kelâm İlminin Esasları (Me'âlimü Usûli'd-dîn)**, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 70; Mustafa Akman, “Devvânî'nin Akâidu'l-Adüdiyye Şerhi ve Kelâmcılığı”, **Mezhep Araştırmaları Dergisi**, c. 10, sayı: 2, Güz 2017, s. 506.

¹¹⁶ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adüdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 83.

¹¹⁷ **A.e.**, s. 84.

Âmidî (ö. 631/1233) yaşadığı dönemde, içerisinde olduğu kelâm ekolünün âlemin kıdemi hakkındaki görüşlerinin kabulü haricinde bir tutum sergilemiştir.¹¹⁸ O'na göre bir kasıtlı var etmenin ma'lûlün varlığından önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte ama zat bakımından önce olabilir. Önceliğe dönen şey ve kadîm oluşu gerektirme hususunda iki var etme arasında fark yoktur. Bu nedenle tıpkı elin hareketinin, zamanda yüzüğün hareketiyle beraber olsa da zat bakımından ondan önce gelmesi gibi âlemin de zâtı gereği zorunlu olan yüce Allah sayesinde ezelde zorunlu olması ve bununla birlikte Allah'ın muhtar olması mümkündür.¹¹⁹

Devvânî buradan sonra, Tanrı'nın zaman ile ilişkisini incelemektedir. Böylece mümkünâtın ezeli değil de zamânî olduğunu ortaya koyup hudûsunu göstermek istemiştir. O'na göre bir şeyin ezeli olması demek o şeyin zamanı öncelemesi demektir. *Hâdis* de zaten zaman ve mekân içinde olan şeydir. Ezeli olan Tanrı dışında her şey zaman ve mekân ile sınırlıdır. Tanrı ise mekândan münezzehtir. Kendisinden başka bir şey de ezeli olmayıp zamanı öncelememiştir. Yine Tanrı için zamanı zaman ile öncelemiştir de denilememektedir. Çünkü Tanrı'nın kendisi zamansal değildir.¹²⁰ Bu konuda yine irâde öne çıkarılmaktadır. Buna göre ezeli irâde hangi vakit ve ne yönde tercihte bulunursa, vücuda gelecek olan mevcudat ancak o şekilde ortaya çıkacaktır. Zaman da mümkün bir şey olduğundan o da bu kategoriye girer ve yine ezeli irâde onun sonlu

¹¹⁸ Hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Emrullah Yüksel, "Âmidî", İstanbul, **DİA**, c. 3, 1991, s. 57-58.

¹¹⁹ Seyfeddin Âmidî, "Varlığı Zorunlu Olanın İspatı", çev. Fadıl Aygün, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V**, s. 262; Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerh'ul-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s.732; İbrahim Coşkun, "Âmidî'nin (ö. 631/1233) "İspat-ı Vacib" Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVIII, sayı: 1, 2006, s. 12-15; Hakan Coşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelâm Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala, Ankara, 2014, s. 650-662.

¹²⁰ Buraya göre Tanrı için; önce, sonra veya şimdi gibi tabirlerin de bizim anladığımız hâliyle olmadığı görülmektedir. Zira O'nun katında zamansallık bizim idrak seviyemizdeki gibi olmayıp, olmuş ve olacak her şey bir anda hâzır görünmektedir. Bu konuyla ilgili Muhammed İkbâl, bir kitabında zaman konusunu işlerken Devvânî'nin *Zevra* isimli eserinden şunu aktarır: "Eğer zamanı, hâdiselerin hareketli bir kafiye şeklinde görünmesini mümkün kılan bir tür mesafe kabul edersek, o takdirde onu aslı bir ilahi faaliyet hali olarak tasvir etmekten kaçınamayız... Fakat, kendisine bütün hâdiselerin tek bir idrak filinde hâzır olduğu Tanrı söz konusu olduğunda, bu takip etme ortadan kalkmaktadır. Bkz. Muhammed İkbâl, **İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası**, çev. Rahim Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016, s. 108-109.

varlığına ilişir.¹²¹ Gelenbevî'ye göre de dışardan bir *muhasıs* (tahsis edici) ve *müreccihe* (tercih edici) muhtaç olmaksızın her ne zaman bir şeyi yapmak dilerse o şeyi o zamana tahsîs ve tercih etmek *Fâil-i Muhtâr*'ın irâdesinin şânındandır.¹²²

İrâde ile ilgili yapılan bu vurgulardan sonra kadîm irâdenin bizzat mümkünün varlığında yeterli olup olmadığı tartışılmaktadır. Filozoflara göre kadîm irâdenin mümkününe taalluku söz konusudur. Bu taalluk (ilişme) ya kadîm ya da hâdis olmak durumundadır. Eğer kadîm olduğu kabul edilirse mümkünün de kıdemi lazım gelecektir. Hâdis olduğu söylenirse işin sonunda teselsül ortaya çıkacaktır.¹²³

Gelenbevî bu iki lüzumu da reddederek özetle şu cevabı vermiştir:

Zîra işbu şol bir fâil-i muhtârdan sâdır ki onun zât-ı ecel-i kibriyâsına nispetle irâdesinin âlemin vücûduna taalluku da ademine taalluku da müsâvidir. Evet fâil hukemânın zu'm ettiği gibi ef'âlinde mucip olaydı her bir taalluk hâdis bir sebebe muhtaç olurdu. Lakin fâilin icabı inde'l-mütellimîn bâtl olup bu makam emsâlini berâhin-i kâtia ile iptal etmişlerdir ve her bir hâdisin de taalluk-i irâde ile mesbûk olduğunu teslim etmeyiz. Zîra bu mesbûkiyet taalluk irâdenin mâ'adâsında caridir. Baksana bir şeye bizim irâdemizin taalluku bu taallukta bir irâde taalluk etmeksizin vâki olur.¹²⁴

Allah'ın ihtiyâr ve irâdesinin âlemin vücuduna da yokluğuna da ilişmesi aynıdır. Birinci ihtimali ikinci ihtimale yani varlığı yokluğa tercih etmesinde herhangi bir mahzur bulunmaz. Eğer Tanrı, filozofların düşüncesinde olduğu gibi fiillerinde mûcib olsaydı o zaman kendi irâdesiyle karar verip yaratamayacağı için hâdis bir sebebe muhtaç olup teselsül lazım gelebilirdi.

Gelenbevî'nin irâdeye bir başka irâdenin taalluk edemeyeceğine dair verdiği son cümledeki örnek de ilginçtir. "Baksana bir şeye bizim irâdemizin taalluku bu

¹²¹ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 84-87. Zamanın kendisi de yaratılmış olduğundan zamandan önce bir zaman düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla burada hiçbir şey yok iken varlık bakımından Allah'ın tekliği kast edilmektedir. Detaylı analiz için bkz. Alparslan Açıkgenç, "İslam Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefi Tahlili", **Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu**, İstanbul, 2016, s. 19-28.

¹²² Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 88-89.

¹²³ A.y.

¹²⁴ A.e., s. 89-90.

taallukta bir irâde taalluk etmeksizin vâki olur.” Örneğin herhangi bir fiili yapmak isteyen birisi elini uzatmak üzere irâdesini kullanırken bu irâdeye başka bir irâde ilişmeden elini uzatır. Bu minvalde ezeli irâde de mümkünâtı dilediği vakitte, dilediği tarzda, dilediği gibi meydana çıkarabilir. Bu irâdeye diğer bir irâdenin müdahalesi söz konusu değildir.

Devvânî ise bu lüzumlara karşı farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. O’na göre kadîmin mümkün olan “taalluku emr-i ademî olduğundan kendini vakt-i muayyene tahsîs eder. Muhassısa muhtaç olmaz.” Şayet böyle bir ihtiyaç duyulsa bile buradaki taalluk bir *emr-i i’tibârî*¹²⁵ ve bunda teselsül mümkündür. Aynı zamanda ister varlık ister yokluk olsun bir şeyin hudûs vaktinin tahsis olunması bir *muhassısa* ihtiyaç duymaktadır. Bu taalluklardaki teselsüle gelince Devvânî şunu ifade eder:

“...zâlike’l-vakitte vücûd-i mümkünün irâdesi mürit o vakitte bir vücûdun irâdesini mûrad etmiş olduğu için hâsıl ve o vakitte vücûd-i mezkûre irâdenin irâdesi dahî mürit, işbu irâde-i sâniyenin irâdesini mûrad etmiş bulunduğu için mertebeye-i husûle vâsıl ve işbu irâde-i sâlise de hakeza taallukât-ı irâde cânib-i mebd’den müteselsil ve cânib-i âhardan zâlike’l-mümkünün irâdesine müntehâ ola. Bu sûrette ise hâl-i ma’lûlü veli eden istidât-ı karîbe müntehâ oluncaya dek istidadât-ı gayri mütênâhiyenin teâkubuna dâir tıpkı felâsifenin dediği mezheb-i butlân iştîmâl gibi olur.”¹²⁶

Yani bir vakitte irâdenin taallukunu belirleyen (muhassısın), irâde taallukunu bu vakitte irâdeye taalluk kurmasıyla teselsül gerçekleşir. Bu böyle devam eder, zîra mürid olan *Fâil-i Muhtâr* bu vakitte varlığın irâdesini irâde etmiş olmaktadır. Böylece irâdenin taalluku, başlama noktasından itibaren teselsül hâlinde son noktada söz konusu mümkünün irâdesiyle son bulur. Sonuç olarak irâde yine ön plana çıkarılmış ve bu irâde hangi vakitte irâde etmeyi dilerse o vakti murad edebileceği, bunun da son nokta olan mümkün kadar gidebileceği ifade edilmiştir.

¹²⁵ Emr-i i’tibârî, hakikatte vücudu olmayıp varlığı farz edilen şey demektir. Bkz. Sami, **Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle)**, s. 106. Ekvator çizgisi buna örnek verilebilir. Aslında böyle bir çizgi yoktur. Coğrafya fenninde bazı ilmi konuların izahı için varlığı tasavvur olunmuştur.

¹²⁶ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 91.

Fakat eserde Devvânî'nin taalluktaki teselsülü bu şekilde ifade etmesine filozofların, “umûr-i gayr-i mütenâhiyenin hâsireyn beynindeki nefsi irâde ile mümkün veli eden taallukudur. İhsârı lâzım gelir.”¹²⁷ şeklinde itirazları dile getirilmektedir. Onlara göre böyle bir durum, irâdenin kendisi ve mümkün olan taalluk gibi sonu olmayan iki şey arasında bir sıkışmayı gerektirecektir. Filozoflar için irâde ve onun taalluku sınırsızdır. Eğer mümkün üzerinde bir arada kalmaları söz konusu olursa bu sınırsızlığın sıkışması söz konusu olabilecektir.

Devvânî bu eleştiriye, irâdenin her mertebede mahfuz olduğu ve sayısız istidatların bir madde üzerinde peş peşe oluşması gibi onun üzerinde de sonsuzca terkiplenen taallukat meydana gelebileceği ile karşılık vermiştir. Nasıl ki madde silsilenin iki tarafından biri değilse irâde ve irâde eden de silsilenin bir tarafında değildir. Bundan dolayı buradaki sıkışma iddiası açıkça vehimden ibarettir.¹²⁸

Buradan sonra filozofların deliline yönelik yapılacak üçüncü eleştiriye geçilir. Bu onların âlemin hâdisliğini itiraf etmelerindeki zıtlıktır. Zîra, onların bu argümanları günlük hâdislerden hiçbir şeyin olmamasını gerektirmektedir. Gelenbevî hâşiyesinde bu itirazın alt yapısını oluşturur. Ona göre, günlük meydana gelen işler hâdis olmuş olsa vücudunun bağlı olduğu şartların tamamının ezelde meydana gelmesi gerekmektedir. Böyle olursa sûreten hâdis olan zihinde kadîm olmuş olur. Ezelde meydana gelmemiş ise o mümkünün illetsiz vücudu lazım gelecektir. Bu taktirde ise varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duyacak ve böylece teselsül ihtimali doğacaktır. Halbuki bunların hepsi batıldır.¹²⁹

Esere göre filozoflar bu eleştiriye yönelik kendi fikirlerini *teceddüd* (yenilenme) ve *istimrar* (devamlılık) kavramları üzerinden temellendirmişlerdir. Onlara göre, âlemin bütünüyle sonradan meydana gelmesindeki teselsül, varlığın bütünsel işlerindeki teselsüldür. Bu zaten muhaldir. Günlük hâdiselerdeki teselsüle gelince bu, birbirlerini takip eden işlerdeki teselsüldür. Bunda önce olan ile sonra olan bir araya gelmez. Böylesi bir teselsül onlara göre muhal değildir. Bu şekilde teselsül *istimrar* ve *teceddüd* şeklinde iki yönlü olmaktadır. Bu durum devamlılık açısından

¹²⁷ A.e., s. 92.

¹²⁸ A.e., s. 92-93.

¹²⁹ A.e., s. 94-95.

kadimden meydana gelmektedir. Yenilenme açısından ise kadimden hâdisin ortaya çıkmasında vasıta rolü oynamıştır. Âlem hâdis olsa da bu haliyle (kadimden) sâdir olması mümkündür. Bununla beraber âlemin cüzlerinden herhangi birinin bir şekilde şahsi kıdemliliğini gerektirmez. Cinsi kıdemlerini (kıdem-i nev'î) de icâb ettirmez. Zîra bunlar sadece birbirlerini takip ederek var olmaya devam etmektedir.¹³⁰

Devvânî bu yorumları filozofların fikirlerini ispatlama noktasında yeterli görmemiştir. Çünkü hareketin kadîm oluşu kabul edilse dahi bu durum, âlemdeki nesnelere kadîm oluşu sonucunu vermeyecektir. Olsa olsa âlemdeki nesnelere ezelden beri, ardışık (müteâkib) bir şekilde var olacağı mânasına gelen *kıdem-i nev'î* gerektirecektir. Bu sebeple filozofların yapması gereken üstteki öncüllere şu öncülü de eklemektir: Hâdis varlıkların ya isti'dad sahibi (müsta'idde) bir maddeye ya da sonsuz bir harekete dayanması gerekmektedir.¹³¹

Devvânî bu bağlamda ele aldığı ilk görüşte âlemin kıdemine dair ortaya konulan iddiaların gerçekçi olmadığını belirtmektedir. Eğer filozofların söylediği gibi, gündün güne değişen bu âlem kadîm olsaydı, ya âlemdeki her şeyin kadîm olması ya da bu âlemde hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Bunların ikisi de bâtıldır. Zira O'na göre biz hem bu âlemde var olan günlük olguları hem de bu olguların hâdis olduğunu net bir şekilde müşahede edebilmekteyiz.¹³²

Devvânî burada filozofların teceddüd ve istimrar iddialarını Gazzâlî üzerinden yeniden ele alır.¹³³ Gazzâlî'ye göre hareket ya devamlı olması bakımından ya da yenilenen olması bakımında hâdislerin ilkesidir. Bu ilke, "hareketin sürekliliği olursa bu durumda nasıl olur da bazı hallerde sürekli ve benzer bir şeyden bir şey çıkarken bazı hallerde çıkmaz?" Bu olmasaydı, varlık silsilesinde bir denge ve ayniyet gerekecekti. Ancak mevcut hallerde durum böyle olmadığından söz konusu ihtimalde bir çelişki olacaktır. Aynı şekilde hareketin hâdis varlıkların başlangıç noktası olmasındaki ilke, devamlılık değil de yenilenme olsaydı bu da başka bir zıtlık ortaya

¹³⁰ A.e., s. 98.

¹³¹ A.e., s. 97.

¹³² A.y.

¹³³ Gazzâlî'nin ilgili konudaki eleştirisi için ayrıca bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, s. 17, 64, 65.

çıkacaktır. Çünkü söz konusu yenilenme, kendi varlığı için farklı bir sebebe ihtiyaç duyacağından konu teselsüle kadar gidecektir.¹³⁴

Esere göre filozoflar, Gazzâlî'nin bu eleştirilerini ardışık olgularda teselsülü mümkün görmelerine binaen geçersiz saymışlardır.¹³⁵ Devvânî ise burada öncelikle *teceddüd* kelimesinin anlam analizini yaparak konuya giriş yapmıştır. O'na göre *teceddüd*, bir şeyin yok olup başka bir şeyin ortaya çıkmasından ibarettir. Zîra hareketten bir parça yok olduğunda onun bu yokluğu için hâdis bir sebep gerekmektedir. Bu sebep ise ancak üç ihtimalden biri olabilir. Bunlardan birincisi, mevcut bir sebebin varlığıdır. Eğer bu ihtimalden bahsedilirse konu teselsüle gidecektir. Çünkü bu durumda mesele bizim bahsettiğimiz sebebe değil, onun sebebine ve daha sonra da onun üstündeki sebebe kadar gidecek ve en nihayetinde düzenli ve eş zamanlı olguların sonsuzluğu gerekecektir. İkinci ihtimal, mevcut bir sebebin yokluğudur. Eğer bu ihtimal kabul görürse burada da teselsül meydana gelecektir. Çünkü böyle bir görüşün kabulü, söz konusu sebebin yokluğu sebebiyle lazım gelecek varlıklarda teselsülü gerektirecektir. Devvânî bu ihtimal için bir ilke olarak "...vücûdu şeyin vücûduna illet olmayıp emrin ademi de ademe illet olmayacağı"¹³⁶ (Yani varlığı bir şeyin varlığına sebep olmayanın yokluğu da bir şeyin yokluğuna sebep olmaz.)¹³⁷ ifadesini kullanmıştır. Üçüncü ihtimal ise yarısı mevcut diğer yarısı da mevcut olmayan bir sebebin varlığıdır. Bu ihtimal için de ilk iki ihtimaldeki açıklamalara dayalı olarak yine teselsülün lazım geleceği ifade edilmiştir. Sonuç itibariyle üç ihtimal de teselsülü ortaya çıkaracağından bâtil görülmüştür.¹³⁸

Yine burada filozofların bu cevaba dair eleştirileri ile getirilir. Onlara göre,

"...her cüz'ün ademi vücûd-i mâni'i müstelzim olan adem-i adem-i mâni'a müstenit olduğu takdirde mevâni-i mezkûre beyninde terettüp lâzım gelmez ki hatta teselsül-i müstehîl lâzım gelsin. Belki de mevâni-i mezkûrenin hudûsu velev ki bir anda olsun kendine mâni olduğu cüz'ün

¹³⁴ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 99.

¹³⁵ **A.e.**, s. 100.

¹³⁶ **A.e.**, s. 102.

¹³⁷ Celâleddin ed-Devvânî, **Akâid-i Adûdiyye Şerhi**, çev. Mustafa Akman, Batman, Mütercim Yayınları, 2021, s. 83.

¹³⁸ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 102-105.

intifasında kâfi olması cevâzına binâen vücutta da içtimaları lâzım gelmez.”¹³⁹

Filozofların buradaki eleştirileri hem tertip hem de eş zamanlılık şartı ile ilgilidir. Eğer hareketin yokluğu, herhangi bir engelin varlığını gerektiren maninin olmamasının olmaması (mevcut olduğu) ise, bu durumda oluşan engeller (mevânî) silsilesi ne sıralı (terettüb) ne de eş zamanlı (bir anda) olacaktır. Sonuç olarak filozofların ortaya koyduğu şartlar göz önüne alındığında herhangi bir imkânsızlık meydana gelmeyecektir.

Devvânî, bu iddiayı kabul etmemiştir. Çünkü söz konusu teselsül, hudûs sırasına göre ele alındığında, zamansal olarak ardışık (müteâkib) ve dolayısıyla sıralı bir silsile oluşturmaktadır. Diğer yandan O’na göre “tertip şartı, zâtî öncelik ve sonralık itibara alınarak sağlanmasının gerekeceği” itirazı da kabul edilemez. Zîra sıralı olma şartı her iki seçenekte de sağlanmış olacaktır.¹⁴⁰

Bu bölümün ardından yine filozofların görüşlerini eleştiri niyetiyle dördüncü şık ortaya konulur. Devvânî bu şıkta filozofların kadîm ile hâdisin arasındaki ilişkiyi makul bir düzleme oturtma çabalarını tenkit eder. Üzerinde durduğu iddia, sonsuz sayıda hâdis istidatların, kadîm olan madde (heyûlâ) üzerine ard arda geldiği (tevârüd) ve buna ek olarak mutlak bir kadîm bulunmasıyla beraber peş peşe ortaya çıkan hâdislerin sonunun olmaması meselesidir. Kendisinin itirazına göre filozofların ortaya koyduğu bu iddiadaki temel problem, sonsuz sayıdaki hâdis istidat ile kadîm olan *heyûlanın* bir arada tasavvur edilemeyecek olmasıdır. Zîra kadîm olan varlığın, zâtî itibariyle bütün hâdis varlıklardan önce gelmesi gerekmektedir. Çünkü kadîm, hâdisin aksine, kendisinden önce yokluk bulunmayan şeydir. Hâdis ise kendisinden önce bir şey bulunabilen şey demektir. Dolayısıyla kadîm olan varlığın, hudûs ile vasıflanan bütün varlıklardan önce bulunması bir zorunluluktur.¹⁴¹ İlgili kısımda Mehmed Fevzi Efendi de hudûs kelimesini ele almış ve kavramsal analizini şöyle yapmıştır:

“Havâdisten bir ferd ki kadîmin ona devâm-ı mukâreneti lâzım geliyor. Bu havâdis-i mezkûreden birinin yâhut havâdis-i gayri mütenâhiye-i mezkûre

¹³⁹ A.e., s.108,110.

¹⁴⁰ A.e., s. 111.

¹⁴¹ A.e., s. 113-116.

beyninde müşterek olan umûr-i âmmeden nev' ve cins ve fasl ve emsâlinin kâdemi demek olup hukemâ buna kâillerdir.”¹⁴²

Neticede hudûs kavramı hem fert hem nevi hem de cinse ortak (*müşterek*) şekilde yüklenebilmektedir. Dolayısıyla kadîm olan varlık, üstte zikredilen manasıyla, bütün hâdislerden önce bulunması gerekecektir. Aksi takdirde birtakım hâdisler ile eş zamanlı olacaktır ki bu durumda kadîm olduğu iddia edilen varlık, bütün hâdislerden önce var olmuş olmayacaktır.

Devvânî, kadîm varlığın bütün hâdis varlıklardan önce olması ile hâdis varlıklardan kadîme mukârin bir ferdin bulunması arasındaki çelişikliğini kabul etmemektedir. O'na göre, “şu hükmün bedâheti bedâhet-i vehm olup bedâhet-i akl değildir.”¹⁴³ Çünkü, kadîmin hâdislerin her bir ferdini öncelemesi sadece hâdislerin her bir ferdini önceleyen bir zamanda tahakkuk etmesini gerektirir, bununla birlikte başka bir fertle birlikte de bulunabilir.¹⁴⁴

Devvânî'ye göre kadîm olan varlığın hâdis varlıkların tamamını öncelemesi, bu kadîmin bütün hâdis varlıklardan önceki bir zamanda var olmasını gerektiriyor olsa da bazı hâdis varlıklar ile birlikte bulunmasına engel değildir. Öte yandan Devvânî'ye göre, burada yapılan eleştirideki çelişikliğin doğru olması, ancak kadîmin hâdisin kendisine doğru yüklendiği şeylerin bütününü tek bir zamanda öncelediğinde söz konusu olur. Oysa durum böyle değildir. Aksine bu itiraz ancak sonlu hâdisler bağlamında geçerli olacaktır. Sonsuz hâdislerde ise kadîm onlardan bir fertle birlikte bulunmaya devam etmekle beraber hâdislerden her bir ferdi öncelemesi mümkündür.

Gelenbevî de ilgili şerh bölümüne yazdığı hâşiyesinde

“kadîmin mefhûmunda (kendilerine hâdis mefhûmu sâdık olan efrâdın) cemîine zamân-ı vâhide sâbıkı olması me'hûz olmayıp belki mefhûm-i mezkûrda me'hûz olan kadîm efrâd-ı hâdise topundan evvel mevcût

¹⁴² A.e., s. 119.

¹⁴³ A.e., s. 117.

¹⁴⁴ A.e., s. 118.

olmakla her ferdi üzerine sâbık olmasıdır. Pes varsın bir ferdine bir zamanda ve ferd-i âharına da diğer zamân-ı sâbık olsun.”¹⁴⁵

diyerek kadîm kavramını analiz eder. Sonuç olarak Devvânî ve Gelenbevî’ye göre, “kadîm” kelimesinden anlaşılması gereken, onun bütün hâdis varlıkları tek bir zamanda öncelemesi değil, farklı zamanlarda da olsa, bütün varlıklardan önce var olmasıdır. Dolayısıyla Devvânî’nin dediği gibi, söz konusu kadîm varlığın birtakım hâdis varlıklardan önce bulunması, diğer bazı hâdis varlıklarla beraber olmasına mâni değildir.¹⁴⁶

Netice itibariyle ilk baştan buraya kadar tahlilini yaptığımız kısımların sonucuna bakacak olursak; âlem, hâdis olup Allah’ın sonsuz kudreti ve irâdesiyle sonradan var edilmiştir. Devvânî bu konuyu, filozofların kendi fikirlerini temellendirdikleri feleklerin hareketleri noktasından ele almıştır. Filozoflar için bu noktada yenilenme (teceddüd) ve süreklilik (istimrar) önemli bir yere sahiptir. Sürekli oluş kadîm olan yönü, yenilenme ise hâdis olan yönüdür. Burada işlenen konu, sonu gelmez hâdiselerin kadîm bir kaynaktan sudûrunun çelişkili olduğudur. Zîra kadîm her türlü hâdisten önce gelmelidir. Yokluk ise kadîmden önce olmamalıdır. Aynı zamanda yokluk hâdisten de önce olması gerekir. Yokluk ile hâdis arasında *mukârenet* (beraberlik) vardır. Bunlar birbirleri ile bitişiktirler. Sonsuz hâdiselerin kadîmden oluşabilmeleri için kadîmin hâdis ile sürekli *mukâreneti* gerekmektedir. Bu olmadığı takdirde birinin diğerinden önce olması mümkün olmayacaktır. Zîra ikisi arasındaki sürekli *mukârenetin* engeli icap etmektedir. İşte felekî hareketin sürekliliğinin yokluğu ile ilgili sözlerin iptali de budur. Bu noktaya itiraz edenlerin söylediklerinin geçersizliği feleki hareketlerin sonsuzluğu değil müteâkib (peş peşe) gelen sonsuz hareketlerin mutlak kadîm olanın varlığı ile birlikte olmasının yokluğunun iptal edilmesidir. İster peş peşe gelen hâdisler, kadîm olarak çıksınlar fark etmeyecektir.

Aynı zamanda âlem, varlığı zorunlu olan Tanrı’dan başkasına verilen isimdir. Burada filozofların bir kısmının *zamanî hudûsu* değil de *zâtî hudûsu* kabul etmeleri hata olarak görülmüştür. Zîra bu durum hâdis olanın onu ortaya çıkararak kadîmden bir

¹⁴⁵ A.y.

¹⁴⁶ A.y.

parça olmasının yolunu açmıştır. Halbuki âlem, kadîm olmayıp sonradan meydana çıkarılmıştır. Eğer filozofların fikirleri kabul edilecek olursa ya her şeyin kadîm olması ya mümkünün ortaya çıkışının imkânsız olması ya da teselsül ihtimali olacaktır. Kabul edilmesi gereken düşünce,

“...âlem muhdestir. Ve her muhdesin bizzarûre bir mûcidi vardır. İmdi ya havâdiste devir ve teselsül lâzım gelir veyâhut bir mûcid-i kadîme müntehî olur. Halbuki devir ve teselsül bâtıldır. Bu sûrette mûcid-i kadîm inteha taayyün etmiş olur.”¹⁴⁷

şeklinde olmalıdır.

Diğer yandan Devvânî, mümkünün varlığına lazım olanların ezelde bulunabileceği ama bunlara olan taallukun istikbalde olacağını vurgulamıştır. Böylece bu mümkünün kıdemini gerektirmeyecektir. İlahi irâde hangi vakit istedi ise o vakit irâde etmeyi murad etmiştir. Dolayısıyla mümkünün ezelde bir sebebe ihtiyacı olduğundan o da ezeli olur gibi bir fikrin geçerliliği kalmamıştır. Mümkün olan bu âlem, *Fâil-i Muhtâr*'ın irâdesinin taalluk ettiği tarz üzere sonradan var olmuştur.

Yine hâşiye sahiplerinden Mercânî, şerhte işlenen bahislere yönelik yorumlarında hudûs argümanının temelini, bütün mümkünâtın irâde-i ezeli den ihtiyâr ile ortaya çıkması olarak ifade etmiştir.¹⁴⁸ Dolayısıyla hudûs argümanında eserde varılan temel kabul, hâdisin yani âlemin, ilahi ilim ve kudret ile meydana çıkarıldığıdır. Felsefecilerin Tanrı'nın, âlemi irâde ve kasıtle değil de zorunlu olarak var ettiği, âlemin de zamansal olarak kadîm olduğu iddiaları burada kabul görmemiştir. Sonradan yaratılan her şey yokluktan gelmiş olup geçmiş zamanda da sonsuz değildirlerdir. Teselsül de söz konusu değildir.

Eserin bu bölümünde, âlemin sonradan ortaya çıkarılması konusunda filozoflara verilen cevaplarda teselsülün imkânsızlığı eksenli bir usul takip edildiği görülmüştür. Devvânî, filozofların bu konudaki itirazlarını birkaç şık altında ele almış ve âlemin kıdemi ile ilgili olan her şıkkın üzerinde ciddiyetle durmuştur. Konu tahlil edilirken yer yer ilgili şerhte düşülen hâşiyelerden istifade edilerek konunun daha

¹⁴⁷ A.e., s. 208.

¹⁴⁸ A.e., s. 50.

anlaşılır kılınması amaçlanmıştır. Sonuç olarak âlemin “icâb” yoluyla yani zorunlu bir şekilde değil, irâde ve ihtiyâr ile ortaya çıkarıldığı kabul edilmiştir.

2.1.2. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde İmkân Delili

İmkân, “Bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması ve bir oluşu mümkün kılan” anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁹ Aynı zamanda mümkünü sebebe muhtaç kılan şeydir. Diğer bir anlamıyla da “mümkünün müessire muhtaç olmasının illetidir”.¹⁵⁰

Genelde Meşşâi¹⁵¹ filozofların kullandıkları bu argüman, temelde zorunlu varlık (*Vâcibü'l-Vücûd*) ve mümkün varlık (*mümkün'ü'l-vücûd*) arasındaki ontolojik ayrıma dayanır. Bu ekolde yer alan önemli isimlerden İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık zatıyla zorunludur. Herhangi bir sebebe bağlı değildir. Dolayısıyla bu zorunlu varlık nedenlenmemiştir. Eğer varlığı nedenlenmiş olsaydı varlığı başkası nedeniyle olurdu. Zatıyla kâim olmazdı.¹⁵² Aynı şekilde O'nun varlığı için zaman yoktur. Onun özü var oluşu gerektirir. Bununla birlikte varlığı var olduğu halde varlığı zorunlu olmayan her şey ise mümkündür. Mümkün kendi kendinin sebebi olamayacağından mümkün olan her şey için bir sebep olmalıdır. Mümkün o sebep ile meydana gelir. O sebep de bizzat ondan öncedir.¹⁵³

Sonuç olarak zorunlu varlık dediğimiz *Vâcibü'l-Vücûd* zorunlu bir şekilde var olması gerekendir. *Mümkünü'l-vücûd* ise varlığı ya da yokluğu için zorunluluk olmayan şeydir. Neticede varlığı mümkün olanın kendi başına meydana gelemeyeceği için varlığını yokluğa tercih edecek bir sebep lazımdır. Her varlık ise ya mümkün ya

¹⁴⁹ Mahmut Kaya, “İmkân”, **DİA**, İstanbul, c. 22, 2000, s. 224-225. İmkân ve mümkün kelimelerinin ayrıca detaylı analizi için bkz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 916-919.

¹⁵⁰ Cürcâni, **Şerh'ul-Mevâkıf**, s. 684; Ahmet Akgüç, İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi, **Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 158-161.

¹⁵¹ İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefi hareketlere verilen ad. Bkz. Mahmut Kaya, “Meşşâiyye”, **DİA**, Ankara, 2004, c. 29, s. 393-396.

¹⁵² İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik**, c. II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 37-38; İbrahim Agah Çubukçu, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara, AÜF Yayınları, 1967, s. 20-21.

¹⁵³ İbn Sînâ, **Dânüşnâme-i Alâî**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 212.

da zorunludur. Mümkün kendi kendinin silsilesi olamayacağı için bu silsilenin nihayetinde zorunlu bir varlık lazımdır. O da *Vâcibü'l-Vücûd*'dur.¹⁵⁴

Görüldüğü üzere imkân argümanında Tanrı ile âlem arasında bir neden-sonuç yani illet-ma'lûl ilişkisi mevcuttur. Âlem bizatihi mümkün olması sebebiyle var olabilmesi için zorunlu bir nedene muhtaçtır. Delilin en önemli yeri de burası, yani âlemin gerek parça gerekse bütün olarak mümkün olduğu, zorunlu olmadığıdır. O halde âlemin varlığı zorunlu değilse yokluğu da ihtimal dahilinde olduğundan kendi varlığının illeti olamaz. İlet, kendi varlığını başka bir şeye bağlı kılmayan bir son nokta olmalıdır. Sonuç olarak da bu argümana göre Tanrı âlem için illet, âlem ise ma'lûldür.¹⁵⁵

İmkân delilinin temel noktasını özetle ifade ettikten sonra, *Şerh-i Celâl Tercümesi*'ni bu delil çerçevesinde incelemek istiyoruz.

el-Akâidü'l-Adûdiyye'nin ana metninde, imkân argümanı ile ilgili inceleyeceğimiz yaklaşımların ana eksenini "Vücûdu lizâtihi vacip ve zâtına nazarla ademi mümtenedir"¹⁵⁶ cümlesi etrafında şekillenmiştir. Tanrı zatı itibariyle varlığı zorunlu, dolayısıyla da yokluğu imkânsızdır. Burada zorunlu varlığın, zatıyla zorunlu olması bizi diğer mevcudatın zatı ile zorunlu değil mümkün olduğu kabulüne götürür. Zîra Serbestzâde de eserde varlığın iki kısma taksim edildiğini, bunlardan birinin yokluğu mümkün olmayan ve varlığı zorunlu olan *Vâcibü'l-Vücûd*, diğerinin ise varlığı gibi yokluğu da ihtimal dahilinde olan *mümkünü'l-vücûd* olduğunu ifade etmiştir. Zorunluluk ancak *Vâcib*'e mahsus olmak durumundadır. Aksi takdirde O da varlığı için başka bir sebebe muhtaç olacaktır.¹⁵⁷ Devvânî, ana metindeki bu ibâreyi şöyle açar:

¹⁵⁴ İbn Sînâ, **Felsefenin Temel Konuları (en-Necât)**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergâh Yayınevi, 2018, s. 224-225; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler (El-İşârât ve't-Tenbihât)**, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 141-142.

¹⁵⁵ Bu argümanla ilgili filozofların âlemin kâdemi hakkındaki yorumları bir önceki başlıkta tartışıldığı için burada bu konuya değinilmeyecektir.

¹⁵⁶ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 208.

¹⁵⁷ A.y.

“Zîra zâtına nazarla Vâcibü'l-Vücûd olmayıp da mümkünü'l-vücûd olmuş olsa hâdis olmaklığı lâzım gelir...Binâenaleyh mûcid-i âhara muhtaç olur.”¹⁵⁸

Bu cümlede *Vâcib*'in zatı gereği mümkün olması gerektiği yoksa onun da hâdis bir varlık olması gerekeceği vurgulanmıştır. Halbuki ifade edildiği üzere bu mümkün değildir. Çünkü;

Sâni-i âlem Vacibü'l-Vücûd'dur. Zîra Vacibü'l-Vücûd olmayıp da mümkünü'l-vücûd olmak lâzım gelse bir illete o illet dahî diğer bir illete muhtaç olarak imkân ile muhat olan ahad silsile münkatı olmayıp teselsülü müstelzim olur. Teselsül ise batıl olduğundan butlan-ı melzum ile matlup olan vücûd-i Bâri sabit olur.¹⁵⁹

Yani Tanrı için zorunluluk kabul edilmediğinde her biri diğer bir illete muhtaç olunan mümkün olma hali kalmaktadır. Halbuki teselsül, yani geriye doğru sebepler zinciri mümkün değildir.¹⁶⁰ Neticede âlemi var eden Tanrı'nın varlığı zorunlu olmaktadır.

Var olanların taksimatı bu şekilde ortaya konulduktan sonra mümkün olan bir varlığın zorunlu varlıkta nihayet bulması konusuna geçilir. Öncelikle imkân kelimesinin mümkünler arasında ortak olduğu ifade edilir. Yani imkân, mümkünün varlığı ile yokluğu arasındaki ortaklıktır ve bu mümkünün dayandığı nokta da ancak *Vâcibü'l-Vücûd* olacaktır. Aynı zamanda âlemin var olması filozofların iddiası gibi illet-ma'lûl ilişkisinden dolayı zorunlu olarak (icâb ile) değil ihtiyâr ile gerçekleşmiştir.¹⁶¹ Buna dair başka bir delil olarak eserde şu konuya da yer verilir:

İmkân zât-ı mümkünâtın topu beyninde müşterek idüğünde şek yoktur. Böyle olunca her mümkün kendini gayrın icâdıyla mevcut olmaya kâbildir.¹⁶²

¹⁵⁸ A.y.

¹⁵⁹ A.e., s. 209.

¹⁶⁰ Teselsülün imkânsızlığına detaylı olarak Kelâm Kozmolojik Argüman başlığı altında değinilmiştir.

¹⁶¹ A.e., s. 309-310.

¹⁶² A.y.

Mümkünler içerisinde varlığa gelmek ya da yoklukta kalmak eşit mesafededir. Dolayısıyla onu varlığa getirecek zorunlu bir varlık gerekmektedir. Zîra mümkünler zincirleme halinde geriye gidecek olsa neticede varacağı yer *Vâcibü'l-Vücûd* olacaktır. Çünkü teselsülün imkânsızlığı nedeniyle bu zincirin *Vâcib*'te son bulması gerekmektedir.¹⁶³

Sonuç olarak; eserde işlenen imkân argümanına göre Tanrı dışındaki varlıkların varlığı gibi yokluğu da imkân dahilinde olduğundan onların vücudu mümkündür. Bunlar varlığa kendi kendilerine gelemezler. Zîra bir şeyin kendi kendini meydana getirmesi için kendisinden önce de var olması gerekir ki bu saçma bir durumdur. Bir şey yok iken kendisinin illeti olamayacağından dolayı mümkün varlığın meydana gelmesi kendisi dışında ve varlığı mümkün olmayan birinin tercihiyle olmalıdır. Çünkü mümkünün varlığını tercih eden de varlığı mümkün bir varlık olsa bu defa teselsül ortaya çıkacaktır. Öyleyse bu tercih edici sebebin kaynağı varlığı zorunlu olan *Vâcibü'l-Vücûd* olmalıdır.

İncelediğimiz eserde imkân meselesine dair ortaya konulan argümanın filozofların genelinin savundukları imkân delilinden biraz farklı olduğu görülür. Kelâmcılar ile filozoflar arasında olan tartışmanın ana eksenlerinden biri, Tanrı'nın fiillerinde “mucîb” mi yoksa “muhtâr” mı olduğu ile alakalıdır. İslam'ın önde gelen filozofları, Tanrı'nın sebep ve âlemin sonuç olduğunu düşündüklerinden ikisinin birbirinden ayrı olmasını kabul etmemiştir. Bir illet olarak Tanrı var olup kadîm iken “ma'lûl illetinden geri kalmaz” kâidesiyle âlemin de O'nunla birlikte kadîm olduğunu söylemişlerdir. Değindiği üzere imkân argümanını da bu minval içinde ortaya koymuşlardır. Onlara göre Tanrı'nın varlığını ortaya koymak için âlemin sonradanlığına gerek yoktur. Âlemin var olmak için Tanrı'ya muhtaç olduğunu ortaya koymak yeterlidir.¹⁶⁴

Özetleyecek olursak, *Şerh-i Celâl Tercümesi*'ndeki imkân meselesinde Tanrı'nın *mûcib-i bizzât* değil *Fâil-i Muhtâr* oluşu üzerinde durulmuştur. Âlemin mümkünât

¹⁶³ A.y.

¹⁶⁴ Zîra bir önceki başlıkta işlendiği üzere filozoflara göre âlem zaman olarak kadîm iken zât olarak Tanrı'ya muhtaç olduğundan hâdistir. Buradaki mesele zâfî hudûs ile zamâni hudûs arasındaki ayrıma dayanmaktadır.

içinde olduğu ve mümkün olan her şeyin muhtâr bir Zât'ta nihayet bulduğu ifade edilmiştir. Son olarak “Zîra bi'l-ihityâr icâd failin irâdesini istilzam eyler.”¹⁶⁵ cümlesinde görüldüğü üzere imkân argümanı işlenirken Tanrı'nın âlemi “icâb” ile değil “icâd” ile meydana getirdiği sonucuna varılmıştır.

2.2. “Şerh-i Celâl Tercümesi”nde Kelâm Kozmolojik Delili

Kozmolojik argüman, çağdaş dönemde hem matematik felsefesindeki hem de modern fizikteki gelişmeler ışığında yeniden yorumlanarak çağdaş felsefe ve modern bilimlerin yöntemleriyle sunulmaya çalışılmıştır. Bu yöntemle kozmolojik argümanı günümüze taşıyan isim W. Craig'dir. Craig'in kozmolojik argümanında ele alacağımız kısım bu argümanın felsefî versiyonu olacaktır. Zîra bilimsel argüman olarak ortaya koyduğu delilleri incelediğimiz eserle kıyaslamak zordur. Çünkü bilindiği üzere eserin şerhi 15. yüzyılda yazılmış, hâşiyeler eklenerek yapılan tercümesi ise 1900'lü yılların başında yapılmıştır. Craig'in bilimsel delillerinden olan Büyük patlama veya entropi yasası ile ilgili gelişmeler ise çok sonraları ortaya çıkan bilimsel olaylardır.

Craig'a göre kelâm kozmolojik argümanı Gazzâlî'nin de ortaya koyduğu gibi:

- “1. Başlangıcı olan her şeyin bir nedeni vardır.
2. Âlemin de bir başlangıcı vardır.
3. Öyle ise âlemin de varlığının bir nedeni vardır.”¹⁶⁶

temeline dayanır.

Buradaki ilk öncül her insanın tecrübesi ile şahit olduğu bir şeydir. İkinci öncül ise ilkine benzer şekilde *hiçlikten hiç gelir* şeklindeki temel ilkeye gönderme yapar. Hiçlik bir şey içermediğine göre bir şey yapma potansiyeline sahip değildir. O halde

¹⁶⁵ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adüdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 317.

¹⁶⁶ William Line Craig, **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**, London, Macmillan Press, 1986, p. 98; William Line Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi”, çev. Fehrullah Terkan, **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 328-329.

evren var olmaya başladı ise bir sebebi olmalıdır. Zîra tecrübelerimiz bir şeyin sebepsiz bir şekilde gerçekleşemeyeceğini bize göstermiştir.¹⁶⁷

Craig'e göre birinci öncülü anlamak da zor değildir. Bunun için salt sağduyu yeterlidir. Bu argümanın temelinde bir şeyin kendiliğinden yokluktan varlığa çıkamayacağı gerçeği yatar. Zorunlu olmayanlar kendiliğinden meydana çıkamaz. Dolayısıyla bunlar bir nedene ihtiyaç duyar. Günlük tecrübelerimiz ile dahi bunları görürüz. Mesela bir masa veya sandalye durduk yere ortaya çıkmaz. Bu örnekleri evrene taşıyan Craig'e göre eğer başlangıçta mutlak bir yokluktan bahsedilseydi bu durumda evrenin de bir şekilde var olması nasıl mümkün olurdu? Bundan dolayı "ex nihilo nihil fit" (hiçlikten hiçbir şey meydana gelmez) ilkesinin doğruluğu açıktır.¹⁶⁸

Craig, âlemin başlangıcına dair argümanını temellendirmek adına bazı örnekler verir:

Bunlardan birincisi bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını ortaya koymak üzere verdiği "Hilbert'in oteli" örneğidir. Öncelikle ilgili argümanın öncülleri şu şekildedir:

"1- Bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olamaz.

2- Zaman içerisinde başlangıçsız olaylar dizisi, bilfiil sonsuz sayıda olayın var olmasını gerektirir.

3- O halde, zaman içerisinde başlangıçsız olaylar dizisi var olamaz."¹⁶⁹

Bir argümanın değerlendirilebilmesi için öncelikle onun temel terimlerinin açık bir şekilde anlamlandırılması gerektiğini dile getiren Craig, kendisinin ileri sürdüğü bu gerekliliği dikkate alarak bu meselenin en önemli ve ilk terimi olan *bilfiil sonsuzluk* kavramına açıklık getirmiştir. *Bilfiil sonsuz*, tamamlanmış ve değişmezdir. Mesela bir küme içerisindeki sabit sayıdaki doğal sayılar buna örnek olarak gösterilebilir. Bu kümedeki eleman sayısı değişmezdir. *Bilkuvve sonsuz* ise, artarak sonsuza doğru ilerleyen ama o sonsuza hiç ulaşamayan süreçlerde oluşur. Yine buna da doğal sayılar dizisi yani (1, 2, 3, 4,) örnek verilebilir. Bu sıralama sonsuza

¹⁶⁷ Craig, "Büyük Patlama ve Ötesi", s. 328-329.

¹⁶⁸ William Line Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", çev. Zikri Yavuz, **Allah, Felsefe ve Bilim**, ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2018, s. 168-169.

¹⁶⁹ Craig, "Büyük Patlama ve Ötesi", **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, s. 329.

kadar gider ama hiç bitmez. Craig bu dizi için belirsizlik kavramını kullanmış ve bu çeşit bir sonsuzluğun işaretinin “ ∞ ” olduğunu hatırlatmıştır.¹⁷⁰

Nesnelerin *bilfiil sonsuzluğunun* mümkün olması durumunun birçok anlamsız duruma sebebiyet vereceğini belirten Craig, konuyu gerçek hayattan birçok örnekle açıklamaktadır. Örneğin *bilfiil sonsuzun* imkânsızlığını Alman matematikçi David Hilbert’in kurguladığı Hilbert’in oteli örneğinde şu şekilde anlatır:

“Sınırlı sayıda odası olan ve bütün odaları dolu olan bir otel düşünelim. Otele yeni gelen bir müşteri oda talep ettiğinde işletmeci, ‘Özür dilerim, bütün odalar dolu.’ cevabını verir. Şimdi ise sonsuz sayıda odası olan ve yine bütün odaları dolu olan bir otele yeni bir müşteri geldiğini düşünelim. Bu müşterinin talep ettiği bir oda karşısında işletmeci, ‘Pek tabii’ diyerek yardımcı olur. Ardından birinci odadaki kişiyi ikinciye, ikinci odadakini üçüncüye ve sonsuza kadar devam edecek şekilde tüm müşterilerin yerleri değişecektir. Sonuç olarak birinci odaya yeni gelen misafir yerleştirilmiştir. Fakat otelin yeni misafir gelmeden önce dolu olduğunu unutmayalım. İlginçtir ki, yeni bir misafir gelmesine rağmen matematikçilere göre otelde eskisinden daha fazla müşteri yoktur.”¹⁷¹

Matematikçilere göre, böyle bir durum sonsuza kadar tekrar edebilir ve otelde bulunan müşteri sayısı bir kişi bile artmaz. Diğer yandan otelden müşteriler ayrıldığı zaman da sayı aynı kalır. Bu durum ise böyle bir otelin var olmasını imkânsız kılar. Matematik ilminde sonsuz doğal sayılar kümesi hakkında konuşulabilir ancak bu durum öyle bir kümenin gerçekte var olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde Craig’e göre de sonsuz sayıda nesnenin mantıksal tahayyülü mümkün olsa da olgusal ve metafiziksel olarak imkânsızdır.¹⁷² Böylece üçüncü öncülün doğruluğu açık olarak ortaya çıkar.

Evrenin başlangıcı olmadığı yani kadim oluşu varsayılırsa bu durum şu andan daha önce oluşan sonsuz sayıda geçmiş olayın var olmasını gerektirir. Bu ise mantıksal olarak bilfiil sonsuz sayıda olayı gerektirir ki bu mümkün değildir. Sonuç olarak

¹⁷⁰ Craig, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, **Allah, Felsefe ve Bilim**, s. 149.

¹⁷¹ Michael Peterson vd, **Akıl ve İnanç**, çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, s. 138-150.

¹⁷² Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi”, **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, s. 332.

evrenin bir başlangıcı olduğu ortaya çıkar. Zamanda bir başlangıca sahip hiçbir şey kendi kendini var edemeyeceğine göre varlığı için yaratıcıya ihtiyacı vardır.¹⁷³

Craig buranın ardından ikinci örneğe geçer. Bu örnekte, gerçek sonsuz sayıda nesnenin var olmasının bir problem doğurmayacağını fakat geriye doğru sonsuz gidiş olamayacağı için evrenin mutlak bir başlangıcı olması gerektiğini söyler. Mesela bir kimse, ardışık olarak bir sayıdan sonra başka bir sayıyı ekleyerek, nesnelerin gerçekleşmiş sonsuz toplamını oluşturamaz. Sonsuza varmadan önce birisi her zaman bir tane daha ekleyebileceği için, gerçek sonsuza varmak imkânsızdır. Gerçek sonsuzun var olamayacağı argümanı ise şu şekildedir:

“1- Birbiri ardına eklenen olaylar gerçekten sonsuz olamaz.

2- Zamansal anlamda geçmişe giden olaylar birbirinin devamında gelerek oluşur.

3- Zamansal olarak birbiri ardına eklenen olayların sonsuz geriye gidişi mümkün değildir.”¹⁷⁴

Zîra birbiri ardı sıra gelen olayları kabul etmek *bilfiil sonsuz* şeyleri gerektirir. Bu durum zamanda başlangıçsız olaylar dizisinin var olmasını gerektirir, fakat bu imkânsızdır. Bu kabul edilseydi evrene yeni bir gün eklenemezdi; öyle ki bugün gün çoktan dün olmuş olması gerekirdi. Çünkü bilfiil sonsuzluğa bir şey eklenmesi anlamsızdır. Âlem bilfiil değil bilkuvve sonsuz bir geçmişe sahiptir. Âleme yeni bir gün eklenebiliyorsa bu onun bilfiil sonsuz bir geçmişe sahip olmadığını zamansal bir başlangıcı olmasını gerektirir. Bu ikinci felsefî argüman evrenin sonsuz zaman önce var olmaya başlayamayacağını aksi takdirde şimdiki anın hiçbir zaman gelmeyeceğini ifade eder. Fakat şu an yaşadığımız bir an olduğuna göre evrenin de sonlu bir başlangıcı olduğu sonucuna varabiliriz.¹⁷⁵

¹⁷³ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, çev. Barış Gönülşen, İstanbul, Alfa Bilim, 2014, s. 53; Craig’in âlemin başlangıcı ile ilgili ortaya koyduğu *bilfiil sonsuzun* gerçekte var olamayacağı iddiasının klasik teizmle çeliştiğine dair eleştiriler de mevcuttur. Buna göre “Hilbert’in oteli” *bilfiil sonsuzun* reddini gerektirmez. Diğer yandan bu örnek gibi benzer paradokslarla âlemin var olmaya başladığı konusunda klasik teizme uygun felsefî argümanlar üretilebilir. Bkz. Enis Doko, *Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudûs Delili Savunması*, **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 54, 2017, s. 61-79.

¹⁷⁴ Craig, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, **Allah, Felsefe ve Bilim**, s. 155.

¹⁷⁵ Craig, “Büyük Patlama ve Ötesi”, **Din Felsefesine Dair Okumalar I**, s. 330.

Sonuç olarak ise Craig, evrenin var olmasının bir nedeni olduğunu ve bu nedenin de nedensiz, maddi olmayan, ezeli, değişmez, zamansız olması gerektiği söyler. Aynı zamanda bu neden, zamanda bir etki bırakmayı özgür bir şekilde seçen zatî bir Fâil olmalıdır. Bu bakımdan Kelâm kozmolojik argümanı ile bir yaratıcının varlığını kabul etmiştir.¹⁷⁶

Craig'in ortaya koyduğu geriye doğru ardışık toplamla gerçek sonsuzun elde edilemeyeceği konusu *teselsülün imkânsızlığı* meselesiyle yakın minvalde işlenmiştir. Bu nedenle bu argümanın *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nde devir ve teselsülün iptaline dair verilen felsefî argümanlar ile karşılaştırılması uygun görülmüştür.

Devir ve teselsülü çürütmek için ortaya konulan ve daha çok, mantık ve matematik ağırlıklı delilleri içeren on iki burhan vardır.¹⁷⁷ Devvânî âlemin kıdemini savunan filozoflara verdiği cevapların son şikkında bu burhanlara "...burhân-ı tezâyüf belki de burhân-ı tatbîk ve emsâli berâhin umûr-i mevcûde-i mertebede teselsülün butlânına delâlet eder."¹⁷⁸ şeklinde değinmiştir.

Malum olduğu üzere devir¹⁷⁹ ve teselsül, mevcudatın sonsuza dek sebepler zinciriyle birbirine illet olması ile ilgili kavramlardır. Burada işaret edilen burhanlar devir ve teselsülün iptali için ortaya konulmuştur. Bu burhanların bazıları bizzat isimleri ile eserde geçmektedir. Bunlar: *Burhân-ı tezâyüf*, *burhân-ı tatbîk* ve *burhân-ı süllemîdir*.

Burhanların ilk olarak ele alacağımız çeşidi *burhân-ı tezâyüftür*¹⁸⁰:

... burhân-ı tezâyüfün hâsılı odur ki silsile-i mütezâyifeyn ilâ gayri'n-nihâye gidecek olsa mütezâyifeynden birinin adedi öbürünün adedinden

¹⁷⁶ Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", **Allah, Felsefe ve Bilim**, s. 174.

¹⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Burhân", İstanbul, **DİA**, c. 6, 1992, s. 429-430; Engin Erdem, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", **Din Felsefesi**, ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018, s. 105.

¹⁷⁸ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan "Akâid-i Adûdiyye" Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 122.

¹⁷⁹ "Dönmek, dolanmak" gibi anlamlara gelen devir kavramı Mantık'ta mümkün varlıkların sebep-sonuç ilişkisi ile sonsuza kadar gitmesini ifade eder. Bkz. Metin Yurdağur, "Devir", İstanbul, **DİA**, c. 9, 1994, s. 230-231.

¹⁸⁰ Tezâyüf kavramı, "birinin düşünülmesi diğerinin düşünülmesine sebep olacak surette iki şey arasında nispet bulunması" ile ifade edilir. Örneğin babalık ve oğulluk gibi. Bkz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 973. Dolayısıyla bu burhânda illet-ma'lûl denklığı meselenin temelini oluşturmaktadır.

ekser olması lâzım gelir. Ve bu ise muhaldir. Zîra mütezâyifeynin vücutta mütekâfeyn “mütesâviyeyn” olmaları zarûfdir.¹⁸¹

“Karşılıklı ilinti delili” olarak da bilinen bu delil, hâdiselerin illet ve ma’lûl sayılarının birbirine eşit olmaması esasına dayanır.¹⁸² Devvânî, ilgili bölümde -birinci sıradaki ma’lûl dışta bırakılarak- zikredilen silsilelerdeki her bir halkanın bir itibarla illet, diğer bir itibarla da ma’lûl olduğunu söyleyerek, geriye kalan silsile fertlerinin zorunlu olarak eşit olması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü birinci sıradaki ma’lûl dışında, silsiledeki her fert, kendisinden öncekine göre ma’lûl, sonrakine göre ise illettir. Birinci ma’lûl ise, silsilenin dizilişinin başındaki fert olması nedeniyle kendisinden önceki başka bir ferde nispet edilemeyecek ve yalnızca ma’lûl olarak kalacaktır. Bu durumda ma’lûl silsilesindeki fertlerin sayısı illet silsilesindeki fertlerin sayısından en az bir fert fazla olacak ve böylece sonsuzluk ortadan kalkacaktır. Zîra nihayetsiz olduğu iddia edilen silsilelerde ziyadelik veya noksanlık söz konusu olmamalıdır. Gelenbevî de ilgili kısmın hâşiyesinde Devvânî’nin bu burhâna yaptığı izâha ek olarak silsilenin sonsuza kadar (ilâ gayri’n-nihâye) gitmesi ihtimalinde ilk halkanın sadece *mesbûkıyyet* (öncelenmişlik) ile muttasıf olacağını, *sâbıkıyyet* (önceleyenlik) ile olmayacağını söylemiştir. Zîra bu ilk halkanın kendisinden önce bir halka mevcut değildir. Böylece illet-ma’lûl ilişkisinde ziyadelik ortaya çıkacaktır. Sonuçta ise fazlalık-noksanlık ilişkisi doğacağından bu halkaların sonsuz olmayacağı belirginleşecektir.¹⁸³

Bu kısmın ardından, teselsülün iki taraftan sonsuz olduğu düşünüldüğünde sıkıntı olmayacağı, zîra hâdis varlıkların başı olmadığı gibi sonunun da olmadığı ve neticede her *mesbûkıyyete* sahip olanın bir *sâbıkıyyeti* olacağı itirazı¹⁸⁴ tartışmaya açılır. Çünkü bu itiraza göre illet-ma’lûl arasındaki eşitsizlik ancak tek taraflı silsilelerde sıkıntı doğuracak, ancak iki taraftan da sonsuz bir silsile düşünüldüğünde problem kalmayacaktır. Devvânî ise bu itiraza, illiyet zincirinde bir fert başlangıç noktası olarak belirlenirse, o fert de delildeki ilk ma’lûl gibi kendisinden önceki ferde nispet edilemeyeceği ve sonucun aynı olacağı şeklinde cevap vermiştir. Zîra ona göre,

¹⁸¹ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 128-129.

¹⁸² Demir, “Teselsül”, s. 536-538.

¹⁸³ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 129-130.

¹⁸⁴ A.e., s. 130.

silsilenin fertlerinden son ma'lûl gibi bir ferdini alıp *illetlere* çıkıldığında, ondan önceki fertlerde kendisiyle birlikte *mesbûkıyyetin* olmadığı bir *sâbıkıyyetin* olması gerekir ki, baştaki *mesbûkıyyetle* aynı olabilsin. Diğer yandan *ma'lûllere* inildiğinde baştaki ferdin altındaki fertler karşısında *sâbıkıyyetin* olmadığı bit *mesbûkıyyetin* olması zorunludur. Nitekim *sâbıkıyyetin* sayısı ile *mesbûkıyyetin* sayısı aynı olsun diye baştaki ferdin beraberinde de *mesbûkıyyetin* bulunmadığı bir *sâbıkıyyet* vardı. Dolayısıyla iki tarafta da silsile sona ermelidir. Bu konuya misal olarak babaların sayısının oğulların sayısından fazla olamayacağı örneğini verir.¹⁸⁵ Bu örneğe göre her illetin bir ma'lûlü her ma'lûlün de bir illeti olmalıdır. Bunlar aynı vakitte olsun ya da olmasın ziyadelik veya noksanlık bulunmamalıdır.

Bu konuda diğer bir çeşit de *burhân-ı tatbîktir*.

Vekeza burhân-ı tatbîk vücutta müteâkip olan umûrda da cereyân eder. Zîra vehimde tatbîk vücûd-i hariciyede içtima iktizâ etmez. Belki akıl iâne-i vehimle havâdis-i mertebeden ilâ gayri'n-nihaye bir cümle ve bu cümlenin mebdei mâ-kablinde veya mâ-ba'dindeki hâdisten de diğer bir cümle-i gayr-i mütenâhiye ahzettığı ve cümle-i evveli mebdeinin cümle-i sâniye mebdeine intibâkını tevehhüm eylediği vakit cümle-i ûlânın sâir âhadide cümle-i sâniyenin sâir âhadına muntabık olur.¹⁸⁶

Bu burhâna göre, birbirine eşit olan iki miktarın birinden belli bir miktar çıkarılınca eşitlik bozulur. İki sonsuz silsilenin de birinden belli bir kısım çıkarılınca bunların eşitliği bozulmaktadır. Bir topluluk silsilesinden bazı parçalar çıkarılınca, kalan kısım o silsilenin tamamından küçüktür. Bundan dolayı bu burhanda, son ma'lûlden başlamak üzere mazi cihetine doğru giden bir illet-ma'lûl zinciri, ayrıca buna nisbetle birkaç halka geride bitmiş başka bir illet-ma'lûl zincirini tasavvur edilir. Teselsül zincirinde her halka kendisinden öncesine nisbetle ma'lûl, kendisinden sonrasına göre de illettir.¹⁸⁷ Sonrasında bu iki zincir, mazi yönündeki ilk halkalarından başlanarak, birinci zincirin ilk halkası, ikinci zincirin ilk halkasıyla olacak şekilde sırasıyla tatbik edilir. Ancak ikinci zincir birinci zincirden bir halka eksik kalmıştır.

¹⁸⁵ A.e., s. 131-133.

¹⁸⁶ A.e., s. 135-138.

¹⁸⁷ Demir, "Teselsül", s. 536-538.

Bununla birlikte söz konusu iki zincirin halkaları ya birbirine eşit olacak ya da ikinci zincir birincisinden bir halka eksik kalacaktır. İlk şık, küll ile cüz'ün ya da ziyadelik ile noksanlığın aynı olacağı anlamına geleceğinden mümkün değildir, ikinci şıkta ise birinci noktaları arasındaki fark nedeniyle, birinci zincirde bulunan bir halka ikinci zincirde olmayacak ve nihayetsizliği savunulan bu iki zincir beyninde fazlalık-eksiklik meydana gelmiş olacak ve sonuçta bu zincirlerin nihayetlerinin olduğu anlaşılacaktır. Birbirine tatbîk edilen zincirlerden evvela eksik olan ikincisi, ardından ondan sonlu bir miktar ziyadeliği olan birincisi nihayete erecektir.¹⁸⁸

Bu burhânı bir örnekle anlamak için iki halka tasavvur edelim. Bu halkalardan biri serçe kuşu olsun ve bu halka halen devam etsin. Diğer bir halka ise mamut olsun ve bu halka ise kesilmiş, yani soyu tükenmiş olsun. Bu iki türü ve halkayı, maziye uzanan iki çizgi ve hat olarak düşünecek olursak, birbiri ile hizaladığımız zaman, mamut halkasının, serçe kuşu halkasından kısa olduğu anlaşılır. O zaman, ezeliyet manası da olmaz. Zîra ezeliyette fazla veya eksiklik olamayacağı için bu türlerin de ezeliyete gitmesinin imkânsız olduğu anlaşılır. Serçe kuşu halkası diğer halka ile nispet edilebildiğine göre, bu da ezeli olamaz. Zîra fazlalık ve eksiklik kavramı ezeliyet ile bağdaşmaz.

“Ve eğer hukemânın zâlike'l-teselsülü tecvizleri bu makamda silsile-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olmadığı ve delîl ne kadar câri ise de lakin müddeaları tahallûf etmediği, zîra burada umûr-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olmayıp müddeaları ise silsile-i mevcûde-i gayr-i mütenâhiyenin imtinânından ibaret idüğü ve vaktâkim âhad-ı mevcûde müçtemi olduysa silsile-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olamayacağı zu'muna mebnî ise bu tek üzerine şu îrad olunur ki delîlin muktezâsı ne alâ sebîli'l-içtima ve ne de alâ sebîli't-teâküp umûr-i gayr-i mütenâhiyenin asla mevcûd olmamaklıdır.”¹⁸⁹

Devvânî'ye göre, eğer filozofların peş peşe gelen (teâküp) işlerde teselsülü caiz görmeleri, tatbîkin uygulanamamasına binaen delilin cereyan etmemesi nedeniyleyse, bunun yanlış olduğu zahirdir. Eğer her ne kadar delil cereyan etse de sonsuz bir

¹⁸⁸ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 135-136.

¹⁸⁹ **A.e.**, s. 138.

zincirin var olmaması nedeniyleyse, bu durumda da (filozoflar) sonsuzluk iddiasından ödün vermiş olur. Çünkü burada sonsuzluk bulunmamaktadır. Öyle ki bu iddia, sonsuz bir zincirin mevcut olmamasından başka bir anlama gelmektedir. Neticede Devvânî, tatbîk burhânının imkânını söyleyerek ilk ihtimalin yanlışlığını ortaya koymuş, ikinci ihtimalde ise filozofların sonsuzluk konusundaki kendi fikirleriyle çeliştiklerini ifade etmiştir. Zîra son cümlede ifade edildiği üzere bu burhânın muktezası ister peş peşe olsun ister aynı zamanlı (içtima) olsun sonsuz bir silsilenin varlığını iptal etmektir.¹⁹⁰

Eserde bizzat adı ile geçen diğer bir burhân ise *burhân-ı süllemî*dir:

İb'âd-ı gayri mütenâhiye mümkün değildir. Çünkü şu müselle sin sâkım heyetinde mebde-i vâhitten hurûç eden iki hat ileri doğru gidip büyüdükçe beynehümâda olan bu'd dahî ziyadeleşeceğinden bi'l-farz evvel iki hat ilâ gayr-i'n-nihâye mümted olsalar beynehümâda olan bu'd hasireyn beyninde mahsur iken gayr-i mütenâhi olmak lâzım gelir. Halbuki lâzım bâtıldır.¹⁹¹

Eserde özellikle de Serbestzâde'nin bizzat şekil üzerinden anlatarak uzun uzadıya ifade ettiği bu burhânı kısaca anlamaya çalışalım.¹⁹² Şöyle ki:

Herhangi bir noktadan, bir üçgenin iki kenarı şeklinde aşağı doğru iki çizgi A-B-C-D-E-G noktaları şeklinde bölünüp ileri doğru çizilip uzatıldığında, sonuç olarak aralarındaki mesafe de genişler ve uzar. Mevcut iki çizginin sonsuza kadar gittikleri düşünülürse bunların arasında kalan kısımların bu iki çizgi arasına oldukları halde, nihayetsiz olmaları imkânsızdır. Çünkü bu çizgilerin sonsuz olduğu ileri sürülse bile bir başlangıç noktaları olduğundan sonsuzu sonlu ile sınırlamak çelişki doğuracaktır. Neticede bunların birbirinden sonsuz bir şekilde uzaklaşması mümkün değildir.¹⁹³

¹⁹⁰ “Kelâm Kozmolojik Argüman” başlığı altındaki amacımız Craig'in felsefî argümanında geriye doğru sonsuz bir silsile hâlinde gidişin imkânsızlığını eserde yer alan burhanlarla birlikte tahlil etmek olduğundan Devvânî'nin şerhinde bu kısımdan sonra burhân-ı tatbîk ile ilgili konumuz haricindeki farklı tartışmalara girilmemiştir.

¹⁹¹ Serbestzâde, *İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 124.

¹⁹² İlgili şekil çeviri yazımızın 123. sayfasında yer almaktadır.

¹⁹³ Bu üç bürhanla birlikte tezimizin de konusu olan hudûs ve imkân delilleri on iki bürhan içinde mevcuttur. Bunların dışında olanların ise isimleri şunlardır:

Burhân-ı Türs, Burhân-ı Arşî, Burhân-ı Gaye ve Nizam, Burhân-ı Kabul-i Amme, Burhân-ı İlm-i Evvel, Burhân-ı Temânü ve Burhân-ı İnâyet. Bkz. Yavuz, “Burhan”, *DİA*, s. 429-430.

Sonuç olarak;

“... ya havâdiste devir ve teselsül lâzım gelir veyahut bir mucid-i kadîme münteha olur. Halbuki devir ve teselsül batıldır. Bu surette mucid-i kadîm intiha taayyün etmiş olur.”¹⁹⁴

denilerek devir ve teselsülün imkânsızlığı ve neticede bu zincirin kadîm bir mucidde son bulacağı dile getirilir.

Özetle, bu son başlık altında klasik ve modern zamanda ortaya konulmuş olup burada ifade ettiğimiz argümanların ortak yönü; felsefî ve mantıksal olarak verilen örnekler ve argümanlarla devir ile teselsülün iptaline yani evrenin bir neden-sonuç ilişkisi halinde sonsuza değin gidemeyeceği temeline dayanmalarındır. Vardıkları netice ise bu zincirin sonunda kendi irâde ve ihtiyârıyla karar verip yaratan, varlığı bir başkasına muhtaç olmayan bir Yaratıcıdır.

¹⁹⁴ Serbestzâde, **İlm-i Kelâm'dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi**, s. 208.

3. BÖLÜM

“ŞERH-İ CELÂL TERCÜMESİ”NİN ÇEVİRİ YAZISI

Bu bölümde; tezimizde kozmolojik delil bağlamında tahlil ettiğimiz, Serbestzâde Ahmed Hamdi Efendi'nin *İlm-i Kelâm'dan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi* adlı eserinin, ilk 300 sayfasının Osmanlıca metninin çeviri yazısı verilecektir.

Eserde yer alan ayetler tarafımızdan köşeli parantez içine alınmış olup yanında ilgili ayetin kaçınıcı sure ve ayette geçtiği ifade edilmiştir. Diğer yandan çeviri yazımızda transkripsiyon harfleri kullanılmamıştır. Sadece uzun ünlüler â, î, û ile gösterilmiştir.

Aynı zamanda eserin şekilsel yapısına kısaca değinmek de faydalı olacaktır. Şöyle ki; tercümenin başladığı kısımdan itibaren ilgili paragraf kime ait ise baş kısmında ona ait olduğu ifade edilmektedir. Mesela “Metin” başlığı altında ana risâlenin sahibi İcî'nin cümlesi yer almaktadır. Bu “Metin” başlıklarının altına genellikle sırasıyla “Celâl” başlığıyla Devvânî'nin şerh kısmı ve şerhin altına da yine “Gelenbevî”, “Mercânî”, “Halhâlî” gibi başlıklar altında hâşiye sahibi isimlerin eserlerinden yerler eklenmiştir. “Li'l-mütercim”, “Telhîsu-l-keîâm”, “Hâsıl-ı mana”, “Netice”, “Lahika”, “Sual-Cevap” başlıkları altındaki bölümler ise Serbestzâde'ye ait olup müellif kendi özgünlüğünü eserine böylece yansıtmıştır.

“İlm-i Kelâm’dan Akâid-i Adûdiyye Şerhi Celâl Tercümesi”

Mütercimi

Ahmed Hamdî

**Bâb-ı fetva-penâhîde müteşekkil tetkîk-i müellifât komisyonunun tasvîbiyle
maârif-i nezâret celîlesinin ruhsatnâmesini hâizdir.**

Trabzon’da Serasî Matbaâsı’nda tab edilmiştir.

Her hakkı mütercimine aittir

Arıza Sûreti

[2] İşbu tercümenin nazar-ı tetkîk ve mütâlay-ı nihrîrânelerine takdim edildiğine dâir Kastamonu fuzelâ-yı benâmından ve mahkeme-i istinâf a'zâ-yı kirâmından fâziletlu Hâfız Mâhir Efendi Hazretleri'ne yazılan arıza sûretidir.

Bürhânü'l-edep fâziletlu Hocam Efendim Hazretleri,

Yâver-i lütf-i tevfik-i Bâri ve destyâr-ı himmehât-ı sâmiye-i keremkârı ile sûret-pezîr hitâm olan “*Celâl*” tercümesinin birinci cildini nazargâh-ı âlî üstâdenelerine takdim eyledim. İkinci cildi dahi dersdest-i mukabele olup inşâallah Teâlâ karîben ikmâl-i berle onu da takdim ederim. Zaten âsâr-ı aceze de kemâl aranmayacağı müselleme ise de ma'lum âlî nihrîrâneleri buyrulduğu üzere bu kitap dekâyik-ı meâbın umde-i makâsıdı, emr-i din ve nahbe-i fevâidi tashîh akâid-i müslimîn kazıye-i meşrûası olmaktan nâşî şîve-i taze üzere cilvesâz olan şahit dılarâ-yı mezâyâsını kenara çekip de ahlâ-yı dîne bir tuhfe-i diyanetsîâr ithâf etmek arzu-yu hâlisiyle bu bâbda sırf nakdîne-i vüs' ve ihtimâm ederek bu eser-i te'cîzi vücûda getirdim ve mukaddeme-i sipas-kerânesini tezyîn eden teşvikât-ı kerîme-i kemâlât perverlerinin bahşettiği cür'ete binâen bu kadr-i bayağı bir eser-i hiss-i mahcubiyet

[3] hilafına olarak âlem-i intişâra vermek cihetini tasavvur ettim. Ancak şurasını arz etmekten kendimi alamam ki, mecmua-ı nevâkıs ve galatât itlâkına şâyân olan bu eseri zât-ı Hazret-i üstâd-ı a'zamîleri gibi ziyâ-i câm-ı irfân-ı feyz ve vicdanının sermaye-i ezelişi olup da ondan müteşekkîl bir kuvve-i fevka't-tabîat ile bütün avâlim-i manayı ziver-silk tabir etmiş. Bir fâzıl-ı nihrîr ve bir edîb-i harîr-i tahrîr harfîyyen nazar-ı mütâlaa ve tetkîkten imrâr ile muhtac-ı ıslah olan yerlerine hâme-i i'câz-pîrâsı tarafından reşha pes midâd-ı inayet olur ise zemin ifade ve beyânı öz ki bir hüsün ve revnak peyda ederek nezd-i evveli'l-bâbda bir cây-ı ihtiram tutmak haysiyetini hâiz ve bu da muallim-i zî-şânım Hazretlerinin kendi ulviyetini mu'lin olacağı âzâde-i kayd-ı iştibâh olmakla ol bâbda ve kâtibe-i halde kerem ve ihsan velî nimetim hoca-i eazz ve ekrem efendim Hazretlerindedir.

14 Teşrîn-i Evvel, sene 1310 / Ahmed Hamdî

[4]

Fâzıl-ı müşârün-ileyhin takriz-i manzûmu

Nur-i uyûn-i marifet Ahmed Efendi kim

Erbâb-ı dânişin şeref ü ızzı ve mefhûru

Etti *Celâl*'i tercümeğe bezl-i mâ-hasl

Fazl ve maârif evcinin o mihr-i enveri

Etsun cihân ilm ü kemâl onunla iftihar

Âsâr-ı âlemin olup esbâb-ı zîveri

Halleyleyip gavâmız-ı ilm-i akâidi

Oldu râh-ı hidayetın bir şanlı rehberi

Pîrâya bahş rahle-i tedrîs olup bütün

Makrûn feyz-i zü'l-celâl olsun eserleri

El-Fakîr el-Hâlidî el-Hanefî el-Kastomûnî

Mâhir

[5]

Mukaddeme-i Mütercim

Bismillâhirrahmanirrahim

İlahî ekmelü hamd ve senâ-yı lâ-yuhsâ ancak senin dergâh-ı ehadiyet ve bârigâh-ı rubûbiyetine ehakk ve ahrâdır ki, biz aceze kullarına ihsan buyurduğun şu'le-i basar ve irfan ve kuvve-i akıl ve iz'ân sebebiyle kâffe-i muhdesende tecellî eyleyen âsâr-ı celâlini, envâr-ı kemâlini fart-ı hayretle görüp gülşen feyz ve hidayetinden laleçin feyz ve necât oluyoruz ve âsitân-ı lütf ve merhametine vaz'-ı cebîn-i ubudiyet-i berle gufrânımızı diliyoruz.

Ve efdalü salavâteyi intehâ evvel sâhib-i şeriat-ı garrâ a'nî bihi eba'l-Kâsım Hazret-i Muhammedü'l-Mustafa Efendimiz'in rûh-i revân-ı kuds-i âşiyânına takdîme elyak ve sezâdır ki, fırka-i nâciye-i ümmetini “الذین هم علی ما انا علیه و اصحابی” ta'rîf-i şerîfi ile amel ve i'tikât bâbında sebîl-i necâta irşad buyurmuş ve ecmel tarziye-i ale'l-a'lâ o mâlikâne re'sü'l-mâl izz ü ala ve sâlikâne meslek-i resûl muhabbetini âl ve ashâb-ı bi-âsifâye hakîk ve revâdır ki her biri mânend-i tecevüm birer şeb-i çırağ-ı hidayet ve muktedâ-yı ehl-i iman ve saâdet bulunmuştur.

[6] Badezâ Abdü Râkımü'l-Hurûf der ki, nezd-i evveli'l-ebşârda püşide ve nihân olmadığı üzere insan zaten ilim ve irfan için yaratılmış bir nev-i zî-şân olduğundan bi-kadr-i't-tâkâtî'l-beşeriye tahsîl-i maârif-i ilâhiye kâffe-i zevi'l-ukûle farz-ı ayndır.

Pes eâzım-ı esbâb feyz ve rüçhâhiyet ve levâzım-ı istikmâl-i insâniyet olan maârif emr-i celîlini ta'lîm ve irşad zımında âhir zamanda min kabli'l-Rahman Hazret-i Seyyidi'l-ekvân ba's ve irsâl buyrulmuş ve miftâh-ı hazîne-i maârif-i ilahî mu'cize-i bâhire-i cenâb-ı risâlet-penâhî olan Kur'ân-ı Kerîm edyân-ı sâlife ahkâmını fesh ve tehdîm etmekle zâil, şeref-i ihtidâ olanları vâsıl-ı dârü's-selâm etmek için dîn-i mübîn-i İslâm bahşâyîş-i Hazret-i Melik-i Allâm olmuştur. Vaktâ ki, hatme-i şerefnâme-i nübüvvet aleyhi ekmelü't-tahiyye Efendimiz arem-i gülşenserây-ı akbî buyurduktan ve asr-ı saâdet hasr-ı Hazret-i Peygamberlerinden biraz uzaklaştıktan sonra beyne'l-müslimîn bid'a ve hevâya tabîyyet ve vukuât ve fetâvâ çoğalarak

mühimmât-ı diniyede sık sık ulemaya mürâcaat olunmaya başladı ise eimme-i selef ve muhaddisîn bi'l-mecburiye nazar ve istidlâl ve içtihat ve istinbât ve temhîd-i kavâid ve usûl ve tertîb-i ebvâb ve füsûl ile meşgul oldular ve ahkâm-ı şer'iyeyi iki kısma taksîm ile keyfiyet-i i'tikâda müteallik olana (ahkâm-ı asliye-i i'tikâdiyye) veya (kelâm) ve keyfiyet-i amele müteallik olana da (ahkâm-ı fer'iyeyi ameliyye) veya (fikh) ile tesmiye edildiler. İmdi ilm-i kelâm akâid-i diniyemizin ebvâb ve füsûlü ve kavâid-i yakîniyemizin esbâb-ı husûlü demek olmakla

[7] imanımızın hata ve halelden selâmeti bu ilm-i celîl-i'l-kadre vâbestedir.

Ve muhakkik bî-müdânî Mevlana Celâleddîn Devvânî merhûmun umdetü'l-ulemâü'l-müteahhirîn kudvetü'l-fuzelâü'l-mütebahhirîn cenâb-ı uzdetü'l-milleti ve'd-dîn akâid-i şerîfesi üzerine düştüğü şerh-i celîl el-yevm mütedâvil idi. Esâtize-i kirâm ve bu ilm-i celîle dâir olan müellefât-ı kesîre arasında hâiz kasabü's-sebk iştihar ve ihtiram olmak mülâbesesiyle bunun lisân-ı azbü'l-beyan-ı Osmânîye nakil ve tercümesiyle tarîk-i istifadesini teshîl ve mâide-i fâidesini ta'mîm ve teşmil hasbe'z-zaman ehemmi-umûr ve muhtac-ı ileyh cumhur görülmeyen bu hizmet-i mütimme-i fâhirenin de min gayr-ı liyâkat taraf-ı kemterâne müdün-i îfâsına teşebbüs ve ihtimâm olunmuş:

Ve bu bâbda kâlem-i aceze-i rakam-ı kemterânemi ihtizaza getiren şey ise velî nimet-i mînetimiz hâmi-i dîn-i mübîn halîfe-i Resûl-i Rabbü'l-âlemîn serîr-ârây-ı şevket ve cihan-bânî's-Sultan ibnü's-Sultanü'l-gâzî (Abdülhamîd) Hân-ı Sâni Efendimiz Hazretleri'nin taammüm ve intişar-ı maârif cihetine ma'tûf olan zülâl-i himem-i meâlî nühüm hümâyunlarından her nev-i erbâb-ı hâcât sîrabsâz mâü'l-hayât-ı füyüzât olarak devr-i mes'ûd şehriyârlarında eşi'a-pâş-ı uyûn olan ziyâ-i ilim ve irfan adl-i ezeli ile perverşiyâb olan şârîka-i İslamiyet gibi iki evveli bir köye kadr-i lem'a-nisâr ve tâbân olması gibi azîm bir bahtiyarlığın tehyîcât-ı müşevvikânesi bulunmuştur.

[8]

Nazım

İlahî şevketinde dâim eyle âl-i Osmân'ı

Husûsan şâh-ı devrân-ı Hazret-i Abdülhamîd Hân'ı

Fürûğ ve fer verip dünyaya envâr-ı maârifle

Şeref bahşoldu mülke himmet-i âlî zî-şânı

Kaldı ki, zikrolunan kitâb-ı âlî serâpa dekâyık-ı akliye ve nakliye ile mâlî olduğundan bu hatîra-i himmete suûd bir hayli bedâa-i ameliyeye menût olmakla Kastamonu fuzelâ-yı benâmından ve mahkeme-i istânâf a'zây-ı kirâmından muallim-i zî-şânım faziletli Hâfız Mâhir Efendi'nin himmet-i nihrîrânesi munazzım olarak bu eser-i nâ-çîz o sayede husûle gelmiştir.

Mesnevî

Ba'dezâ maksadı arz eyleyeyim / Sebeb-i tercüme-yi söyleyeyim

İstedim bir eser etmek ibkâ / Ki ola Bâis aff ü Mevlâ

Adûdî Şerh-i Celâl'i buldum / Mantıku't-Tayr'a mütercim oldum

Lîk pek yükseğe düştü nazarım / Çünkü yoktur bilirim o hünerim

Ki bu pervâz-ı meâlî göster / Akl ile nakl iki şebhâl ister

Hele üstad vesû'l-ni'me / Acize eyledi bezl-i himme

Fırsatı etme sakın dedi fedâ / Yâver olsun sana tevfik-i Hüdâ

Eyledi şevkimi tehyiç bu kelâm / Bâis feyz ve fütûh oldu tamam

[9]

Çok mudur eylese altun hânı / O girmek nazar-ı tabnânı

Zâtı her ilim ve irfanda mâhir / Nûr-i irfan ile vechi bâhir

Çok mu istese nice böyle eseri / Hazret-i Seyyid'in ona nazarı

Nice harikaları var idi âyân / Bu eser dahi ona bir bürhân

Cilverîz oldu bana manadan / Nükte per-dâz olarak bâlâdan

Hâl böyle iken üstâd-ı fehim / Eyledi râh-ı sedâdı tefhîm

Etmedi taksir o âlî mu'tâd / Nitekim bu idi de'b-i üstâd

Dedi dikkatle havâşşa nazar et / Siyyemâ bahs-i hudûsta hazer et

Bu bahis ma'reke-i a'lâmdır / Hem dahi mezleka-i akdâmdır

Elde üç hâşiye mevcût idi / Başkası varsa da mefkûd idi

Birisi nûr-i Gelenbe o celîl / Kudve-i ehl-i kemâl İsmâil

Diğeri ârif-i rabbânîdir / Yemm-i fazlın dürr-i Mercânîdir

Öbürü ukdelerin Hallâlî / Kâid hayli dehâ Halhâlî

İşte bu kâfile-i fazl u kemâl / Olalar gark-ı yemm-i lütf u cemâl

Eylemişler zehî tasvîr-i kelâm / Şîr ü şükür gibi tahkik-i merâm

Bunların gayrı da birçok ibhâs / Ettim âsâr-ı diğerden ib'âs

Şöyle kim oldu tamam tahkikât / Fi'ri ibhâsa varıp tetkikât

Zerrece kalmadı akd ü işkâl / Bu taraf oldu bütün ehl-i dalâl

Sad-hezâr şükrederim Allahım'a / Etti tevfik beni bu câha

[10]

İ'tizâr

Kitab-ı mezkûr Tosya kazâsı mal müdüriyetinde bulunduğum ve hasbü'l-me'muriyye yazı ve hesapça pek ziyade meşgul olduğum bir zamanda tercüme olunduğu ve zaten fikdân-ı bidâada kesret-i iştigâl gibi mâni-i tetkîk-i amîk bulunduğu cihetle bunda tesadüf olunacak sehv ve hata sayılabilecek derecede ise hüsn-i niyetime binâen karîn aff ü atâ buyurulmakla beraber sakatâtının ıslah ve ikmâline sevk-i hâme-i himmet ve bu vecihle de hakk-ı âcizi de ibrâz- ı şeyme-i pûziş-pezîri ve mürüvvet buyurmaları erbâb-ı kemâlin secâyây-ı fâzile-i maârif perverlerinden mütemennâdır.
(ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه انيب)

[11]

Tercüme-i Celâl

Bismillâhirrahmanirrahim

Celâl

Ey akâid-i İslâmiye'nin tahkîki¹⁹⁵ husûsunda bize tevfiğ¹⁹⁶ ve hidâyet ve usûl¹⁹⁷ ve fûrû-i kelâmiyede taklitten¹⁹⁸

[12] ismet ve ihsân eden zât-ı ecel ve a'lâ seyyidimiz ve nebî zî-şânımız Hazret-i Muhammed'e salât ile¹⁹⁹

Gelenbevî

Vaktâ ki, Şârih-i muhakkik besmele-i şerîfede Allah Teâlâ'yı rahmet-i bâliğa ile mevsûf olarak zikreylediyse nefsinde zât-ı akdes ve a'lâsına ikbâli îcâp eder bir muharrik kuvâ bulup iltifat tarikiyle **بان وفقنا لتحقيق العقائد الى آخره** kavliyle nidâ²⁰⁰ eyledi.

¹⁹⁵ Tahkîk şey'in hakikatini beyân manasına olup burada murâd delâil-i kat'îye ile mesâil-i itikadiye-i İslâmiyeyi ispattır.

¹⁹⁶ Tefvik esbâbı müsebbebe muvâfık kılmaktan ibarettir ve bu makamda müsebbib tahkîk-i akâit olmasına göre bu terkipte “sanâyi’-i bediyyeden” sanatı tecrîd veya berâat-i istihlâli tekîd ve sebeb-i telife telmih vardır.

¹⁹⁷ Usûlden maksat câhidî kâfir olan mesâil ve fûrû’ dan maksat da bunun mâ-adâsıdır. Yâhut usûlden meram hâssaten ilm-i kelâm mesâilden olan ve fûrû’ dan meram da fıkıhla kelâm beyninde müşterek bulunan ahkâmıdır.

¹⁹⁸ Taklit delîle adem-i istinâdına binâen sâbit olmayan itikat-ı câzime denir ve bu manaca taklîd-i istidlâl mukâbilidir. Bazı ulema indinde her ne kadar taklît tarîkiyle olan îmân şer’an mu’teber ise de îmânı taklitten tahlîs ile mertebe-i istidlâle îsâl Allah Teâlâ Hazretleri’nin büyük bir in’âmıdır.

¹⁹⁹ Salât ile kavîl-i cevap nidâdır.

²⁰⁰ Hafî değıldir ki, bu makamdaki nidâ mana-yı hakikîsine mahmûl olmayıp belki istigâse yani meded ve yardım talebi manasınadır.

Ve nidâ-yı mezkûrun cevâbında Şârihin (bizi sebîl-i reşâda hidâyet ile husûsuyla şu tasnifte) demeyip de şu istigâseyi tasliyede derç eylemesi ulemâ-i ümmetin bu misilli tasnife tevfiği Resûl-i Ekrem (sav) Efendimize rahmet cümlesinden olduğı içindir. İmdi bunda Peygamber Efendimiz Hazretleri’ne olan taattûf ve re’fet ümmetine râci’ ve peygambere dua halka da şâmil idüğüne îmâ vardır.

Buna mebnîdir ki Şârih-i allâme tasliyeyi nidâdan maksûd-i aslî kılarak alâ sebîli’l-hitâp zikreylemekte âdet-i musannîfine muhâlafet etmiştir ve bunda gayet îcâz-ı bedî’ olduğı ehli indinde der-kârdır.

[13]

Ve bu fıkradaki tevfiik ve ismet evsâf-ı cemîle-i ihtiyâriyenin eâzımından olup bunların zıkr-i cemîl ile vasfoldukları itibariyle hamd ve cemîl-i ihtiyârî buldukları itibariyle de mahmûd-aleyhtir.

Bu müşâhedeye dâl olan nidâ Şârih-i muhakkikin hamd ve tasliyyeye veya ilm-i celîlden şu telîf-i şerîfe şurû'a dâir olan ibadeti **تراه فان لم تكن تراه الاحسان ان تعبدالله كاتك تراه فان لم تكن تراه** hadîs-i münîf-i nebevisinde müşârûn-ileyh olan ihsân tarîkiyle idüğünü ifade eder.

Ya gelmesi ister baîde nidâyâ mevzû olarak ulûhiyyet ve ubûdiyyet mertebeleri beynindeki kemâl-i bu'da delâlet için ityân edilmiş olsun isterse baîd ile karîb beyninde müşterek bulunarak bu makamda murâd **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** (Kaf suresi/16) nazm-ı celîli karînesiyle karîb bulunsun.

Celâl

Öyle Nebî Zî-şân ki, dîni mübîni kavâtı'-ı²⁰¹ hücec²⁰² ve bürhân

[14] ile müeyyed²⁰³ ve şer'-i metîni levâmi-i'²⁰⁴ seyf²⁰⁵ ve sinân ile müşeyyeddir.²⁰⁶

Mercânî

Fırka-i ûlâ havâss-ı ümmete nazarlardır. Çünkü bu zümre-i saîde dîde-i devr beyne akıl ve fikretle tarîka-i hamîdeyi görüp onu kendileri için salâh-ı dîn ve dünyaya hidâyet eder. İmam ve bâdiye-i dalâl ve gavâyitten men' ve himâyet eyler. Zimâm²⁰⁷

²⁰¹ Kavâtı' kâtanın cemi olup kesici manasınadır.

²⁰² Hücec zamme hâliyle hüccetin cemidir. (hüccet/delil ve bürhâna denir. Maksat müstakîmi mübîn olduğu için yükâl galebe aleyhi bi'l-hücceti ey bi'l-bürhâni.)

²⁰³ Teyîttten ism-i mef'ûl olup takviye ve tahkîm olunmuş manasınadır.

²⁰⁴ Lâimenin cemidir. Parlayacağı manasına.

²⁰⁵ Seyf kılıç ve sinân mızrak ve süngü demiri manasınadır.

²⁰⁶ Teşyîdden ism-i mef'ûl olup i'lâ ve ihkâm olunmuş manasınadır. Kavâtı'n hücec ve bürhâna ve levâmi'in seyf ve sinana izâfetleri sıfatın mevsûfuna izâfeti kabilinden olarak fırka-i ûlâdan murâd mucizât-ı bâhire-i Peygamberiye veya Kur'ân-ı Mübîn ve fırka-i sâniyeden murâd da i'lây-ı kelimetullah emrinde süyûf-i meslûle-i muzî'e mesâbesinde olan ashâb-ı güzîn olsa gerektir.

²⁰⁷ Zimâm kesra zây-ı muceme ile at dizgini ve bâr-gîr yuları manasınadır.

ittihaz ederler. Nitekim **وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** (Ankebut suresi/43) nazm-ı kerîmi bu manayı inbâ' eder.

Ve fırka-i sâniye de avâm-ı nâsın hâline nazarladır. Zîra bunlar kendi

[15] nazar ve istidlâleriyle râh-ı hidâyete ihtida ve hak ile bâtil beynini fark ve temyîz ve edille-i şer'îye ahkâmını fehim ve ihtiva edemeyip belki münkerâtın kılıç korkusundan ve muâkebe havfından nâşî tevakkî ederler. Nitekim buna da **لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ** (Haşir suresi/13) âyet-i celîlesi delâlet eder.

İmdi Şârih-i allâmenin bu kelâmında Resûl-i Ekrem (sav) Efendimiz'in kendiyile geldiği şer' şerîf her iki fırkanın da salâh-ı hâl ve intizâm-ı bâllarına kâfi olduğuna işâret vardır.

Celâl

Ve dahî âl²⁰⁸ ve ashâb-ı kirâmına da²⁰⁹ salâvat ile.

Mercânî

Ve o âtîfenin iâde-i cârdan ignâsıyla²¹⁰ beraber Şârihin 've alâ âlihi ilâ âhir' kavlinde cârın iâdesi Nebî aleyhisselam ile âl-i zevi'l-ihiramî beynini (alâ) ile fasıl câiz olamadığına dâir Şia-i

[16] İsmâiliyenin dermiyân ettikleri da'vây-ı bâtilanın sukutuna işarettir ve sıhâh-ı Cevheri'de (âl) kişinin ehl-i beyt ve 'iyâl ve etbâ ve kâmusta ehl-i beyt ve etba ve evliyâsı manasındır. Şârih-i nihrîr *Heyakül* şerhi hâşiyesinde (âlî) nesep ve nispet hasebiyle olan âlihî ta'mîm ederek bi-hasebi'n-nesep olan âlî şerîat-ı mutahhere-i Muhammediye'de kendüye sadaka-i surbe haram olan zâta tahsîs eylemiştir ki, İmam-ı Azâm Ebu Hanîfe ve İmam Mâlik rahimehüvellah indlerinde bunlar benî Hâşimdir. Hz. Ali ve Hz. Abbas radiyallahu anhüma'nın evlâd-ı kirâmı gibi ve İmam Şâfiî

²⁰⁸ Burada Âl her bir mümin müttakî manasındır. Rahmetle duanın topuna şümûlü için.

²⁰⁹ Ashâb sâhibin cemidir. İmam Süyusî indinde ve allâme-i Zemahşerî ve Râzî vesâir muhakkikîn de bunun sıhhatine zâhip olmuş ve Ebû Nasîrî'l-Cevherî ile etbâi muhâlefet etmiştir.

²¹⁰ İğna ihtiyaçtan vâreste etmek manasındır.

Hazretleriyle İmam Ahmed b. Hanbel radiyallahu anhüma indlerinde de benî Muttalıptır.

Celâl

Öyle âl öyle ashâb ki kendileri a'yân-ı beşer²¹¹ ve a'lây-ı cenâne dühûl ve hulûd²¹² ile mübeşşirdirler²¹³. Badezağnî kerîm olan Rabb-i Teâlânın afv-i celiline müteferrik bulunan Muhammed bin Esa'dü's-siddîk ed-Devvânî melekehüllâhü Teâlâ Nevâsî'l-emânî²¹⁴ der ki.

[17]

Gelenbevî ve Mercânî

Hafî değildir ki burada zâhir olan “afv” yerine “rahmet” getirmektir. Ve ganî ile fakîr beynindeki sanat-ı tıbâka mülâyim olan da budur. Lâkin Şârih-i allâmenin bundan udûl ile affi rahmete tercih edişi affa muhtaç olan günahlarını isti'zâm ve nefsini hazm ve istiksâr ve afv-i zünûb velevse şefâat vâsıtasıyla olsun bu vâkî rahmeti mücib olduğunu iş'âr içindir ve bunda **وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ** (Muhammed suresi /38) nazm-ı kerîmine telmîh vardır.

Ve (sadîkı) kavli Hz. Ebubekir es-Siddîk (r.a.)'a mensup demek olup Şârih-i muhakkikîn kendüyü Cenâb-ı mea'l-kâb sadîka nispet etmesi tâlibini musannefâtına rücûahes ve tergîb ve mutâlâa-i müellefâtıyla meşgul olanları itinâ ve ihtimâma teşvik için müdâveme-i sıdka mensup olduğunu iş'âr ve i'tikâda müteallik mesâilin tahkîkinde sıdk-ı makâl ve ulüvv makamını izhâr maksadına mebnîdir.

Ve (emânî) matlûb manasına olan emniyenin cemi olup lâm-ı istiğrâk bunu cemî metâlib-i dünyeviye ve uhreviyeye şâmil kılar ve “nevâsî” nâsiyenin cemidir. Nâsiye cephe üzerinde olan saça denir ve “temlik nevâsî emânî” emâniyenin

²¹¹ A'yân, eşrâf manasına olmakla murâd aşere-i mübeşşere ve şühedâ-i Bedr ve ehl-i bey'at-ı Rıdvân gibi kibâr sahâbedir.

²¹² Dühûl girmek ve hulûd dâim ve bâkî olmak manasınadır.

²¹³ Tebşîrden ism-i mefûl olup müjdelenmiş demektir.

²¹⁴ Temlikten fiil-i mâzî olmakla Allah Teâlâ onu âmâl ve emânî nâsıyelerine mâlik eyleye meâlinde cümle-i muterize-i duâiyedir.

kendilerini temlikten kinâyedir. Nitekim ekseriyâ nâsıyelerinden tutularak zabt ve temellük olunan ât ve esir makûlesinde olduğu gibi.

[18]

Celâl

Kâdî Uzder²¹⁵ rahimehullah telîf eylediği Risâle-i Adûdıyye’de akâid-i dîniye usûl ve kavâidinden²¹⁶ bir kâide geçmedi illâ onu ityân ve bu fennin ümmehât²¹⁷ ve mühimmâtından²¹⁸ bir mesele terk etmedi illâ tasrîh ve beyân veya kendine işaret ve îmâ ederek geçti.

Ben ise Risâle-i mezkûrenin makâsıdını keşf ve ayân ve fevâidini bast ve beyân eder bir şerhine muttali’ olmaklığım şöyle dursun belki şürûh idâdında sayılır bir şey göremedim. Zîra resîde-i nazar mütâlâam olan şürûh bil-cümle makdûh ve mecrûh idi. Binâenaleyh şu hal kendüyü hall-i maâkîd²¹⁹ ve tebyin-i müğalakana²²⁰

[19] vafî şerh ve izah ve tahkîk-i makâsîd²²¹ ve tahlis-i mezâikına²²² kâfi keşif ve ifsâh ile şerh etmekliğime beni sevk ve ilcâ eyledi ve turuk-i²²³ istidlâlâ²²⁴ vüsûl ve intihâc²²⁵

²¹⁵ *Mevâkıf* sahibi olan zât-ı âli-kadrdır.

²¹⁶ Kâide esas ve asıl manasınadır.

²¹⁷ Ümmehât her şeyin aslı ve anası manasına olan ümmün cemi olup burada mûrad bizzat maksut olan mesâildir.

²¹⁸ Mühimmat düşündürücü ve lazım ve muktezî manasına olan mühimmenin cemi olup bundan mûrad da bittab’ maksut olan mesâildir.

²¹⁹ Hal düğüm çözmek ve açmak manasınadır. (Meakîd) düğüm manasında olan ma’kadın cemi olup mûrad ibarede suûbet-i fehmi mucip olan hafanın izâlesiyle izah-ı mûraddan ibarettir.

²²⁰ Tebyin vazîh ve âşîkar kılmak ve (meğalik) üstü örtülü ve kapalı ve manası müşkül ve müştebih elfaz manasına olan muğlakın cemi olarak bu da hasmın muahezâtını men’ ve nakzdan kinâyedir.

²²¹ Tahkîk-i makâsîtle mûrad berâhin-i kâtia ile isbat-ı mesâildir.

²²² Mezâik darlık ve sıkıntı verecek şeyler olup tahlis-i mezaikle mûrad da hasmın delillerini cerh ve iptal ve muârazâtını men’ ve ihlaldır.

²²³ Turuk tarîkin cemidir.

²²⁴ İstidlâl delil ve bürhân vâsıtasıyla anlamak manasınadır.

²²⁵ İntihac varmak ve çıkıp yol etmek manasınadır.

mertebesinden kâsırın olan ehl-i cidâlin²²⁶ de'b ve âdâtı vecih üzere de şu'ub²²⁷ kîl u kâl²²⁸ ile tatvîl-i makâl etmeyip

[20] belki hakk-ı sarîha ittiba ettim. Her ne kadar meşhura muhalif olursa da ve delil muktezâsını ahz eyledim. Veleve ne kadar makalât-ı cumhura nâ-muvâfık düşürse de kâle'l-Musannif rahimehullahü Teâlâ

Metin

“Hz. Nebî Ekrem (sav) Efendimiz buyurdular ki:”

Gelenbevî

Musannif rahimehullahın buradan ve ecmau's-selef ilâ âhir kavline kadar olan kelâmı şu risâle fırka-i nâciyenin akide-i hamîdeleri olduğu eelden kendüye his ve terğib ve fırka-i gayri nâciye akâidi olan kütüb-i sâireden tenfir maksadına mebnî takdim olunmuş bir mukaddeme gibidir.

Celâl

Nebî, Allah Teâlâ'nın evâmir ve nevâhiden vahiy eylediği ahkâmı tebliğ için halka ba's ettiği insandır.

Ve şu târife göre Nebinin mefhumu gayra mebus olmayıp da nefsinin kemâlî için muhtaç olduğu ahkâm kendüye vahiy olunan zâta şâmil olmaz. Nitekim Zeyd bin Amr bin Nüfeyl hakkında denildiği gibi.

²²⁶ Cidal mücadele ve niza' manasına olup burada mûrad ehl-i hakka mücahede ve kavli muhıkka muhâsame olsa gerektir.

²²⁷ Şu'ub şubenin cemidir (şube) ağacın dalı ve yolun çatalı ve şeyin bir miktar ve bir bölümü ve bir hususun fer'i manasınadır.

²²⁸ Kîl u kâl bî-esas ve bî-manasız manasına isimlerdir. İmam Ferra dedi ki: “Bunlar aslında fi'leyn iseler de esmanın istîmâli gibi istîmâl ve binaları hâfî üzere ibkâ olundu ve hâdiste Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz kîl u kâlden nehiy buyurmuştur.”

[21]

Mercânî

Zeyd bin Amr bin Nüfeyl aşere-i mübeşşereden Hz. Said (r.a.)'ın peder ve güherleri olup Resul-i Ekrem sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem Efendimiz ile kable'l-vahy mülâkî olmuş ve ba'de'l-vahy mülâkatlarında beyne'l-ulema ihtilâf vuku bulmuştur.

Gelenbevî

Halbuki bu misilli kimse de nebidir. Binâenaleyh şu târif efrâdını câmi olmadığı için sahîh olmaz.

Celâl

Allahümme²²⁹ meğer ki tekellûf²³⁰ oluna.

Gelenbevî

Vech-i tekellûf mebus ile mebus ileyh beynlerindeki mugâyeretin mugâyeret-i zâtiyeye ve itibariyeye ta'mîmidir.

Celâl

Ve resul bazen nebiye murâdif olarak isti'mal olunur. Bazen de kitap veya şeriat-i cedîde sahibi olan zâta tahsîs kılınarak bu sûrette nebiden ahsolur.

[22]

Ve nebi haber manasına olan nebeeden veya irtifa manasına olan nebveden²³¹ müştak²³² veyâhut tarîk manasına olan nebiden menkuldür.²³³ ve lâm-ı tâ'rif ehad-i

²²⁹ Bu lafz-ı celîl ya Allah manasına ve makam-ı istigâne ve istiânede müsta'mel olup bu misilli mevazı'da îrâdî mâ-kablindeki suâlin kuvvetine işaretir.

²³⁰ Tekellûf zahmetli işe düşmek manasınadır.

²³¹ Nebve kavme veznindedir.

²³² Müştak iştikaktan ism-i mefuldür. (iştikak) lügatte yarılmak ve bir nesne gayrî yerden çıkmak manasına olup ıstilahta bir kelimededen kelime-i uhra ahz olunmaya itlâk olunur.

²³³ Naklden (nakl) lügatte bir şeyi yerinden ayırmaya denir. Burada mûrad nebi lafzının mana-yı lügaviyesinden zikrolunan mana-yı şer'iyeye nakl ve itlâkıdır.

hâricî içindir. Zîra mûrad ferd-i kâmindir. Nitekim makam-ı hitâbîde zihnî insiyâk²³⁴ ettiği mana budur.

Metin

ستفرق امتي ثلثا و سبعين فرقة²³⁵

Celâl

Şu hadîs-i şerîfe-i nebevîdeki ümmetten murâd ümmet-i icâbet yani [23] Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimize iman edip hakikat-i risâlet-penâhîsini tasdîk edenlerdir ki zâhir olan budur. Çünkü bu üslup üzere vârid olan ehâdîs-i şerîfenin pek çoğunda murâd ehl-i kiblelerdir.

Gelenbevî

Murâd ümmet-i icâbet, yani hatme-i şerefnâme-i nübüvvet aleyhi ekmelü't-tahiyye Efendimize cânib-i manevî-yi ilâhîden getirip haber verdiği ahkâm-ı şer'iyenin cem'inde iman ve davet-i seniyye-i risâlet-penâhîlerine icâbet edenlerdir ki siyâk-ı hadîsten zâhir ve ümmet-i davet irâdesine râcih olan mana budur. Zîra bu üslup üzere, yani ümmet lafzının nev-i teşrîf ve ta'zîmî müş'ir olan nefis nefis-i hümâyünlerine izâfetiyle vârid olan ehâdîs-i şerîfenin ekserinden murâd ehl-i kiblelerdir.

Celâl

Bazı şerrâh-ı hadîs ümmet-i davete de hamledilse vechi vardır demişse de bu ihtimâl cidden baîddir. Zîra firak-ı keferiye bu adetten daha çoktur.

“Sin” harfi ya tekîd içindir. Çünkü vukûu mütehakkık olan şey karîbtir. Nitekim “وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ” (Duhan suresi/5) nazm-ı kerîminde böyle denilmiştir.

²³⁴ İnsiyak sevk olunmak, sürülmek, gönderilmek ve tabi ve pîr olmak manasındadır.

²³⁵ Yani şimdiki halde bir akîdede râsih-dem ve bir tarîkade sâbit-kadem olan ümmetim karîben yetmiş üç fırkaya müfterik olunurlar.

[24]

Halhâfî

Eimme-i nuhâttan Ebû Alî el-Fârisî rahimehullah dedi ki: Şu âyet-i kerîmedeki “lâm” “انا زيدا لقائم” kavlimizdeki “lâm” olmayıp belki “لا قومن” kavlimizdeki “lâm”dır. İmdi bu “lâm”ların ikisi de takviye-i te’kîd için olmalarıyla beraber beynlerindeki fark “لا قومن” daki “lâm”ın mana-yı fiilî müekkit olduğu ve “لقائم” in “lâm”ı ise bunun hilâfına mülâbes ve “سَوْفَ” nûn-i te’kîd makamına kâim ettiğidir ki kâin “و ليعطينك” denilmiş olur.

Gelenbevî

Malûm ola ki bu misilli mevzâ’ı dan fiil üzerine dâhil olan lam-ı tûtîe-i kase m yani mâ-kabli kelâmda mukadder olan kısmın cevâbı üzerine dâhil olup bi’l-vaz’ medhûlenin halde vukûuna delâlet eder ve nûneyn-i te’kîdden birine mukarin olmadıkça fiile dâhil olmaz.

Nuhâttan Ebû Alî el-Fârisî bu bâbda cumhûra muhalefet etmiştir. Çünkü müşârün-ileyh ister nûn-i te’kîdlerden biriyle olsun, isterse makam-ı te’kîdde müsta’mel olan “sin” ve “sevfe” gibi harf-i diğere mukârin bulunsun mutlak te’kîde mukârenetiyle fiile dühûlünü tecvîz eylemiştir. Her ne kadar bunlar takrîb-i istikbâle mevzû’ ve “sin”in medlûlü “sevfe”nin medlûlünden daha akreb ise de.

[25]

Celâl

Veya mana-yı hakîkisinde mülâbes olarak iftirâk-ı²³⁶ mezkûrun Nebî sallallahu aleyhi ve sellem Efendimizin hayat-ı bâhirü’l-berekâtlarından müterâhî olduğuna işaretir.

Gelenbevî

İmdi zikrolunan hadîs-i nebevî sarâhatiyle iftirâk-ı mezkûrun zaman-ı tekellüme karîb olduğuna ve alâ tarîki’l-kinâye işaretiyle de Fahru’l-enâm aleyhissalâtü ve’s-selam Efendimiz’in hayat-ı bâhirü’l-füyûzatlarından müterâhî bulunduğu delâlet eder. Zîra zaman-ı tekellüme karîb olan iftirak ve ihtilâf Serdâr-ı Enbiya aleyhi ekmelü’t-tahiyye Efendimiz’in zaman-ı hayatlarında olanla hayat-ı

²³⁶ Yani (ستفرق) hadîs-i nebevîsinin (sîni) iftirâk-ı müstakbeli zaman-ı tekellüme takrîbden ibaret olan mana-yı hakîkisinde müsta’mel olarak sarâhatiyle işbu hadîs-i şerîfin dehân-ı mu’ciz-beyân Cenâb-ı Peygamberiyeden şeref-i sudûrundan biraz sonraca iftirâk-ı mezkûrün vukû’ bulacağına delâlet eder.

saadetlerinden sonra vukû' bulan iftiraktan eamdır. Benâbirin lâzım-ı eam zikir ve melzûm-i ehas murâd edilmiş olur ve bu sûrette evhâma mahâl kalmaz.

Celâl

Ve hadîste beyan olunan aded-i firak eğer mezâhibin asıllarına hamlolunursa [26] usûl-i mezkûre bundan ekal ve eğer fûrû'una da şâmil olan bir manaya hamledilirse bu da aded-i mezkûrden ekserdir deyü olunan tevehhümün istinâdgâhı yoktur. Zîra beynlerinde muhalefet mu'ted-bihâ olan usûlün bu adede bâliğ olması câizdir.

Ve bazen de şu vecihle cevap verilir ki, ihtimal ki firak-ı mezkûre vakitlerden bir vakitte bu adette baliğ olmuş ola, her ne kadar ekser evkâta ziyâde veya noksan olurlarsa da.

Metin

“Firak-ı mezkûrenin topu ‘itikâd-ı fâsitleri’ cihetinden nârda vâki’ olup ancak biri müstesnadır.”

Celâl

İmdi bu halde eğer murâd nârda hulûd ise bu hilâf-i icma'dır. Çünkü zümre-i müminîn muhalled fi'n-nâr olamazlar ve eğer mücerret nâra dühûl ise bu da cemî' firak beyninde müşterektir. Zîra bir fırka yoktur ki bazısı usât olmasın deyü suâl vârid olmaz.

Ve fırka-i nâciyenin ma'siyeti mutlaka mağfurdur deyü cevap ise akla baîd yani mercûhtur.

Ve murâd müslimîni tashîh-i akâyide terğib için fırka-i nâciyenin

[27] firak-ı sâireye nispetle nârda killet-i meksleri olması da pek baîd olmaz.

Metin

“Ya Resûlullah onlar ‘Yani dâhil-i dâire-i bi'l-istisnâ olan fırka-i nâciye kimlerdir’ diye suâl olunduğunda sadr-nişîn dîvân-ı nübüvvet aleyhi ekmelü't-tahiyyet Efendimiz kemâl-i izz û şerefle اصحابي و انا عليه و انا هم الذين هم على ما انا عليه و اصحابي buyurmuşlardır.”

Gelenbevî

Yani onlar şol bir tarîka-i hamîde ve akîde-i sahîha üzere olanlardır ki ben ve ashâb-ı kirâmım ol tarîka ve akîde üzere kâin ve müstakarrız ve zarfının mütealliklerini ism-i takdîr eylediğimiz şunun içindir ki, nârdan necât-ı mücerret bu i'tikadın

hudûsuyla rehîn-i husûl olmayıp belki devamına menût olduğuna tenbîh için Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz sılada devam ve sebat kastıyla cümle-i fiiliyeden cümle-i ismiyeye udûl buyurmuşlardır.

Celâl

Bu hadîs-i şerîfin râvîsi İmam Tirmizî aleyhi'r-rahmedir. Ve ashâb “aynın sükûnuyla” sohbetin cemi ve bu da sâhibin cemidir.

[28] Veya “aynın kesriyle” sahibin cemi ve bu da sâhib manasına olan “suhbenin” muhaffifidir.

“Sahabî Nebi Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz Hazretleri’ni kendüye mü’min olduğu halde rü’yet-i şerefiyle karîrü’l-ayn olan zâttır. Bu rü’yet-i râiyenin ister hâl-i bülûğunda olsun isterse bülûğdan evvel veya sonra vukû’ bulsun gerek sohbet-i tavîl olsun ve gerekse olmasın.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin من رأى النبي عليه السلام مومناً به kavlindeki “من” kelimesi zevi’l-ukûle mahsûs olmakla ins ve cin ve melâikeden topuna şâmil olur ve rü’yetle murâd mülâkattır. İbni Mektûm radiyallahu anh gibi a’mâ olan sahabî târiften hâriç kalmaması için bazen de cumhûr-i ulema “sahabîyi” Nebî Muhterem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimizi ba’de’l-nübüvvet mü’min olduğu halde rü’yet eden zâttır diye tarif etmişlerse de Hazret-i Peygamber Efendimizi kable’l-nübüvvet Şâm-ı Şerîf’te rü’yetle allâme-i gamâma ile kendisine iman ve mümin olduğu halde vefat eden râhip de dâhil olmak için bazı muhaddisîn tarif-i mezkûru kable’l-nübüvvet rü’yet eden zâta da ta’mîm eylemişlerdir.

[29]

Metin

“Ve işte bu fırka-i nâciyenin akâididir.”

Gelenbevî

Hafî olmaya ki şu akaidin akaid-i fırka-i nâciye ünvanıyla muanven ve mevsûf olduğu hadîs-i şerîften malûm olmuş ve ancak ümmet-i merhûme-i İslâmiye’nin iftirâkımdan sonra vâki’ olan şekk-i mezâhib-i firak üzere te’lif olunmuş resâil beyninde hangisi şu akaid idüğünde bulunmuştur. İmdi bu takdirde zâhir olan musannif rahimehullahın “ve fırka-i nâciyenin akaidi işte budur” demesi olmakla bu sûretçe kelâm da kalbolup bu da şu risâlenin mesnedinin mesned-i ilâhiye intisâbı gibi

akaid-i fırka-i nâciye kendisine mensup olan bir asıl olduğuna îmâ ile terğîbde mübalâğadan ibaret bir i'tibar-ı lafîfi mütezammındır ve kavlı-i mezkûru bu risâle hangi fırkanın akâididir diye olunan suâle cevap kılmak da mümkün olup bu sûrette kalb yoktur.

Celâl

“هذه” kelimesi şu risâlenin makâsıdırna işaretir.

Gelenbevî

Yani hadîsteki mâ-i mevsûle işaret değildir. Zîra bu sûret hadîsten malûm olan bir hükmü ihbardan ibaret olduğundan

[30] ne faide-i haberi ve ne de lâzımını mütezammın değildir²³⁷ ve hem de bu taktirce ehl-i sünnet ve cemaatin mezhebi üzere me'mûl risâlesine terğîbi ve mezâhib-i sâire üzere müellif-i resâilden tenfirî icâb eder şeye tansîse dâir olan garaz-ı musannif fevt olur ama şu risâleye işaret olduğu vakitte hal bunun hilâfına makrûndur. Zîra bu taktirce hem fâide-i haber ve hem de tansîs hâsıl olur.

Celâl

Akaidle murâd keyfîyet-i amele müteallik olmayarak garaz-ı nefsi-i i'tikadına taalluk eden ahkâmıdır. Vâcib Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin “hayy, âlim, kâdir” olduğu ve zât ve sıfat mebâhisinden emsâlî kaziyeler gibi.

Gelenbevî

Yani “akaid” i'tikat²³⁸ manasında olan akîdenin cemi ise de [31] bu makamdaki kelâm-ı musannefte ehad-i mütebâyinenin yani akaidin âhire yani makâsıd-ı risâleye hamli mümteni' olmak karînesiyle zikr-i şart ve irâde-i meşrût veya cüz-i aklînin zikri ile külli irâde bâbından mecâzen kazayâ-yı mu'tekide manası murâd edilmiştir. Her ne kadar hadisteki mâ-i mevsûl i'tikadatta zâhir ise de.

Li'l-mütercim

Gerek Şârih-i muhakkikin ve gerek fâzıl-ı muhaşşînin hulâsa-i kelâmları şundan ibarettir ki musannif rahimehullah “ve işte bu fırka-i nâciyenin akâididir”

²³⁷ Muhataba malûmu olmayan bir hükmü yani bir şeyin vukû'u veya adem-i vukû'unu haber vermeye fâide-i haber ve o hükmü bildiğini bildirmeye lâzım-ı fâide-i haber denilir. Meselâ şu risâle fırka-i nâciyenin akâidi olup olmadığını bilmeyen kimseye bu risâle fırka-i nâciyenin akâididir denildiğinde bu kelâm fâide-i haberi mütezammın olur. Ama o kimseye sen zenginsin denildiğinde maksat lâzım-ı fâide-i haberdır ki senin zengin olduğunu bilirim demek olur.

²³⁸ İtikat lügatçe düğümlenmek manasıdır ki bu münâsebetle bir nesneye gönül bağlamak manasında istîmâl olunup kendisine rabt-ı kalp edilen kazayâya mecâzen akâid denilmiştir.

kavliyle Şu risâlede kezâ rüŐd-pezîr hâme-i tahkîk ve tahrîr olan makâsîd veya huzûr-i zihnî ve taayyûn-i nevî' haysiyetinden zihninde mevcût ve müstehzer olan mesâil-i fırka-i nâciyenin mü'tekadâtı olan ahkâm ve kazayâ-yı Şer'iyedir demek ister ve bu sûrette hamlin sıhhatinde Şek kalmaz.

Celâl

Ve ahkâm-ı mezkûreye "ahkâm-ı asliye ve i'tikadiye" tesmiye kılınır. Mukâbili keyfiyet-i amele müteallik olan ahkâmdır. Sıvı ve salât ve hac ve zekatın vücûbu gibi buna da Őerayî' ve fûrû' ve ahkâm-ı zâhire ıtlâk olunur.

Metin

"Onlar da EŞâire'dir."

[32]

Gelenbevî

Yani fırka-i nâciye de EŞâire'dir. Bu sûrette musannif rahimehullahın bu kelâmında fırka-i nâciye kendilerinin olduğunu cezm eden her firkaya nispetle kalb tarîkiyle kasr-ı izâfî vardır. Vaktâkim kasr-ı mezkûr-i izâfî olduysa "fırka-i nâciyenin EŞâire'ye hasrı sahîh değildir. Zîra ne selef-i muhaddisîn ve ne de Şeyh Ebû Mansûr Mâtûrîdî Hazretleri ashâb-ı EŞ'ârî'den değildir deyü suâl vârid olmaz.

Celâl

Yani usûlde Ebû'l-Hasan el-EŞ'ârî Hazretlerine tâbi olanlardır.

Mercânî

Şârih-i muhakkikin bu kavli, kelâm-ı musannifî tefsir ve manasını Şerh olup fırka-i nâciyeden taayyûn murâd değildir. Zîra nitekim bazılarının dediği gibi velev Mâtûrîdiyye'nin Şeyh EŞ'ârî etbâına idhâli veya musannifin zu'munca müstesnâ-minh cânibinden ibkâsı sahîh olmuş olsa bile sahâbe ve tâbiîn ve fukâha-i ümmet ve rüesâ-i müçtehidîn ve eimme-i selef ve muhaddisîn rahimehumullah'a nispetle bu kavlı yine sahîh olmaz. Çünkü EŞ'ârî'nin zuhûru ancak mâe-i râbi'anın re'sinde olduğundan bu halde Mâtûrîdiyye'nin usûlde EŞ'ârî etbâı olduğuna kavlı nasıl mümkün olur? Hak bu ki musannif-i merhûm *Mevâkıf*'ta fırka-i nâciye EŞ'ârî ve selef-i muhaddisîn vesâire ehl-i sünnet ve cemâat olduğuna kâil olmuştur.

[33]

Lâhika

Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî Hazretleri 260 tarihinde zînet-ârâ-yı mehd-i şühûd 324 senesi âzim-i bezmigâh-ı hulûd olmuştur. Müşârun-ileyh kırk sene miktarı mezheb-i i'tizal üzere bast-ı kavâid ve neşr-i edille edip mezhebimize burada imam olmuştur. 300 senesi hudûdunda gördüğü bir rüyaya mebnî şerhte beyan olunacağı vecihle mezheb-i i'tizalden rücû' ile ehl-i sünnet ve cemâat mesleğine sâlik ve mütekellimîne imam olup kavâid-i akaid-i dîni izhâr eylemiştir.

Müşârün-ileyh amelde Şafiiyyü'l-mezhep olduğundan Şafîiler i'tikadiyâta olan usûl ve akaidlerini ona nispet ederler. Horasan ve Irak ve Şam diyârında meşhur olan ehl-i sünnet bunlardır.

(İmam Mâturîdî Hazretleri'nin zuhûru)

Ber-vech-i bâlâ akâyid ve usûlde mezâhib-i muhtelif ashâbı zuhûr edip miyan-ı halkta ihtilafât peyda olmakla Cenâb-ı Rabb-i izzet bu dîn-i mübînin nusretini ve sünnet-i Resûl'ün takviyesini murâd buyurarak ser-mezhebimiz İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'den 200 sene sonra Mâveraünnehir'de müşârun-ileyh Ebû Mansûr Mâturîdî Hazretlerini vücûda getirmiştir.

Ebû Mansûr Hazretleri İmam-ı Azam Hazretlerinin i'tikadiyâta olan mesleklerine sülûk ile usûl ve fûru' i'tikadiyât-ı imamı izhâr ve i'lâm ve muhaliflerini ifham eyledi. Ebû Mansûr Hazretleri 333 tarihinde Semerkant'a hicret serâ-yı illiyyine rihlet buyurmuşlardır.

[34] “Maturid” Semerkant'ta bir karye ismidir. “İmam Mâturîdî” Ebû Nasru'l-Iyaz'ın ve bu da Ebubekir el-Cürcânî'nin ve Ebubekir dahî İmam-ı Azam Efendimizin şakirtlerinden İmam Muhammed bin Hasan Şeybânî'nin tilmîzi idi.

Cevdet Paşa

Devletlü Cevdet Paşa Hazretleri Mukaddime-i İbni Haldun'un fasl-ı sâdis tercümesinde buyururlar ki: “Eş'ârî, Maturîdiyye'ye mukabili olarak zikrolundukta İmam Eş'ârî'nin etbâi murâd olur. Bazen de ehl-i bid'at mukabili olarak mezkûr olup umuma ehl-i sünnet demek olur. Bu sûrette Eşâire Maturîdiyye'ye dahî şâmil olur. Başlıca ihtilâflarından birisi irâde-i cüz'îye bahsidir. Şöyle ki, Mu'tezile kul fiilinin hâlıkı olarak bu çırâgâh-ı amelde mutlaku'l-inân olup keyfe-mâyeşâ' hareket eder deyip bu sûrette ise hâlıkın ta'addüdü lâzım gelir. Cebriye dahî bunların zıdd-ı tâmı olarak kuldân bütün bütün irâde ve ihtiyârı selb edip insan kâfe-i harekât ve sekenâtında mecbur ve muzdardır derler ki bunlara göre dahî tekâlîf-i ilâhiye abes

olmak lâzım gelir ve bir de insanın bi'l-ihdiyâr yukarı doğru çıkışıyla düşüp de bi'l-ıztırar aşağı doğru inişinde fark bedîhi olmakla insanda asla irâde ve ihtiyâr yoktur demek bedâhete karşıdır.

İşte bunun iki ucu ifrât ve tefrît olduğundan ehl-i sünnet

[35] beyne'l-emreyn tavassut²³⁹ edip her şeyi halk eden Vâcibü'l-Vücûd Teâlâ Hazretleridir. Lakin ef'âl-i ihtiyâriyede insanın irâde-i cüz'iyesi vardır dediler. İrâde-i cüz'iyeye iki taraftan yani fiil ve terkten birini tercih demek olup ancak mahluk mudur değil midir deyü Eşâire ile Maturîdiye beyinde ihtilâf vâki' olarak Eşâire mahluktur ve Maturîdiye mahluk değildir dediler. Bu cihetle Eşâire indinde her şeyi Cenâb-ı Hak bildiği için olur, ama Maturîdiye indinde ilim malûma tabi olarak Cenâb-ı Hak her âtiyi olacağı için bilir. Ehakk ve esvab olan Maturîdiye mesleğidir.

Zîra irâde-i cüz'iyeye mahluk olduğu halde insan kendi kudretini sarfda mecbur olmakla bu dahî cebre varıp yine tekâlif-i ilâhiye abes olmak lâzım gelir. Fakat Eş'âriyye'nin irâde-i cüz'iyeye mahluktur demeleri esbâbı olan şevk ve arzular mahluk ve min tarafillah vârid demektir deyü beyinleri tevfiik olunabilir.

Eğer Eş'âriyye tarafından itiraz olunarak denilse ki irâde-i cüz'iyeye mahlûk-ı ilâhi olmayıp da kulun sun'uyla ise kul ona hâlık olmak lâzım gelip mezheb-i i'tizâle varır ve eğer kul dahî hâlık değildir denilirse hâlıksız mahluk bulunmak lâzım gelir ve her halde Mu'tezile gibi Maturîdiye'ye göre dahî Cenâb-ı Hak her şeyi hâlık olmamak iktizâ eder.

[36] Buna şu vecihle cevap verilir ki her şeyin hâlıkı Cenâb-ı Haktır. Lakin irâde-i cüz'iyeye şey değildir. Zîra şey emr-i mevcût manasına olup irâde-i cüz'iyeye ise zamânî olmayarak ve belki ân-ı vâhitte def'î olarak insandan münbais bir hâl olduğundan umûr-i i'tibariye kabîlinden olup emr-i mevcût değildir. Ta ki hâlık muhtaç olsun ve halk fiili ona taalluk eylesin.

Ve eğer bunca ef'âl-i ihtiyâriyenin menşei ve saadet-i dâreynin medarı olan irâde-i cüz'iyeye emr-i i'tibariyedir demek derece-i kabul ve i'tibardan baîddir denilirse cevap verilir ki, umûr-i i'tibariyenin iki manası vardır: Biri nefsü'l-emrde mevcût olmayarak sırf evham demektir. Diğeri nefsü'l-emrde mevcût olup ancak hâriçte bir zamanda vücûd ile muttasıf değil demektir. İşte irâde-i cüz'iyeye umûr-i i'tibariyedir

²³⁹ الافراط و التفریط مذمومان خير الامور واساطها

dediğimiz bu manacadır. Yoksa mana-yı evvelce değildir. Bundan sonra malûm ola ki Hanefîler Maturîdî ve Şafîiler Eş'ârîdir. Yani İmam Maturîdî'nin usûl-i i'tikadiyatı İmam-ı Azam ve etbainin re'yine muvâfık ve İmam Eş'ârî'nin usûl-i i'tikadiyatı da İmam Şafî ve etbainin re'yine mutâbık düşmüş olduğundan amelde Hanefî olanlar i'tikatta Maturîdî ve amelde Şafî olanlar i'tikatta Eş'ârîdir. Ve keza Maturîdiyyü'l-i'tikat olanlar amelde Hanefî ve Eş'ârîyyü'l-i'tikat olanlar amelde Şafîdirler demek olup yoksa İmam-ı Azam Hazretleri İmam Maturîdî'ye ve İmam Şafî Hazretleri İmam Eş'ârî'ye tâbi demek değildir.

Zîra İmam Eş'ârî ile İmam Maturîdî eimme-i erbaadan çok sonra [37] gelip akâid-i eslâf-ı kirâmı tahkîk ile meydana çıkarmışlardır. İntehâ.

Celâl

Şeyh müşârün-ileyh de cedd-i a'lâsı olan Eş'ar'e mensup olup ve Eş'ar Yemen'den bir kabîlenin babasıdır.

Gelenbevî

“Eş'ar” ya şuurdan veya “şın”ın kesra yâhut fethayla şa'rdan müştak olup şuurdan veya “şın”ın kesreyle şirden müştak ise ism-i tafdîl ve “şın”ın fethayla şa'rdan müştak ise sıfat-ı müşebbehedir. “Çok kıllı manasına.” Elhâsıl her nasıl takdîr olunursa olunsun eş'ar bir şahsın alemidir. Eş'ar dahî bunun cemidir ki Şeyh Eş'ârî'nin etbâi ve ashâbı bu nâm ile tesmiye olundular. Bunlardan her birisi alâ sebîli'l-tağlîb “eş'ar” ile müsemmâ oldu. Eş'ârın âhirine de nakle alâmet olmak için “allâme” lafzında olduğu gibi “ta” harfi ilhâk olunup eş'ârî denildi.

Celâl

Ve denildi ki cedd-i karîbi olan Ebû Musa el-Eş'ârî'ye (ra) mensuptur. İmdi eğer dersin ki fırka-i nâciye Eşâire'dir deyü nasıl hükmediliyor. Halbuki her fırka kendinin nâciye idüğü zu'mundadır.

[38]

Cevâbında deriz ki siyâk-ı hadîs fırka-i nâciye Nebî Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimizle ashâb-ı mu'allâ elkâbından mervî olan ehâdîs-i sahîha mûcibince mu'tekit olanlar olduğunu müş'irdir ki bu da ancak Eşâire'ye muntabık olur. Çünkü bu zümre-i nâciye akâitlerinde Resûl-i Muhterem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimizle ashâb-ı kirâmından menkûl olan ehâdîs-i sahîhaya temessük edip zarûret mes etmedikçe ehâdîs-i mezkûrenin zevâhirinden tecavüz etmezler ve dahî ne

Mu'tezile ve onların âsârına tabi olan kimse gibi kendi akıllarıyla ve ne de haklarında ismet-i i'tikatlarına mebnî imamlarından menkûl olana mütbiîn olan Şîa tâifesi gibi sahâbenin gayrısının nakilleriyle istirsâl etmezler.

Gelenbevî

“İstirsâl” lügatte saçın salıverilip uzatılması manasına ise de burada murâd sahâbe-i kirâm cevânib-i seniyyelerinden vâki olan naklin terkiyle akla ittibadan ibarettir. Şer'-i şerîfi iltizam etmeyerek ezyâl-i felâsifeye teşebbüs ve akıllarıyla hükmeden Mu'tezile tâifesi gibi.

Celâl

İbn Mutahhar el-Hillî bazı tesânifinde dedi ki: Şu hadîs-i nebevîdeki fırka-i nâciyeden murâd kim olduğunun ta'yîni zımnında üstadım Nasîruddîn Muhammed Tûsî ile vâki olan mübâhasemizde re'y şunun üzerine istikrar buldu ki, bu fırka için lâyük olan firak-ı sâireye

[39] muhalefe-i kesîre ile muhalif olmaktır. Bu da Şîa-yı İmâmiyye'den başka değildir. Çünkü bunlar cemî' fırka-i muhâlefe-i beyyine ve bedîhiye ile muhalif olup firak-ı sâire bunun hilâfına makrûndur. Çünkü onlar ekser usûlde yekdiğerine mütekâriblerdir.

Ben derim ki ekser Şîa ekser usûlde Mu'tezile'ye muvâfık olup ancak mesâil-i kalîlede muhalefet ederler ki bunun da ekserî imâmete müteallik bu ise fûrû'a eşbehtir. Belki buna elyak olan ancak Eşâire'dir. Zîra usûl-i Eşâire mezâhibin ekserine muhalif olup usûl-i mezkûrede gayrılarını onlara muvâfakat etmez. Kesb meselesi gibi. Ve Allah Teâlâ Hazretleri'nin cisim ve cismâniyetten ve mekân ve cihetten tenzîhiyle beraber cevâz-ı rü'yeti meselesi gibi. Belki a'râz ve gayrısından her mevcudun görülmesini tecvîz etmişler. Hatta asvât ve tuûm ve revâyının belki de Çin diyarındaki a'mânın Endülüs'te uçan sivri sineği rü'yeti câizdir demişlerdir.

Gelenbevî

Zâhir olan şu cevap Şîa-yı İmâmiyye'yi ilzâm için bu delîliniz kendi aleyhinize çıkar yolunda muâraza-i kalbiye tarîkıyla müddeâ-yı musannifi ispattır.

Celâl

Ve cemî' mümkünâtın iptidaen Allah Teâlâya istinâdına ve sıfât-ı celîle-i [40] Bârî ne zâtının aynı ve ne de gayrı idüğüne ve irâde ile rıza beyninde fark olduğuna ve bunların gayrı daha birtakım mesâile kâil olmuşlardır ki o bâbta

muhallifleri kendilerini hedef tîr-i teşnî' ederler. Nitekim kitaplarını bununla doldurmuşlardır.

Metin

“Selef-i muhaddisîn ve eimme-i müslimîn vesâir ehl-i sünnet ve cemaat şunun üzerine icma ettiler ki”

Mercânî

“Selef” mazi manasına olan “sâlifin” ism-i cemi olup müfret ile de cem ile de tavsîfi sahîh olur. Nitekim esmâ-i izâfiyeden şayi' olan budur. İmdi şahs-ı vâhit kendinden müteaahhir olan kimseye nispetle selef ve kendine mütekaddim olana nispetle haleftir. İtlâkı halinde sahâbe-i güzîn ve eimme-i tâbiîn ve fukahâ-i ümmetten zümre-i mütekaddimîn (rıdvanullahu Teâlâ aleyhim ecmaîn) Hazerâtı mûrad olunur ve ıstilâh-ı fukahâda “selef” İmam Azam Ebu Hanife rahimehullah Efendimizin zamanından İmam Muhammed bin Hasan asrına münteha olan meşâyıhu'l-İslâm ve “halef” de İmam Muhammed bin Hasan Şeybânî'den Şemsü'l-eimmetü'l-Halvanî'ye kadar olan fukahâ-i azam olup “müteaahirîn” dahî Şemsü'l-Eimmetü'l-Halvanî'den Hâfızuddîn'e münteha

[41] olan Eimme-i müslimîndir diye söylenen söz doğru değildir.

Celâl

İcma burada mutlak ittifak manasına olup usûliyenin mustalahı ki Muhammed aleyhissalâtü vesselamın ümmetinden olan cemi' ehl-i hal ve akdin her asırda bir hüküm-i dini üzerine ittifaklarıdır. Bu manaya mülâbes değildir.

Mercânî

“Ehl-i hal ve akd” den bazen istinbât-ı ahkâm-ı şer'iyeye ve telhîs-ı usûl ve tertîb-i fûrû'u diniye ile meşgul olan fukahâ-i müçtehidîn²⁴⁰

²⁴⁰ Fukahâ, ulemâ vezninde fikhın cemi olup “fakîh” fikhtan fail bi-mana fâildir. “Fikh” lügatte fehmetmek ve anlamak manasınadır. İstilahta bir melekedir ki onunla nefis-i insâniye kendüye nâfi ve zâr olan şeylerin ahkâmını bilir. “Müçtehidîn” müçtehidin cemi olup “müçtehid-i mutlak” “yani

[42] ve bazen de nikah ve şîrâ' gibi mutlak akd ve talak ve bey' gibi mutlak hal ve bunların emsâli ukûd ve füsûh ehli olan ukelâ-i mükellifin mûrad edilir.

Bazen dahî ikâme-i hudûd ve ahrâ-yı ahkâmda velayet-i âmme ve kelime-i nâfize erbâbı olan zevât-ı zevi'l-ihtram mûrad olunur. Hulefâ-yı azam ve kuzzât-ı kirâm Hazerâtı gibi.

Celâl

Çünkü bu risâlede zikrolunan mesâilin topu mana-yı ıstîlâhiyece mecma'-aleyh değildir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin bu kavli mezkûrenin istiğrakı mülâhaza olunmak ve selbde kaziye-i külliye'nin selbine hamledilmek tarîkiyle ref-i icab-ı küllî olup mevzu'un her ferdinden selb-i mehmûle hamledilmek sûretiyle selb-i küllî değildir.

Li'l-mütercim

Yani Şârihin bu kelâmı risâlede mezkûr olan mesâilin bazısı bu manaca mecma'-aleyh ve bazısı değildir manasınca bu mucibe-i cüz'iyeye ile bir de sâlîbe-i cüz'iyenin mefhumundan ibaret olup mesâil-i mezkûreden hiç biri bu manaca mecma'-aleyh değildir manasınca sâlîbe-i külliye değildir.

[43]

Celâl

Bu eelden nâşî musannif-i merhum onu "yani icma ânifu'l-beyanı" ehl-i hal ve aktten bir tâife-i mahsûsaya nispet eylemiştir.

müstekil bi'l-mezhap olan müçtehidin" şartı ahkâma müteallik olan ayât-ı Kur'anîyeyi cem ile lügaten ve şer'an olan manasına ve aksâmına âlim ve mevâdir-i icmâin ilmîni dahi hâvi olmaktır. Müçtehidin içtihad-ı mevâdir-i icmâ'a muhalif olmasının için. "İçtihat" lügatte cehddir. Yani meşakkati tahammüldür. İstilahta "istifrağül-fakîhu'l-vas' litahsil-i zan bi-hükm-i şer'" manasınadır ki neyl-i maksud için bezl-i meçhud tabiriyle mûrad budur. "İstifrağü'l-vas'" manası tamâm-ı tâkat ve kudret-i bezldir. Bir sûretteki nefis-i müçtehit mezîd-aleyhten aczini his ve idrak eyler.

Muhaddisîn deyu ehâdis-i Resulullah sallallahu aleyhi ve selleme ârif ve sahîh ve hasen ve zayıf ve gayriyesinden temeyyüz-i aksam ve tenkit²⁴¹ mevzuâtına muktedir ve vâkîf olan zevât-ı zevî'l-ihdirama denir.

(Tercüme-i Tahbetü'l-Fikr)

Hulasa

Ehâdis-i bülbül-bâğ-ı belâğat aleyhi ekmelü't-tahiyet Efendimiz Hazretleri'nden menkûl olan ahbâr-ı şerîfedir ki bu ahbâr-ı şerîfe ile iştilal eden zevât-ı kirâma muhaddisîn-i kasemiyye olunmuştur. Muhaddisîn-i Kirâm Hazerâtının ıstılahları üzere ahbâr-ı şerîfe-i mezkûre aksâm-ı evveliye ile dört kısma inkisâm eder ki bundan tabaka-i ulya ve mertebe-i ûlâda vâkî olan haber-i şerîfe hadîs-i mütevatir ve mertebe-i sâniyede vâkî olana hadîs-i meşhur ve mertebe-i sâlisede vâkî olana hadîs-i aziz ve mertebe-i râbî'ada vâkî olan hadîs-i garip denilir.

[44]

Metin

“Âlem hâdistir.”

Celâl

“Âlem” aslında mâ-yu'lemu bihi'ş-şey “yani şey kendiyile ma'lûm olan nesne manasındır. Mâ-yuhtemu bihi'ş-şey manasına mevzu olan hatem gibi. Sonra Allah Hazretleri kendiyile ma'lûm olan yani ispât-ı vücûd-i sânia delîl kılınan masnûât ki zât ve sıfâtullahın mâ-sivâsından ibarettir. Bunda istimâl galip oldu.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin ‘âlem, zât ve sıfât-ı Bâri'nin mâ-sivâsından ibarettir’ kavlinden fehme şu tebâdüür eder ki, *âlem* lafzı efrâdı mevcûd olmayıp belki eczası mevcûd olmak itibariyle mümkinât-ı mevcudda mecmûunun ismidir. Halbuki iş öyle değildir. Yoksa

²⁴¹ Tenkit akçe vesâir nesnenin züyûf ve kem-terini seçip öğürtlemek yani kalb ve kızılınyı ayırıp atmak manasındır.

lafz-ı âlem mevcudâtın hepsinin birden ismi olaydı rabbü'l-âlemin misilli mevâzı'da cemi sahîh olmamak yani o halde cemi sigasıyla “*âlemîn*” denilememek lâzım gelirdi.

Belki âlem cümle-i mevcudât ve ecnâs-ı mevcudâttan her biri beyninde kadr-i müştereke mevzû' bir isimdir. Zira âlem-i ecsâm ve âlem-i ağraz ve âlem-i ervâh ve âlem-i insan yâhut âlem-i hayvan veya âlem-i nebât ve âlem-i ulvî ve âlem-i süflî denilir.

[45]

Li'l-mütercim

Meşâyih-ı mütekellimîn mezhebi üzere “âlem mevcudâttan mâ-sivallahdır” denilince sıfâtullah tarifinden çıkıp²⁴² ayrıca zikrine ihtiyaç mess etmez iken Şârih rahimehullah ‘âlem mevcudâttan zât ve sıfatullahın mâ-adâsıdır’ diye tefsir eyledi. Zira cumhûr-i mütekellimîn mezhebine göre âlemin hudûsuna hükm-i sahîh olmak için tefsir-i mezkûrdan lâ-büddür. Çünkü sıfât inde'l-cumhûr zâtullahın gayrıdır.

“Edirne Müftüsü”

Mehmed Fevzi Efendi

Musannif-i merhûm hudûs-i âlem bahsini mubâhese-i sâire üzerine takdîm etti. Zira bu bahis bir asl-ı azîm ve bir mebnâ-yı kavîmdir ki akâid-i İslâmiye ve kavâid-i ifhâmiyenin ekserî bu esas üzerine ibtinâ' olunur. Ve bu bahiste kelâm birçok makâsıd-ı şerîfe-i amîka ve fevâid-i latife-i dakîkaya insiyak eder. Bu bâbta ehl-i hakka muhalefet eden hukemâ-yı müdakkıkîn olduğu için İmam Eş'âri Hazretleri buyurdu ki şu meselede bazen ukûl-i beşeriye rehîn-i izmihlâl olur ve bazı efâzıl dahî dedi ki hudûs-i âleme ilim cemî-i ulûm-i İslâmiye ve kavânîn-i

[46] ifhâmiyenin esasıdır. Çünkü bi'l-farz âlem hâdis olmasaydı kadîm olmak ve kadîm olunca da mütenâhî olmamak lâzım gelirdi.

²⁴² Çünkü sıfât zâtullahın aynı da değil gayrı da değildir. Yani min haysu'l-mefhûm zâtullahın aynı değildir ve min haysu's-zâta gayrı değildir.

O takdirce ise Allah Teâlânın va'd ve vaîinde ve enbiya ve mürselîn aleyhimüsselâmın irsâlinde ve haşr ve neşrinde bir fâide mutasavver olmayıp adem-i kıyamet ve adem-i fenâ ve tekzîb-i mürselîn ve enbiya ve binâen alâ zâlik küfr-i bî-ımtirâ' lâzım gelir.

Celâl

Vaktâ ki felâsife hudûsu mümkünün sebk-ı zâtî ile fâil-i mûcidin vücûduyla mesbûkıyeti o mümkünün yokluğunun varlığı üzerine bi'z-zât tekaddümünü istilzâm eder manasına ademle bi'z-zât mesbûkıyete itlâkta ittifak ettiler ve²⁴³ *Tecrîdin Şerh-i Cedîd'i* Havâşisinde tafsîl ettiğimiz ve dahî onların bu istidlâlleri tamam olmaz. Nasıl tamam

[47] olsun ki tekaddüm-i zâtî muhtacun-ileyhin muhtaç üzerine tekaddümünden ibaret olup mümkünün ademi vücûdu üzerine sebk-ı zâtî ile sâbık olunca kat'iyen illet-i tâmmesinden cüz olmaklığı lâzım gelir de bu takdirce ille-i tâmme-i basîta tahakkuk edemez. Bu ise kendi mezheplerinin ve makâlât-ı sarîhalarının hilâfidir diyerek men' ettiğimiz mukaddemât ile ıstılâh-ı mezkûru beyana mübâderet eylediler ise Musannif rahimehullah onları red için *كان بقدره الله تعالى بعدان لم يكن* kavlini kelâm-ı sâbıkına irdâf etti.²⁴⁴

Mercânî

Şârih-i allâmenin 'hukemâ ademle bi'z-zât mesbûkıyete hudûs itlâk ettiler' kavli Seyyid Şerif kuddüse sırrahu'l-latîfin *Şerh-ı Mevâkıf'ta* îrâd ettiği kelâma işaretir.

²⁴³ Şârih-i muhakkikin bu kelâmından *lafz-ı hâdis* felâsife indinde hâdis bi'z-zaman ile hâdis bi'z-zât beyninde müşterek lafzı olduğu tevehhüm olunup halbuki zâhir olan müşterek-i manevîdir. Çünkü *hâdis* 'mesbûk bi'l-adem' manasına olduğundan bu mesbûkıyet bi'z-zaman olursa hâdis-i zamânî ve bi'z-zât olursa hâdis-i zatîdir. İnde'l-hukemâ kadîm bi'z-zât ve kadîm bi'z-zamana münkasım olan kadîm de bunun gibidir. Çünkü bu da evveli olmayan şey manasınadır. İmdi kadîmin evvel-i zâtîsi yani kendine bi'z-zât tekaddüm eden olmazsa kadîm-i zâtî ve evvel-i zamânîsi olmazsa kadîm-i zamânîdir. "Gelenbevî"

²⁴⁴ Yani musannif-i merhûm da hukemâ gibi hudûs-i zâtîyi murât eylediği tevehhüm olunmamak için 'âlem hâdistir' kavli akabince 'kudret-i bâliğa-i samedaniyye ile yok iken var oldu' kavlini irdâf etti. "İrdâf" bir adamı râkibin ardına bindirmek manasınadır.

Şöyle ki, müşârün-ileyh “hukemânın kelâmılarından zâhir olan indlerinde hudûs-i zâtî de hudûs-i zamânî gibi vücûdun ademle mesbûk olmasından ibaret olduğudur. Şu kadar ki ‘sebk’ zâtîde bi’z-zât ve zamânîde bi’z-zamandır ve bunu bazı fuzelâ dahî tasrîh eylemiş velakin bu cidden müşkül bulunmuştur yolunda idâre-i mekâl eyledi. Ben derim ki,

[48] karîben beyan edeceğimiz şeye mebnî bunda asla işkâl olmayıp belki hakk-ı sarîh ve mahz-ı savâptır. Çünkü hukemânın murâdı bundan ibaret olmayıp da gürûh-i mütefelsifenin zikrettikleri mana olmuş olaydı bunu delîl ile ispat ihtiyacından vâreste olurlardı.

Ve Şârih rahimehullahın **والمعانى النساقضة بمعنى ان كونه مسبقا الخ** kavli fukahânın **والمعانى النساقضة بالمعنى الموجبه للغسل** kavilleri kabîlinden ta’lîl olup tefsir değıldir. Yani âlemin cem’i-i şerâit-i tesiri müstecmi’ olan fâil-i mûcidin vücûduyla mesbûkıyete binâen ademle bizzât mesbûkıyete hudûs itlâk ettiler demektir.

Ramazan Efendi

‘Hudûs bi’l-iştirâk’ üç mana üzere mekûldür. Mana-yı evvel hudûs-i zamânîdir ki, şeyin mesbûk bi’l-adem yani yok iken var olmasından ibarettir. Mesela Zeyd ve Amr’ın ve efrâd-ı insandan sâirlerinin hudûsu gibi. Manay-ı sâni hudûs-i zâtîdir ki, şeyin vücûdu gayrdan olmaktır. Mana-yı sâlis hudûs-i izâfidir ki, şeyin vücûdundan geçen zaman ahârın vücûdundan geçen zamandan ekall olmasından ibarettir. Babanın vücûduyla evladın vücûdu gibi. Mana-yı evvel ise mana-yı sâniiden ehasstır. Zîra her bir mesbûk bil-adem olan gayra muhtaçtır. Halbuki her gayra muhtaç olan mesbûk bil-adem değıldir. İnde’l-felâsife ukûl ve nüfûs-i kadîme gibi. Mana-yı evvel ile mana-yı sâniinin ikisi dahî mana-yı sâlisten eamdırlar. Zîra her bir şey ki vücûdu ahârın

[49] vücûdundan ekall ola. Hem mesbûk bi’l-ademdir hem de gayra muhtaçtır. Halbuki her bir mesbûk bi’l-adem veyâhut gayra muhtaç olan vücûd âhardan ekall değıldir.

Kıdem

Bu dahî bi'l-iştirâk üç mana üzere mekûldür. Mana-yı evvel kıdem-i zamânîdir ki, şeyin vücûdu mesbûk bi'l-adem olmamaktır. Mana-yı sâni kıdem-i zâtîdir ki, şeyin vücûdu gayra muhtaç olmamaktır. Mana-yı sâlis kıdem-i izâfîdir ki, bir şeyin vücûdundan geçen müddet ahârın vücûdundan geçen müddetten daha çok olmaktır. Baba ve oğul gibi. Felâsife indinde kıdem-i zamânî ile hudûs-i zâtî beyinde münafât yoktur. Zîra bunların ikisi de inde'l-felâsife ukûl ve nüfûs-i kadîmede içtima' eder.

Metin

“Âlem kudret-i bâliğa-i ilâhiyye ile yok iken var olmuştur.”

Celâl

Yani ba'diyet-i zamaniyye ile ba'de'l-adem vücut bulmuştur. Nitekim mütebâdir olan budur.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikîn bu kavli bu makamda maksûd-i aslî hudûs-i zamânî olduğuna işaret için kelâm-ı musannifi eam ile tefsirdir.

Ama âlemin îcap tarîkiyle değil de kudret ve ihtiyâr tarîkiyle vücûdunun bahsi *“cemi' mümkünâta kâdirdir”* kavlinde gelecektir.

[50]

Celâl

Çünkü manay-ı evvel mücerred ıstılâh-ı felâsifedir.

Mercânî

Sana zehâp etmesin ki, mana-yı evvel nasıl ki mücerred ıstılâh ise mana-yı sâni de kezâlik mücerred ıstılâhtır. Mana-yı hudûsun mâbihi'l-kıvamı haddizâtında yok iken ba'dehu var olmaktan ibaret olup yoksa kable'l-vücut ademle muttasıf bir mevzu mevcûd olup da sonra def'aten veya tedrîcen bu sıfat zâil ve kendisine vücut ârız olarak

bu hâlette de mevzu mezkûr vücutla muttasıf ve benaberin vücûdu ademiyle bi'z-zaman mesbûk olmak değildir. Ve vücûd mümkünün ale'l-ıtlâk ademle mesbûkiyeti bürhân veya tenbîh ile rehin rütbe-i sübût ve vuzûh olmamış olaydı sebk-ı adem asla zarurât-ı hudûstan olmazdı. Ve şeriat-ı aliyye-i Ahmediye ve kitap ve sünnet-i seniyye-i Muhameddiye'nin nâtık olduğu hudûs cemî mümkünât Allah Teâlâ Hazretleri'nden bi'l-ihyâr sâdır mahluk-i Bârî olmasından ibarettir. Ve bunun mukabili olan kıdemde vücut haddizâtında mevcûd olup gayrdan sâdır olmamaktır. Bu ecluden nâşî, ehl-i kelâmdan işitirsin ki, mefhum-i kadîm ile vâcibin müterâdifeyn olduklarına kâil olurlar.

Celâl

Ve bu hükümde ehl-i hakka muhalefet eden ancak felâsifedir.

[51]

Mercânî

Şârih-i muhakkikin bu kelâmı ma'neyn beynini halt ve muhâlatadır. Zîra akd-i dînde muteber ve müslimîne itikâdı vâcib olan hudûs ancak âlemin cemî eczâsıyla Allah Teâlâ Hazretleri'nden bi'l-ihyâr sâdır-mahluk olduğudur ki bu mananın ispatında tâife-i felâsife bize muhalif değildir.

Li'l-mütercim

Fâzıl Mercânî'nin bu kelâmında nazar vardır. Zîra felâsife eğerçi mâ-sivallahın ale'l-ıtlâk hâdis olduğuna kâiller ise de zaman ve zemin ve âsuman ve ukûl ve nüfûs-i felekiyenin hudûsu hakkındaki kavilleri gayra ihtiyaç manasınca olup yoksa vücûdu üzerine adem sebk etmiş yani yoktan var olmuş demezler. Belki bunların kidedimini iddia ederler. İmdi eğer denilirse ki Furkân-ı Mübîn'de كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ [Yasin suresi/39]²⁴⁵ ve emsâli nazm-ı kerîm-i ilâhîde hâdis kadîm itlâkı vâki olmuştur. Binâenaleyh felâsifenin de bu itlaklarında bir be's yoktur. Cevâbında deriz ki bu itlâk mana-yı

²⁴⁵ El-Urcum (bi'd-damme) hurma salkımının çöpü ki kuruyup yay gibi eğilmiş ola ve minhu kavlihi Teâlâ “كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ” “Ahterî-i Kebîr”

lügaviye mülâbes yani eskilikten kinâyeye olup felâsifenin dediği gibi vücûdu üzerine adem-i sebki etmemiş manasına değildir. Nitekim erbâb-ı fetânete gayr-i hafidir.

[52]

Celâl

Zîra Aristoteles²⁴⁶ ve etbâi madde ve sûret-i cismiye ve nev'iyeleri ve eşkâl-i küreviye ve ezvâ-ı kevkebiyeleriyle beraber ukûl ve nüfûs-i felekiye ve ecsâm-ı semâviyenin kîdemine ve madde ve mutlak sûret-i cismiyeyle beraber²⁴⁷ de unsuriyâtın kîdemine zâhip oldular.

Mercânî

Ukûl ile lisan-ı şer' de melâike-i kerrübîni yani bitarîkî't-

[53] tedbîr ve't-tasarruf ecsâma taalluku olmayan melâike-i mukarrebîni murâd ederler ki bunların silsile-i tûlâniyede adedi ondan ekall olmamak derece-i vücuptadır. Ersâdın delâlet eylediği eflâkın tetebbuuna binâen ve nüfûs-i felekiye lisân-ı şer' de müdebbirât-ı emr denilen melâike-i kirâmıdır. Zîra istidâre-i harekât-ı eflâkın devamı harekât-ı mezkûrenin dâimetü'l-vücut olan bir nefis-i mücerrededen sâdır olmaklığını iktizâ eder. Felek için hareke-i kasriye ve tabîiyenin müstehîl olmasına ibtinâen.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin 'nüfûs-i felekiyye' kavli feleke müteallik olan nüfûs demektir. İster eflâkın külliye ve cüziye ile kevâkibin nüfûs-i mücerredeleri olsun isterse felekiyâtta hiç sakin olmadığına kâil olan kimsenin kavline göre eflâkta muntabı' olan

²⁴⁶ Aristoteles esatîn-i hikmet ve esatîn-i hükemâ diye maruf olan felâsife-i hamsenin beşincisi olup Aristo dahi denilir. Velâdeti milâd-i İsa'dan "384" sene mukaddem olarak pederi Makedonya meliki olan "Amintas"ın tabibi olmakla ulûm-i tabîiyeyi pederinden tahsil ettikten sonra yirmi sene dahi Eflâtun'dan ahz ve taallüm eyleyip ba'dehu İskender'e üstat olmuştur ve milâd-i İsa'dan "334" sene mukaddem Aristo dahî bir bahçede bir mektep-küşâd edip onda ayak üstünde gezinirken tadrîs ve ta'lîm edegeldiğinden mekteb-i mezkûra "peripateni" denilmiştir. Lisân-ı Yunânî'de yürür manasına olmakla mekteb-i meşî ve hareket demek olarak onda zuhûr eden felâsifeye dahî "Meşşâiyyun" tesmiye olunmuştur. Mûmâ-ileyh bünyân-ı hikmetin evvel-i müessisi ve erkân-ı ma'rifetin mebd-i müşeyyidi olduğu için muallim-i evvel ünvanıyla mülakkab bulunmuştur.

²⁴⁷ Suver-i mezkûrenin bi-eshâsîhâ kîdemine değil.

nüfûs bulunsun ve nüfûsun felekiye ile takyîdi hukemâ beyinde nüfûs-i insâniyenin kîdemi muhtelefun fih olduğu içindir. Nitekim karîben bahsi gelecektir.

Tercüme-i Kâdi Mîr

Hülâsa

Tavâli' de zikreder ki cevâhir-i ruhâniye üç kısma münkasımdır.

Kısm-ı Evvel

Ukûl ve mele-i a'lâdır ki ecsâmda müessirdirler.

[54]

Kısm-ı Sâni

Ya ulviyedir ki ecrâm-ı ulviyede müdebbirdirler. Yani felekiyâtın temşiyet-i umûruna muktezî olan şeyleri tedbîr ve tasarruf edip bunlara nüfûs-i felekiye ve melâike-i semâviye denilir. Yâhut süfliyedir ki âlem-i anâsırda veya besâit ve envâ-ı kâinatta müdebbir olup bunlara da melâike-i arzıye ıtlâk edilir. Hazret-i Fahr-i Risâlet aleyhi ekmelü't-tahiyyet Efendimiz melâikenin bu nevine işâret edip “melek-i cibâl ve melek-i bihâr ve melek-i emtâr ve melek-i erzâk bana geldi.” buyurmuşlardır. Veya eşhâs-ı cüz'iyede müdebbirdirler ki bunlara da nüfûs-i arzıye ve nüfûs-i nâtika-i insâniye denir.

Kısm-ı Sâlis

Ne müessir ve ne de müdebbir olmayanlardır. Bunlar ya hayr-ı bizzâttırlar ki onlar kerrûbîn yani hatîre-i kuds-i Celâl'e ziyade mukarreb olan melâike-i kirâmdir yâhut şerîr-i bizzâttırlar ki bunlar da gürûh-i şeyâtîndir. Veya hayır ve şerre müstait olanlardır ki onlar da tâife-i cindir. Kelâm-ı hukemâdan zâhir olan cin ve şeyâtîn ebdândan müfârıka olan nüfûs-i beşeriye olup ekser mütekellimîn cevâhir-i mücerredeyi inkâr etmişler ve cin ve şeyâtîn eşkâl-i muhtelifi ile teşekküle kâdir ecsâm-ı latîfe-i nâriye olduğu gibi melâike-i kirâm da ecsâm-ı latîfe-i nurâniyedir demişlerdir. Ukûl ve eflâkın keyfiyet-i sudûruna gelince Vâcibü'l-Vücûd Teâlâ şânuhu an şevbü't-tekesür ve'l-hudûd Hazretleri cemî' vücûhtan vâhid ve celâl-i

[55] kibriyâsıyla mütevahhid olmakla ondan ancak eser-i vâhid sâdır olur. Zîra Cenâb-ı Hak'tan iki eser sâdır olacak olsa birinin haysiyyât-ı sudûru diğèrinin haysiyet-i sudûrunun gayri olacağından bu sûrette zât-ı ehadiyetinin cemî' vücûhtan vâhid olmaması lâzım gelir. İmdi bu sâdır olacak eser ya heyula²⁴⁸ ya sûret²⁴⁹ ya araz²⁵⁰ ya nefis²⁵¹ ya akıldır²⁵². O sâdır heyula değildir. Zîra heyula bi'l-fiil sûretsiz kâim olamadığından sûrete illet olamaz. Sâdır-ı evvel ise cemî mâ-adâya bilâvâsıta illet olacaktır. Sûret dahî değildir. Zîra sûrette heyula üzerine illiyetle tekaddüm edemez. Araz da değildir. Zîra cevherin vücûdundan evvel arazda vücut yoktur. Nefis de değildir.

[56] Zîra cismin vücûdundan evvel fâil olmak lâzım gelir ki bu muhaldir. Çünkü nefsin fâiliyeti ecsâm vâsıtasıylaadır. İmdi müteayyin oldu ki sâdır-ı evvel akıldır. Bunda ise iki itibar vardır. Cihet-i vücûdu yani Vâcibü'l-Vücûd bi'l-gayr olduğu itibariyle ondan akl-ı sâni ve cihet-i imkânı yani mümkünü'l-vücut lizâtihi olduğu itibariyle de felek-i evvel yani arş-ı azam sâdır olmuştur. Ma'lûl-i eşref cihet-i eşrefe tabi olmak vâcip ve vicdân-ı sahîhte bununla hâkim idüğüne binâen ve akl-ı sâni den de kezâlik cihet-i vücûdu itibariyle akl-ı sâlis ve cihet-i imkânı itibariyle felek-i sâni ve hakeza akl-ı tâsi'a varınca bundan da felek-i kamer ile akl-ı âşir sudûr eylemiştir. Akl-ı âşir felek-i kamerin tahtındaki eşyanın mebde-i feyyâz ve müdebbiri olup buna akl-ı faal dahî derler. Lisan-ı şer'ide Cebrâil demektir.

(Merhum Cevdet Paşa)

Felâsifenin melâike-i kirâmı bu vecihle on adede hasrederek ukûl-i aşere tesmiye etmeleri seb'a-i seyyâre için eflâk-ı seb'a ve cümle-i sevâbit için felek-i sâmin ve cümlesini muhît ve muhaddit olmak üzere ber-minvâl-i muharrer dokuz cevher-i ruhânî ve cümlesine mebde ve müessir olmak üzere bir akl-ı küll itikât eylemelerine mebnî olup şimdi ise hukemâ-yı müteahhirîn rasat vâsıtasıyla birçok seyyarât daha

²⁴⁸ Yukarıda beyan olunduğu vecihle dünyaya müteallik cemî kainât-ı cismâniyenin madde-i asliyesi olup yalnız imtidâdât-ı selâse ve salâbet ve imtinâ ani'n-nüfûz keyfiyetleriyle muttasıf cismiyyet-i mücerrededir.

²⁴⁹ Hey'et ve kıyafet-i şekil ve peyker demektir.

²⁵⁰ Araz odur ki kendi kendine kâim olmayıp gayri ile kâim ola. Renkler, taamlar, râyihalar ve emsâli gibi.

²⁵¹ 'Nefsi' ilm-i mantıkta hissedici şeyle târif ederler ki ona "ruh" dahî derler.

²⁵² Akıl maddeden mücerret bir cevher-i ruhânî demek olup tarifât-ı sâiresi aşağıda gelecektir.

keşfettiklerinden hukemâ-yı kudemânın zu'm ettikleri ukûl ondan ziyade olmak lâzım gelmekle hikmet-i cedîde bu kelâmılarını tekzîp eylemiştir.

[57]

Celâl

Ama unsuriyâtın sûret-i neviyeleri bahsine gelince denildi ki, suver-i mezkûrenin cinsi kadîmdir. Zîra envâ-ı unsuriyâtın sûret-i husûsiyeleri kadîm olmak vâcib değildir. Hukemânın kelâmından zâhir olan ise suver-i mezkûrenin bi-envâihâ kadîm olduğudur ve Eflâtun'un²⁵³ hudûs-i âleme kâil olduğu menkûldür.

Mercânî

Milel ve Nihal Sahibi der ki Aristoteles ve Timayus

[58] ve Teofrastos gibi Eflâtun'u müşâhede ve kendisinden telemmüz ve istifâde-i ulûm eden bir kavim hikâye ederler ki, Eflâtun "âlemin" bizâtihi vâcib ve cemi' ma'lûmâta âlim bir mübdi'-i ezelîsi olup daha vücûdun ismi ve zıllı yokken onun vücûdu zi'l-cûdu mevcûd idüğüne ve evvela akl-ı evveli ibda' ederek bu vâsıta ile sûretin mir'atta inbiâsı gibi nefis-i külliyye münbais ve bu ikisinin tavassutuyla da anâsır hâdis olduğuna kâil idi.

Celâl

Ve denildi ki, Eflâtun'un murâdı hudûs-i zâtîdir.

Mercânî

Yine *Milel ve Nihal* Sahibi hakîm "Farfaros"dan naklen der ki, hudûs-i âlem kavline dâir Eflâtun'dan hikâye olunan şey sahîh değildir. Zîra Eflâtun âlemin ibtidâ-

²⁵³ Eflâtun "esâtîn-i hikmet diye maruf olan felâsife-i hamsenin dördüncüsü olup" milâd-ı İsa'dan "430" sene mukaddem Atina şehrinde tevellüt etmiş ve seksen sene muammer olmuştur. Asıl ismi Aristoklis olup omuzları geniş olduğundan lisan-i yunânîde vâsi'ul-münkibîn manasına olan Platon lafzı kendüye lakap olmuştur. Lisan-i arabta "p" harfi olmadığından Araplar p'yi f'ye kalb ile "Felâtun" ve elif ziyadediyle "Eflâtun" demişlerdir. Pek çok seyahat ederek Mısır hukemâsından ahz-ı ma'lumât ve kerâren İtalya'ya giderek "Fisagoras" felâsifesiyle mülâkat ve müddet-i medide Sokrat'tan ahz u taallüm edip ba'dehu vefatına kadar tadrîs-i ulûm-i hikemiye etmiştir. Eflâtun'un takriri selis ve tahriri nefis olmakla telif ve tedvîn-i kütüp yolunda sâir müellifin-i yunâna tefevvuk eylemiştir.

i zamânîsi olduğu re'yinde bulunanlardan değildir. Lakin min ciheti'l-ille ibtidâsı olduğuna ve âlemin vücûdu kendinden olmayıp belki Hâlık cânibinden icat olunduğuna kâildir.

Gelenbevî

Şu hükmün fâidesi “kevâkip vâcib-i bizzât değildirler. İlah ise vâcib-i bizzât olmalıdır.” diye ay ve güneş ve emsâli yıldızlara ilah itikâdıyla perestişte bulunanları red veya âlemin adem-i vücûdu üzerine bizzât mütekaddim olduğuna tenbîhtir.

[59]

Celâl

Felâsife-i İslâmiye'den birinin hatt-ı destiyle tarihten dört yüz sene evvel istinsâh olunmuş bir kitap gördüm. Onda Aristoteles'ten naklen zikrediyor ki, içlerinden bir recul müstesnâ olmak üzere felâsifenin topu kıdem-i âlem üzerine ittifak etmişlerdir.

Mercânî

Şârih-i nihrîrin ‘kable haza't-tarih ilâ âhir’ kavli şu şerhin tasnîfinden dört yüz sene mukaddem demek olup şerh-i mezkûrun itmâmı da dokuz yüz beş sene-i hicriyesine müsâdif olmakla kitab-ı mezkûrun tarih-i istinsâhı İmam Muhammed Gazzâlî ve Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî asırlarına tesadüf eder ve bazı fuzalâ-i kirâm demiştir ki, kitab-ı mezkûrun musannifî meçhûl olmaktan nâşî nakli şayan sem' ve itimât olamayıp bu bâbda umde olan Abdülkerim Şehristânî'nin kitaplarında zikredildiği şeydir.

Celâl

Ve o kitabın musannifî der ki Aristo'nun şu reculden murâdı Eflâtun'dur. Benaberin mûrad Eflâtun'un hudûs-i zâtî üzerine hamli mümkün olamaz. Nitekim erbâb-ı fetânete gayr-i hafîdir.

Gelenbevî

Zîra kıdem-i zamânîye kâil olan hukemâ dahî hudûs-i zâtîye kâil olduklarından Eflâtun'un murâdı da hukemâ-yı müşârün-ileyhim gibi hudûs-i

[60] zâtî olmuş olaydı ittifak-ı mezkûrda onlardan istisnâsı sahîh olmazdı.

Mercânî

Eflâtun bu hükümde mütereddît idi de onun için ittifaktan ayrıldı diye istisna-i mezkûrun tashîhi mümkün olmaz. Zîra usûl-i hikmette tereddüt şân-ı hakîme layık ve husûsuyla Eflâtun gibi bir feylesof-i nihrîrin hâline muvâfık olmaz. Lakin Unmûzecü'l-'ulûm bu maksadın ibâresi "Felâsifeden bir reculden mâ-adâsı hudûs-i âleme kâil olmadı" denilmesidir.

Celâl

Badezâ Eflâtun'dan hudûs-i zamânî nakli nüfûs-i nâtika-ı insâniyye ile bu'd-i mücerredin kıdemlerine kâil idüğüne dâir meşhur olan rivayete münâfidir.

Gelenbevî

Eflâtun ebdânda ala tarîki't-tenâsüh nüfûs-i nâtika-ı insâniyyenin kıdemine kâil ve bu'd-i mücerred ki indinde emkine-i ecsâmıdan ibârettir. Halânın imtinâna binâen bunda ecsâm-ı şâğıldir. Ve işbu iki kavlinde kendüye maddiyâta da kavil lâzım gelip bu dakîkadan gaflet eden dediğini demiştir.

(Edirne Müftüsü Merhûm Fevzi Efendi)

Eflâtun indinde cisimle kâim bu'd-i maddînin vücûdu câiz

[61] değildir. Zîra cismin bud'-i maddîde husûlü tedâhül-i ecsâmı müstelzim olmakla hakîm müşârün-ileyh indinde maddeden mücerred ve o da mekândan ibaret bir bu'd vardır. Nitekim fâzıl Gelenbevî buna işaret eylemiştir. Ve Mevlânâ Câmî kuddüse sırruhu es-Sâmî Hazretleri demiştir ki, âlemin hudûs ile vasfı indinde kendinden âlem hissi mûrad olunmak tarîkiyle muhâlefet-i mezkûrenin defî mümkün olur. Zîra âlem hissi cisim ve cismâniyetten ibaret ve şu ıtlâk ise beyne'l-hukemâ şâyi' olduğu rehîn-

i rütbe bedâhettir. Mütekellimîn indinde ise vücûd-i mücerredât gayr-i sabit olmakla bu sûrette mahall-i niza' âlem-i hissî olmuş olur.

Li'l-mütercim

Yani Eflâtun mücerredâtın vücut ve kıdemine kavilde mütekellimîne muhâlafet ve cisim ve cismâniyetin hudûsuna kavilde de hukemâ-yı sâireye muhâlafet etmiş olmakla bu takdirce muhakkik bî-medânî Mevlana Celâleddîn Devvânî'nin şerhte zikir ve îrât eylediği münâfât (zıtlık) mündefî' olur.

Celâl

Ve Câlînûs'dan bu hükümde tevakkuf nakil olunmuş ve mûmâ-ileyhin usûl-i hikmetten olan bir hükümde tevakkufuna binâen kendisi inde'l-hukemâ felâsifeden gayr-ı ma'dûd bulunmuştur.

(Edirne Müftüsü Merhûm Fevzi Efendi)

Hikayet olunur ki Câlînûs maraz-ı mevtinde bazı telâmizini huzuruna celb ederek âlem kadîm mi yoksa hâdis mi ve nefis

[62] mizaç mı yâhut mizacın gayrı bir şey mi nice cezmen ma'lûm olmadığını sebt-i sahîfe-i beyân ve tahrîr ile diye emretmiş ve kendinin feylesof nâmıyla yâd ve telkîb olunmasını zamânî hükümdârından niyâz ve istid'â ettiği halde ber-veç-i muharrer vâki olan tevakkuf ve tereddüdünden dolayı ikrânî cânibinden tîr-i ta'n ve tezyîfine hedef olmuştur.

Celâl

Felâsife sâlifü'z-zikr mezhepleri üzerine şu vecihle istidlâl ettiler ki, vücûd-i mümkünün mütevakkıf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın topu²⁵⁴ ya ezelde hâsıl olmak

²⁵⁴ Şârihin **ما لا بد منه في وجود ممكن ما** kavlini “vücûd-i mümkünün mütevakkıf aleyhi olan şerâit ve levâzımın cemi” kavlimizle tercüme etmişizdir. Zîra buradaki mâ-i mevsûl vücûd-i mümkünün levâzımı olan imkân ve taalluk-i irâde ve kudret ve ilim ve emsâli umûr-i itibâriyeyi müştemildir. Bunun içindir ki Şârih-i nihâr hâsıla fi'l-ezel yerinde “kadîmen” demedi. Bunun daha ahsar idüğüyle beraber. Zîra kadîm itlâkı mevcud-i hâricîye dahî şâmidir. Bu ecilden nâşi i'dâm-ı ezeliye denilip i'dâm-ı kadîme denilemez.

veya olmamaktan hâli olmaz. Eğer ezelde hâsıl olduysa ma'lûlün²⁵⁵ illet-i tâmmesinden²⁵⁶ tahallüfü mümteni' olduğu için şu mümkünün ezelde mevcûd olması

[63] lâzım gelir ve eğer cemi mâ lâ-büd minh ezelde hâsıl olmadıysa bu takdirde bir mümkün hâdis olduğu vakit onun hudûsu ya emr-i ahârın hudûsensiz bi'z-zarûre vâki olur ki o halde tamam illetensiz vücûdu lâzım gelir. Veya emr-i ahârın hudûsu sebebiyle vukû bulur. Bu sûrette kelâmı zâlike'l-emre naklederiz. Ta ki teselsül lâzım gelir.

Gelenbevî

Felâsifenin şu delilleri tafsilî sebmeden müddeâlarına delâlet etmemekle beraber Şârih-i muhakkikin bu makamda onu irâd ve vücûh-i âtiye-i adîde ile cevap i'tâ eylemesi tâife-i merkûmenin ekvâ-yı edilleleri bundan ibâret olduğu ve Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin zât-ı ecel ve a'lâ ve sıfât-ı celîle-i kibriyâsından mâ'adâ bir şahsın kıdemi mezheb-i ehli sünnete münâfi olarak hedmi lâzımeden bulunduğu içindir. Badezâ bi-hasebi'l-lafz zâhir olan şu delil-i iktirânî ile istisnâiden mürekkep kıyas heyeti üzere takrîr olunmaktadır. Ama iktirânî eczâ-i selâse sahibi bir suğrâ-i munfasıla²⁵⁷ ile onun adedince kibriyât-ı²⁵⁸ muttasılâtan müellef olup eczâ-i selâse sahibi bir

[64] munfasıla-i hakîkiyeyi netice verir ki, bundan cüz'eyn-i ahîreynin istisnâ-i nakîzi de cüz-i evvelin aynını intâc eyler. Şöyle ki,

(Suğra-yı munfasıla-i mezkûre)

Vücûd-i mümkünün mütevakkıf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın cem'i ya ezelde hâsıl olur veya olmaz ve takdîr-i Sâni'ye göre mümkün-i mezkûr bi'z-zarûre ya emr-i ahârın hudûsensiz hâdis veya emr-i ahârın hudûsuyla arsa-i vücûda mülâbis olur.

²⁵⁵ Ma'lûl, müteessir manasınadır.

²⁵⁶ İlet-i tâmme cemî-i şerâit-i tesiri müstecmi' müessir manasınadır.

²⁵⁷ Suğra hadd-i asgar ile hadd-i evsattan mürekkep olan mukaddemedir. "Hadd-i asgar" netice olan kaziyenin mevzû'udur. "Hadd-i evsat" bir mukaddemede hadd-i asgar ile ve diğer mukaddemede hadd-i ekber ile beraber bulunan haddir.

²⁵⁸ Kübra hadd-i ekber ile hadd-i evsattan mürekkep olan mukaddemedir. "Hadd-i ekber" bir kıyasta netice olan kaziyenin mahmûlüdür.

(Kübra-yı ûlâ)

Ve her ne zaman levâzım-ı mezkûre ezelde hâsıl olsa zâlike'l-mümkünün kadîm olmaklığı lâzım gelir.

(Kübra-yı sâniye)

Ve her ne zaman levâzım-ı mezkûre ezelde hâsıl olmayarak zâlike'l-mümkün emr-i ahârın hudûsensiz hâdis olsa bilâ illet mevcût olmaklığı lâzım gelir.

(Kübra-yı sâlise)

Ve her ne zaman emr-i ahârın hudûsuyla hâdis olsa teselsül lâzım gelir.

(Netice)

İmdi mümkün ya kadîm²⁵⁹ veya bilâ illet mevcût²⁶⁰ veya vücûdu teselsülü müstelzim²⁶¹ olur.

[65]

“Mukaddeme-i istisnâiyye”

Vaktâ kim şikkeyn-i ahîreyn müstehîl olduysa “cüz-i evvelin aynı olan netîce-i matlûbe” şikk-ı evvel müteayyin ve matlûp yani “zâlike'l-mümkünün kıdemi” sâbit oldu. Ve bi-hasebi'l-mana zâhir olan da ber-vechi zîr kıyâs-ı istisnâ-i heyeti üzere takrîr olunmasıdır.

(Mukaddeme-i Şartıyye)

Eşhâs-ı âlemden her şahıs hâdis olmuş olsa bir şahs-ı vücûdînin mevkuf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın cemi ya ezelde hâsıl olur veya olmaz ve takdîr-i Sâni`ye göre şahs-ı mezkûrun hudûsu ya şey-i âharın hudûsensiz hâsıl veya şey-i âharın hudûsuyla saha-i husûle vâsıl olur.

²⁵⁹ Cüz-i evvel

²⁶⁰ Cüz-i sâni

²⁶¹ Cüz-i sâlis

(Mukaddeme-i İstisnâiyye)

Halbuki ihtimalât-ı mezkûrenin topu bâtıldır. Ammâ ihtimâl-i evvel. Çünkü hâdisin kıdemini müstelzimidir ve ama ihtimal-i sâni. Çünkü vücûd-i mümkünün bilâ illet hudûsunu müstelzimidir. Ve ama ihtimal-i sâlis. Çünkü bu da teselsülü müstelzimidir.

(Netice)²⁶²

İmdi müteayyin oldu ki eşhâs-ı âlemin topu hâdis olmayıp bazısı kadîmdir. “ve hüve’l-matlûb” delîl-i mezkûr gerek sâlifü’z-zikir

[66] kıyâs-ı mürekkep sûreti ve gerekse işbu kıyâs-ı istisnâi heyeti üzerine takrîr olunsun. Aleyhine şu itiraz teveccüh eder ki, tamamı takdîrinde ancak bir şahsın kıdemi üzerine delâlet edip felâsifenin tafsîli sebkeden mezhepleri üzerine delâlet etmez. Ve mümkünâttan lâ ale’t-ta’yîn birinin kıdemi felâsifenin kıdemini iddia ettikleri eşyadan alâ sebîli’l-bedel her birinin kıdemine şâmil ve benaberin eşyâ-ı mezkûreden birinin kıdemiyle topunun kıdemi sâbit olur diye bazılarının tevehhüm ettiği şey ise vehm-i fâsittir. Zîra mümkünâttan işbu kıdemi sâbit olan şeyin istidadât-ı müteâkibeye kâbil bir madde-yi kadîmeye münhasır olması câiz olur. Mesela felek-i sâmin misilli bir felek-i müteharrik maiyyetinde bulunan madde-i unsûriye gibi ki felek-i mezkûr hareketiyle madde-i mezkûrenin suver-i müteâkibeye istidadâtını ifade eder ve bu takdirce delîl-i mezkûrle zâlike’l-felek ile madde-i mezkûreden mâ-adâsının kıdemi sâbit olmaz. Zîra bâkî-i eflâkin nüfûsuyla beraber hâdis olmaları câiz olur. Nüfûsuyla beraber insanın hudûsu gibi ve ukûl de tıpkı bunun gibidir. Zîra bunların ne maddeden tecerrütlerine ve ne de sâdır-ı evvelin cisim ve cismânî olmadığına dâir delîl-i kâtî yoktur. Velev ki i’dâd-ı mücerret hareketle olmayıp belki kevâkibin yekdiğerine ittisalâtıyla hâsıl olduğu müsellemler olsun. Bu sûrette felek-i sâminde olan bazı sevâbitin felek-i sâbi’deki “zuhal” ile ittisâli kevkebi olan “müşteri” ile beraber felek-i sâdisin vücûdunu i’dâd ve tehiyye etmek ve badezâ müşterinin zuhal ile veya sevâbitten bazı

²⁶² Yani kıyâs-ı sâbıkın neticesi ve kıyâs-ı lâhıkın mukaddeme-i şartıyyesi olan eczâ-i selâse sahibi munfasıla-i hakikiyeden cüz’eyn-i ahîreyin istisnâ-i nakîzi.

[67] âharı ile ittisâli de kevkebi olan “merih” ile beraber felek-i hâmisî i’ dâd eylemek ve felek-i kamere muntehî oluncaya değin bu vecihle gitmek tarîkiyle ancak iki feleğe madde-i mezkûrenin kıdemi lâzım gelir.

Celâl

Ve sen habîr ve âgâhsın ki mümkün mebhûsun hudûsuna illet olan emr-i hâdis, hâdis-i lâhıkın vücûdu için muidd²⁶³ kılındığı takdirde felâsife indinde müstehîl olan teselsül lâzım gelmez. Zîra indlerinde teselsülün istihâlesi vücutta içtimâ’ ile meşrûttur. Muiddân ise içtimâ’ etmez.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin bu kelâmı şukûk-i selâse-i terdîdden şikk-ı sâlisin ihtiyârı ve bir kere lüzûmunun ve bir kere de istihâle-i lâzımın men’i ile felâsifeye cevâb-ı ilzâmîdir. Takrîri budur ki biz zâlike’l-mümkünün emr-i ahârın hudûsu sebebiyle hâdis olduğunu ihtiyâr ederiz. İmdi bu taktirce eğer vücutta müçtemi’ olan umûrda teselsül lüzûmunu murâd ederseniz bu memnû’dur. Zîra evvel hâdis olan her bir emrin vücutta içtima etmemeleri şartıyla mâ-ba’dine illet olması câizdir. Ve eğer velev ki vücutta müteâkip olan umûrda olsun mutlak teselsül lüzûmunu murâd ederseniz bu sûrette lüzum-i müsellemler velâkin

[68] butlân-ı lâzım memnû’dur. Nasıl memnû’ olmasın ki deverât-ı gayr-i mütenâhiye gibi umûr-i müteâkibede teselsül indinizde câizdir. Bu cevap cevâb-ı tahkîkî değildir. Çünkü bizim indimizde mutlak teselsül muhaldir. Bu ecluden nâşî Şârih-i muhakkik bu cevâbı ecvibe-i âtiye-i tahkîkiyye cümlesinden addetmedi. Malûm ola ki illet-i tâmmede vücût veya adem-i itibar olunan umûr üç kısma münkasımdır.

Kısm-ı Evvel:

Vücûdu vâcip olandır. İlet-i fâiliyye ve maddiyye ve sûrî vesâire şürût ve âlât gibi.

²⁶³ Muidd *i’ dâttan* ism-i fâil olup ihzar ve tehiyye edici manasındır. Burada murâd illet-i muiddedir. Bir mahalle vüsûlü i’ dâd ve tehiyye eden hal-i meşideki hatveler gibi.

Kısm-ı Sâni:

Ademi vâcip olandır. Mevâni' gibi.

Kısm-ı Sâlis:

Vücûd ve adem-i târîsi vâcip olandır. İllet-i muiddede gibi.²⁶⁴

(Li'l-mütercim)

Cânib-i hukemâdan bu men' bize zarar vermez. Çünkü bunda kıdem-i âlemi itiraf vardır yolunda teveccüh eden suâl-i mukaddere cevâben Şârih-i muhakkik der ki.

[69]

Celâl

Bu taktirce ise ancak şu muiddin cinsiyle emsâlinin ezeliyeti lâzım gelir.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki, bu halde eşhâs ve envâ' ve ecnâs-ı muayyenenin kıdeminden ibâret olan müddeâ-yı felâsife belki de ne şahs-ı vâhidin ve ne de nev-i vâhidin kıdemi lâzım gelmez.

Celâl

Ve muiddât-ı gayri mütenâhiye ancak hareket-i sermediye ile rehîn-i intizâm olup bu takdirde ise şu hareketle müteharrik olan cismin kıdemi lâzım gelir davası ve bi'l-cümle gerek cisim ve gerekse cismin gayri olsun hareket-i mezkûre ile müteharrik olanın kıdemi lâzım gelir davası davâ-yı bilâ bürhândır.²⁶⁵

²⁶⁴ Zîra illet-i muiddede mesela hâl-i meşîdeki hatvelerden hatve-i lâhikanın vücûdu hatve-i sâbikanın tamam olarak kendisine adem-i tareyân etmesiyle meşrûttur.

²⁶⁵ Bürhân kazâyâ-i yakîniyeden netâic-i sahiha istihrâç etmek yâhut tâbir-i âharla mukaddemât-ı yakîniyeden istintâç sûretiyle bir maddeyi ispat eylemektir. (*Miftâhü'l-fünûn*)

Gelenbevî

Davâ-yı mezkûrenin beyân ve ispatı zımnında zikrettikleri delîl şundan ibarettir ki, mümkünât iki kısım olup birinci kısmı vücûdunda imkân-ı zâtîsi kâfi olandır ki mümkün kadîmdir. İkinci kısmı

[70] vücûdunda imkân-ı zâtîsi kâfi olmayıp belki vücûdu üzerine sâbık ve kurb ve bu'd ile mütefâvit diğere bir imkâna muhtaç olandır. İnde'l-hukemâ imkân-ı isti'dadî ile müsemmâ olan işte budur ve bu imkânın hâmilî bi'z-zât o mümkünün kendi olamaz. Yoksa vücûdundan evvel mevcûd olmaklığı lâzım gelir ve mümkün-i mezkûrdan bi'l-küllîye munfasıl ve müfârik olan bir emirde olamaz. Yoksa her bir emr-i munfasıl def'an li't-tercîh âharın istidâdını hâmil olması lâzım gelir. Benaberin zâlike'l-hâmil mümkün-i mezkûrun vücûdundan sonra kendinden cüzü olan maddesidir. Badeza muiddât-ı müteâkibeden her bir hâdisin vaktine tahsîsi bir muhassısa muhtaçtır ki, o da zâlike'l-hâdisin vakt-i hudûsunda maddesinin sûretine istidâdı tamam ve ondan evvel nâ-tamam olmaklığından ibârettir ve hâdis-i mezkûr maddesinin işbu istidadât-ı müteâkibesini için nefsinde muntazım'ul-eczâ bir nâzımdan lâ-büddür ki²⁶⁶ bu da zâtî cihetinden müstemirre-i dâime ve eczası haysiyetinden müteceddide ve teceddüdüyle şu âlemimizdeki havâdise mebdede olan hareket-i sermediyeden başka bir şey olmadığı rehîn-i rütbe-i bedâhettir. (inteha meâlen)

(Red)

Bu ise yakîn ifade eder bir bürhân değildir. Çünkü biz hareket-i sermediyeden gayrısının illet-i muidde olamayacağını teslim etmeyiz. Zîra câiz ki her bir hâdis kendinden sonraki hâdise illet-i muidde olsun.

[71] Nasıl ki hukemâ indlerinde kadîm olan ma'lûlâtta ma'lûl-i evvelin sudûru malûl-i sâninin sudûruna şart olduğuna hükmetmişlerdir.

²⁶⁶ Nazım âhara muhtaç olması için.

Celâl

Ve suver-i müteâkibe-i vâride²⁶⁷ için muiddâtın bir madde-i kadîme tehiyye ve i'dâd etmesi lâ-büdd idüğü davası da tıpkı bunun gibidir.

“Yani davâ-yı bilâ bürhândır.”

Gelenbevî

Bu makamdaki kelâmda tıpkı mâ-sebak gibidir. Zîra her bir hâdis-i lâhıkın vücûdu hâdis-i sâbıkın mecmu' vücûdu ve ademiyle meşrût olmak üzere muiddât-ı mezkûrenin enfüs-i havâdisi müheyyi' olmaklığı câiz olur. Baksana hukemâ-yı işrâkiye²⁶⁸ heyulayı inkârlarıyla beraber i'dâd ve isti'dâda kâillerdir.

Celâl

Ve felâsifenin sâlifü'z-zikr delillerine vücûh-i âtiye ile cevap verildi. Vech-i evvel delîl-i mezkûrda münderiç olan şükûk-i selase-i

[72] terdîdden şikk-ı evvelin ihtiyârıyladır. Takrîri budur ki, biz vücûd-i mümkünün mütevakkıf-aleyhi olan cemî' şerâit ve levâzımın ezelde hâsıl olduğunu ihtiyârla beraber o halde mümkünün ezeliyeti lâzım geleceğini men ederiz.

Zîra câiz ki mümkünün ezelde vücûdu muhal olsun da mümkün olan ancak mâ-lâyezâlde “istikbalde” vücûdu bulunsun.

Gelenbevî

Bu cevap imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını istilzâm etmeyeceği esası üzerine mebnîdir. Yani zâtın vücûd ve ademinden bir şey iktizâ etmemesiyle müfesser olan imkân her bir mümkün mâhiyetinin lâzımı ve ezelen ve ebeden mâhiyet-i mezkûre için sâbit olup lâkin bunun bu vecihle sübûtu mümkün-i mezkûrun ezelde mevcût ve

²⁶⁷ Yani suver-i müteâkibe kendi üzerine vârit olan bir madde-i kadîme demektir. Heyula gibi.

²⁶⁸ Ma'lûm ola ki “hukemâ” iki takım olup birincisi ehl-i riyâzet ve mücâhede olanlardır ki bunlara “İşrâkiyyûn” denilir. Ulûm-i felsefiye beyninde hikmet-i işrâk bizim ulûm arasında tasavvuf gibidir. İslam tasavvufunun hikmet-i işrâka nispeti “ilm-i kelâmın” hikmet-i tabîiye ve ilâhiyeye nispeti gibidir.

kadîm olmaklığı imkânını istilzâm etmez. Zîra her bir mümkün mâhiyetinin kıdemden ebâ etmesi ve kendi için ezelen ve ebeden sâbit olan imkân dahî vücûd-i hâdisine ve bu vücûdun ademine kıyâs ile sâbit olarak ne ezelde vücut ve bu vücûdun ademine kıyâs ile ve ne de mutlak vücut ve ademine kıyâs ile sâbit olmaması câiz olur demektir. Binâen ala hâza Şârih-i allâmenin “mümkünün ezelde vücûdu muhal olması cevâzına binâen” kavli “mümkünün ezelde vücûdu bi’z-zât mümteni’ olması cevâzına binâen” demek olup ne mütekellimînin kâil oldukları gibi irâdenin hilâfına taalluku vâsıtasıyla ve ne de hukemânın kâil oldukları vecihle isti’dâdın adem-i tamâmı vâsıtasıyla bi’l-gayr mümteni’ olmak manasına değildir.

[73]

Celâl

Sen ise bilirsin ki vücûd-i mümkünün cemi levâzım ve şerâitin ezelde tahakkuku farz olduğu vakit artık ezelde vücûdunun mümkün olamaması hilâf-ı mefrûzdur.

Gelenbevî

Şârih-i allâmenin bu kelâmı cevâb-ı mezkûru âtiyyü’z-zikr iki vecih ile reddir.

(Vech-i Evvel)

Farz-ı mezkûre göre bu sened içtimâ-ı nakîzeyni “yani mümkünün hem ezelde vücûdunun imkânını ve hem de adem-i imkânını” müstelzimidir diye cevâb-ı mezkûrun müstenit olduğu sened-i meni iptaldir.

(Vech-i Sâni)

Mümkünün vücûdunda lâzım olan umûr-i cemîinin ezelde tahakkukunun farzından sonra artık bu ihtimâle mesâğ yoktur. Benaberin lâ-mahâle mümkünün kıdemi lâzım gelir deyü lüzum-i memnû’u ispattır.

Celâl

Zîra imkân dahî mümkünün vücûd-i ezelisinde lâzım olan umûr cümlesinden olup halbuki bunun vücûdunun tevakkuf ettiği cemi şerâit ve levâzımın ezelde tahakkuku farz olunmuştu.

[74]

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin bu kelâmına şu vecihle itiraz olundu ki, bu illet-i tâmme-i basîtanın tahakkukuna dâir kendi tarafından sebke eden şeye münâfidir. Buna şu yolda cevap verildi ki, imkânın vücûdunun mevkuf-aleyhi olan levâzım ve şerâit cümlesinden olması illet-i tâmmede mu'teber olmaklığının istilzâm etmez. Zîra felâsife indinde illet "ma'lûlün vücûdunda kendüye muhtaç olduğu şeyden" ibaret olmakla bu sûrette gerek nefis-i ihtiyaç ve imkân ve gerekse ihtiyaç üzerine sâbık olan sâir itibarât illetten hâriç olur. Her ne kadar umûr-i mezkûre vücûd-i ma'lûlde muteber olan levâzım cümlesinden olursa da. Nitekim "ma'lûl şol şeydir ki zâtında mümkün ve vücûdu illete muhtaç olarak kendini illetin îcap etmesiyle mevcûd ola" kavilleri buna şehâdet eder.

(Li'l-Mütercim)

Fâzıl muhaşşî işbu suâl ve cevâbın menşeyini hal ve tavzih-i makâl kastederek der ki,

Gelenbevî

Biz ise deriz ki, imkân müntefî olduğu vakit bi'z-zarûre irâdenin taalluku dahî müntefî olacağından o sûrette kat'an illet-i tâmme tahakkuk edemez. Benaberin imkânın illet-i tâmme cümlesinden olduğunda şüphe yoktur. İmdi hak olan budur ki, basîta ve mürekkebe kısımlarına münkasım olan illet-i fâiliye-i tâmmedir. Felâsifenin şürût ve âlâtı illet-i

[75] fâiliyede derç etmiş olduklarına binâen vaktâkim indlerinde Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri yalnız ma'lûl-i evvele nispetle asla bir şart ve âlete muhtaç olmayacak haysiyette illet-i fâiliye-i basîta olduysa "ne bâkî-i ma'lûlâta ve ne de şürût

ve âlâta muhtaç olan ille-i fâiliye-i sâireye nispetle değil” “illet-i fâiliye-i tâmmе” manasına olan illet-i tâmmе-yi basîta ve mürekkebe kısımlarına taksîm ettiler.

Celâl

Vücûh-i ecvibeden vech-i sâni delil-i felâsifede münderiç olan şükûk-i selase-i terditten şikk-ı sâniinin ihtiyârıyladır. Takrîri şu vecihledir ki, vücûd-i mümkünün mütevakıf-aleyhi olan şerâit ve levâzımın cemi ezelde tahakkuk etmemiştir. Zîra irâdenin mümkünün ezelde vücûduna taalluku da şerâit-i mezkûre cümlesinden olup halbuki irâde mümkün mezkûrun “ezelde vücûduna değil belki” evkât-ı âtiyeden mâ-lâyezâlde vücûduna taalluk etmiştir.

Halhalî

Hâsıl-ı cevap Allah Teâlâ Hazretleri cem’i ef’âlinde muhtâr olmakla bu sûrette mümkünün vücûdunda bir de irâde-i mahsûsadan lâzımdır. İmdi biz şikk-ı sâniyi ihtiyâr eder de deriz ki, mümkünün mutlaka veya ezelde vücûdunda lâzım olan umûrun cemî’i ezelde mütehakkık olmayıp belki mütehakkık olan mümkünün vücûd-i mahsûsunda yani mâ-lâyezâldeki vücûdunda lâzım olan umûrun cemî’idir. Zîra fâilin her ne kadar evkâtın topuna nispeti müsâvât üzere ise de lakin vücûd-i

[76] mümkünün mütevakıf-aleyhi olan irâde-i mahsûsa evkât-ı âtiyenin muhassıs ve müreccihi olmak câizdir.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki, cevâb-ı sâni şikk-ı sâniinin şikkeyninden şikk-ı evvelin ihtiyâr ve mahzûreynin men’iyeleridir. Şöyle ki, mümkünün ezelde vücûduna irâde-i ezeliyenin taalluku da vücûd-i mezkûrun illet-i tâmmesi cümlesinden idüğüne binâen bir mümkünün vücûd-i ezelişinin illet-i tâmmesi ezelde mütehakkık olmadığını ihtiyâr ederiz. Ve bu taktirce mümkün emr-i ahârın hudûsensiz hâdis olduğu vakit illetinin tamamensiz vücûdu lâzım geleceğini teslim etmeyiz. Zîra mümkünün lâyezâlde vücûduna irâde-i ezeliye taalluk etmemiş oldu. Ancak o vakit bu dediğiniz lâzım gelirdi. Halbuki bu memnû’dur. Zîra câiz ki irâde mümkünün ezelde vücûduna değil de lâyezâlde vücûduna taalluk etmiş olsun.

Celâl

İmdi eğer denilirse ki “mümkünün vücûduna irâdenin taalluk-i ezeli ya illet ve vücûdunu mütemmim olur veya olmaz. Eğer mütemmim olursa ma'lûlün illet-i tâmmesinden tahallüfü mümteni' idüğüne binâen zâlike'l-mümkünün ezelde mevcût olması lâzım gelir ve eğer mütemmim olmazsa ma'lûl bu taallukundan mâ-adâ bir emri âhara daha muhtaç olur ki bu hilâf-ı mefrûzdur. Hem de kelâmı zâlik'el-emre naklederiz. Teselsülü müstelzim olur.

[77]

Gelenbevî

Hâsıl-ı îrât sâlifü'z-zikir men'in senedini iptaldir. Takrîri şu sûretledir ki, “irâde-i ezeliyenin mümkünün mâ-lâyezâlde vücûduna taalluku câiz olmaz. Zira irâde ezelde taalluk eylediği takdirde ya vücud-i mezkûrun illet-i tâmmesini mütemmim olur veya olmaz. İmdi eğer illet-i tâmmesini mütemmim olursa zâlike'l-hâdisin kıdemi lâzım gelir ki bu içtimâ-ı nakîzeyndir. Ve eğer mütemmim olmazsa mümkünün vücûd-i hâdisinden emri âhara ihtiyâcî lâzım gelir. Bu ise mümkünün tamam illetensiz vücûdu lâzım gelmemek üzere illet-i tâmmesinin ezelde tahakkukuna dâir farz ettiğinizin hilâfıdır. Ve bu farz üzerine de mümkünün hem emri âhara ihtiyaç ve hem de adem-i ihtiyâcî lâzım gelip bu dahi içtimâ-ı nakîzeyndir.

Farz ettiğiniz emrin hilâfı lüzûmundan kat-ı nazar kelâmı zâlike'l-emr ve emsâline naklederiz. Kat'an teselsül lâzım gelir ve şu beyanla gerek hilâf-ı mefrûzun lüzûmunca ve gerek senedin lâyezâli kaydıyla mukayyet vücûdu içtimâlinden sonra îrâtın şikk-ı evvelin sıhhatince vâki olan içtibah ve evham mündefî olur. Bana kalsa derim ki, senedi iptal olunan men'in hâsılı illet-i tâmmenin ezelde ma'lûlün lâyezâlde cevâz-ı tahakkukundan ibarettir. Ve tahakkuk-i mezkûru hükemânın asl-ı istidlâleri mukâbelesinde tecviz eden mâni' senedinin butlânı üzerine îrât olunan işbu istidlâl mukâbelesinde dahi tecvîz

[78] eder. Binâenaleyh istidlâl-i mezkûr ayn-ı mukaddeme-i memnû'a ile istidlâl kabîlinden olur. İmdi münâsip olan şikk-ı evvelde “eğer illet vücûdunu mütemmim

olursa ma'lûlün illet-i tâmmesinden tahallüfû lâzım gelir.” demek ve sonra da cevâb-ı âtî ile bu lüzûm def edilmektir.

Celâl

Cevabında deriz ki, kudret irâdeye muvâfık olarak tesir eder. İrade ise mümkünün vakt-i muayyende vücûduna taalluk etmiş olduğundan bu halde zâlike'l-mümkün ancak o vakitte mevcût olur.

İmam Zâde

Ma'lûm ola ki, hukemânın zikrolunan delilleri kütüb-i kavimde Şârihin ahzettığı vücut bedelinde icat lafzıyla mukarrerdir. Buna mebnîdir ki, muhakkik Tûsî delîl-i mezkûrun cevâbında biz Bâri Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin âlemi îcâdında lâzım olan umûrun cem'i ezelde hâsıl olduğunu ihtiyâr ederiz.²⁶⁹ Ve bu taktirce âlem ezeli olduğu vakit rüçhân-ı bilâ müreccih lâzım geleceğini teslim etmeyiz. Zîra kable'l-âlem muhakkikan vakit yoktur ki vakti içinde hudûs için müreccih aransın. Belki o makamda zaman vehm-i mahz olarak vücûdu yoktur. İlla âlemin evveliyle beraber mevcûttur. Ve zamanın

[79] eczâ-i vehmîsi beyninde temâyüz yoktur. İlla mücerret tevehhümde vardır. Âlem haricinde bir mekân tevehhümü gibi. Ve nasıl ki âlem niçin vâki olduğu mekânda vâki oldu diye suâl iradı câiz olmadığı gibi. Kezâlik niçin hâdis olduğu vakitten evvel mevcût olmadı diye de suâl îradı câiz olmaz demiştir.²⁷⁰ Ve erbâb-ı fetânete hafî değildir ki, muhakkik müşârün ileyhın şu cevabı delîl-i hukemâda me'hûz olan îcâdı – ister ezeli olsun ister hâdis bulunsun mutlak icat üzerine haml ve sonra da temerrütten şikk-ı evveli ihtiyâr ve lüzûm-i kıdemi men esası üzerine mebnîdir. Taalluk-i irâdenin kudrete inzimâmıyla hâsıl olan tesir ezelden taahhur olduğu vakit kıdem müntefi olacağına ve bu tesirin illet-i tâmme-i ezeliyesi de illet-i tâmme olmamak lâzım gelmeyeceğine binâen. Zîra tesir müteahher emr-i ahârın hudûsensiz hâsıl olmuştur. Benaberin müşârün ileyhe tesirin kıdemi lâzım gelmeyip lakin ma'lûlün “yani tesirin” illet-i tâmmesinden “yani kudrete munazzım olan taalluk-i irâdeden” zamanen

²⁶⁹ İcat bir emr-i hâdise tevakkuf etmeksizin demektir.

²⁷⁰ Yani delîl-i hukemâda mûnderiç olan şükûk-i sülûse-i temerrüdünden şikk-ı evveli ihtiyâr ve mahzurunu men' sûretiyle cevap vermiştir.

taahhuru lâzım gelmiş. Ve bu da rüçhân-ı min gayri müreccih müstelzim bulunmuştur. Ve Şârih-i muhakkik vaktâ ki icat bedelinde vücûdu ahzettığı ve taalluk-i ezeliyede ezelde hâsıl olan umûr cümlesinden kıldı ise bu makamda ona da taalluk irâdenin kudrete inzimâmıyla hâsıl olan tesirin kıdemi ya ma'lûlün illet-i tâmmesinden taahhuru lâzım geldi, denilmesin ki Şârih müşârün ileyhın

[80] kelâmı câiz ki irâdenin iki taalluku olduğu esası üzerine mebnî olsun. Zîra biz cevabında deriz ki, bu takdirde mümkünün vücûd-i hâdisine olan taalluk-i ezeli vücûd-i mezkûrun illetini mütemmim olamaz. İmdi hak olan bizim zikrettiğimizdir.

Mercânî

Ma'lûlün illet-i tâmme-i ezeliyesinden zamanen taahhuru rüçhân-ı bilâ müreccih müstelzim olduğu teslim edilemez. Zîra bu müreccih mümkünün muktezâ-yı zâtı olmak câizdir. Çünkü ezeliyet bilâ evveliyet vücut ve hâlet-i basita üzere husûlden ibaret olduğundan bu vücut Vâcibü'l-Vücûd bizzâtın gayri da tasavvur olunamaz ve edille-i tevhit dahî bu vücûdu Hakk Sübhânehû ve Teâlâ Hazretleri'nin gayrisından nefyeder de bu sûrette vücûd-i ezelinin imtinâi mümkünün muktezâ-yı zâtı olmuş olur. İmdi mümkünü nispetle mâlâyêzâlde mevcûd olmak zâtî ve vâcip olarak bu halde müreccihe hâcet kalmaz. Eğer denilirse ki, vücut mümkünün zaman ve emsâli evsafıtan bir hadd-i muayyene tahsîsi için bir muhassısın lâzımdır. Cevâbında deriz ki bu muhassıs, irâde-i ilâhiye olup buna da tarafeynin nispeti müstevi olduğunu teslim etmeyiz. Zîra kıdem ve vücûb bu istivâyâ münâfidir. İmdi keyfiyet ve itibar ve nispetten her mümkünün mukârin olduğu şeye tahassusta taalluk denilen emrin teceddüdüne min gayri ihtiyaç irâde-i celîle-i sübhâniye kâfidir. Taalluk ise ancak mürîd ve murâdın tahakkukundan sonra aklın intiza eylediği bir emr-i

[81] izâfidir ve şumul-i ilim ve umum-i kudretin ve tamâm-ı cûd ve kemâl-i hikmetin iktizâ eylediği vücûb²⁷¹ ne ihtiyâra ve ne de mümkünün zâtına nazarla fiil ve terki sahîh olur haysiyette olmasına münâfi değil belki onu müekkittir. Ve Cenâb-ı Bâri için niçin şu tarafı tercih ve irâde buyurdu da diğer tarafı irâde buyurmadı gibi “çûn u çerâdan” ulüvv-i kebir ile âlîdir. **فَهُوَ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ** [Enbiya suresi,23]

²⁷¹ Yani mümkünü nispetle vücûdun mâ-lâyêzælde vücûbu.

Celâl

İmdi eğer denilirse ki, îrad ettiğimiz terdîdin şıkkaynından birini ihtiyâr etmeniz lâzımdır. Cevâbında deriz ki, eğer taalluk-i ezeli mümkünün ezelde vücûdunun illetini mütemmim olduğunu mûrad ederseniz biz vâki hâlin böyle olmadığını ihtiyâr ederiz. Ve eğer mâ-lâyâzelde vücûdunun illetini mütemmim olduğunu mûrad ederseniz biz de bunu ihtiyâr eyleriz.

Gelenbevî

Vaktâ ki sâlifü'z-zikr cevâbın zâhirinde şıkk-ı muayyeni ihtiyâr bulunmadıysa onun üzerine îrad olundu ki, inde'l-münâzirîn bir cevabın sıhhatinde şıkk-ı muayyeni ihtiyârdan elbette lâzımdır. Çünkü mukaddeme-i gayri muayyenin men'i kânun-i tevcîhten hâriçtir. Hâsıl-ı îrad- şu cevap mukaddeme-i gayri muayyeneyi men' olup bu da kânun-i tevcîhten hâriçtir. Binâenaleyh mukaddemât-ı delîlimizden bir şeyde kâdih olamaz deyü men' müteveccihin tevcihini bi'l-iptal münazara noktasından mukaddemât-ı delîlin cemini ispattır ve cevabının hâsılı da şudur ki cevabımıza da vâki olan iphâm delîliniz de olan iphâm üzerine mebnîdir. Zîra

[82] vücûd-i ezeli yahut lâyezâlî olmakla takyîd ettiğiniz benaberin cevâb-ı mezkûru mukaddeme-i gayri muayyeneyi men' olduğunu teslim etmeyiz. Belki bir takdirde bir mukaddeme-i muayyeneyi ve takdir-i âharla da mukaddeme-i muayyene-i uhrâyı men'dir. Nitekim tafsîl etmişizdir.

Celâl

Bu taktirce ise ne mümkünün ezeliyeti ve ne de emr-i âhara ihtiyacı lâzım gelir. Nasıl ki fâil-i muhtâr mesela tûl ve kasr vesâire gibi sıfat-ı muayyene üzere bir cisim icâdını mûrad ettiği vakit ma'lûl mevcûd olmayıp illa o sıfatla mevcûd olursa bu makamda da vaktâkim fâil-i muhtârın irâdesi vücûd-i hâdise taalluk eylediye hudûstan başka sûret tasavvur olunamaz.

Halhalî ve Mercânî

Ezeliyeti lâzım gelmez. Zîra irâdenin taalluku vücûd-i ezelisinin illetini mütemmim değildir. Ve emr-i âhara ihtiyacı da lâzım gelmez. Zîra irâdenin taalluk-i ezelîsi mâ-lâyâzelde vücûdunun illetini mütemmimdir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin- **ولا يلزم ازليته الخ** kavli ihtiyâreynin²⁷² def mahzûruna şürû'udur. Yani irâdenin taalluk-i ezelîsi mümkünün illet-i vücûdunu mütemmim olmaktan ibaret olan şıkk-ı evvelin ihtiyârı taktirinde hâdisin ezeliyeti ve şıkk-ı sânînin ihtiyârı takdîrinde hâdisin

[83] vücûdunda şu taalluktan mâadâ bir emr-i âhara daha ihtiyacı lâzım gelmez ki hatta hilâf-ı mefrûz veya teselsül ve mümkünün tamam illetensiz vücûdu lâzım gelsin demektir. Pes mümkünün emr-i âhara ihtiyacı lüzûmunu nefiy hilâf-ı mefruz ve teselsül lüzûmlarının ikisinin de nefyini müstelzimidir.

Celâl

Hâsıl-ı kelâm kendüye fâil-i muhtârın idaresi nasıl taalluk etti ise ma'lûl ancak o sıfat üzere mevcûd olur. İster mûcidinin vücûduna mukârin olsun isterse ondan müteahhir bulunsun.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin (سواء كان المعلول مقارنا لوجوده الخ) kavlinde zâhir olan murâdı ister ma'lûl de fâil-i muhtâr gibi kadîm olmak sûretiyle onun vücûduna mukârin olsun isterse fâil kadîm ve ma'lûl hâdis olmak sûretiyle fâil-i muhtârdan zamânen müteahhir bulunsun demektir.

Ve bunda şu vardır ki, cumhur-i hukemâ ve mütekellimînin ittifâkıyla kadîm fâil-i muhtâra müstenit olamaz. Hatta demişlerdir ki, âlemin kıdem ve hudûsu bahsinde hukemâ ile mütekellimîn beyninde vâki olan hilâfın menşei ferîkayn beyninde fâilin

²⁷² "İhtiyârın" tesniyesidir.

îcap ve ihtiyârı meselesinde vâki olan hilâftır. Hatta hukemâ ihtiyâra kâil olsaydı kidedle

[84] kavle mecalleri kalmazdı ve mütekellimîn de îcaba kâil olsalardı hudûsla kavle mecalleri olmazdı denilmiş. Nitekim *Mevâkıf* ve şerhinde ber-vech-i mestur keşîde-i silk-i sûtûr edilmiştir. Binâen alâ hâza mütekellimîn indinde mümkünün ezelde vücûdu mümteni' olur. Nitekim Mucîb evvelde buna kâil olmuştu. Evet mütekellimînden Âmidî merhum kadîmin fâil-i muhtâra istinâdını tecvîz eylemiş ise de bu kavil muhakkikîn indinde gayr-ı makbul ve Şârihde muhakkikîn-i müşârün ileyhın cümlesinden idüğü emr-i gayri meçhuldür. Bu teng-nây-ı suâlden tarîk-i halâs yoktur. Meğr denile ki Şârih-i allâme cevâbın dâiresini tevsî' ve hem şu cevâbın sıhhetine hem de mümkünün ezelde vücudu muhal olmadığına tenbih için bu makamdaki kelâmını mezheb-i Âmidî üzerine bina eylemiştir.

Celâl

Bazı kere de denilir ki, ezel zamanın fevkinde olmakla şeyin ezeliyetinin manası zaman üzerine sâbık olmasıdır.

Gelenbevî

Bazen denilir ki, bu cevap delîl-i hukemâya muârazaten men'den istidlâle terakkî olup takrîri veçh-i ân üzeredir. (vücûd-i ezeli Vâcib Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin zât ve sıfât-ı celîlesine muhtass ve münhasırdır. Zîra Vâcib'in gayrısı zamânî olmakla zamanda kevn ile mevsûftur. Ve zamânîden hiçbir şey ezeli değildir.

İmdi

[85] Vâcib'in gayrı bir şey ezeli değildir ama suğra: Zîra Vâcib'in gayrısı zâten ve sıfaten mütagayyir olduğu için zamandan gayr-ı hali belki zaman kendini bir halden diğer hale tasrîf ve tahvîl eder haysiyetle tesârif-i zaman tahtında câridir. Şânı böyle olan herşey ise zamânîdir. Ve ama kübra: Zîra ezel zamanın fevkinde olmakla şeyin ezeli olmağının manası zaman ve zamâniyât üzerine sâbık olmasıdır. Halbuki ezelden hiçbir şey zamânî değildir. Bu kazıye "zamânîden hiçbir şey ezeli değildir." kavlimize mün'akis olarak o sûrette Vâcib'in mâ'adâsı hâdis ve havâdisin topu kendilerine şeref-i taalluk eden irâde-i ezeliyenin muktezâsı vecihle vakt-i

muayyeninde mevcûd olur. Ama zâten ve sıfaten tesârif-i zamandan müteâlî olan Cenâb-ı Mevlâ-yı Zü'l-Celâl bunun hilâfına mülâbestir.

Celâl

İmdi Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri zamandan müteâlî olmakla zamanda kevn ile vasfolunmaz. Nitekim mekânda kevn ile vasfolunmadığı gibi.

Gelenbevî

Sen ise öğrenmişdin ki, zamandan te'âlî ve tenezzühle murâdına zâtı zamanda hâdis olmak sûretiyle zâten ve ne de sıfât-ı hakîkiyesinden biri zamanda hâdis olmak tarîkiyle sıfaten zamanda adem-i tegayyürden ibarettir. Bu sûrette ise ne zamanda müteâlî olanın zaman-ı hâdise

[86] mukârin olmaklığı ve ne de irâde veya tekvîn taallukunun (taallukun hudûsuna kâil olanlar indinde) zamânî olmaklığı lâzım gelmez. (واجب تعالى موجود و عالم فى كل زمان) kavlimizdeki fi kelimesinin masdar-ı hâdise değil de mutlak mastara taalluk edeceğine binâen kavl-i mezkûrun sıhhatiyle suâl vârit olmaz.

Celâl

Benaberin Vâcip Teâlâ'dan gayrı bir şey ezeli değildir. Ve ketm-i ademden arsa-i vücûda ayak basacak mümkünât (vücutlarının evkât-ı mahsûsasına tahsîsine dâir olan irâde-i ezeliye ne yolda şeref-i taalluk etti ise de ancak onun mücep ve muktezâsı üzere mevcûd olur.

Gelenbevî

İnde'l-mütekellimîn 'şey' ile mûrad *mevcûd* olmakla bu sûrette a'dâm-ı ezeliye ile suâl vârit olmaz ve gayr- ile mûrad da Eşâire indinde mustalah olan mana olup gayrın mana-yı lügavîsi olmamakla zât-ı kibriyâsının ne aynı ve ne de gayrı olan sıfât-ı celîle-i ilâhiyenin ezeli olmamaklığı lâzım gelmez.

Celâl

Halbuki zaman dahî cümle-i mümkünâttan olup irâde-i ezeliye bunun da vücûd-i mütenâhîsine şeref taalluk etmiştir.

[87]

Mercânî

“İrâde-i ezeliye zamanında vücûd-i mütenâhîsine şeref taalluk etmiştir kavli” zaman ne mütekellimînin zannettikleri gibi vehmî ve ne de felâsifenin zu’-m-i bâtılı vecihle gayr-i mütenâhi olup belki cânib-i mâzide mütenâhî mümkün mevcûd olduğuna dâir muhakkikînin zâhip oldukları şeye işaretir. İmdi irâdenin illet-i vücûd-i âlemi mütemmim olmaklığı câiz olduysa varsın zamanında adem-i sarîh ile mesbûk olan vücûduna taalluk etsin. Bu sûretle tenâhi ve evsâf-ı sâireye dâir irâde-i ezeliye kendine nasıl şeref-i taalluk ettiyse ancak o sıfatla mevcûd olur.

Celâl

Ve Allah Teâlâ Hazretleri zaman üzerine bi’z-zaman mütekaddim değildir. Zîra Vâcip Teâlâ zamânî değildir ki hatta mâsivâsı üzere bi’z-zaman mütekaddimdir denilsin.

Halhalî

Şârih demek ister ki, nitekim mütekaddimin zaman-ı sâbıkta ve müteahhirin de zaman-ı lâhıkta vâki olmasından ibaret olan tekaddüm-i zamanînin muktezâsı üzere Allah Teâlâ mâ-sivâsına bi’z-zaman mütekaddim değildir ki hatta Cenâb-ı Bâri-i Müteâl’in zamanda vukû’u lâzım gele de bu lüzûm zamanın mütenâhî olmaklığına münâfi ola. Belki karîben bahsi geleceği vecihle Allah Teâlânın mâ-sivâsına tekaddümü tekaddümden bir nev-i diğerledir.

[88]

Celâl

İmdi eğer denilirse ki, irâde-i kadîme bizâtihâ mümkünün vücûdunda kâfi olmadığında şüphe yoktur. Ve farz-ı kifâyeti üzerine de mümkünün kîdemi lâzım gelir.

Gelenbevî

Bu suâl irâdenin taalluku mümkünün vücûd-i hâdisinde ve vaktine ihtisâsında kâfi olduğuna dâir şu mucîbin sebk eden senedini iptaldir ve mucîb mûmâ-ileyh irâdenin taallukunu tasrîh etmiş iken şu sâilin zât-i irâdeye taarruzu şunun içindir ki, mucîb mûmâ-ileyh kelâmının zât-ı irâdenin ezelde hâsıl olan umûr cümlesinden kılımp da taallukunu hâdis kılınması üzerine hamli câiz olur. Nitekim sahib-i *Tehâfüt*'ün naklettiği vecihle bu makamda meşhur olan evcibenin biri tıpkı böyledir. Sahib-i *Tehâfüt* dedi ki, hukemânın şu istidlâline birkaç vecihle cevap verilmiş ve evcibe-i mezkûreden biri kavim beyninde meşhur olan cevap olup çoklarının itimâdı bunu üzerine dâir bulunmuştur.

O da şudur ki, Bâri-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin âlemi îcâdında lâzım olan umûrun cemi ezelde hâdis olduğu vakitte îcâdın ezelde husûlü lâzım geleceğini teslim etmeyiz ve felâsifenin emr-i îcâdın kendine tevakkuf ettiği şerâit ve levâzımın cemi ezelde hâsıl olup da tesir bir şart-ı hâdisi tevakkuf etmediği vakit eserin ezelde adem-i husûlünden rüçhân-ı min gayri müreccih lâzım gelir kavilleri

[89] memnû'dur. Zîra fâil-i muhtâr hâriçten bir muhassıs ve müreccihe muhtaç olmaksızın her ne zaman bir şeyi yapmak dilerse o şeyi o zamana tahsîs ve tercih şanından olan irâde de îcâdın mevkuf-aleyhi bulunan umûr cümlesinden olmasaydı ancak o vakit bu lâzım gelirdi. Ama işbu irâde îcâdın mevkuf-aleyhi olan umûr cümlesinden olduğu vakit lâzım- fâil-i muhtârın ahdi mütesâviyetini min gayri müreccih tercihinden ibarettir ki bunun istihâlesi memnû'dur.

Celâl

Benaberin irâde-i mezkûrenin taallukundan lâzım olup bu taktirce de şu taalluk ya hâdis veya kadîm olmaktan hâlî olmaz. Eğer hâdis ise kelâmı bunun sebab-i

hudûsuna naklederiz. Hatta teselsül lâzım gelir. Ve eğer kadîm ise kendine irâde taalluk eden mümkünün kıdemi lâzım gelir.

Gelenbevî

Zâlike's-sebep ister iş bu taalluk hâdise dâir de diğeri bir irâde taalluku olsun isterse şey-i âhar bulunsun. Biz ise deriz ki bu lüzûm memnû'dur. Ama ûla. Çünkü şu taallukun hudûsu için sebep yoktur. Zîra işbu şol bir fâil-i muhtârdan sâdır ki onun zât-ı ecel-i kibriyâsına nispetle irâdesinin âlemin vücûduna taalluku da ademe taalluku da müsâvidir.

İmdi taalluk-i evveli bilâ sebep ihdâsı indinde onu taalluk-i sâni üzerine tercih eder. Pes bu makamda gaye-i mâ-lezime fâil-i muhtârın

[90] ehad-i mütesâviyetini âhar üzerine tercihi olup bunda ise mahzur yoktur. Evet fâil hukemânın zu'm ettiği gibi ef'âlinde mucip olaydı her bir taalluk hâdis bir sebebe muhtaç olurdu. Lakin fâilin icabı inde'l-mütekellimîn bâtıl olup bu makam emsâlini berâhin-i kâtia ile iptal etmişlerdir ve her bir hâdisinde taalluk irâde ile mesbûk olduğunu teslim etmeyiz. Zîra bu mesbûkiyet taalluk irâdenin mâ'adâsında caridir. Baksana bir şeye bizim irâdemizin taalluku bu taallukta bir irâde taalluk etmeksizin vâki olur.

Celâl

Bu îrada şöyle de cevap verildi ki, taalluk emr-i ademî olduğundan kendini vakt-i muayyene tahsîs eder. Muhassisa muhtaç olmaz, velev süllem-i umûr-i itibariyedeki taallukâtdır. Teselsül mümteni' değildir.

Sen ise bilirsin ki ister vücûdiye olsun ister ademiye her bir sıfatın vakt-i hudûsuna ihtisâsı bi'l-bedîhiye muhassisa muhtaç olur.

Li'l-mütercim

Şârih-i muhakkikin bu kelâmı câ-yı nazar ve mülâhazadır. Nerede kaldı ki bedîhi olsun. Çünkü her sıfatın muhassisa ihtiyacı o sıfatın muhdisi fiilinde muhtâr olduğu vakit tamam olmaz. Zîra fâil-i muhtâr dilediği tarafı tercih ve ihtiyâr eder. İmdi

muhassısa ihtiyaç ve adem-i ihtiyaç bahsinde taalluk-i hâdisle taalluk-i ezeli beyinde fark ile hükm-i

[91] tahakkümdür. Nitekim Gelenbevî merhum da ânifen bunu tasrîh eylemiştir.

Celâl

Ama taallukâtta teselsül şu vecihledir ki, taalluk-i irâdenin zâlike'l-vakte muhassıs o vakit de taalluk-i irâdeye irâde taalluku olarak işbu ikinci taallukun muhassısı da hakeza. Ta ki zâlike'l-vakitte vücûd-i mümkünün irâdesi mürit o vakitte bir vücûdun irâdesini mûrad etmiş olduğu için hâsıl ve o vakitte vücûd-i mezkûre irâdenin irâdesi dahî mürit, işbu irâde-i sâniyenin irâdesini mûrad etmiş bulunduğu için mertebe-i husûle vâsıl ve işbu irâde-i sâlise de hakeza taallukât-ı irâde cânib-i mebde'den müteselsil ve cânib-i âhardan zâlike'l-mümkünün irâdesine müntehâ ola. Bu sûrette ise hâl-i ma'lûlü veli eden istidadât-ı karîbe müntehâ oluncaya dek istidadât-ı gayri mütenâhiyenin teâkubuna dâir tıpkı felâsifenin dediği mezheb-i butlân iştimâl gibi olur.

Gelenbevî

Zîra irâde murâda hâsıl olduktan sonra hâsıl-ı tahsîl müstehîl olduğuna binâen irâde-i husûlî zail olur da bu sûrette taallukât teâkub eder. Bu kelâm üzerine şu vârit olur ki, gerek taallukun hâsıl olmazdan evvel husûlüne dâir ve gerekse hâsıl olduktan sonra bekâsına dâir kendine irâde taalluku câiz olur. İmdi evceh olan budur ki, Şârih-i müteharririn murâdı taallukât-ı mezkûrenin cevâz-ı taallukudur. Nitekim şu cevapta bazı muhakkikîn buna işaret eylemiştir.

[92]

Ve bu taktirce hâl-i heyula-i unsuriyye üzerine istidadât-ı gayri mütenâhiyenin teâkübüne dâir felâsifenin kâil olduğu mezhep butlân-ı iştimâl gibi olmuş olur. Badeza mucip mûmâ-ileyhin şu kelâmı cevâbü'z-zâmi olduğunda sarîh olmakla kendine bürhân-ı tatbîk cereyânıyla nakz vârit olmaz. Nitekim gerek mâsebki ve gerek mâba'di de Şârihe vârit olmadığı gibi.

Celâl

Bunun üzerine denilir ki, taallukât-1 irâdede teselsül- kendinde bürhân-1 tatbîk cereyânından kat-1 nazarına bâtıldır. Zîra umûr-i gayr-i mütenâhiyenin hâsireyn beynindeki nefis-i irâde ile mümkün veli eden taallukudur. İhsârı lâzım gelir.

Mercânî ve Halhalî

Şu kavil Seyyit Şerif'in *Hikmetü'l-Ayn* hâşiyesinde ispat-1 vücûd-i zihnî bahsinde zikredildiği kelâma muhazî bir sözdür. Şöyle ki “mahiyetin vücûdât-1 gayri mütenâhiye ile mevcût olmaklığı vücûdât-1 gayri mütenâhiyenin mahiyetle evvela farzolunan vücut beyninde ihsârını müstelzimdir” demiştir.

Celâl

Sen ise bilirsin ki, bu makamda asla hâsireyn beyninde ihsâr yoktur. Belki zât-1 irâde merâtib-i silsilenin cem'inde mahfûz

[93] ve üzerine taallukât-1 mertebe-i gayr-i mütenâhiye mütevârittir. Madde üzerine istidadât-1 gayr-i mütenâhiyenin teâkübü gibi.

Gelenbevî

Binâenaleyh irâde-i mezkûra silsileye taraf olamaz. Zîra taraf kat'an vasatta vâki olmaz. Ve şu delîlin mürit hakkında cereyânına binâen ihtimalâtın cem'ini kat' için Şârih-i allâme tefrî' âtiyede mürîdi dahî ahzetmiştir.

Celâl

İmdi bu takdirde ne irâde ve ne de mürit taraf-1 silsile değildir. Nitekim madde taraf-1 silsile olmadığı gibi. Binâenaleyh bu makamda inhisâra kavli fesadı zâhir bir vehimdir. Her ne kadar kendisine ziyade hüsn-i zanla üzerine akd-i enâmîl olunur. Bazı efâzıl cânibinden sâdır olmuş bulunursa da.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin şu kelâmı iptal-i sened-i delîlinin mukaddemâtından gayri müdellel bir mukaddeme-i muayyeneyi iptal olmakla gasp ve bu da kânun-i tevcihde gayri mevcûttur.

Meğer ki ya gaspı tecvîz eden kimsenin mezhebi üzerine binâ veyâhut sıhhat-i senedin ispatı üzerine haml ve ibtinâ kılına. Ta ki butlânı iddia eden kimseye muâraza ola, yâhut şu delîlin cem'i mukaddemâtı

[94] sahîh olsa ihsârın lüzûmuyla hükmün de sahîh olması lâzım gelip halbuki bu bâtıldır.

Diye kâil mûmâ-ileyh delîli için nakz-ı icmâlî üzerine hamledile (üzerine akd-i enâmîl olunur) kavli kâil mûmâ-ileyhin parmakla sayılır şühre-i fuhûlinden olduğundan kinâyedir. Nitekim umûr-ı mühimmenin ta'dâdı indinde beyne'n-nâs cârî olan âdet rûs-i esabianın birden bede' ile âhirine kadar yekdiğerine rabt ve akdidir.

Celâl

Vücûh-i ecvibeden vech-i sâlis, şu delîl havâdis-i yevmiyeden bir şey mevcût olmamasını iktizâ eder diye hukemânın hudûsunu itiraf ettikleri şeyle delîlleri üzerine nakz-ı icmali iradıdır.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîr demek ister ki, vech-i sâlis hükm-i müddeânın tahallüfüyle bile delîl-i hukemânın hâdis-i yevmiyenin kıdeminde icrâsıyla aleyhine nakz-ı icmâlî îrâdına dâirdir. Takrîri budur ki şu hâdis-i yevmî kadîmdir. Zîra hâdis olmuş olsa vücûdunun mevkuf-aleyh olan şerâit ve levâzımın cemi ya ezelde hâsıl olur. Bu sûrette hem hâdis vehimde kadîm olmaklığı lâzım gelir. Veya ezelde hâsıl olamaz. Bu takdirde ise ya şey-i ahârın hudûsusensiz hâdis olur. O sûrette illetinin tamamensiz vücûdu lâzım gelir. Yâhut şey-i ahârın hudûsu

[95] sebebiyle hâdis olur. Bu halde de teselsül lâzım gelir. Halbuki levâzım-ı mezkûrenin topu bâtıldır. Pes müteayyen oldu ki zâlîke'l-hâdis'e'l-yevmî hâdis

olmayıp belki bi'l-fiil kadîmdir. Hâdis-i mezkûre ise sizin indinizde dahî kadîm olduğundan imdi şu delîl sahîh olmuş olsa cemi havâdisin kıdemi lâzım gelip bu ise zâhirü'l-butlândır. Ve şu icrâ delîl-i aslî hukemânın beyânında takdîm ettiğimiz takrîr ikincisi üzerine mebnîdir. Zîra (âlemin bâsıra hudûsunda lâzım gelen teselsül ilâ âhir) kavliyle irâde olunan cevâb-ı âtiye mülâyim olan takrîr budur.

Celâl

Bu irâda şu vecihle cevap verildi ki âlemin bi-eserihi hudûsundan lâzım gelen teselsül vücutta müçtemi olan umûr-i mertebede teselsüldür ki bu muhaldır. Havâdis-i yevmiyedeki teselsül ise umûr-i müteâkibede teselsül ve umûr-i mezkûreden mütekaddim müteahhirle gayr-i müçtemi olmakla bu misilli teselsül hukemâ indinde gayr-ı muhaldır.

Gelenbevî

Tahlîs-i cevap men-i cereyân sûretiyledir. Takrîri budur ki biz şikk-ı sâlisi ihtiyâr ve teselsül lüzûmunu teslim ederiz. Lakin teselsül-i lâzımın istihâlesini men' ederiz. Nasıl memnû' olmasın ki bu bazı âlemin hudûsundan lâzım gelen teselsül olup âlemin bi-eserihi hudûsundan lâzım gelen teselsül değildir. Halbuki evvel câiz ve sâni' gayr-ı câizdir.

[96] Zîra vaktâ ki bazı âlem kadîm olduysa bu makamda silsile-i havâdis gayr-ı mütenâhiyeyi nazma bir mu'dât-ı gayrı mütenâhiye silsilesi bulunmak câiz oldu. Ama âlemden hiçbir şey kadîm olmadığı vakit hal bunun hilâfına mülâbistir.

Pes âlemin bi-eserihi hudûsundaki teselsül-i lâzım vücutta müçtemi umûr-i mertebede teselsül olup bu ise cemi firak indinde bâtıldır. Ama bazı âlemin hudûsunda lâzım gelen teselsül umûr-i mertebe-i müteâkibede teselsül olmakla inde'l-hukemâ bu muhal değildir. Bunun indlerinde zâtü'l-ciheteyn olan hareket vâsıtasıyla vâki olması cevâzına binâen. Nitekim buna mucîp de işaret edecektir.

Ve şu mucîbin teselsüleyn beyninde firaka taarruz etmesi hasım madem ki, hukemâ indinde teselsül imiş. O halde asıl delillerinde niçin butlânıyla hükmettiler. İmdi bu makamda cereyânı men' kendi delillerinin men'ini müstelzemdir diye aleyhine

avdet etmesi içindir. Benaberin delil cereyanındaki teselsül kâbil-i men ise de asıl delilde olan teselsül kâbil-i men değildir. Yolunda îrâd-ı mezkûru def' eylemiştir.

Celâl

Zîra eflâk hukemâ indinde kadîm ve hareketi dâim olup bu da istimrâr ve teceddütten ibaret iki ciheti câmidir ki istimrârı cihetinden kadîmden sâdır ve teceddüdü cihetinden de kadîmden sudûr-i havâdise vâsıtaadır.

[97]

Gelenbevî

Hukemâ tarafından mucîp mûmâ-ileyh demek ister ki, kadîmin zâtında hâdis illet olması mümkün olmaz. Yoksa hâdisin kadîm veya kadîmin hâdis olmaklığı lâzım gelir. Belki beynlerinde tavassut eder bir emirden lâ-büdd ve bu emrinde bir cihetinden kendi kadîmden sudûr etmek ve cihet-i âhari ile de kadîmden sudûr-i hâdis sebepten olmak üzere zât ciheteyn olması lâzımdır ve bu emir- felekte ezelen ve ebeden dâim arz ile eflâk-ı sâireye nispetle zâlîke'l-felek evza'mın tecdîdini mucîp olan keyfiyette hareketir. Başka bir şey değildir. İmdi hareket-i mezkûre devamı itibariyle mahzuründen bir şey lâzım gelmeksizin kadîmden sâdır ve evza'-ı feleğin tecdîdini icâbı itibarıyla da kadîmden sudûr-i havâdise vâsıta olur. Ve bu kelâm nitekim gördüğün vecihle fâilin ef'âlinden mucîp olduğuna dâir olan zu'm-i fâsitleri üzerine mebnîdir.

Celâl

Sen ise mâsebaktan habîr ve ona âgâhsın ki âlemin hudûsuyla dahî şu vecih üzere sudûru mümkün olacağından bu sûrette eczâ-i âlemden bir şey de kıdem-i şahsî lâzım gelmeyip belki efrâd-ı âlemden bir ferdi ala sebîli't-teâküp mevcût ve lâ-yezâl olmak tarîkiyle kıdem-i cinsî lâzım gelir. Ve buna bazı muhaddisîn-i müteahhirîn dahî kâil olmuş ve İbn Teymiye'nin bazı tesânifinde arş-ı azam hakkında işbu kıdeme kavli

[98] meşhût âcizî olmuştur.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin bu makamda şu kelâmı îade eylemesi nakz-ı icmâlî hakkındaki cevâb-ı sâbık umûr-i müteâkibede teselsülün cevâzına dâir olan mezheb-i hukemâ üzerine mebnî olduğu içindir.

Benaberin Şârih-i muhakkîk bu teselsülün hukemâ indinde câiz olduktan sonra âlemde bi-eserihi şu tarik-i câizle hudûsu câiz olur diye cevâb-ı mezkûre iptal ve hukemâyı ilzâma işaret etmiştir. Ve bir de şu tarikle kıdem-i cinsiyeenin tecvîzi asla kendisine iltifat olunmayan ihtimâl-i mücerret kabîlinden belki mecmû' âlem hakkında bazı müteahhirînin ve arş-ı azam hakkında da İbn Teymiye'nin mezhebi olduğuna tenbih içindir.

Mercânî

İbn Teymiye cihet ve mekâna kâileyin olan Hanâbile'nin efâzılından ve ashâb-ı hadistendir.

Vaktâkim merkûmun mezhebi Vâcip Teâlâ için mekân ispatı ve o da zu'munca arş-ı azam olduysa âlemin cemi eczâsıyla hudûsuna kavli kendine mümkün olmayıp eşhâsın hudûsuyla iktifâ ve bu bâbda uhdesine terettüp eden vecîbeden bununla kanaat etmiştir.

Li'l-mütercim

Ve o zavallı ve o Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un cemi emkine ve ezmineyi

[99] muhît ve benaberin cemi emkineye nispeti müsâvi olması lâzım geleceğini derk ve teemmül edememiş de şu yoldaki nazar ve istidlâlinde hüküm vehmine tabîiyet ederek yağmurdan kaçarken doluya tutulmuştur.

Celâl

İmam Hucetü'l-İslâm felâsifenin zikrolunan cevaplarını reddetmek dedi ki, şu hareket mebd-i havâdis olması bi-istimrârı itibariyledir. Yâhut teceddüdü itibariyledir. Eğer istimrârı itibariyle ise müstemir müteşâbihî'l-eczâdan ahvâlin bazısında şey sâdir olmayıp da bazı ahârında nasıl sâdir olur. Ve eğer teceddüdü

itibariyle ise zâtında bunun sebab-i teceddüdü nedir. Bu takdirde elbette bu da bir sebab-i âhara muhtaç olarak teselsül lâzım gelir.

Gelenbevî

Menbâ-ı feyz-i lâyezâl İmam Gazalî aleyhi rahmetü'l-müteâlinin hâsıl-ı reddi felâsifenin menbâ-ı cereyân hakkında zâtü'l-ciheteyn olan hareket vâsıtasıyla umûr-i müteâkibede teselsülün cevâzına kâil olan sendelerini iptaldir.

(Tacrîri)

Ef'âlinde mucîp olan fâil-i kadîm ile havâdis-i muayyene beyninde hareketin vâsita olması câiz olamaz. Zîra bunların beyninde hareket vâsita olmuş olsa bu vâsita ya teceddüdünden kat-ı nazarla ezelen ve ebeden

[100] dâim olan hareketin kendi olur ki bu tavassut manasına olan hareket olup hukemâ ise bunun ezelen ve ebeden felekte dâim ve bi's-şahs-ı vâhit sıfat-ı kadîme olduğuna kâil olmuştur. Veya her bir devre-i hâdis-i muayyene kadîmden bir hâdis-i muayyenin sudûruna vâsita olması tarîkiyle deverât-ı müteâkibe misilli teceddüdü itibariyle hareket olur. Şıkk-ı sâni bâtıldır. Zîra bu takdirde kelâmı işbu devre-i hâdisenin sebebine naklederiz. Ve hakeza her bir devre itibariyle teselsül lâzım gelir. Şıkk-ı evvel de bâtıldır. Zîra hareket-i mezkûre indlerinde bi's-şahs-ı kadîm olduğundan. İmdi kadîm ile vakt-i muayyende mevcût olan hâdis-i muayyen beyninde vâsita olmuş olsa ya hâdisin kadîm veya kadîmin hâdis olmaklığı yâhut bi's-şahs-ı vâhit olan hareket-i mezkûre işbu hâdis-i muayyenin diğerk vaktinde değil de ancak o vakitte sudûruna tavassut etmekliği lâzım gelir. Halbuki şıkkeyn-i evveleyn bedâheten bâtıl ve şıkk-ı sâlis de rüçhân-ı min gayrı müreccih iltizâmına binâen bâtıldır.

Celâl

Ve kelâm-ı imam üzerine şu itiraz îrad olundu ki, âhadi silsilenin vücutta içtimâsı vâcip olduğuna binâen hukemâ indinde şu teselsül câizdir. Zîra hukemâ umûr-i müteâkibede teselsülün cevaz ve vuku'una kâildirler.

Gelenbevî

Hâsıl-ı itiraz- terdîd-i imamdan şikk-ı sâniyi ihtiyâr ve esbapta

[101] teselsül lüzûmunu teslim ile bu makamda lâzım gelen teselsül umûr-i müçtemiada teselsül değildir ki muhal olsun diye lâzımın umûr-i müteâkibede teselsül olduğuna müsteniden butlânını men' sûretiyle sened-i hukemânın iptaline cevaptır. Sen ise habîr ve âgâhsın ki İmam-ı müşârün ileyh cins-i sebepten suâl etmiş olduğuna binâen bu suâle taraf-ı hukemâdan cevap veren kimseye vâcip olan da mesela her bir devre-i sâbika devre-i mesbûkanın illet-i muiddesi olmak tarîkiyle her bir müteceddid lâhıkın sebebi kendine sibak eden müteceddid âhardır. Benaberin bu makamda gaye-i lâzım umûr-i müteâkibede teselsül olup umûr-i müçtemiada teselsül değildir diye zâlike's-sebep cinsini beyân etmek idi.

Celâl

Cevâbında derim ki, teceddüt bir şeyin inkızâsıyla şey-i ahârın hâdis olmasından ibaret olduğundan bu sûrette harekeden bir cüzi munkazi ve ma'dûm olduğu vakit bunun ademi için de elbette bir illet-i hâdiseden lâzımdır ve bu illet²⁷³ ya emr-i mevcût veya adem-i emr-i mevcût yâhut bazısı emr-i mevcût ve bazısı da adem-i emr-i mevcûttur. Ve evvelki ihtimale göre kelâmı zâlike'l-emrin illetine naklederiz. Ve hakeza ta ki vücutta müçtemi olan umûr-i mevcude-i mertebede teselsül lâzım gelir.

[102] Ve ikinci ihtimale göre vücûdu şeyin vücûduna illet olmayıp emrin ademi de ademine illet olmayacağı zaruri idüğüne binâen zâlike'l-adem cüzü mezkûrenin illet-i vücûdu eczâsından bir cüzün ademi olarak bu sûrette şu i'dam kendi idamı olan mevcudâtta teselsül lâzım gelir. Ve üçüncü ihtimale göre dahî umûr-i mevcûda ve i'dam-ı mezkûre kısmiyyetinden biri yâhut her ikisi gayr-i mütenâhî olmak tabîi ve her iki vecih üzerine de vücutta müçtemi olan umûr mevcûde-i mertebede teselsül lüzûmu bedîhidir.

²⁷³ Bir şeyin husûlüne medar olan nesneye (illet) ve ondan husûle gelen şeye (ma'lûl) denir ve illete sebep ve müessir ve ma'lûle müsebbip eser dahî denir. (*Miftâhü'l-fünûn*)

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin bu kelâmı- İmam Gazzâlî'nin hukemâyâ ilzâm ettiği teselsülden murâdı ferîkayndan her ikisi indinde müstehîl olan yani vücutta müçtemi umûr-i mertebede teselsül olduğunu tahrîren teselsül-i lâzımın istihâlesinden ibaret olan memnu isbat ile itiraz-ı sâbika cevaptır. Takrîri budur ki (mebde-i havâdis bazı eczânın iktizâsıyla ahârın hudûsundan ibaret olan teceddüt itibariyle hareke olduğu vakit harekeden bir cüzün ademi lâzım gelir ve her ne zaman harekeden bir cüzü mün'adim olsa ya cüz-i mezkûrun hâl-i ademinden veya hâl-i vücûdunda umûr-i mer-tebe-i müçtemiede teselsül lâzım gelir.)

Netice

İmdi mebde-i havâdis teceddüdü itibariyle hareke olduğu vakit işbu teselsül muhal lâzım gelir. Ama suğra zâhirdir. Zîra ecza-i

[103] harekeden bir şey mün'adim olmamış olaydı hareke-i mezkûre teceddüt haysiyetinden mebde-i havâdis olamazdı. Ama kübra bunda (bu sûrette harekeden bir cüzü münadim olduğu vakit bunun ademi için de elbette bir illet-i hâdiseden lâzımdır ila âhir kavliyle beyan olunmuştur. Badeza mana-yı teceddüde taarruz etmesi teceddüdün fi'l-asl hudûsu müceddeden vücut manasında mevzu olduğu içindir. Nitekim ehl-i Arabiye'nin fiil-i muzâri teceddüde mevzudur kavillerinde olduğu gibi. Bu taktirce ise kelâm-ı İmam'dan cüz-i hâdisin ademine taarruz yoktur. Bunun cüz-i mezkûrun ya hâl-i ademinde veya hâl-i vücûdunda teselsülü daha çabuk bulmasıyla beraber ama teceddüt (şey-i ahârın ademinden sonra şeyin hudûsu) manasında olduğu vakit hal bunun hilâfına makrûndur. Benaberin kelâm-ı Şârihte teceddütle de murâdı nihrîr vardır. Ve bu makamda bir bahs-i şerîf vardır ki onsuz mesele hallolunmaz. O da suâl ve cevâb-ı âtîden ibarettir.

(Suâl)

Şârih-i muhakkikin bu makamda zikrettiği cevâbın ne âlemin kıdemi ve hudûsuna ve ne de umûr-i müteâkibede teselsülün cevaz ve adem-i cevâzı ve kadîmden sudûr-i hâdis harekenin tavassut ve adem-i tavassutu hususuna taalluku olmayıp belki cevâb-ı mezkûr cemi takdir üzerine de cüzü harekenin imtinâ ademinde belki de her

hâdisin imtinâ ademinde cârîdir. Tahrîri ve temsil-i cereyânı şu vecihledir ki mesela Zeyd'in vücûdundan sonra ma'dûm olması câiz olamaz. Zîra

[104] bi'l-farz ma'dûm olmuş olsa adem-i hâdisi için bir illet hâdisten lâ-büddür. Ve bu illet dahî ya emr-i mevcût veya adem-i emr-i mevcût yâhut bunların ikisinden mürekkeptir. Halbuki bunların topu Zeyd'in ya hâl-i vücûdunda veya hâl-i ademinde vücutta meçtemi umûr-i mertebede teselsülü müstelzim olmakla muhaldir.

İmdi şu delîl sahîh olmuş olsa havâdisten bazısının vücûdundan sonra ademiyle beraber her hâdisin ebediyeti lâzım gelir ki bu muhaldir.

(Cevap)

Şârih-i nihrîrin bu makamdaki murâdı âhar bir hâdisin vâsitasensiz kadîmden sudûr-i havâdis mümkün olmadığı vakit hukemâya işbu teselsül-i müstehîl lâzım gelir. Her ne kadar bununla beraber muhal-i âhar ki her bir hâdisin lüzûm-i edebiyetidir. Bu dahî lâzım gelirse de bunun ne imâma ne de mütekellimîn-i sâireye zararı yoktur. Zîra irâdenin taalluk-i ezeli (ne teselsül ve ne de havâdisten bir şeyin ebediyeti lâzım gelmeksizin) havâdisin o vaktinde vücûduna kâfi olduğuna dâir takdim ettiğimiz şeye binâen ehl-i sünnete işbu muhalinden bir şey lazım gelmez ve hukemâya lazım gelen muhalâtın tezâ'ufu bizim matlûbumuzu teyit eder diye ilzâm-ı hukemâ hakkındaki mûrad imamîhik tahrîrdir.

Celâl

Hâsıl-ı kelâm cüz-i mezkûrun ya vücûd-i sâbıkı hâlinde veyâhut adem-i

[105] lâhıkı hâlinde vücutta müçtemi olan umûr-i mevcude-i mertebede teselsül lâzım gelir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin şu kavli ziyâde-i fâideyi tazammunla beraber akvâl-i müteşettite beynini cem'dir. Fâide-i evveli vücut ve adem câniplerinden kendinde mevcudat teselsül eden cânib-i ta'yindir. Zîra mâ-sebk bu fâideyi tasrîhten sâkittir. Fâide-i sâniye (illet-i hâdisenin –emr-i mevcûda iki adem izâfesiyle adem adem-i emr-

i mevcûd olması veya üç adem izâfesiyle adem adem adem emr-i mevcûd bulunması câiz ve hakeza bunların mâ-fevkinde lâ ilâ nihayete i'dam izâfesiyle ilel ve vesâit-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olarak bunlardan hiç biri ne emr-i mevcûd ve ne de adem-i emr-i mevcûd yâhut bu ikisinden mürekkep değildir diye) şükûk-i mezkûredeki hasr üzerine vârit olan suâli def'dir.

Celâl

Zîra cüz-i mezkûrun adem-i hâdisi eğer (kendinin zevâlini iktizâ ve bi'z-zarûre ademiyle içtima eder) bir emr-i mevcûdun (hudûsu) yâhut vücûd-i mâni-i müstelzim olan adem-i adem-i mâni gibi emr-i mevcûd hudûsunu istilzâm eden adem-i emrin hudûsu sebebiyle hâsıl olursa cüz'ün hâl-i ademinde hâdis olan mevcudât mertebe-i müçtemi'ada teselsül lâzım gelir.

[106]

Gelenbevî

Cüz'ün hâl-i ademinde hâdis olan mevcudât mertebe-i müçtemi'a kavli işbu cüz-i mün'adim cinsinin hâl-i ademinde hâdis olan mevcudât mertebe-i müçtemi'a demektir. İmdi bu tevcih bu makamdaki emrinden emr-i sâni itibariyle mezkûr olan teselsülü harekeden cüz-i vâhid-i mün'adimin ademiyle değil de i'dam-ı eczâ-ı müteâkibe hareke ile mecâmi' olan mevâni-i müteâkibe silsilesinde daha çabuk bulunmasına binâen şu zamirde istihdam vardır. Cüz-i mezkûr ise (fe izâ adem-i cüz-i mine'l-hareket) kavlindeki zamirin merciidir. Meğer ki bu kavlindeki cüz'ün tenkîri vahdet-i şahsiye üzerine değil de vahdet-i cinsiye veya vahdet-i nev'iye üzerine hamloluna. Bu takdirde zamir-i mezkûrda istihdam bulunmaz ise de lakin bu hilâf zâhirdir.

Celâl

Ve eğer bir emr-i mevcûdu müstelzim olmayan adem-i emr-i mevcûd sebebiyle hâsıl olursa teselsül-i mezkûr zâlike'l-hâdisin vücûdu vaktinde lâzım gelir.

Şıkk-ı sâlisin halini de buna kıyas et.

(Li'l-Mütercim)

Şârih-i allâme demek ister ki cüz-i mezkûrun adem-i hâdisi eğer bu iki kısımda mürekkep olan olan emir sebebiyle hasıl olursa

[107] teselsül-i mezkûr zâlike'l-hâdisin vücut ve ademi vakitlerinde lâzım gelir. Nitekim beyânı geçmiştir.

Gelenbevî

Burada bir kelâm kalmıştır ki tahkîk-i makam ona mütevakıf ve o da suâl ve cevâb-ı âfîden ibarettir.

(Suâl)

Burada cüz-i mezkûrun adem-i lâhıkında taarruza hâcet yoktur. Zîra (harekeden bir cüz-i mevcûd olduğu vakit mebd-i feyyâz cânibinden buna feyezân-ı vücûd için bir illet hâdiseden lâ-büddür ve bu illet ya merâtib-i gayr-i mütenâhiyenin cem'inde emr-i mevcûd veya adem-i adem-i emr-i mevcûttan bunun istilzâm ettiği şey-i mevcûd olup bu sûrette cüz-i mezkûrun hâl-i vücûdunda mevcudât-ı müçtemia-i mertebenin teselsülü lâzım gelir. Veya cüz-i mezkûrun vücûdu manianın zevâline ve manianın zevâli de bir mevcûdun in'idâmına ve bu in'idâm da mevcûd-i ahârın in'idâmına mebnî olmak ve ilâ gayri nihaye bu vecihle gitmek tarîkiyle illet-i mezkûre cemi merâtipde adem-i emr-i mevcûd olup bu sûrette de cüz-i mezkûrun adem-i sâbıkı halinde mevcudât-ı mertebe-i müçtemianın teselsülü lâzım gelir. Ademi mevcûd-i ahârın ademine illet olan mevcûdun vücûdu da onun illet-i tâmm-i vücûdu cümlesinden olması zarûrî olduğuna dâir Şârih-i muhakkikin sâbıkan zikredildiği şeye

[108] binâen yâhut illet-i mezkûre bu iki kısımdan mürekkep olup bu sûrette dahî mevcudâtın halinde teselsülü lâzım gelir) denilmekle cüz-i mezkûrun adem-i sâbıkına mukârin olan vücûd-i hâdisine taarruz temin-i maksada kifayet eder.

(Cevap)

İhtimal ki Şârih-i muhakkikin taarruz-i mezkûre ihtiyacı "biz cüz-i mezkûrun illet-i vücûdu madde-i feleğin zâlike'l-cüz'e istidâdından ibaret olan bir emr-i mevcud

hâdis olduğunu ve bu istidadın hudûsu da istidâd-ı sâbıkanın in'idâmına mebnî ve her mertebedeki ilel bu merkezde dâir bulunduğunu ihtiyâr ederiz. Benabirîn gâye-i lâzım istidadât-ı müteâkibe-i gayri mütenâhiyenin teselsülü olup bu da bize zarar vermez diye kelâm-ı mezkûr üzerine itiraz vürudu câiz olduğuna mebnî olası ise bu itiraz meselesinin adem-i lâhık takdirine göre de vârit olduğunu sâbıkan öğrendin.

Celâl

İmdi eğer dersin ki her cüz'ün ademi vücûd-i mâni'i müstelzem olan adem-i adem-i mâni'a müstenit olduğu takdirde mevâni-i mezkûre beyinde terettüp lâzım gelmez ki hatta teselsül-i müstehîl lâzım gelsin.

Gelenbevî

Şu suâlin menşei emr-i mevcûdun adem-i adem-i mâni ve emsâlinden

[109] istilzâm eylediği şeye ta'mîminden ibaret ve mevrîdi dahî mezheb-i hukemâ üzerine mebniyyîn olan senedine müsteniden şikk-ı evvelde mezkûr olan mülâzemettir. Zîra hukemâ teselsülün butlânında iki emri şart kılmıştır ki, bunlardan birincisi velevse bazısı bazı âhara şart olmak tarîkiyle olsun illiyyet ve ma'lûliyyetle müfesser olan terettüb-i zâtiyedir. İkincisi zikrolunan umûr-i mertebede velev ki ân-ı vâhitte olsun vücutta içtimâiyedir ve Şârih-i muhakkikin (mevâni-i mezkûre beyinde terettüp lâzım gelmez) kavli eczâ-i müteâkibenin mevânii beyinde demektir. Zîra gâye emr-i mevâni mezkûreden her biri zâlike'l-cüz ademinin illeti olan cüz-i vâhitten adem-i adem-i mâninin lâzımı olmak olmakla ne mevâni-i mezkûre beyinde ve ne de melzumâtı ki hudûsta müteâkibe olan eczanın i'dam-ı irtifaâtı mevânidir. Bunların beyinde terettüb-i zâti ma'lûm ve müstefâd olmaz. Bi'l-farz melzumâtının müterettip olduğu teslim olursa bile mevâkı-ı mezkûreden ibaret olan levâzımı beyinde terettüb-i zâti yine memnu'adır. Zîra illette tekaddüm bizzât muteber olmasına binâen illet-i vâhidenin levâzımı beynlerinde illiyyetin intifâsı câiz olunca (nitekim akl-ı evvelin levâzım-ı sülûsesinde²⁷⁴ kâil oldukları gibi) zamânen hudûsta müteâkibe olan ilel-i mertebenin levâzımı hakkında zannın nedir?

²⁷⁴ Birincisi akl-ı sâni, ikincisi felek-i azamın nefsi-i mücerredesi, üçüncüsü felek-i mezkûrun cisimidir. Bunların her biri bir itibarla akl-ı evvelden sâdir olmuştur. Nitekim beyânı geçmiştir.

[110]

Celâl

Belki de mevâni-i mezkûrenin hudûsu velev ki bir anda olsun kendine mani olduğu cüz'ün intifasında kafî olması cevâzına binâen vücutta da içtimaları lâzım gelmez.

Gelenbevî

Buradaki (bel) kelimesi şarteyn-i mezkûreyinin ikisinde intifâsını beyan ile hukemâ indinde muhal olan teselsülün adem-i lüzûmuna terakkîdir. Ve (لجواز ان يكون) kavliyle murâd-ı Şârih mevâni-i mezkûrenin hudûsu velevse bir anda olsun eczâ-i memnûâtın intifâsında kâfi olması cevâzına binâen demektir. Nitekim sâbıkan farzolunan haddeyn mâbeynindeki cüz'ün vücûduna mâni sath-ı felek üzerinde mefrûz noktanın hadd-ı sâniye vüsûlünü farz ettiğimiz vakitte olduğu gibi. Çünkü bu vüsûl âni olmakla nokta-i mezkûre hadd-i mezkûrede ân-ı vahitten ziyade eklemeyiz) ve bu andan yâhut bir zamandan sonra mâninin zevâlinde de cüz-i mün'adimin vücûda avdı lâzım gelmez. Zîra irtifâ-ı mâni ma'lûlün vücûdunda kâfi olmayıp belki mukteziyatında lâ-büdd ve lâzımdır.

Bu makamda ise cüz-i mezkûrenin vücûdunu değil belki bade zâlik ibda ademini muktezi emr-i mevcût olup o da hukemâ indinde bi-aynihi iâde-i ma'dûmun mümteni' olmasıdır. Nitekim bahsi gelecektir.

[111]

Celâl

Cevâbında derim ki mevâni-i mezkûre hudûsta müteâkibedir. İmdi eğer vücutta içtima ederlerse teselsül-i müstehîl lâzım gelir. Zîra âhadî bi-hasebi'z-zaman hudûsta müterettip ve vücutta müçtemi olduğundan kendilerinde tatbîk cereyân eder.

Gelenbevî

Mevâni-i mezkûre ile murâd eczâ-i müteâkibe vücûdâtının mevâniidir. Mesela deverân-ı felekten her devrenin tamamı indinde devre-i tâmmeye-i mezkûrenin ba'de

vücûduna bir mâni hâdis olduğunu farzettığımız vakit deverât-ı gayri mütenâhiye mevâniinden yekdiğerini veli eden her iki mâninin hudûsları beyninde bir gün ve bir gece bunlarda her bir mâni-i lâhıkın hudûsu mâni sâbıkın hudûsundan zamânen bu müddet miktarı müteaahhir olur. Ve bu makamdaki teâküpten mûrad ise bürhânın cereyânında kâfi olan mutlak taahhur-i zamâni idüğüne binâen bu sûrette de mevâni-i mezkûre hudûsta müteâkibe olmuş olur. Zîra sâbıkından birçok zaman müterâhi olan şeyde ittisalât-ı felekiyedendir. Ve bu taktirce ise ya mevâni-i müteâkibe-i hâdisenin cemi kendi vücutlarına mevâni olan i'dam-ı eczâ-i hareke gibi hudûslarından sonra ibda olur. Nitekim intifâ-ı memnuanın devamı müddetince mâniinde devamı vâcip olduğu takdirde böyledir. Veya ebedî olmayıp belki ân-ı vâhitten veya bir zaman sonra mün'adim olur. Nitekim mevâni-i mezkûrenin hudûsu velevse bir anda olsun memnûnun ibda-ı intifâsında kâfi olduğu vakitte böyledir.

[112] İmdi mevâni-i gayri mütenâhiyeyi mezkûrenin cemi yâhut bazısı hudûsundan sonra ibda olursa zamânen hudûsunda müteâkip olmalarıyla beraber kat'an vücutta içtimaları lâzım gelir de bu sûrette kendilerinde bürhân cereyân eder. Bunun içindir ki Şârih-i nihrîr eğer vücutta içtima ederlerse teselsül-i müstehîl lâzım gelir demiştir.

Celâl

Ve mevâni-i mezkûrenin bi-hasebi'z-zât adem-i terettübü cereyân-ı tatbîke kâdih ve mâni olamaz. Nitekim fitrat-ı selîme ashâbına hafî değıldir.

Çünkü biz bugünkü hâdisten müptedâ bir silsile ve dünkü hâdisten müptedâ diğeri bir silsile ahzedip bugünkü silsileyi yekdiğerine tatbîk ve bürhânı sevk ederiz.

“Edirne Müftüsü”

İmdi eğer silsileteyn ilâ gayri'n-nihâye teselsül ederse nâkısın zâide müsâvatı lâzım gelir. Bu bâtıldır ve eğer silsile-i nâkısa yani dünkü hâdisten iptida eden silsile bir yerde nihayet bulursa bu halde silsile-i zâide (yani bugünkü hâdisten başlayan silsile-silsile-i nâkısa-i mütenâhiye üzerine kadar mütenâhi ile zâide olmuş olur ve mütenâhi üzerine kadar mütenâhi ile zâid olan da onun gibi mütenâhi olduğundan bu taktirce lâ-tenâhî takdîri üzerine tenâhî lâzım gelir ki bu da hilâf-ı mefrûzdur.

[113]

Celâl

Ve eğer mevâni-i mezkûre vücutta içtima etmezlerse kelâmı illet-i ademlerine naklederiz. Ta ki adem veya vücutları vaktinde hâdis olan mevcudâtta teselsül-i müstehîl lâzım gelir. Çünkü (müteâkibeten huduslarından sonra mün'adim olan tilke'l-mevâniden) her bir mâninin illet- ademi ya istimrâr-ı vücûduna mâninin vücûdunu müstelzem olan adem-i adem-i mânidir. Veyâhut illet-i vücûdu eczâsından br cüzün in'idamıdır.

Ve şikk-ı evvele göre hudusta mürettep olan mevâni-i gayri mütenâhiyenin vücûdu lâzım gelir. Şikk-ı sâniye göre de zâlike'l-mâninin tahakkukunun umûr-i gayri mütenâhiye-i mertebeye mevkûf olması lâzım gelerek bu sûrette de mani-i mezkûrun esbâb-ı vücûdunda teselsül-i müstehîl lâzım gelir.

Vücûh-i ecvibeden vech-i râbi' bazı müteahhirîn²⁷⁵ ta'vîl ve itimât ettiği cevaptır. O da madde-i kadîme²⁷⁶ üzerine istidadât-ı hâdis-i gayri mütenâhiyenin tevâruduna kavli- belki kadîmin vücûduyla beraber mutlaka havâdis-i müteâkibenin adem-i tenâhîsi gayr-i makûl olduğudur. Havâdis-i mezkûre ister zâlike'l-kadîm üzerine vârit ve ona ârız olsun isterse olmasın.

[114]

Gelenbevî

Gerek şu cevap ve gerek cevâb-ı hâmis bir sâbık delîl-i felâsifenin nakzıyla cevap olup lakin felâsifenin hareke vâsıtasıyla havâdis-i gayri mütenâhiye silsilesinin cevâzına istinâden cerayân-ı bürhânı men'leri sebebiyle nakz-ı sâbıkın takrîr-i âtiye tegayyürüyledir. Şöyle ki bi'l-farz felâsifenin şu delilleri sahîh olmuş olsa maddeteyn-i kadîmeteyn ki biri kendine istidadât hareket tevârüt eden madde-i eflâk ve diğeri de kendine suver ve avâriz tevârüt eden madde-i anâsırdır. Bunların üzerine²⁷⁷ istidadât-

²⁷⁵ Bazı müteahhirinden mûrad mütekelliminden Mevlâna ale't-Tûsî rahimehullahtır. (Edirne Müftüsü)

²⁷⁶ İşbu madde-i kadîme heyula-i felekiye ve unsuriyedir.

²⁷⁷ Zîra silsile-i havâdis-i unsuriye mücerret madde-i ula yani yalnız heyula-i felekiye ile sûretiyat intizam olamaz.

1 gayri mütenâhiye tevârüt etmek tarîkiyle ya eşhâs-ı havâdisten her şahsın kıdemi veyâhut nevi ve cinsinin kıdemi lâzım gelip halbuki lâzım her iki şıkkıyla bile bâtıdır. Ama şıkk-ı evvelin (yani eşhâs-ı havâdisten her şahıs kıdeminin) butlânı mertebe-i bedâhettedir. Ve ama şıkk-ı sâninin (yani nevi veya cinsi havâdis kıdeminin) butlânı şu tevârüd-i gayri mütenâhi havâdise nispetle kadîmin iktizâ ettiği hâlete münâfi olmaktan nâşî ya zikrolunan madde-i kadîmenin mevcût olmaklığı veyâhut üzerine tevarüt eden istidadât-ı hâdis silsilesinin bir yerde munkatı' olmaklığı îcap edeceğine yoksa içtima-ı nakızeyn yani madde-i kadîme için hem zikrolunan

[115] hâlin hem mevcût hem de gayri mevcût olması lâzım geleceğine dâir mucîbin zikrelediği şeye mebnîdir ve (belki mutlaka havâdis-i müteâkibenin adem-i tenâhîsi ilâ âhir) kavli “vâcip bizzât olan kadîmin vücûdundan sonra ister havâdis-i unsuriyye olsun ister felekiye bulunsun ve ister mücerredin tasavvurât-ı müteâkibesi olsun isterse irâde-i kadîmenin taallukâtı bulunsun münafât-ı mezkûreye binâen lâ ilâ nihâye havâdis-i müteâkibe silsilesi mümkün olmaz” deyu gayriyede şâmil delîl ile şıkk-ı sâninin iptalinde terakkîdir ve bu cevâbın şu itibarla delîl-i hukemâ için nakz-ı âhar olması senetlerini iptal veya mukaddeme-i memnû'a ki nakz-ı sâbık sûretinde lazım gelen teselsülün butlânından ibarettir.

Celâl

(Tetimme-i Cevap)

Çünkü kadîmin her bir hâdis üzerine sâbık olması vâcip, zîra kadîm ademle mesbûk olmayan ve hâdis ise ademle mesbûk olan şeyden ibaret olmasına binâen bu sûrette kadîmin kendilerine hâdis mefhumu sâdık olan efrâtan her ferdi üzerine sâbık olmaklığı lâ-büdd ve lâzım olur da bu vücûb kadîm için bir hâletin vücûdunu îcap eder ki o hâlette kendilerine hâdis mefhumu sâdık olan

[116] efrâtan her birine kadîmin sebki tahakkuk eyler. Zîra kadîm havâdis-i mezkûreden biriyle mukârin oldukça kâffesi üzerine sâbık olamayıp belki bazısı üzerine sâbık olmuş olacağı bedâhet-i akıl ile zâhir ve bâhirdir.

Ve kadîm üzerine havâdis-i gayri mütenâhiyenin tevârüdünden kendi için hâlet-i mezkûrenin mevcût olamamaklığı belki dâima havâdisten bazısına mukâreneti

lâzım gelip bazı efrâdıyla devam-ı mukâranetle her bir ferdine sibkat beynindeki münâfat ise mertebe-i bedâhettedir.

Gelenbevî

Şu kelâm kıyas-ı istisnâî heyeti üzerine mukarrer olan delîl iptalin mülâzemetine işaret ve mâ-sebk dahî mukaddeme-i istisnâiyeyi ispattan ibarettir. Hâsıl-ı kelâm- kadîm üzerine havâdis-i müteâkibe-i gayri mütenâhiye silsilesi tevârüt etmiş olsa kadîmin hâdise nispetle lâzımı olan hâlet-i mezkûresi mevcût olmamak lâzım gelir. Yoksa içtimâ-ı nakîzeyn lâzım gelip bu da ânifen sâbit olan şeye binâen bâtıldır. Sebkindedir. Badeza (belki dâima havâdisin bazısına mukâreneti lâzım gelir) kavlinin şehâdetiyle (havâdis-i gayri mütenâhiyenin tevârüdünden ilâ âhir) kavli temsil üzerine mahmûl olup şu münâfat havâdis-i gayri mütenâhiyenin tevârüdünden dahî lâzım gelir demektir. Çünkü kelime (mea) kelâm-ı mucîbde mezkûr olan sûreteyn ki biri kable't-terakkî ve diğeri

[117] ba'de't-terakkîdir. Bunun ikisine de şâmil ve benaberin şu beyan nitekim bazıları tarafından denildiği gibi yalnız suret-i ûlâya muhtass olmayıp belki sûret-i sâniyede dahî mütenâvildir.

Celâl

Ben derim ki şu hükmün bedâheti bedâhet-i vehm olup bedâhet-i akl değildir.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîr demek ister ki, kadîmin efrâd-ı havâdisten bazısına devâm-ı mukâreneti ile her ferdine sebkati beyninde (şu sebkın hâlet-i mezkûreyi îcabı vâsıtasıyla) münâfâtle hükmün bedâheti bedâhet-i vehm olup bedâhet-i akl değildir. Zîra akl bu îcaba kâil ve razı olmayıp buna kâil olan ancak şu mucîbin vehmidir ki münâfât-ı mezkûrenin bedâhetiyle hükmeylemiştir. İmdi zâhir olan vehmin bu bâbdaki hükmü ancak kadîm için hâlet-i mezkûrenin vücûbundan ibaret olup şu hükmün kabulünden sonra ise havâdisin bazı efrâdıyla devâm-ı mukârenetle her ferdine sebkati beyninde münâfâtle hüküm bedâhet-i akl olup bedâhet-i vehm değildir. Yolunda îrad olunan itiraz mündefî' olur.

Celâl

Çünkü kadîmin efrâd-ı havâdisten her ferdine tekaddümü ancak

[118] kendinin kâffe-i havâdis üzerine sâbık olan zamanda mütehakkık olmasını istilzâm edip havâdis-i mezkûreden ferd-i âhara mukârin olmaklığına münâfî olmaz ve bu makamda vaktâ kim kadîm efrâd-ı havâdisten her ferdinin intifâsıyla bile mevcût olduysa (zîra havâdisten bir ferd yoktur ki efrât üzerine sâbık olan hâdisle beraber kadîm ondan evvel mevcût olmasın) kadîmin efrâd-ı mezkûreden birine devâm-ı mukârenetiyle beraber topuna tekaddümü tahakkuk eyledi.

Şu mucîbin zikrelediği münafât ise kendilerine hâdis mefhûmu sâdık olan efrâdın cemîine kadîmin zamân-ı vâhitte sebkı lâzım gelse idi ancak ol vakit tamam olurdu. Halbuki iş öyle değildir. Belki bu sebk ancak havâdis-i mütenâhiyede lâzım gelip havâdis-i gayri mütenâhiyeye gelince bunlardan her birine kadîmin tekaddümü havâdis-i mezkûreden bir ferdine devâm-ı mukârenetiyle beraber tahakkuk eder ki bu zâhirdir.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki kadîmin mefhûmunda (kendilerine hâdis mefhûmu sâdık olan efrâdın) cemîine zamân-ı vâhide sâbık olması me'hûz olmayıp belki mefhûm-i mezkûrda me'hûz olan kadîm efrâd-ı hâdise topundan evvel mevcût olmakla her ferdi üzerine sâbık olmasıdır. Pes varsın bir ferdine bir zamanda ve ferd-i âhara da diğer zamân-ı sâbık olsun. Bu mana ise kadîmin kendinden sonraki fert üzerine sebkati hîninde

[119] ferd-i âhara adem-i mukârenetini iktizâ etmez. Belki havâdis-i müteâkibe efrâdının gayri mütenâhi olduğu takdirde efrâd-ı mezkûreden birine mukârenetsiz her ferdi üzerine sebk mümkün olmayıp ancak efrâd-ı mezkûrenin tenâhisi mümkün olur.

“Edirne Müftüsü”

Havâdisten bir ferd ki kadîmin ona devâm-ı mukâreneti lâzım geliyor. Bu havâdis-i mezkûreden birinin yâhut havâdis-i gayri mütenâhiye-i mezkûre beyinde

müşterek olan umûr-i âmmeden nev' ve cins ve fasl ve emsâlinin kıdemi demek olup hukemâ buna kâillerdir.

Celâl

Mucîb müşârün ileyhe şöyle itiraz olundu ki her ferdin hudûsu (efrâd-ı mevcûdenin aynından ibaret olan) küll-i mecmûnin hudûsunu istilzâm etseydi münafât-ı mezkûre ancak ol vakit lâzım gelirdi. Halbuki her ferdin hudûsu mecmû' mezkûrun hudûsu müstelzim olmaz. Sen ise bu itirazın fesâdını bulursun.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin (ve mucîb mûmâ-ileyh ilâ âhir) kavli vech-i râbi' ile cevap veren bazı müteahhirîne demektir. Zîra bu itirazda Şârihin îrâdı gibi münafâtın men'iyile cevâb-ı mezkûr aleyhine îrâd-ı âhar olup

[120] Şârihin îrâdına itiraz değildir. Ve itiraz-ı mezkûrun fesâdı vecheyn-i âtiyene mebnîdir. Vech-i evvel küll-i mecmûyenin hâdis olduğu taktire göre münafâtın lüzûmuyla hükmü fâsittir. Vech-i sâni ferd-i vâhidin hudûsu indinde küll-i mecmûnin adem-i hudûsuyla hükmü fâsittir. Ve işbu hükmeyn-i fasideynin menşei de Şârih-i muhakkikin (güya muteriz mûmâ-ileyh tevehhüm etti ki ilâ âhir) kavliyle zikrelediği şeydir.

Celâl

Zîra her ferdin hudûsu mecmû' mezkûrun hudûsunu müstelzimdir. Çünkü her ferd mecmû'nun cüz'ü olup cüz'ün hudûsu ise gelen hudûsunu müstelzim olduğu mertebe-i bedâhettedir. Güya muteriz mûmâ-ileyh tevehhüm etti ki küll-i mecmûyenin hudûsu ancak âhâdinden bir şey asla mevcûd değil iken sonra mevcûd olmasıyla tahakkuk eder. Bu ise derece-i kabul ve itibardan baîd bir tevehhümdür.

Ve bazı fuzelâ mezheb-i felâsifeyi şöyle de kadh eylemiştir ki mahiyetin vücûdu ancak efrâd zımında mütehakkıktır. Halbuki hukemâ efrâd-ı havâdisten her ferdin hudûsuna kâil olduklarından onlar efrâd-ı mezkûre mahiyetinin de hudûsu lâzım gelmekle bu sûrette her ferdinin hudûsuyla beraber nev'in kıdemi tasavvur olunamaz.

Ben derim ki şu kelâm sahîftir. Zîra felâsifenin kıdem nev'inden

[121] mûradları nev'-i mezkûr efrâdından bir ferdi dâima mevcût olarak bi'l-küllîye zâil ve munkatî' olmamaklıdır. Her ferdin hudûsu ise asla buna münâfi olmaz.

Ne olaydı bileydim ki efrâd-ı müteâkibesini bir veya iki aydan ziyade devam etmekle beraber ferdi bir veya iki günden ziyade durmayıp mahv ve zâil olan gül²⁷⁸ hakkında şu kâil nedir.

Halbuki bedâhet-i akl bu misilli hükümde mütenâhi ile gayr-i mütenâhi beyninde fark olmadığına hükmeder.

“Edirne Müftüsü”

Şârih-i nihrîrin şu kelâmından maksadı makûlü mahsûsa teşbîhen bu bâbta mahsustan bir misal îrâdı olup demek ister ki.

Nitekim ferdi bir veya iki günden ziyade bâki olamayan gülün alâ sebîli't-teâküp mevcût olan efrâdı zımında tahakkuku vâsitasıyla bir veya iki mâhi müteceviz müddet zarfında vücut ve bekâ ile vasfolunduğu gibi.

Nev'de kezâlik alâ sebîli't-teâküp mevcût olan efrâdı zımında tahakkuku vâsitasıyla kıdem ile vasfolunur. Her ne kadar efrâd-ı

[122] mezkûreden bir şey ezeli olmayıp kâfesi alâ sebîli't-teâküp hâdis olursa da.

Gelenbevî

Kâil müşârün ileyh Şârih-i allâmeye cevâben der ki,

Emr senin dediğin gibidir. Ancak kelâm-ı mezkûru bu makamda zikredişim kavim indinde cevâb-ı meşhur olduğuna mebnî olup halbuki *Şerh-i Makâsıd*'da ihtilâline işaret etmiştir.

Ne olaydı bileydim ki kelâm-ı mezkûrun ihtilâline vâki olan işaretimizden sonra sizin bu bâbdaki hayretinizin sebebi nedir?

²⁷⁸ Gül ma'lûm güzel kokulu çiçek olup mevsim-i rabî'da idrak ederek bir iki ay kadar devam eder.

Celâl

Vücûh-i ecvibeden vech-i hâmis bürhân-ı tezâyüf belki de bürhân-ı tatbîk ve emsâli berâhin umûr-i mevcûde-i mertebede teselsülün butlânına delâlet eder. Umûr-i mezkûre ister vücutta müçtemi' olsun isterse olmasın deyu delîl-i hukemâ üzerine nakz îrâdîdır.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîr demek ister ki vücûh-i ecvibeden vech-i hâmis gerek²⁷⁹ mâ-tekaddüme ve gerek sâbıkıyyet ve mesbûkıyyet-i mütezâyıkeyn olduklarından

[123] zâteynine mahsûs ve münhasır olmayıp belki zamâniyetine dahî âm ve şâmil ve belki de âhad mertebenin bazısı vaz'an bazı âhardan munfasıl olan vaz'iyetini müştemil bulduklarına binâen bürhân-ı tezâyüf ve emsâli nefsi'l-emrde mevcûd ve zâten yâhut zamânen müterettip olan umûrda teselsülün butlânına delâlet eder deyu felâsifenin sâlifü'z-zikr delileri üzerine nakz îrâdîdır.

Ama nitekim tenâhi eb'âdın ispatı zımında fark olunan hatteyn-i gayr-i mütenâhiyeynde olduğu gibi âhadın bazısı bazı âhara muttasıl olduğu vakit hatteyn-i mezkûreynin tenâhilerinde bürhân-ı tezâyüfün cerayânında bahis vardır. Zîra hatteyn-i mezkûreynin eczâ-ı sâbika ve mesbukları farzıye-i mahza olup eczâ-yı mezkûrenin sâbıkıyyet ve mesbûkıyyet ve evveliyet ve seneviyyet vesâir izâfetle ittisâfı da tıpkı böylecedir.

[124]

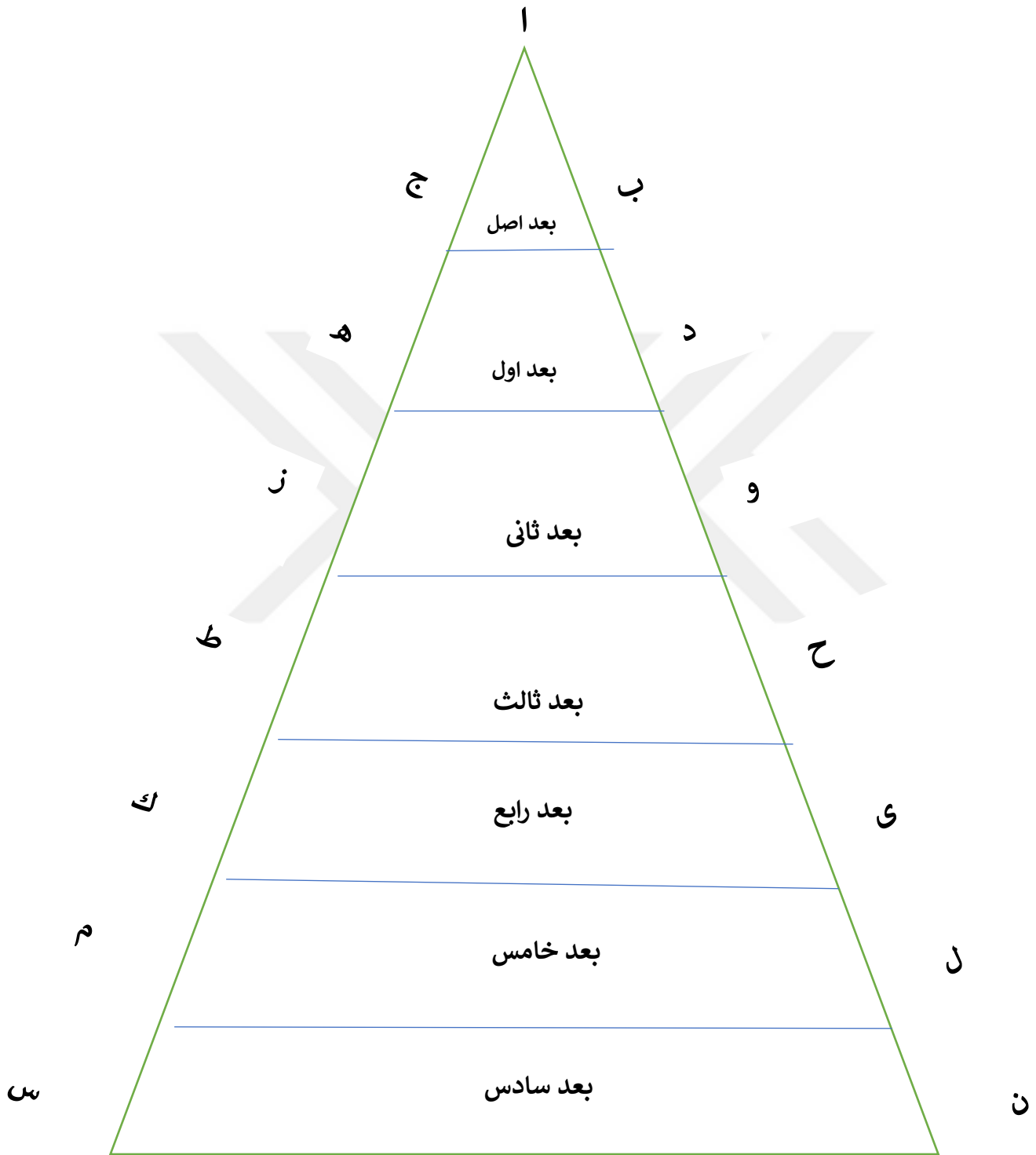
(Li'l-mütercim)

Hatteyn-i mefrûzeynden ise burhân-ı süllemî cereyân eder.

“Kâdî Mîr tercümesinden hulâsa”

Bürhân-ı süllemî

²⁷⁹ Mâ-tekaddümden mûrad umûr-i müteâkibe-i gayri mütenâhiyede bürhânın cerayânında bi-hasebi'z-zât adem-i terettübün zarar vermeyeceğidir.



İb'âd-ı gayri mütenâhiye mümkün değildir. Çünkü şu müsellesin sâkını heyetinde mebd-i vâhitten hurûç eden iki hat ileri doğru gidip büyüdükçe beynehümâda olan bu'd dahî ziyadeleşeceğinden bi'l-farz evvel iki hat ilâ gayr-i'n-nihâye mümted olsalar beynehümâda olan bu'd hasireyn beyninde mahsur iken gayr-i mütenâhi olmak lâzım gelir. Halbuki lâzım bâtıldır. Delîl-i mezkûrda olan mülâzemenin ittizâhı mukaddemât-ı âtiyeyi temhîde muhtaç olur.

[125]

“Mukaddeme-i ûlâ”

Mebde-i vâhitten mümted olan iki hat ilâ gayri'n-nihâye imtidât eyleseler beynehümâda bi-hasebi'l-adet gayri mütenâhi ve kadr-i vâhit üzerine mütezâyit eb'âd-ı farz eylemek mümkün olur.

Mesela mebd-i vâhit ki yukarıda gösterilen (ل) noktasıdır. Ondan gayri mütenâhi iki hatt-ı mümted olsa o iki hat üzerinde iki nokta farzolunur ki (ل) noktasından bu'dları müsâvi ola (ح ب) noktaları gibi. Şöyle ki evvel iki noktanın beyneri (ج ب) hattıyla vaslolsa (ب ل) ve (ج ل) hatlarıyla müsâvi olur ve adeta adlâ'i müsâvi bir şekl-i müselles hâsıl olur. “adlâ' mezkûreden her birini bir zirâ' farzedelim” bundan sonra evvel iki hattın üzerinde diğer iki nokta farzolunur ki (ج ب) noktalarından bu'du müsâvi ola. (د ه) noktaları gibi. Ve bu noktaların (ج ب) noktalarından bu'du dahî (ج ب) noktalarının “inkıtasından olan bu'dları kadar ola. Şöyle ki;

“ل” noktasından “د” vekezâ “ل” noktasından “ه” noktalarına varınca her biri iki zirâ' olur. Hatta “د ه” noktalarının beyni “د ه” hattıyla vaslolunsa “د ه” müsellesinin her bir zilli ikişer zirâ' olur. Bu'de evvel iki hat üzerinde daha iki nokta farzederiz. Ve vech-i mezkûr üzere (و ز) noktaları gibi beynehümâyı (و ز) hattıyla vâsleyeriz. Ol halde de (و ز) adlâ'ından her biri üçer zirâ' olur. Sonra (ح ط) sonra (ى ك) sonra (ل م) sonra

[126] (ن س) noktaları gibi karşılıklı daha sekiz nokta farzederek bunlarında vech-i mezkûr üzere beynerini vasleyeriz. Ve hakezâ ilâ gayri ileyhâya tahayyül edebiliriz.

Bundan sonra (ب ج) hattına bu'd-i asl (د ه) hattına bu'd-i evvel (وز) hattına bu'd-i sâni (ح ط) hattına bu'd-i sâlis (ى ك) hattına bu'd-i râbi' (ل م) hattına bu'd-i hâmis (ن س) hattına bu'd-i sadis tesmiye olunarak bir terettüp tahlil olunur.

“Mukaddeme-i Sâniye”

Mukaddeme-i ûlâdan malûm olduğu üzere işbu ib'âddan her biri hem ma-kablindeki bu'du ve hem de bir zirâ' ziyâdeyi şâmildir.

Mesela bu'd-i evvel dediğimiz (د ه) bu'd asıl tesmiye ettiğimiz (ب ج) bu'dundan bir zirâ' miktarı ziyâde mesafeyi müştemildir.

Ve bu'd-i sâni hem bu'd-i evveli ve hem de bir zirâ' ziyâdeyi şâmildir. وهلم جرا İmdi bu'du-i aslın fevkinde olan ib'âdın her birisi hem bu'd-i aslî ve hem de ziyâdeyi müştemil olmasına nazaran demek olunur ki bu'd-i aslın fevkindeki ib'âd-i gayri mütenâhiyenin adedince ziyadât-ı gayri mütenâhiye vardır.

“Mukaddeme-i Sâlise”

Ziyadât-ı gayri mütenâhiyeden her bir cümle o cümleyi müştemil olan ib'âdın fevkindeki bu'du vâhitte mevcuttur.

Mesela ziyadâtın ibaret olan cümleyi müştemil bulunan ib'adı yirmi ve işbu yirminin fevkindeki ba'de dahî yirmi birinci farz eder

[127] isek yirmi bu'dda mevcûd olan ziyadenin mecmusu yirmi birinci bu'dda mevcûd olur. Bu sûrette ib'âd-ı mezkûrede bir bu'd bulunmak lâzım gelir ki o bu'd ib'âdın âharı ola. Böyle olunca hatteynin adem-i tenâhisi takdirinde tenâhisi lâzım gelir.

“Netice”

İmdi şu mukaddemâtın temhîdinden sonra deriz ki:

Eğer mebd-i vâhitten uzanıp giden iki hattın imtidâdı ilâ gayri'n-nihâye olabilse beynlerinde kader-i vâhit üzere mütezâyet ib'âd-ı gayr-i mütenâhiye bulunmak lâzım gelir.

İşte mukaddeme-i evveliyenin hükmü budur. Kezâlik evvel iki hat beyinde ziyadât-ı gayr-i mütenâhiye bulunmak mukaddeme-i sâniyenin hükmü iktizâsındandır. Mukaddeme-i sâlisinin hükmünce dahî işbu ziyadât-ı gayr-i mütenâhiye git git bir bu'dda toplanmak ve o bu'd dahî gayri mütenâhi olmak lâzım gelir.

Çünkü ziyadât-ı gayr-i mütenâhiyeyi müştemil olan bu'd dahî elbette gayr-i mütenâhi olur. Bu taktirce evvel iki hat arasında hâsireyn beyinde mahsur olduğu halde gayr-i mütenâhi bir bu'd bulunmak lâzım gelir. Halbuki lâzım bâtıldır. İntehâ.

Celâl

Ve bu da sâbit ve vâkı'dır. Zîra bürhân-ı tezâyüfün hâsılı odur ki

[128] silsile-i mütezâyifeyn²⁸⁰ ilâ gayri'n-nihâye gidecek olsa mütezâyifeynden birinin adedi öbürünün adedinden ekser olması lâzım gelir. Ve bu ise muhaldır. Zîra mütezâyifeynin vücutta mütekâfeyn “mütesâviyeyn” olmaları zarûrîdir.

“Edirne Müftüsü”

Mütezâyifeynin vücutta tesâvileri zarûri olmasının manası şudur ki mütezâyifeyn-i hakîkeynden biri mevcûd olduğu vakit kat'an öbürü de mevcûd olur.

Böyle olunca mütezâyifeynden her birinin ezasında mütezâif-i âhardan birinin bulunmaklığı lâzım gelir de bu taktirce mütezâyifeyn bi'z-zarûre mütesâvi olurlar.

Birçok oğulları olan bir baba gibi mütezâfiyeyn-i meşhûreynde her ne kadar tesâvi aded vâcip değilse de. Lakin Seyyid Şerif'in *Şerh-i Mevâkıf*'ta tasrîh ettiğine göre her bir bütünün “oğulluk” ezasında bir übüvvet-i babalık bulunmak lâ-büddür.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin şu kelâmı sâlifü'z-zikr îrad delîlinden lâzımın butlânı üzerine istidlâl olup takrîri şu vecihledir ki

²⁸⁰ Tezâyüf şeyeyn-i mevcûdeyn beyinde vâki olan bir nispettir ki ehad-i hümâyî âharsız taakkul mümkün olmaz. Babalık ve oğulluk gibi.

[129] ilâ gayri'n-nihaye müteâkip olan havâdis silsilesi mevcûd olsa idi (havâdis-i mezkûreden her bir mütekaddim ister mâ-ba'dinin illet-i mu'iddesi olsun ister olmasın) sâbıkıyyet ve mesbûkıyyetten yalnız biriyle muttasıf hâdis-i muayyenden iptidâ eden silsile-i mütezâyifeynin ilâ gayri'n-nihaye zehâbının imkânı lâzım gelirdi. Halbuki lâzım muhal ve melzumda hakeza mülâzımeyi dersin. Zîra havâdis-i mezkûreden bazısı eğer bazı âhara illet olursa bu taktirce beynlerinde illiyet ve ma'lûliyyet ve babalık ve oğulluk ve bunların emsâli mütezâyifeyn bulunur. Ve eğer illet olmazsa nefsü'l-emrde beynlerinde sâbıkıyyet ve mesbûkıyyet tahakkukundan hiçte aşağı kalmaz. Lâzımın butlânına gelince, zîra zâlike'l-hâdisten başlayan silsile-i mütezâyifeyn ilâ gayri'n-nihaye gidecek olsa hâdis-i mezkûr sâbıklık ile muttasıf olmayarak yalnız mesbukluk ile muttasıf olurdu. Bu taktirce ya silsilede şu hâdisin ma-kablinde mesbûkıyyetle muttasıf değil. Yalnız sâbıkıyyetle muttasıf bir hâdis bulunur veya bulunmaz. Ve şikk-ı evvele göre silsile-i mezkûranın la tenâhisi taktirinde tenâhisi lâzım gelir. Ve şikk-ı sâniye göre de silsile-i mezkûrede vâki mesbûkıyyât adedinin sâbıkıyyât adedi üzerine ziyadesi olmak lâzım gelir. O ziyade de mebd-i silsile olan hâdisteki mesbûkıyyettir. Zîra hâdis-i mezkûrun ma-kablindeki havâdisin her biri hem sâbıkıyyet hem de mesbûkıyyetle muttasıf olduklarından bunlar da tekâfü ve tesâvi hâsıl olup yalnız hâdis-i mezkûrda olan mesbûkıyyet mahza zâid olur. Halbuki lâzım-i evvel iki nakîzın içtimâmını (yani silsilenin hem tenâhisini ve hem de adem-i tenâhisini)

[130] müstelzim olmakla muhal ve lâzım-ı sâni dahî iki mütezâifden birinin öbürünsüz vücûdunu müstelzim olmakla bu da muhaldır. Ve işbu iki muhalden birinin istihâlesi ekseriya öbürünün lüzûmuna delîl kılınarak bu sûrette de bürhân iki vecihle takdîr olunur.

“Vech-i Evvel”

Silsile-i mütezâyifeyn ilâ gayri'n-nihaye gidecek olsa ehad-i mütezâyifeynin âhar üzerine bir adet ziyadesi olmak lâzım gelir. Yoksa silsilede yalnız sâbıklık ile muttasıf bir hâdis bulunur da bu sûrette silsile-i mezkûrenin adem-i tenâhisi taktirinde tenâhisi lâzım gelir.

İmdi silsile-i mütezâyifeynin ilâ gayri'n-nihaye zehâbı taktirinde şöyle ki, bir vecihle tenâhisi lâzım gelmeye, kat'an ziyâde-i mezkûre lâzım gelir. İşte bu vecih Şârih-i muhakkikin bu makamda ihtiyâr ettiği takrîrdir.

“Vech-i Sâni”

Silsile-i mütezâyifeyn ilâ gayri'n-nihaye gidecek olsa adem-i tenâhisi taktirinde tenâhisi lâzım gelir. Yoksa ziyade-i mezkûre lâzım gelir. Bu vecihte Sâhib-i *Tecrid*'in ihtiyâr etmiş olduğu takrîrdir.

Celâl

Mülâzemenin beyânına gelince, eğer teselsül mebde yani ilel canibinden vâki olursa malûl-i ahîr gibi mesbûk muayyenden bir silsile ahzederiz. Bu sûrette şu ma'lûl için sâbıkansız bir mesbûkiyet vardır.

[131] Ve âhad silsileden her birinin hem sâbıkıyet ve hem de mesbûkiyeti olduğundan ma'lûl-i ahîrin mâ-fevkındaki sâbıkıyât ve mesbûkiyât adedi yekdiğerine tekâfü “tesâvi” edip ma'lûl-i ahîrde sâbıkansız bir mesbûkiyet bâki kalır.

Bu taktirce ise mesbûkiyyât adedinin sâbıkıyyât adedinden bir ziyâde olmak lâzım gelir ki bu bedâheten muhaldir.

(Li'l-mütercim)

“İkinci Sûretin Takrîri”

Eğer teselsül ma'lûlât cânibinden vâki' olursa illet-i ûlâ gibi sâbık muayyenden bir silsile ahzederiz. Bu taktirce şu illetin mesbûkiyetsiz bir sâbıkıyeti var demek olur. Ve illet-i mezkûrenin âlet tarafındaki âhad silsileden her birinin hem sâbıklık ve hem de mesbûklüğü olmakla illet-i mezkûrenin mâ-tahtındaki sâbıkıyat ve mesbûkiyat adedi yekdiğerine tekâfü ve tesavi edip illet-i ûlâda mesbûkiyetsiz bir sâbıkıyet bâki kalır. Bu sûrette ise sâbıkıyât adedinin mesbûkiyât adedi üzerine bir ziyâde olmak lâzım gelir ki bu zarûreten bâtıldır. Zîra mesbûkiyetsiz sâbıkıyetin ve ma'lûliyetsiz illiyetin ve oğulluksuz babalığın tasavvuru bedâheten muhaldir.

Celâl

Ve işbu delîl yalnız bir cânıpten olan teselsülün butlânına delâlet edip ama nitekim bizim mâ-nahnü fihimizde olduğu gibi teselsül iki cânıpten “yani hem ilel ve hem de ma'lûlât cânibinden” olduğu vakit onu nefyedemez. Zîra havâdis nasıl ki evveli yok ise âhiri de

[132] yoktur. Benaberin her mesbûkıyeti olan hâdisin sâbıkıyeti de vârittir. Bu sûrette ise halef zâhir olmaz diye tevehhüm olunmaz.

Gelenbevî

Nitekim mebde silsile evladı olmayıp da akim olan oğul gibi asla şey-i âhara illiyeti olmayan me'lûl-i ahîr yâhut Vâcip Teâlâ gibi ma'lûliyeti bulunmayan illet-i evveli olduğu takdirde teselsül cânib-i vâhittendir.

Ama bu makamda bazıları bazı âhara illet olarak ne cânib-i ilel ve ne de cânib-i ma'lûlatta nihayeti olmayan belki her birinin mâ-ba'dine illiyet ve mâ-kabline ma'lûliyeti bulunan mevcûdât-ı gayr-i mütenâhiye farzolunduğu vakitte olduğu gibi kendisinde mebde-i mezkûr bulunmayan silsilede vâki olan teselsül iki cânıptendir.

Ma'lûm ola ki hukemâ indinde teselsül iki mana üzerine itlâk olunur.

“Mana-yı Evvel”

Bi'l-fiil mevcudâtın adem-i tenâhisidir.

“Mana-yı Sâni”

Bi'l-kuvve mevcudâtın adem-i tenâhisidir. Zîra kendüden hangi cümle ahz olunursa bâki cümle-i me'hûzeden daha zâid olur.

Celâl

Tevehhüm-i mezkûra mahal yoktur. Zîra âhad silsileden ma'lûl-i ahîr

[133] gibi birini aldığımız ve bunu mebde-i silsile itibarı ederek cânib-i ilele tesâüd eylediğimiz vakit mebde-i mezkûrun üst tarafındaki âhadde mesbûkıyete mukârin

olmayan bir sâbıkıyetin vücûdu vâcib olur. Ta ki mebdedeki mesbûkıyete tekâfi ede. Ve eğer cânib-i ma'lûlâta tenâzül eder isen bu sûrette de mebde-i mezkûrun âlet tarafındaki âhadda- ezasında sâbıkıyet bulunmayan bir mesbûkıyetin vücûdu vâcib olur. Nitekim sâbıkıyât ve mesbûkıyât adedlerinin tekâfisi için mebdede mesbûkıyete mukârin olmayan bir sâbıkıyet bulunduğu gibi. Benaberin iki cânipte de silsilenin intihâsı lâzım gelir. Ve umûr-i beyyine ve bedîhiyedendi ki şu bürhân vücutta müteâkip olan umûrda dahî cereyân eder. Zîra iki müteyâzifden birinin adedi öbürünün adedinden zâid olamaz.

İster vücutta müçtemi' olsunlar isterse müteâkip bulunsunlar. Mesela babalığın oğulluktan daha çok olması mümkün değildir. İster vücûd-i hâriciyede müçtemi' olsunlar ister olmasınlar.

(İmam Zâde)

Ve'l-hâsıl muktezâ-yı bürhân şol bir hâdis intehânın vücûbudur ki o hâdisten sonra kendine mesbûkıyetle hükm-i zihnî-i hakîki için mevzû' mevcût olmaya. Belki şu hükm-i zihnî sâdik olacak olsa ancak zihn-i farz olarak sâdik olup zihn-i hakîki olarak sâdik olmaya. İmdi şu hükm-i hakîki "yani dün bugüne sâbıktır" kavlimiz velev ki mevzû' ma'dûm olsun mevzû'nun mücerret imkân-ı

[134] zâtî ile mümkün olmaklığıyla sâdik olacak olsa bu taktirce bürhân- silsile-i havâdisin kendüden sonra hâdis-i âhar mümkün olmayan bir hâdis intehâsının vücûbunu iktizâ eder de bu sûrette makdurât-ı ilâhiyenin dahî vücûb-i intehâsı lâzım gelir. Halbuki lâzım bâtıldır.

Ve eğer bu hükm-i hakîki mevzû'nun mücerret imkânıyla sâdik olmayıp da belki sâdık mevzû'nun hâriçte vücûd-i muhakkıka tevakkuf eylerse bu taktirce bürhân silsile-i havâdisin kendüden sonra hâdis-i âhar mevcût olmayan bir hâdis intehâsının vücûbunu iktizâ edip kendüden sonra hâdis-i âhar mümkün olmayan bir hâdis intehâsının vücûbunu iktizâ etmez. Bunda ise bir zarar olmadığı gibi makdurât-ı ilâhiyenin de vücûb-i intehâsı lâzım gelmez.

Celâl

Vekeza bürhân-ı tatbîk vücutta müteâkip olan umûrda da cereyân eder.

Gelenbevî

Yani bürhân-ı tatbîk lâ ilâ nihaye müteâkip olan umûr-i gayr-i müçtemianın istihâlesinde de cereyân eyler. Her ne kadar umûr-i mezkûre tab'an müretteb olmazlarsa da. Zîra garaz hem ilzam ve hem de tahkîk cihetinden cemî' havâdisin tenâhisini ispat olup tatbîk ve tezâyüf bürhanlarının bu makamda sevki delîl-i hukemâ üzerine îrad zımnında ancak hudûs-i âleme dâir olan müddeâyı musannifi ispat maksadına mebnî olması

[135] şehâdetiyle garaz yalnız ilzam cihetinden ispât-ı müddeâ değildir.

Buna mebnîdir ki müddeâ-yı mezkûr üzerine delîl zikri şerh sadedinden olan her bir kimsenin vazîfe-i mahsûsasından olmakla beraber Şârih-i allâme mâ-sebktâ buna dâir delîl zikretmemiştir.

İmdi bürhâneyn-i mezkûreynin îradı hususundaki mûrad Şârihin “gerek bazı bazı âharın illet muiddesi olsun. Nitekim hukemânın zu'm eyledikleri gibi ve gerekse olmasın. Nitekim bizim indimizde olduğu gibi” mutlaka havâdis-i müteâkibe silsilesinin adem-i tenâhisi iptal üzerine hamli lâ-büddür.

Badeza Şârih-i muhakkik demek ister ki bürhân-ı tatbîk nasıl ki umûr-i mertebe-i müçtemiada bizim ve hukemânın ittifakıyla cereyân ediverse vâkıadaki umûr-i müteâkibede öylece cereyân eder. Zîra bizimle hukemâ beyinde müttetekun aleyh olan şu cereyân ancak vehimde tatbîk itibariyle vâki olup bu ise âhadın içtimâmı iktizâ etmez. Böyle olunca sûreteyn beyinde fark hükm-i bâtıldır. Nitekim karîben öğrenirsin.

Celâl

Zirâ vehimde tatbîk vücûd-i hariciyede içtima iktizâ etmez. Belki akıl îâne-i vehimle havâdis-i mertebeden ilâ gayri'n-nihaye bir cümle ve bu cümlenin mebdei mâ-kablinde veya mâ-ba'dindeki hâdisten de diğer bir cümle-i

[136] gayr-i mütenâhiye ahzettığı ve cümle-i evveli mebdeinin cümle-i sâniye mebdeine intibâkını tevehhüm eylediği vakit cümle-i ûlânın sâir âhadide cümle-i sâniyenin sâir âhadına muntabık olur.

Gelenbevî

Yani aklın kuvve-i vâhime iânesiyle âhadın intibâkına vâkıa mutâbık hüküm ile hükm-i âhad-ı mezkûrenin vücutta içtimamı iktizâ etmeyip belki şu hükm-i âhadın müteâkibe olduğu yerde de vâkıa mutâbıktır. Buna mebnîdir ki Şârih-i allâme belki akıl vehmin yardımıyla ilâ âhir dedi.

Demek ki havâdis-i mertebeden mûrad Şârih zamânen müretettip olandır. İster zâten de müterettip olsun ister olmasın mâ-tekaddüme binâen ve (iâne-i vehimle) kavlinde vehimde tatbikten mûrad-ı hukemâ âhadın âhada intibâkıyla hâkim olan vehim idüğüne dâir fehme tebâdür eden şeyi olmayıp belki mûradları bu bâbta hâkim olan akıl olarak lakin vehminde yardımı bulunduğuna işaret vardır.

Zîra vehim mebdein tatbikine (yani birinin öbürü ezasında idüğüyüyle hükme) şürû' ve badeza sâniyi sâniye tatbik-i berle cüziyât-ı gayr-i mütenâhiye üzerine hükümden âciz kalıncaya değin bu yolda tatbik ederek gidip ba'de'l-acz cüziyât-ı mezkûreyi akla teslim eder. Badezâlik akılda nizâm-ı ilâ gayri'n-nihaye bu üslup üzere gidecek olsa cümle-i kübra âhadinden her birinin cümle-i suğra âhadinden her birine intibâkı lâzım gelir deyü hükmeyler.

[137]

İmdi şu kazıye-i külliye ile hâkim olan yalnız akıl olup mebdeyn-i cüzeyn beynindeki hâkimde meşhurda vehim ve tahkîkte her ne kadar bazısındaki hüküm vehim vâsıtasıyla ise de topunda hâkim olan akıldır.

Bu ecluden naşîdir ki Şârih-i muhakkik (ve cümle-i evveli mebdeinin cümle-i sâni mebdeine intibâkını tevehhüm eylediği vakit ilâ âhir kavlinde tevehhümü akla nispet etti.

(Li'l-mütercim)

Yani vehm-i külliyyâtı gayr-i müdrük bir kuvve-i cismâniye olduğundan bu tatbîkâtı tamâmî-i icrâya muktedir olamayarak bir yere kadar vârit durur. Zîra kuva-yı cismâniyeden hiçbir kuvvet yoktur ki ef'âl-i gayr-i mütenâhiyeye kudretbâb ola.

Ama akıl öyle değildir. Zîra akıl külliyyâtı müdrük olduğundan böyle tatbîk ede ede bir hadde müntehî olmaz ki artık orada dayanıp durmak îcap eder.

Benaberin şu tatbîkât-ı ilâ gayri'n-nihaye bu nizam ve üslup üzere gidecek olsa cümle-i kübra âhadından her birinin ezasında cümle-i suğra âhadından birinin bulunmaklığı lâzım geleceğine akıl hükmeder. Her ne kadar bunun bazısındaki hükmü vehmin yardımıyla olursa da.

Celâl

Ve delîli sevk ederiz. İmdi hukemânın umûr-i müteâkibede teselsülü

[138] tecvîzleri tatbîkin imtinâna binâen delîlin câri olmadığına mebnî ise tahkîk bunun fesâdı zâhir oldu.

Gelenbevî

Bu makamdaki delîlden zâhir olan bürhân-ı tatbîktir. Lakin Şârih-i nihrîrin zikrettiği kelâm bürhân-ı tezâyüfte dahî cari olduğundan imdi vech-i kelâm Şârihte îcâz-ı belîğ olmak ve mûradda berâhin-i sâireye dahî şâmil olan cins-i delîl bulmaktır. Bu eelden nâşîdir ki Şârih-i allâme bürhân ünvanını delîl ünvanına tağyir eylemiştir.

Celâl

Ve eğer hukemânın zâlike'l-teselsülü tecvîzleri bu makamda silsile-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olmadığı ve delîl ne kadar câri ise de lakin müddeaları tahallüf etmediği, zîra burada umûr-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olmayıp müddeaları ise silsile-i mevcûde-i gayr-i mütenâhiyenin imtinândan ibaret idüğü ve vaktâkim âhad-ı mevcûde müçtemi olduysa silsile-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olamayacağı zu'muna mebnî ise bu tek üzerine şu îrad olunur ki delîlin muktezâsı ne alâ sebîli'l-içtima ve ne

de alâ sebîli't-teâküp umûr-i gayr-i mütenâhiyenin asla mevcûd olmamaklığıdır. Ve bu makamdaki silsile-i gayr-i mütenâhiye-i mefrûza her ne kadar müçtemiaten

[139] mevcûd değilse de müteâkibeten mevcuttur. Zîra cemî' havâdis (âhadından her biri ezminenin bir cüzünde mevcûd olmak manasınca) cemî' ezminede mevcûd olup vücut ise ânda veya zamanda mevcûd olmaktan eamm ve zamanda mevcûd olanda alâ sebîli'l-içtima veya alâ sebîli't-teâküp mevcûd olmaktan eammdir.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki hukemânın umûr-i müteâkibede teselsülü tecvîz etmeleri delîlin adem-i cereyânına mebnî değil de müddeâların adem-i tehallüfüne mebnî ise bunun üzerine şu îrâd olunur ki ilâ âhir. Ma'lûm ola ki Seyyid Şerif ile sâir muhakkikîn hukemânın bu tecvîzleri delîlin adem-i cereyânına mebnî idüğünü tasrîh etmişlerse de Şârih-i nihrîrin gerek bu makamda ve gerekse *Hâşiye-i Tecrîd*'de zâlîke'l-tecvîzin iki emre muhtemel olduğuna hükmetmiş ve Şârih müşârün ileyhîin zehâbında mesâlik-i evhâmın cemî'ini seddetmek muhsenâtı bulunmuştur.

Celâl

Belki inde'l-felâsife vücûdun bir ferdi vardır ki onu dehre nispet ederler. Çünkü bunlar mebâdi-i âliyenin ²⁸¹ dehre de mevcûd olduklarına kâildirler. Dehr ise ²⁸² veâ-i zaman olduğundan demek ki

[140] alâ sebîli't-teâküp zamanda vücutta- vücûd-i haricîden bir nev'dir. Benaberin bunun vücûd-i haricîden ihrâcî tahakküm yani davâ-yı bilâ delîldir.

(Halhalî)

Bazı müteellihîn dedi ki dehr zamanı muhîttir. Şu manaca ki eczâ-ı zamânda dehre makrûn olmadık bir cüz bulunmaya ve meazâlik dehrde ne mâzi ve müstekbel

²⁸¹ Mebâdi-i âliyede Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'yle ukûl-i aşereye itlâk ederler. Nitekim bahsi gelecektir.

²⁸² Veâ vâvın fetha ve kesreyle içine nesne koyup saklandıkları kap ve muhafaza manasınadır. Mûrad dehrin zamanı muhîttir olduğundan kinâyettir.

ve ne de vecihlerden bir vecihle inkısâm mevcût olmayıp belki ezel ve ebedi muhit bir emr-i vahdahî olarak ezel ve ebedden her biri dehre makrûn ola.

İmdi bunda ezel ebedin aynı olduğundan (hüve'l-evvel ve'l-âhir) nazm-ı kerîmin mana-yı münîfi ile celâbib²⁸³ ebdânından bi't-tecerrüt sülk-i mücerredâta iltihâk eden ervâh-ı zekiyyenin ezmân-ı naiyedeki²⁸⁴ havâdis-i âtiyeyi müşâhedîn olmalarının manası münceli ve münkeşif olur.

Celâl

Badeza şurası da hafî olmaya ki bürhân-ı tatbîkin cereyânı teslim olundukta bunda zâhir olan mahzur ki ya adem-i intehâ taktirinde intehâ

[141] veyâhut cüzün müsavâtı lüzûmîdir. Şöyle ki mahzur-i teâkup sûretinde dahî câridirler. Çünkü nefsü'l-emrde cüzü küllüne müsâvi olan aded müstehildir. Şu manaca ki ister âhada müçtemi' olsun isterse gayr-i müçtemi' bulunsun nefsü'l-emirde bu misilli adedin eşyadan bir şeye arûzu mertebe-i istihâlededir. Zîra bedâhet adedin belki mutlaka kimin tabiatı cüzünün küllüne müsavâtını kabûlden ebâ ve imtinâ edeceğine hâkimdir.

(Halhalî ve Bazı Âsâr-ı Mu'teberden)

(Memzûcen)

Şârih-i nihrîrin (belki mutlaka kimin tabiatı) kavli ister kem munfasıl olsun isterse kem muttasıl bulunsun demektir. Zîra garaz iki kısım olup biri zâtında inkısâmı muktezi olan, diğeri olmayandır. Zâtında inkısâmı muktezi olan kem olup bu da iki kısma munkasımdır.

Kısm-ı evvel kem munfasıldır ki adeddir. Kısm-ı sâni kem muttasıl olup bu dahî iki kısma munkasımdır.

²⁸³ Celâbib cilbâbın cemidir (cilbâb) bir nevi örtüdür ki kadınlar giyerler. Yaşamak ve burki gibi ve şol sevbe derler ki baştan ayağa dek yürüye.

²⁸⁴ Nâiye nâinin müennesi olup nâi bâidini uzak nesne demektir.

Evvvelkisi kâriü'z-zâttır ki ²⁸⁵ hat ve sath ve cisim ta'lîmidir. Hat yalnız tûlen munkasım olur.

Sath tûlen ve arazen munkasım olur.

[142]

Cism-i talîmi ki cism-i tabîinin tûl ve araz ve umkundan ibarettir. Tûlen ve arazen ve umkan munkasım olur.

İkinicisi kem muttasıl gayr-i kâriü'z-zâttır. (zaman) gibi adetten ibaret olan kem munfasıl ala hesabın mevzûsu olduğu gibi kem muttasıl kâriü'z-zât yani hat ve sath ve cism-i talîmiden ibaret olan miktar dahî hendesenin mevzusudûr. Bunlar cüzünün küllüne müsavâtını kabulden ebâ ederler.

Zîra kemın tabiatı zâti haysiyetinden şol bir ecza-i mütenâhiyeye inkısâm iktizâ eder ki (kem) eczâ-ı mezkûrenin izdiyâdıyla muzdâd intikâsıyla muntakıs olur.

İmdi eczâ-ı mezkûrenin izdiyâdıyla kimin muzdâdı olmaklığını muktezâ-yı tabiatına münâfi olur da bu sûrette cüzüne nispetle zâidi müştemil olan (küllün) cüzüne müsâvi olmaklığı tabiat-ı mezkûrenin kendinden ebâ ettiği şey cümlesinden olmuş olur.

Celâl

Felyeteemmel. (Düşünölsün)

Mercânî

Bundan mûrad Şârih- şu kelâm-ı hukemâ aleyine nakz-ı tafsîli sûretinde yani bürhânın sûret-i teâküpte de cereyânını tecvîzen sâlifü'z-zikr delîl-i hukemâyı men' tarzında îrad kılındığı vakit eimme-i mütekellimînin isbât-ı müddeâdan aczleri zâhir ve eğer nakz-ı icmâli

²⁸⁵ Kâriü'z-zat ile mûrad eczâ-ı mefrûzası sâbit olmasıdır. Yani müçtemiü'z-zât demektir ki bu da miktardan ibarettir.

[143] sebkinden îrad olunursa adem-i aczleri bâhir olur. Yoksa mütekellimîn-i müşârün ileyhim kânûn-i menazîra nokta-i nazarında mâni sayılıp feza-yı men ise vâsi olmakla nüfûs-i zekiyye bu misilli matlab celîlde mücerret men ile kâni olmazlar diye Unmûzecü'l-'ulûm menkûl olan kelâma işarettir.

Celâl

Ma'lûm ola ki felâsife teselsülün butlânında içtima ve tertibi şart kılmışlar ve şart-1 evvelin hali ise ânifen sebk etmiştir.

Gelenbevî

Şu kelâmın mâ-kabline irtibatında birkaç veçhe âareste evceh olan şart-1 evvel ile tevem bulunan şart-1 sâninin dahî iptali için temhid olunmuş cümle-i mu'teriza olmasındır.

Celâl

Şart-1 sâniye gelince bunun iştirâdını şu vecihle tevcîh ettiler ki âhad beyinde terettübü zâtî bulunmadığı vakit akıl için tatbîk mümkün olmaz. Zîra âhad-1 gayr-i mürettebede bir nizâm-1 mazbût yoktur ki hatta bazısının bazısına tatbîkten topunun topuna tatbîki lâzım gele.

Gelenbevî

Yani âhadın vaz'an yâhut tab'an nefislerinde adem-i terettübüne

[144] binâen tehârüçte vücutları itibariyle ve ne de (vücûd-i zihnî-i icmalîde sûret-i vahdaniye ile mevcût olarak birbirinden mütemâyiz olmadıklarına ve vücûd-i zihnî-i tafsîliyede mümkün olmadığına dâir ânifen öğrendiğin şeyden için) mücmelen veya mufassalan zihinde vücutları itibariyle kendilerinde bir nizâm-1 mazbût yoktur ki bazısı evveliyet ve bazısı saneviyyet ve sâlisiyyet ve emsâli nesep ve izâfâtla muttasıf olsunlar ve âhad-1 mezkûre vâkıa'da zikrolunan izâfâtla muttasıf olmadıkları vakit bir dânesinin diğer bir dânesine tatbîkinden sâirlerinin de vâkıadaki nazîrlerinden her birine intibâkıyla hükmü akıl nasıl mümkün olur?

Celâl

Âhad mertebe ise bunun hilâfına mülâbestir. Zîra bunda mebdein mebdeye tatbîkinden silsile-i sâniye âhadından her birinin silsile-i evveli âhadından nazîrlere intibâkı lâzım gelir. Ve bu mesele ale'l-istivâ mümte d olan silsile-i mertebe ile i'dad-ı hassa (çakıl taşları) beynini tatbîk tevehhümüyle istizâh olundu. Zîra evvelinde (yani silsile-i mertebede) mebdenin mebdeye tatbîki kâfi ve ikinci de (yani hassânın tatbîkinde) (âhadının adem-i terettübüne binâen) tafsil itibarından lâ-büdd olup bu ise adem-i tenâhi sûretinde aklın âciz olduğu şeylerdendir.

(Li'l-mütercim)

Talikat sahibi Şeyh Halid Kuddüs sirre'l-mâcit Hazretlerinin

[145] beyanına göre (misâleyn-i istizâhtan evvelkisi ale'l-istivâ mümte deyn olan iki habl veya cebel ile vâki olmuştur.

İhtimal ki Şârih-i nihrîrin bundan udûl etmesi her ne tarikle olursa olsun maksat hâsıl ve misalde münâkaşa gayr-i câiz olduğuna işaret ola.

Celâl

Ve felâsifeden nüfûs-i nâtika-i mücerredenin adem-i tenâhisine kâil olanlar şu şarta itimat ettiler.

(Mercânî)

Şârih-i allâme demek ister ki vaktâ kim felâsife- nev-i insanın ilâ gayri'n-nihâye teâkup efrâdı sebebiyle kıdemine ve tenâsühünde ademine kâil oldularsa bunlara nüfûs-i insâniye-i müfârakanın gayr-i tenâhi olması lâzım gelir.

Zîra nüfûs-i mezkûrenin bedenlerinden ba'de'l-iftirâk fâni olmayıp bâkilerdir. Benaberin bunda bürhân-ı tatbîkin cereyânından şu şart ile kurtulmak istediler.

(Li'l-mütercim)

(Bazı âsar-ı mu'tebereden iktibâsen)

Felâsifeden nüfûs-i nâtika-i müfârankanın adem-i tenâhisine kâil olan Aristo ve etbâdır. Çünkü hakîm müşârûn ileyh der ki nefs-i nâtika-i

[146] insâniye bi'n-nev kadîm ve ezelen ebeden müteâkip olan efrâdı dahî mebde-i kadîmden nüfûs-i mezkûrenin şurût-i feyezânı olan ebdânın hudûsu sebebiyle hâdistir. Ve ebdândan müfârik olan nüfûs gayr-i mütenâhidir.

Belki mütenâhi olmayan edvâr-ı felekiyenin iktizâsına istinâdından için üzerlerine fâiz oldukları ebdân dahî mütenâhi değildir. İmdi gerek ebdândan müfârik olan nüfûsun ve gerek ebdânın adem-i tenâhilerinde istihâle yoktur.

Ama ebdân bunların adem-i tenâhisinde istihâle yoktur. Zîra kendileri alâ haseb-i teakub'ül-harekat müteâkibedirler. Ve ama nüfûs bunların dahî adem-i tenâhisinde istihâle yoktur. Zîra kendileri ebdândan iftiraklarından sonra eğer bâki kalır ise o sûrette vücutta gayr-i mütenâhi olan umûrun içtimâi lâzım gelir.

Lakin beynlerinde tertîb-i tabîi de yoktur. Tertîb-i vaz'î de yoktur. İntehâ-yı kelâma nüfûs-i ebdândan mürâfik kaydıyla takyit etmiştir. Zîra ebdâna müteallik evvela nüfûs-i gayr-i müfâraka nasıl ki mütekellimîn indinde mütenâhi ise hakîm mûmâ-ileyhin indinde dahî mütenâhidir.

Zîra nüfûsun taalluk eylediği ve müfârakat etmediği ebdân mütenâhi olup bunların tenâhisinden ib'âdın mütenâhi idüğü zarûri olduğu içindir.

Celâl

Cevâbında derim ki eğer tatbik-i icmâli kâfi olursa aklın

[147] “ya iki cümleden birinin her bir cüzü ezâsına öbür cümleden birer cüzü vâki olur veya olmaz. Ve şikk-ı evvele göre müsavât ve şikk-ı sâniye göre inkıtâ' lâzım gelir”

deyu mülâhaza-i icmâliyesiyle bu- umûr-i gayr-i mertebede dahî câridir.

Ve eğer tatbîk-i icmâli kâfi olmuyorsa bürhân-ı tatbîkin umûr-i mertebededeki cârî olmaklığı lâzım gelir. Zîra akıl cümleteynden birinin her bir cüzü birer birer diğerinin her bir cüzü ezâsında kılmayı mufassalan mülâhazaya muktedir olamaz.

İmdi işbu tatbîk-i icmâlînin sûret olayı mütecâviz olduğu halde terettüp sûretinde kifâyetini iddiâ-yı tahakküm yani hüküm bilâ delîldir.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki tatbîk-i icmali ya âhad-i mertebe-i müçtemiada kâfi olur veya olmaz. Ve her ne zaman bunda kâfi olsa bürhân âhad-i gayr-i mertebededeki cârî olur. Ve her ne zaman bunda kâfi olmasa bürhânın mertebe-i müçtemiada da cârî olmaklığı lâzım gelir.

“Netice”

İmdi ya âhad-ı gayri mertebede bürhân cereyân eder. Veya mertebe-i müçtemiada da cereyân etmez.

Halbuki şikk-ı sâni bi'l-ittifak bâtıldır. Bu sûrette şikk-ı evvel taayyün ve işîrad-ı sâninin butlânı tebeyyün etmiş olur.

[148]

Celâl

Belki hukemâ bu îrâdımızı- silsile-i mertebede ziyade lâ tenâhi cânibine intikal eder de inkıta zâhir olur. Gayr-i mertebede ise bu intikal zâhir olmayıp belki ekseriya ziyade evsatta vâki olur diye def edebilirler.

Gelenbevî

Zâhir olan şu kelâm-ı tahakkümle hüküm karînesiyle mahzûftan izrabdır. Yani hukemânın aleyhlerine îrad ettiğimiz sâlifü'z-zikir men ve muâza-yı tatbîkayn-i icmaleyn beyninde fark ile defe mecalleri olmayıp belki şu tatbîkin umûr-i gayri mertebededeki cereyânını ba'de't-teslim terdiden şikk-ı sâniyi ihtiyâr ve ziyadenin la tenâhi cânibinde değil de evsatta vâki olması cevâzına müsteniden lüzûm-i tenâhiyi

men ile bürhân-ı tatbîkin cereyânını men etmek tarîkiyle defa mecalleri vardır. Sebkindedir.

Celâl

Benim için bu makamda diğer bir kelâm vârittir ki onunla şu def mündefi' olur. Şöyle ki mutlaka umûr-i gayri mütenâhiye terettübü istilzâm eder. Zîra mecmû' kendinden bir aded nakıs olan mecmû'a ve bu mecmû'da kezâ kendinden diğer bir aded sâkıt olan mecmû'a tevakkuf edip kendinden sonra mecmû' âhar olmayan bir mecmû'a varıncaya dek

[149] bu üslup üzere gider. İmdi mecmuât-ı mertebenin tatbîki tevehhüm olunduğu vakit mecmuâtta tenâhi zâhir ve nemâyân olur. Ve silsile-i mecmuât lâ-mahâle kendüye müntehi olan mecmû' ki ondan sonra mecmû' âhir olmaya. İki adetten ibarettir. Pes bu makamdaki mecmû'ât-ı mevcûde idde-i mütenâhiye ile (yani âhad haysiyetinden) ikiye müntehi olur da bu sûrette mecmû' evvelin dahî tenâhisi lâzım gelir.

Mercânî

قولہ ولی ہما kelâm-ı âhar ilâ âhar-ı meşhur üzere bu kelâm Şârih-i muhakkikin kendi sâtihât-ı müteferridesinden olduğuna işarettir. İhtimal ki alâ sebîli't-tevârüt kalbine hutûr etmiş ola. Zîra Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrid*'den Şârih müşârün ileyhe müsâbakat etmiştir.

Celâl

Ve eğer sen zâlike'l-istilzâmın beyanını mûrad eder isen derim ki bir ve iki ve üç vekeza merâtib-i gayri mütenâhiyenin tahakkukundan lâ-büddür. İmdi birden müptedâ olan silsile birin mâ-fevkinden (yani ikiden) müptedâ olan silsileye muntabık olur.

İmdi eğer dersen ki aded eğer tahtında münderiç olan i'dâddan mürekkep olsa idi zikrettiğin mülazeme ancak evvel olvakit lâzım gelirdi. Halbuki bu- memnû'dur. Nitekim Aristoteles'ten müştehir olduğu vecihle aded-i vâhidâttan mürekkep olarak kendinden ekall olan i'dâddan mürekkep değildir.

[150]

Gelenbevî

Şu suâlin menşei iki emirden ibaret ve mevrîdî de delîleyin-i sâbıkeyndeki mülâzemettir. Menşe-i evvel Aristoteles'ten sûretnemâ-yı iştihâr olan kelâmın şöhreti ve menşe-i sâni aded-i ekall-i ma'rûzunun aded-i ekser-i ma'rûzundan cüzü olmaklığı aded-i ekallin ekserden cüzü olmaklığına mevkûf idüğünün tevehhümüdür. Mevrîdî delîleyin-i sâbıkeyndeki mülâzemettir. Zira suâl-i mezkûr- "mutlaka umûr-i gayr-i mütenâhiye mevcûd olduğu takdirde burada âhadin gayri de bizzât müterettip olan mevcudât bulunmak lâzım geleceğini teslim etmeyiz. Eğer aded-i âlet tarafındaki i'dâdan tereküp etmek sûretiyle aded-i ekall aded-i ekserden cüzü olsa idi bu dediğin ancak ol vakit lâzım gelirdi. Halbuki bu memnû'dur. Nasıl memnû' olmasın ki Aristoteles'ten bunun hilâfi müştehir olmuştur. Ve aded-i ekall aded-i ekserden cüzü olmadığı vakit ise aded-i ekallin ma'rûzu da aded-i ekserin ma'rûzundan cüzü olamaz. Binâenaleyh bu makamda ne avâriz-ı i'dâd ve ne de ma'rûzâtında âhadin gayri mevcudât-ı müterettibe bulunmaz diye" mülâzeme-yi mezkûreyi men'dir.

Celâl

(Tetimme-i îrâd)

Çünkü aşerenin dört ile altıdan terekübü ne sekiz ile ikiden ve ne de tahtında münderiç olan i'dâddan bunların gayrıdan terekübünden ibaret değildir. O halde ya bu i'dâdın cem'inden terekübüne kâil olunmalıdır.

[151] Bu sûrette kendinin eczâ-i mütehâlîfe-i mütegâyiresi olmak lâzım gelir de şey-i vâhidin tamam mâhiyeti taaddüd eder veya i'dâd-ı mezkûreden adem-i terekübüne kâil olmaklığıdır. Ve nitekim şikk-ı evvel bâtil olduysa sâni taayyün eyledi.

Gelenbevî

Bu kavlin telhîsi şudur ki (aşere ya yalnız altı ile dörtten veya yalnız sekiz ile ikiden veya yalnız dokuz ile birden tereküp eder ve hakeza yâhut işbu sûretlerin ikisinden veya üçünden veyâhut cem'inden tereküp eder veya ne alâ sebîli'l-infirâd ve ne de alâ sebîli'l-içtima bu sûretlerin hiçbir neden tereküp etmeyip belki on

vahdâtta mürekkep olur. Halbuki şikk-1 evvel rüçhân-1 min gayr-i müreccihî müstelzim olduğu için bâtil ve şikk-1 sâlis aşere için hakâik-1 muhtelifenin sübûtunu müstelzim olmakla bâtil ve şikk-1 sâni her iki mahzuru da müstelzim bulunmakla bâtil olmayan şikk-1 râbi' taayyün etmiş oldu.

Celâl

Cevâbında derim ki her adedin vahdâtına mugâyir sûret-i nev'iyesi olsaydı şu kelâm²⁸⁶ ancak olvakit temşiyet-pezir olurdu. Ama aded-i vahdât mahzadan ibaret olduğu vakit bu tasavvur olunmaz.

[152] Ve bu taktirce i'dâddan her mertebe merâtib-i sâireden mevâdine mugâyir sûretle değil de fakat husûsiyet-i madde ile mütemeyyiz nev-i âhar olarak bu da kem munfasılın havâssından olmuş olur.

Acip olan şurasıdır ki bazı müteahhirîn adedin vahdât-ı mahzadan ibaret olarak sûret-i nev'iyesi olmadığını tasrîhle beraber kendi tahtında münderiç olan i'dâddan terekübünü nefyetmiştir. Halbuki iki vâhit üç vâhidin cüzü olacağı umûr-i beyyine ve bedîhiyedir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkik şunu demek ister ki, Aristoteles'in- adedin kendi tahtında münderiç olan i'dâddan terekübünü nefiy için vecih vardır. Zîra hakîm-i mûmâ-ileyhin bu nefiy ancak envâ-1 i'dâddan her nev'in- vahdât ve re'sinde envâ-1 sâire sûretlerine mugâyir sûret-i nev'iyesi olduğu zu'muna mebnîdir ki bu takdirce kat'an mahzûr-i mezkûre lâzım gelir.

Celâl

Badeza adedin tahtında münderiç olan i'dâddan adem-i terekübü- marûz-i adedin i'dâd-1 mezkûrede ma'rûzunda terekübüne münâfi olamaz. Zîra bedâhетен biliriz ki (Zeyd ve Amr ve)- Zeyd ve Amr ve Hâlid'in cüzüdür.

²⁸⁶ Yani adedin tahtında münderiç olan i'dâddan terekübü ya şeyin zâtisi olan cüzden istiğnâsını veya tercîh-i biâ müreccihî istilzâm edeceğine dâir olan delil-i sâbık.

[153]

Gelenbevî

Şârih-i nihrîr şunu demek ister ki, adedin tahtında münderiç olan i'dâddan mürekkebe olmadığını farz ettiğimiz takdirde mülâzeme-i mezkûre her ne kadar i'dâd-ı âriza itibariyle sâbit olmazsa da ma'rûzât i'dâd itibariyle kat'an sâbittir.

Celâl

Çünkü Zeyd ve Amr'ın mecmû'u yani şu heyet-i içtimâiyenin ma'rûzu Zeyd ve Amr ve Hâlid mecmû'una a'ni bu heyet-i içtimâiye ma'rûzuna mugâyirdir. Halbuki ma'rûz-i evvel ne ma'rûz-i sâniiden hâriç ve ne de onun aynı olmamakla cüzü olmuş olur.

Ve bazı muhakkikin- mertebe-i vâhidede ma'lûlât-ı mütekessire hâsıl olmak üzere yalnız (I) den (b) ve yalnız (b) den (c) ve (Ibc) mecmû'undan (d) sâdir olması sûretiyle ma'lûlât-ı mütekessirenin i'tibarât-ı akliyeye değil de umûr-i mevcûdeye istinâdından mezheb-i felâsife de ihtiyâr ettiği şey de bu esas üzerine ibtinâ olunur.

Ve devir ve teselsülün iptaline bilâ tevakkuf isbât-ı Vâcib'e dâir olan bürhân-ı meşhurda bunun üzerine bina kılınır.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin bu sözünde teyid-i âhar olup devir ve teselsülün

[154] iptaline min gayri tevakkuf ilâ âhir kavli "isbât-ı Vâcib matlab celîlinde kavim için iki tarik olarak biri devir ve teselsülün iptaline mütevakkıf ve diğeri de her ne kadar vâcibin sübûtundan sonra devir ve teselsülün butlânını dahî istilzâm ederse de iptal-i mezkûre gayri mütevakkıf bulunduğu benaberin tarîk-i evvelde evvela devir ve teselsülün butlânı ve sâniyen de Vâcib'in sübûtu ma'lûm tarîk-i sâniide bunun aksi (yani evvela Vâcib'in sübûtu ve sâniyen de devir ve teselsülün butlânı ma'lûm olduğuna) dâir risâlede zikrelediği kelâm üzerine mebnîdir.

Celâl

Zîra bürhân-ı mezkûrun hâsılı şundan ibarettir ki, bi'l-farz silsile-i mümkünât la ilâ nihâye terettüp edecek olsa silsileden her biri kendinde mevcûd olan illetine müstenit olması lâzım gelir. Mecmû'una gelince bunun illeti ya mecmû'un kendi veya cüzü veya hâricîdir. Halbuki mevzu'unda beyan olunduğu üzere şikk-ı evvel ve sâni bâtıl olduklarından o sûrette şikk-ı sâlis taayyün etmiş olur. Cemî' mümkünâttan hâriç olan ise vâcipten ibarettir.

Gelenbevî

Yani cümle-i mevcudâtta bi'l-farz vâcip olmasa idi mümkünât la ilâ nihaye terettüp ederdi. Zîra mümkünün başlı başına mevcûd olamayacağı bedîhi. Halbuki lâzım muhaldir.

Çünkü mevcudât ilâ gayri'n-nihaye terettüp edecek olsa her biri bir illete müstenit olmak lâzım gelir ve her ne zaman ki her mümkün bir illete müstenit ola, mecmû'u da bir illete müstenit olması lâzım gelir.

[155]

(Netice)

İmdi mümkünât ilâ gayri'n-nihaye terettüp edecek olsa mecmû'u bir illete müstenit olmak lâzım gelir. Halbuki lâzım bâtıldır. Ama şu kıyas-ı halfiyyenin suğrası zâhirdir. Kübrâsını dersin- zîra cemî eczâsı illete muhtaç ve müstenit olan bir şeyin kendi de illete muhtaç ve müstenit olacağı mertebe-i bedâhettedir.

Ve ama butlân lâzım. Zîra mecmû' illete müstenit olunca illeti ya mecmû'un kendi veya cüzü veya hâricî olmaktan hâli olmaz. Halbuki bunların topu muhaldir.

Ama şu evvel, zîra şeyin kendine illet olması bedâhet-i mümteni'dir. Ve ama şikk-ı sâni, zîra küllün illeti cemî' eczâsına illet olmak lâzım gelip o sûrette ise zâlike'l-cüzün kendi nefesine illet olması lâzım gelir. Ve ama şikk-ı sâlis, zîra cemî' mümkünâttan hâriç olan mevcûd, mümkün olmayıp belki vâcip olur da bu sûrette

mümkünâtın bir şeyin vâcibe adem-i istinâdı taktirinde bazı mümkünâtın vâcibe istinâdı lâzım gelir ki bu içtimâ-ı nakîzeyndir.

Celâl

Ve bazı resâilimizde tafsîl ettiğimiz vecihle şu delîl hakkında kadeh yoktur. İlla mecmû'un cüzüne istinâdı ihtiyâr olunmak sûretiyle vardır. İmdi bilindi ki müteaddid ekal müteaddid ekserin cüzüdür.

[156]

Halhalî

Şârih-i allâmenin bazı resâilimizde dediği isbât-ı Vâcip hakkındaki *Risâle-i Kadîme*'sidir. Risâle-i mezkûrede dedi ki, ma'lûl-i ahîr mâ-fevkının ilâ gayri'n-nihaye mecmû'a illet olması câiz olur.

Bir mertebe mâ-kablinin ma'lûlü olup bu da hâl-i ilâ'n-nihaye bu minval üzeredir. İnteha. İmdi ma'rûz aded- tahtında münderiç olan ma'rûzâtın mürekkep olmamış ve bu maruzâtta ahad-i silsileden her birine mugâyir mevcudât-ı âhar bulunmamış olaydı.

Mütekellimînin bürhânın takrîrinde cüzün mecmû'a illet olmağını tecvîzleri vecihsiz olmak vekeza felâsifenin de bürhân-ı mezkûru kadehte ma'lûl-i ahîrin mâ-fevkı olan cüzün mecmû'a illet olduğunu bunun da bir mertebe mâ-kablinin ma'lûlü ve ilâ gayri'n-nihaye hal bu merkezde dâir bulunduğunu ihtiyârlarının vechi olmamak lâzım gelirdi. Layık olan şu kelâm bu vecihle takrîr olunmaktadır.

Celâl

Ve makamda âhadin gayri mevcût olmadığına dâir tevehhüm olunan şey hükm-i akla muhalif vehm-i fâsittir.

Gelenbevî

Mütevehhim sadrû'l-müdakkikîn olup bu makamda âhadin gayride mümkün

[157] mevcûd yoktur ve âhadden her birinin illeti ise silsilede mevcûd olarak âhadden sonra illete muhtaç olur bir şey yoktur demiştir.

Celâl

İmdi eğer dersin ki zikrettiğin şeye göre ma'lûmâtullah Teâlâ'nın mütenâhi olmaklığı lâzım gelir. Yoksa bürhân mütenakkız olur.

Gelenbevî

Bu suâlin tahlîsi şu vecihledir ki, umûr-i gayr-i mütenâhiye bazısı bazı âhardan cüzü olan bir takım mecmûatın terettübünü istilzâm edeceğine dâir zikrelediğin delîl sahîh olaydı vücûd-i ilmîsine nispetle ma'lûmatullah Teâlâ'da da tatbîk câri olurdu.

Çünkü o taktirce ister mevcudât-ı hâriciye olsun isterse mevcudât-ı ilmiye bulunsun mütemeyyizetü'l-âhad olan her cümlede bürhân-ı mezkûr câri olurdu.

Benaberin ya ma'lûmât-ı ilâhiyenin tenâhisi veyâhut muktezâsı olan tenâhinin tahallüfüne mebnî bürhânın intikâzı lâzım gelir. Halbuki lâzımeynin ikisi de bâtıldır. Benaberin hadîs-i istilzâm dahî bâtıl olur. İmdi bu kelâm Şârih-i muhakkikin kendiyile kavmden teferrüd ettiği istilzâm-ı terettüp davasına muâraza olup terettüb-i âhad iştirâdının butlânına dâir kavmin zikrettikleri kelâma muâraza değildir.

[158]

Zîra mâ-sebkte (بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) bürhânın ma'lûmâtullah Teâlâ da adem-i cereyânına işaret eylemiştir.

Celâl

Cevâbında derim ki Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin eşyaya ilmi eğer suver-i mufassala ile olaydı olvakit emir senin dediğin gibi olurdu. Lakin bu memnû'dur. Çünkü ilmullahu Teâlâ'nın vâhid-i basît olması câizdir. Nitekim muhakkikîn buna zâhip olmuşlardır. Pes ilm-i celîl-i ilâhi itibariyle ma'lûmâtta taaddüd olmadığına binen tatbîk tasavvur olunamaz.

Gelenbevî

Şârih-i allâme demek ister ki, zikrettiğim sahîh olunca ma'lûmâtullahu Teâlâ'da da bürhânın cereyânı lâzım geleceğini teslim etmeyiz. Vâcip Teâlâ'nın eşyaya ilmi suver-i mufassalaya ulum-i müteaddideden mürekkep müteaddid olaydı ancak olvakit bu lâzım gelirdi.

Halbuki (ilmullahu Teâlâ'nın vâhid-i basît olması cevâzına binâen. Nitekim muhakkikîn buna zâhip olmuşlardır) bu memnû'dur.

İmdi ilm-i ilâhi itibariyle ma'lûmâtta taaddüd olmadığından kendilerinde tatbîk tasavvur olunamayıp ancak tatbîk bu makamda mecmuât-ı mertebeyi müstelzem âhad müteaddidesi olan umûrda tasavvur olunur.

Celâl

Bu eelden nâsîdir ki felâsife- ilm-i celîl Cenâb-ı Bârî'nin ilm-i icmâli

[159] olduğuna ve bazı firakta eşyâ-yı gayr-i mütenâhiyeye ilm-i ilâhinin nefyine zâhip olmuş ve ilmullahı Teâlâ'nın tahkîki bast-ı kelâm iktizâ edip bu makam ise ona gayr-i mütehammil bulunmuştur.

Gelenbevî

Zâhir olan Şârih-i nihrîrin murâdı şudur ki gayr-i mütenâhi olan ma'lûmâtullahu Teâlâ'ya ilim suver-i mufassala ile olduğu vakit kendinde bürhân-ı tatbîkin cereyânı lâzım geleceğini eclinden için felâsife zikrolunan ma'lûmât-ı gayri mütenâhiyeye ilmullahu Teâlâ'nın akl-ı faalde mürtesim sûret-i vahdâniye ile ilm-i icmâli olduğuna zehâp oldu.

Zîra vaktâkim ma'lûmât inde'l-felâsife vücûd-i harici itibariyle müterettip oldu ve indlerinde ma'lûle ilimde illete ilim sebebiyle husûl buldu ise ma'lûmât-ı mezkûrenin vücûd-i ilmî itibariyle de müterettip ve bu vücutta müçtemi' olmaları lâzım geldi. Nitekim bazı muhakkikîn buna işaret eylemiştir.

Celâl

İmdi eğer dersin ki ma'lûmâta müteallik olan ilim ister vâhit olsun isterse müteaddid bulunsun ma'lûmâtullahu Teâlâ gayri mütenâhi olmakla kendinden tatbîk cereyân eder.

[160]

Gelenbevî

Bu kelâm mâni-i sâbıkın makam-ı senette zikrelediği sözün senediyete sâlih olmadığına zîra vahdet-i ilim vahdet-i m'lûmâtı îcap etmeyeceğine işaretle beraber mülâzame-i memnû'ayı ispattır.

Celâl

Cevâbında derim ki âlem hâdis olunca vücûd-i harici ile muttasıf olan mümkünâtın da mütenâhi olması lâzım gelir. Zîra havâdis-i mâziyenin mebdei var ve havâdis-i istikbâliyede la tenâhi mübelliğine baliğ olamayacağı der-kârdır. Çünkü bu²⁸⁷ gayr-i mütenâhi değildir.

Her ne kadar bir hadde vâki olmazsa da imdi tatbîk eğer ma'lûmâtın ilmullahu Teâlâ'daki vücûdu itibariyle ise ma'lûmât-ı mezkûre bu vücutta müttehit olup mütekessir değildir. Ve eğer hâriçteki vücûdu itibariyle ise bu da mütenâhîdir.

Gelenbevî

(Tahlîs-i cevap)

Ma'lûmâtta bürhân-ı tatbîkin cereyânıyla eğer ma'lûmât-ı mezkûrenin vücûd-i hâricîsi itibariyle cerayânı mûrad olunursa cereyânı müsellemler ve adem tenâhi memnû'dur.

²⁸⁷ Havâdis-i istikbâliye

[161]

Nasıl memnû' olmasın ki âlem eşhas ve enva ve ecnâsıyla hâdis olunca hâriçte mevcûd olan cemî' ma'lûmâtında zamanın topunda mütenâhi olması lâzım gelir. Her ne kadar kuvveden fiile çıkmakta- hudûd-i ezmine veya hudûd-i mümkünâttan bir hadde dayanıp durmayan mevcudât-ı istikbâliyede ma'lûmât-ı mezkûreye munazzım olur ise de. Ve eğer ma'lûmât-ı mezkûrenin vücûd-i ilmîsi itibariyle kendilerinde bürhânın cerayânı mûrad olunursa bu sûrette cereyân memnû'dur. Zîra ilm-i vâhid-i icmali ile bizim murâdımız ma'lûmât-ı gayri mütenâhiye-yi mezkûrenin cemî' ilimde sûret-i vâhit ile mevcûd olmaktır. İmdi nasıl ki ilimde taaddüd yok ise şu vücutta bi'l-fiil ma'lûm olan sûrette de taaddüd yoktur.

(Li'l-mütercim)

Hem de ma'lûmât ve makdûrâtullahın lâ-tenâhiliği manası bunlar fevkinde hadd-i âhar tasavvur olunmayan bir haddenin münteha olmaz demek olup yoksa kendinin nihayeti olmayan şey vücut altına girer demek değildir. Zîra nihayeti olmayan şeyin taht-ı vücûda dühûlu muhaldir. Nitekim mevzû'nda tahkîk olunmuştur.

Celâl

Ma'lûm ola ki, mütekellimîn vücûd-i zihnîyi nefy ve Allah Teâlâ'nın havâdis-i gayri mütenâhiyeye ilmini ispat ederler. Vaktâkim âlim ile ma'dûm sırf beyninde taallukun muhal olduğu iclâ-yı bedîhiyâttan olduysa havâdise

[162] ilmin taalluku ancak havâdisin vücutları vaktinde mütehakkık ve sıfat-i ilm-i kadîm ve taalluku hâdistir deyu kavle iltica eylediler.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkik bu makamda vücûd-i zihnîyi nefyeden mütekellimîn mezhebi üzere mümkün olan cevâb-ı atînin butlânına işaret eder.

(Cevap)

Eğer ma'lûmâtın vücûd-i hâricîleri itibariyle kendilerinin bürhân-ı tatbîk cari olacağını mûrad olunursa cerayânı teslim ederiz. Lakin bundan bürhânın butlânı lâzım

gelmez. Zîra ma'lûmât bu vücud itibariyle mütenâhi olduğundan bu sûrette muktezâyı bürhân tahallûf etmez.

Ve eğer vücûd-i ilmîleri itibariyle tatbîkin câri olacağı mûrad edilirse bu takdirde cerayân memnû'dur. Nasıl memnû' olmasın ki mütekellimîn indinde ma'lûmât-ı mezkûrenin "vücûd-i ilmî manasınca" vücûd-i zihnîleri yoktur. Halbuki bürhân ancak vücud altına giren şeyde cereyân eder.

(Li'l-mütercim)

Fâzıl-ı muhaşşî bu makamda uzun uzadıya ebhâs-ı îrad her birinde küşide-i sülk-i tahkik eylediği dürer-i mebânî ve garad-ı meânî ile müddeâ-yı Şârihi teyit ve ispat eylemiş. Ve kâriîn-i Kerramî imlâlden hazren nakl ve tercümesinden sarf-ı nazar edilmiş olmakla mütâlâasını arzu

[163] buyuran zevâtın aslına mürâcaat eylemesini tavsiye eyleyiz.

Celâl

Sen ise habîr ve âgâhsın ki ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey bi'l-fiil ma'lûm olmaz. Binâenaleyh mütekellimîn müşârün ileyhe Allah Teâlâ Hazretleri'nin havâdise ezelde âlim olmaklığı lâzım gelir. "تعالى شأنه عن ذلك" bizim zikrettiğimizde ise mahzurdan halâs vardır.

(Halhalî)

Vech-i halâs şöyle ki hâriçte ma'dûm fakat ilmullahu Teâlâ'da mevcût itibariyle müttehit olan ma'lûmât-ı gayr-i mütenâhiyeye Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin ilmi ilm-i basît-i icmâli olunca bunun hâriçte ma'dûm olan ma'lûmâta taalluku ma'dûmat-ı sarfeye taalluk olmayıp belki vücutta müttehit olan mevcudat-ı zihniyeye müteallik olmuş olur.

(Mercânî)

Seyyid Şerif kuddüse sirrehu'l-latîf ve sâir muhakkikîn dediler ki, vücûd-i zihnî nefyde Şafî'den mütekellimîn müşârün ileyhe muvâfakat etmişlerdir. Eimme-i Hanefîye rahimehümülllaha muhalif olarak.

Ve Hanefiyye ile Şâfiyye beyenlerinde bazı mesâil-i fûrû'da vâki olan ihtilâfi da bu hilâf üzerine bina eylemişlerdir.

[164]

Hak bu ki vücûd-i zihnî zarûret-i evveliyeye ile sâbittir.

Celâl

İmdi eğer dersens ki, ilm-i icmâli bi'l-fiil ilim olmayıp belki bi'l-kuvve ilimdir. Binâenaleyh zikrolunan mahzur lâzım gelir.

Gelenbevî

Bu itiraz Şârih-i muhakkikin ilm-i icmâliye müsteniden men-i cereyân ile vâki olan cevâb-ı muhtârını iptaldir.

Celâl

Cevâbında derim ki, ilm-i icmali bi'l-fiil ilim olduğu mevzû'nda güzâr-ı şepzîr hâme-i tahkik olmuştur.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkik bu kelâmı “ilm-i icmâlînin iki kısmı olup bir kısmı nitekim şu sâilin tevehhüm ettiği gibi tilke'l-ma'lûmâtın tefâsiline cehli müstelzim ve bu kısım hakk-ı Bârî'de muhal idüğüne ve o bir kısmı bunu müstelzim olmayıp belki cemî' tefâsil bu kısmın âlemine ma'lûm olduğuna ve mea zâlik ma'lûmât-ı mezkûrenin sûret-i müteaaddidesi bulunmayıp belki cemî' ilimde sûret-i vâhide ile mevcût olacağına ve bu eelden nâşî Kâdı Ebûbekir Bakıllâni ve Mu'tezile ve cemî' hukemâ Vâcip Teâlâ için ilm-i icmâlînin sübûtunu tecvîz eylediklerine dâir mahallinde icra eylediği tahkike müsteniden” ilm-i icmâlînin bi'l-fiil ilim olduğunu men ile cevaptır.

[165]

Celâl ve Gelenbevî

O da “yani ilm-i icmâli” şol bir taakkul-i basîr der ki “yani kendinin bi’l-fiil ecza ve tefâsili yoktur. Bizim için hâsıl olduk da” felâsife onu mebâdi-i âliyeden müstefâd kılar da. “Şöyle ki, nefis-i nâtıka için dört mertebe ispat etmiş idüklerinden bunun dördüncüsü mezheb-i meşhurlarında akl-ı aşirden ve tahakkuklarında Vâcip Teâlâ’dan müstefâd olan akıldır. Nitekim bahsi gelecektir. Bunun içindir ki Şârih-i allâme mebâdiyi cemî’ sigasıyla zikrelemiştir.” Ve tafsîl “yani işbu ilm-i icmâli ile ma’lûm olan şeyin tafsili ve bazısının bazı âhardan temyizi şöyle ki, suver-i müteaddide ile tafsilen ma’lûm ola” ancak nefis olduğu haysiyetten “yani tedbir ve tâsârruf taallukuyla bedene müteallik olduğu haysiyetten” nefse mahsustur.

Celâl

Hukemâ dediler ki, mebâdi-yi mahsus olan taakkul-i icmâli hâriçteki suver-i tafsiliyenin hilâfıdır.

Gelenbevî

Yani suver-i muayyene-i hâriciye ve zihniye tafsilâtını halk ve icâd eden odur. Zîra cemî’ ilhâ-i ve cûd ma’lûldür. İster vücûd-i hâricî olsun isterse vücûd-i zihni bulunsun.

[166]

Celâl

Ve sen diyebilirsin ki, bizdeki ilm-i icmâlîde zihinlerimizdeki suver-i tafsiliyenin sebebi ve mebedidir.

Gelenbevî

İmdi işbu ilm-i icmâlî bi’l-fiil ilim olmasaydı zihinlerimizdeki tafsile mebede olamazdı ve tafsil işbu sûret-i mücmeleye iltifatât-ı müteâkibeye muhtaç olduğuna binâen vaktâkim bu kelâmda nev’-i şüphe olduysa “bu sebeptendir ki bazı müteahhirîn

bunun bi'l-fiil ilim olduğunda iştibâh eylemiştir. Nitekim Şârih-i allâme ilim bahsinde buna işaret edecektir. Şârih-i nihrîr *Risâle-i Cedîde*'de teşbih-i mezkûru akseyledi. Nitekim erbâb-ı dikkate hafî değıldir.

Celâl

Ve biz mahza bu makamda kelâmı işba' ve ekser ettik. Zîra bu bahis akaid-i dîniyenin usûl-i mühimmesinden olduğundan kendü de pek çok müzâheme-i ârâ²⁸⁸ ve müsâdeme-i ehva²⁸⁹ vukû'a gelmiş ve cumhûr-i

[167] mütekellimîn bu bahiste kulûb-i ezkiyâya müteallik bir şey ityân etmeyip belki tab' müstakîmin eşedd-i eba ile eba eylediğı münevvi' baîde îradından sırf mukderat eylemiş ve benaberin onlara bakan nüfûs-i nâzirîn mezheb-i hukemâya mâilîn oldukları halde kalmış. Belki münevvi' mezkûreyi îrad eden eimme-i i'lâmın şânı da bilâ imtira bu tarzı almıştır.

Mercânî

“Hulasa”

Ma'lûm ola ki Şârih-i celîl ma'kûlâtta meleke-i kemâle mâlik ve dikkat-i nazar ve sebât-ı kıdem cihetiyle meslek-i nâ-refteye sâlik bir muhakkik-i bî-adîl olmakla beraber şu istidlâli müddeâyâ gayr-i mutâbık bir sûrette tahrîr ve hakikat-i hal ve makâle muttali' olanların nazar-ı hayret ve taaccübünü celbeder bir tarzda küşîde-i sülk-i takrîr etmiştir.

Sonra da felâsifenin şu mezheplerinde ehl-i hakka muhalefet ve emr-i dînde itikadı vâcip olanı inkâra mücâseret eylediklerine dâl olan ve mütekellimînden bir fırkanın takrîr eylediğı vecih üzere hudûs-i âlemden ibaret bulunan dava ile istidlâl-ı mezkûru takip eylemiştir.

²⁸⁸ Müzâheme-i ârâ bârika-i hakikat iltimâ etmek için birbirine muhalif reylerin çarpışmalarından ibarettir.

²⁸⁹ Ehva hevanın cemi olup min gayri daiyetü's-şer' nefsin shevâtından mütelezviz olduğu şeye meyelanına denir. Müsâdeme-i ehva ehl-i bid'a ve heva efkâr-ı zâyigelerinin ârây-ı saibe ehl-i hakla tokuşmalarından kinâyedir.

Biz ise yâver-i tevfik-i Bârî ile delîl-i mezkûrun bazı ayak kayacak cihetlerine tenbih eylemiştik. Bâki kalanlarını da müsteînen bi-avnillah Teâlâ burada beyan edelim.

Şöyle ki, şer' şerifde vârid ve Enbiyâ-i İzâm aleyhimüsselam Hazerâtı

[168] kendiyile mebûs olan “hudûs ancak âlemin taraf-ı eşref-i ilâhîden yaratılmış mahluk idüğünden ibaret ve lafz-ı hudûsun mefhum-i lügaviyesi de ketm-i ademden sahrâ-i vücûda gelmekten ibaret olarak bizzât yâhut bi'z-zaman ademinden sonra mevcût olduğuna taarruz ve iltifata min gayr-i hâcet bu kadarı temin-i maksada kâfidir.

Ama Şârih-i nihrîr ve gayrilerinin iddia eylediği tebâdür serapa vâhi ve belki mana-yı mevzu lehine tebâdürüyle kendiyile üns ve iltifattan nâşî vehmine tebâdür eden mana-yı me'lûfün tebâdürü beynini adem-i fark ve iştibâh üzerine mebnîdir.

Bunun misali şudur ki, hânenin manası ne sûretle olursa olsun kendü de insan sükûn ve büyütüvvet eden şeydir. Şu lafız- binası gayr-i muntazam köy evlerinden başka mesken ve me'vâ görememiş olan bir köylü indinde itlâk olunduğu vakit fehmine büyütün bu nev'inden başkası hutûr etmez.

Ve büyük şehirlerde bulunan “binası metin ve muntazam irtifâî âsımâne sergeçmiş bâbları vâsi' ve tertibi delgeş” o nazar-rubâ konaklar o cennet-âsâ saraylar köylünün zihnine tebâdür eylemez.

İşte ademin zamanla mesbûkiyetinin tebâdürü de bu kabilden olup bunun hakîkati min gayr-i delîl gaye-i şahide kıyas ve sevâ-ı sebîle “doğru yola” Hâdî-i hakîkî ancak ilâhü'n-nâstır.

Hatta âlemin hudûsuyla hükmün mehazı kitap ve sünnet olmasa idi tâlip için bu lafzın vicdan ve itikadı câiz olmazdı.

[169] Kitâb-ı Kerîm-i İlâhî ve sünnet-i seniyye-i risâlet-penâhide vârit olan hudûs ise halk ve îcattan ibaret ve halk-ı îcâdın manası hâdisin ilim ve kudretle mesbûk ve ala vefkî'l-irâde ve'l-meşîyyet mevcût olması sûretiyle kendü de taktire mûraât olunan îcâd idüğü müselleme erbâb-ı dirâyettir.

Ama mevcudu îcâda kastın imtinândan için bi'l-kast ve'l-ihyâr sâdır olanın bi'z-zarûre hâdis-i zamânî olması lâzım geleceği hâdisi memnû' belki bu cemî' mütekellimîn indinde müsellemlenmediği emr-i maktû'dur. Çünkü mütekellimînden Âmidî merhum ile tabiatı kastın îcâd üzerine tekaddümü bi'z-zaman değil de îcâdın vücut üzerine tekaddümü gibi bi'z-zât olması cevâzına müsteniden fâil-i muhtâra kadîmin istinâdını tecvîz eylemişlerdir. Sâir fukeha-i muteberin ve eimme-i muhaddisînin tecvîzleri de fazla olarak kastın maksût üzerine bi'z-zaman tekaddümü dava ise Vâcip Teâlâ üzerine zaman cereyânına kavlı olup Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri bundan ulv-i kebîr ile âlidir.

Ve ama İmam Gazzâlî rahmetu'l-âlî ile ondan sonra gelen muhakkikîndir. Bir cem-i gafîrin ihtiyâr ettikleri vecih üzere ki Şârih-i muhakkik de tasrîh eylemiştir. Havâdisin nefsü'l-emirde adem-i sarîhle mesbûk ve cânib-i mâzide mütenâhi olduğu manasınca hudûsu her ne kadar hak olup kendüye bürhân-ı aklînin kıyamı cihetinden biz de itiraf ve nazar-ı hakîminin delâleti haysiyetinden tasdik eder isek de bunun akâid-i diniyede dâhil ve maâşir-i müslimîne itikâdı vâcip olduğunu teslim etmeyiz.

[170] Zîra şer-i ilâhi bize bununla teklif ve mucîbiyle itikâdı emir buyurmamıştır. Çünkü hükm-i şeri müdrîk-i şerînin intikâsıyla müntefi olur. Ancak bunun münkeri sâlibe-i külliyyenin kendi gibi sâlibe-i külliyyeye in'ikâsını inkâr eden kimse gibidir.

Ve bu misilli ahkâm belki şeriat-ı garrânın nâtık olduğu şey üzerine îcab-ı zâid ve hudûd-i delâleti tecavüz aklı tahkim²⁹⁰ ve rey ile teşrî'dir.²⁹¹ Nitekim mezheb-i Mut'ezile ve meşreb-i sâir mübtedia' budur.

Ve cümle-i mümkünâta şâmil olan şu manaya mülâbes hudûs-inazar felâsifeden fevt olmuş. Zîra onlar için hudûs-i zamânî cemî' mümkünâta şâmil olamayacağından gayri bir şey üzerine tansîs vukû' bulmamıştır.

Cânib-i mâzide havâdis-i gayr-i mütenâhiye ispatı ise havâdisin ezeliyetini istilzâm etmez. Nitekim havâdis-i mezkûrenin cânib-i müstakbelde ispatı ebediyetini îcab etmediği gibi.

²⁹⁰ Yani aklı hâkim nasbetmek

²⁹¹ Reyiyle karar verdiği hükmü şeriata nispet eylemek.

(Li'l-mütercim)

Fâzıl Mercânî aleyhi rahmettullahü'r-rabbâni- felâsifenin hudûs-i âlem bahsinde tuttıkları mesleğe lâzım gelen mahzurdan tahlîs-i girîbânları yolunda hayli sarf-ı nakdîne-i himmet ve muâvenette bulunarak arûs-i

[171] nev-cemâl-i mananın rû-yi tabdârından ref' perde-i nikâb etmiş ve bunu müteâkip küşîde-i zertâb beyan eylediği hâşiyede dahî ekâbir-ı eslâf-ı ümmet ve azam-ı fukahâ ehl-i sünnetten naklen kelâm ve mütekellimînin zem ve hicvine dâir bazı mertebe-i idare makâl eylemiştir.

Celâl

Badeza derim ki nitekim bu'd-i mekani mütenâhi olmakla beraber vehimle mahlût olan akla ve bu makamda bir imtidâd-ı gayr-i mütenâhi mevcut ve âlem bunun cüzlerinden bir cüzü de vâkidir deyu tevehhüme düştüğü gibi imtidâd-ı zamanîde tıpkı öylece mütenâhidir. Her ne kadar vehim bunun da tenâhisinden eba eder ve bu makamda imtidâd-ı zamânî-i gayr-i mütenâhi mevcuttur deyu tevehhüm eyler ise de. Nitekim imtidâd-ı mekanînin tenâhisinden eba ve o makamda imtidâd-ı mekânî-i gayr-i mütenâhi mevcût olduğunu tevehhüm eylediği gibi. Ve nasıl ki vehmin imtidâd-ı mekânî hakkındaki hükmü derece-i kabul ve itibardan sâkıt ise imtidâd-ı zamani hakkındaki hükmü de kezâlik mertebe-i iltifattan sâkıttır.

Mercânî

Vaktâ kim tenâhi-i zamana kavîl zümre-i muhakkikîne mahsus olduysa (çünkü sâirleri indinde zaman bi'l-ittifak gayr-i mütenâhi olup ancak mevcût veya mevhum olduğunda ihtilâf etmişler ve nitekim cumhur-i felâsife evvele ve cumhur-i mütekellimîn de sâniye zehâp eylemişlerdir.

[172] Bu kavli ukûl-i vehmâniyenin istib'âd ve nüfûs-i heyulâniyenin tasavvurdan eba eylemesi me'mul kuvâ olmasına menbî Şârih-i allâme darb-ı misal ile bu vehmi izâle ve îrad-ı nazîrle şüpheyi izaha eyledi. Zîra gerek zamanın ve gerek mekânın adem-i tenâhisiyle hükmeden vehim olup vehmin hükmü ise derece-i itibardan sâkıt olmakla

itimat ve itibar ancak bürhâna hâsıl ve bürhânda muhakkıkan adem-i tenâhinin butlânıyla hâkimdir.

Celâl

Ve hukemânın “biz eczâ-i zamanda bazısının bazısına tekaddümünü cezmederiz.

Halbuki imtidâd ancak kendinin râsim mevcudu olduğu vakit böyle olur” kavilleri memnû’dur.

Çünkü biz kendinin râsim mevcût olduğu halde bi-hasebi’l-vaz’ ve’r-rütbe imtidâd-ı mekânî beyninde de tekaddüm ve taahhüre cezmederiz.

Gelenbevî

“Eczâ-i zamandan bazısının bazısına tekaddümünü cezmederiz ilâ âhir” kavli mülâzeme-i memnû’ayı ispattır. Takrîri budur ki, “la ilâ nihaye mümted olan zaman eczâsından bazısının şol tekaddümle ki ona mukâranetle mütekaddimle müteahhir mecâmi’ olmaz. Bazı eczâ üzerine tekaddümünü cezmederiz. İmdi bu imtidâdda ademi farzolunan cüz vücûdu farz olunan cüz üzerine şu manaca mütekaddimdir. Halbuki imtidâd

[173] bu minval üzere “yani bazısı bazısına şu manaya mülâbes tekaddümle mütekaddim yahut bu tekaddüme cezm hâsıl olur haysiyete makrûn” olmaz. İlla kendinin hâriçte râsim mevcût olduğu vakit olur.

O da inde’l-hukemâ tavassut manasına mülâbes hareket menzilesinden mevcût olan ân-ı seyyâldir.

Celâl

Belki biz deriz ki şu iki imtidâdın tevehhümü fitrat-ı vehmde merkûz ise de bürhâneyn-i kâtıa bunların imtinânını iktizâ eder. Ve zamanın mütenâhi olduğu vakit ise mâ-kablinde bir şey mevcut olmaz.

Bu zamanın adem-i tenâhisinden için değildir. Nitekim fevka'l-muhaddad bir şey mevcûd olmayıp bu mekânın adem-i tenâhisinden için olmadığı gibi. İmdi Allah Teâlâ Hazretleri zaman üzerine mütekaddimdir. Lakin bi'z-zaman değil belki tekaddümden diğer bir neviyle mütekaddemdir ki buna nitekim mütekellimînin zikreyledikleri vecihle tekaddüm-i zâtî tesmiye olunmak baîd olmaz. Pes ber-vech-i bâlâ temhid olunan mukaddemâtı erbâb-ı zeka mülâhaza ve tefekkür ettiği vakit bu matlabta nefsinin mezâhib-i bâtılaya meyli münkatı' olur. “ **والله هو موفق بما هو خير و كمال** ”

Halhalî

Zaman mütenâhi olduğu vakit mâ-kablinde kabiliyet-i zamâniye ile bir şey mevcûd olmaz bu- zamanın gayr-i mütenâhi olup da ondan evvel

[174] bir şeyin vücûdu mutasavver olmadığı eelden için değil belki bu taktirce zamanın mâ-kablinde zaman mevcûd olmadığı ecliye içindir.

Nitekim muhaddid cihât ki felek-i eflâktir. Bunun fevkinde halâ ve melâdan bir şey mevcûd olmadığı ib'âdın adem-i tenâhisinden için olmayıp belki onun fevkinde fevk olmadığı ecliyeden için olduğu gibi.

Zîra fevk ancak muhaddid ve muhaddidin sathı muhaddebiyle tahaddüd ve taayyün eder. Nitekim taht-ı âlem-i cismaniyenin merkeziyle tahaddüd ettiği gibi.

Li'i-mütercim

Fakir mea'l-acz ve't-taksir derim ki, zaman inde'l-hukemâ felek-i atlasın miktar-ı harekesinden ibaret olup harekâtın tenâhisi ise kendinden bürhân-ı tatbîkin cerayânıyla ve ib'âdın tenâhisi dahî bürhân-ı süllemî vesâire ile sûret-i kâtıada rehin-i mertebe-i sübût olduğundan bu halde ne zamanın ve ne de mekânın tenâhilerinden iştibâha mahal yoktur. Zîra kable'l-âlem hareke-i mezkûre ile müteharrik olan feleğin vücûdu yoktur ki hatta zaman mevcûd olsun. Çünkü bu hâlette Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'tan gayri mevcûd yoktur.

Metin

“*Ve Âlem kâbil ve fenâdır.*”

Celâl

Yani vücut üzerine târî-i ademe kâbildir.

[175]

Mercânî

Bu manaca olan fenâ şer’-i şerîften me’huz bir mesele değildir. Ve Allah Teâlâ’nın (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ [Rahman suresi,26]) ve (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [Kasas suresi,88] kavli-i kerîmin misilli bu manaya delâlet etmeyip belki âlemin dâima fenâ ve ezelen ve ebeden helak üzere olduğuna delâlet eder.

Ve cennet ve cehennem el’ân mahluk olup adem-i fenâları ve ervah-ı insâniyenin adem-i fenâsı üzerine mün’akit olan icmâ’dan bu manaya münâfî ve sermezhebimiz İmam Azam Ebu Hanife aleyhirrahme Efendimiz’le muhakkikin-i sâireden levh ve kalem ve arş ve kürsi ve cennet ve cehennem fenâ bulmayacakları mervîdir.

Gelenbevî

Hulâsa

Musannif aleyhirrahmenin ‘âlem kâbil-i fenâdır’ kavli her âlem- yâhut cemî’ eczâsıyla âlem kâbil-i fenâdır demektir. Nitekim ayet-i kerîme-i âtiye ile vukû’ müstakbel üzerine istidlâl bunu iktizâ eder.

Celâl

Firak-ı İslâmiye bunun “yani fenâ-i âlemin” vukû’unda ihtilâf edip bazıları “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” [Kasas suresi,88]” âyet-i kerimesi ve nazâir-i münîfesine binâen müstakbelde vâki olacağına kâil olmuş

[176] ve bunlara cennet ve nârın ve eczâ-i ebdân-ı insâniyenin de fenâ bulması ve Allah Teâlâ'nın bunları ba'de'l-idâm iade buyurması lâzım gelmiştir.

Bunun üzerine ise İdris aleyhisselam cennette idüğü ve cennet ise darü'l-hulûd bulunduğu cihetle bu taktire göre İdris aleyhisselamın da fenâsı lâzım gelir diye suâl vârit olmaz. Zîra bazı müşârün ileyhim cevâben diyebilirler ki, cennet ve nâr yevm-i hisapta ehl-i nâr ve ehl-i cennetten her birinin makarr-ı mahsuslarında istikrarlarından sonra darü'l-hulûddurlar.

Ve *Miškâtü'l-Envâr'da* dedi ki, zümre-i ârifin hazîd-i mecazdan zirve-i hakîkate terakki edip müşâhede-i ayîniye ile gördüler ki Allah Teâlâ'dan gayri mevcût yok ve Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un zât-ı mukaddesinden gayri her şey hâliktir. Vakitlerden bir vakitte helâk olur demek değil. Belki ezelen ve ebeden hâliktir.

Ve Kerrâmiyye fırkası âlemin kâbil-i fenâ olmadığına zâhip olmuşlardır. Her ne kadar hudûsunda muhalefetleri yoksa da.

Badeza musannif aleyhirrahme uhrâya işaret edip der ki

Metin

“Ve marifetullah için nazar şer'an vâciptir.”

[177]

Celâl

Yani Allah Teâlâ'yı marifet ecliye için nazar ki, fikirdir. Şer'an vâcip olduğuna ehl-i hak icma ve ittifak etmişlerdir.

İmdi buradaki (yani musannif rahimehullahın ve'n-nazar marifetullah Teâlâ ilâ âhir kavlindeki) (fî) gelmesi ta'lîlidir. Nitekim Resul-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz Hazretleri'nin *عذبت امرأة في هرة* kavli-i münîflerinde olduğu gibi.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin 'imdi bu makamdaki (fî) kelimesi ta'lîlidir' kavli illiyet ve zarfiyette ikisinin de ehad-i târefeynlerinin âhar üzerine ibtinâsında illiyetin zarfiyete

teşbihiyle bu makamdaki fî istiâre-i tab'îye ile illiyet manasında müsta'meldir demektir. Ve fâide-i tecevvüz garaz-ı âhar için olan nazar—marifetin gayri olduğuna işaretir. Yâhut marifet için nazarın gayri dahî taraf-ı âhar bulunduğu işaretir.

Zîra marifet—zarfın mazruf ve gayrisine şümûlü gibi nazar ve gayriyede şâmildir.

Ve imraat-i mezkûrenin azabı kediyi hapseylediği içindir.

Celâl

Ve bu makamdaki marifet-i ilâhiye ile mûrad Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin vücut ve vücûbunu ve sıfât-ı kemâliye-i sübûtiye ve selbiyesini bikaderi't-tâkati'l-beşeriye tasdik eylemektir.

[178]

Gelenbevî

Vaktâkim lafza-i celâle muzâf olan marifet bi'l-künh veya bu bi-vech-i mâ tasavvura münhasır olduysa ve cûd ve sıfât-ı ilâhiye-i ferdâniyesini tasdik marifet-i mezkûreden hâriç kalarak musannif aleyhi'rahmeye işbu tasdikinde vâcip olduğu yolunda suâl teveccüh etmekle

Şârih-i nihrîr bir muzâf takdiriyle murâd vücut ve sıfâta dâir olan ahvâlini marifet ve ahvâl-i mezkûreyi tasdikten ibarettir diye küşîde-i sülk-i tahrîr eylediği murâdla suâl-i mezkûru def' etti.

Celâl

Ve ama Hazreti Mevlâ-yı Müteâl'in bi'l-künh marifeti inde'l-muhakkikîn gayri vâki olup bunlardan Hüccetü'l-İslâm ve İmâmü'l-Haremeyn ve sûfiye ve felâsife gibi bir takımı da marifet-i mezkûrenin imtinâna kâil olmuşlardır.

Ben ise Hakîm Aristo'nun uyûn-i mesâilde zikrettiği kelâm ki “nitekim aktâb-ı âlem-i ârâya nazar-ı dikkatle baktığımız vakit gözlerimize bir zulmet ve kudûret ârız olarak tamam- ebsâra mani olduğu gibi akla da.

Allah zü'l-celâlin zât-ı ecel ve a'lâsını iktinâh kastettiği vakit kendüye kezâlik bir hayret ve dehşet ârız olarak iktinâh-ı mezkûr mâni olur” demiştir. Bundan başka delillerine vâkıf ve muttali’ olmadım.

[179]

Bu ise nitekim görürsün ki kelâm-ı hatabî belki şiirîdir.

Li'l-mütercim

Yani Hakîm Aristo'nun bâlâda naklolunan kelâmı kelâm-ı burhânî olmayıp belki hatabî veya şiirîdir. Kelâm-ı hatabî makbulât ve zanniyâtta mürekkep olup bundan garaz nâsa vaaz ve nasihattir.

(Makbulât) Enbiyâ-i azâm ve eazz-ı kirâm Hazerâtı gibi kendilerine hüsn-i itikâd olunan zevât-ı zevi'l-ihtirâmdan sâdır olan kelâmlardır. (Zanniyât) Kur'an ve emârattan me'huz olan kazıyelerdir ki akıl onu zann-ı galibe mebnî hükmeylese de nakîzini dahî tecvîz eder. Kara bulutu görüp de yağmurun yağacağına hükmeylemek gibi.

Kelâm-ı şiirî muhayyelattân terkip olunup bundan garaz da kuvve-i nutkiye ile tergîp veya tenfir yolunda muhatabın zihninde bir tesir hâsıl etmektir.

“Beyit”

Çer-ha talîk eylesem vaf-ı dert neden ki

Müşteri nazm-ı pâkım ukde-i pürvin olur beyti gibi.

(Muhayyelât) Kâzib oldukları ma'lûm iken nefsin münbasıt veya münkabız olduğu kazıyeleridir.

Bâde yakut seyyaledir bal kusmuktur kazıyeleri gibi.

Celâl

Ve marifet bi'l-kühün imtinâna bazen de Vacip Teâlâ'nın hakikat-ı

[180] celîle-i kibriyâsı bedîhi değildir. Resm ise künh ifade etmeyip hadde mümtenidir. Zîra künh-i ilâhi basittir diye istidlâl olunur.

Miftâhu'l-Fünûn

(Had) deyu bir şeyin hakîkat ve mahiyetine delâlet eden tarife ve (resm) de şeyin mâadasından temyizine medar olana dönüp bunların ikisi de tam ve nâkıs itibariyle ikişer kısma münkasımdır.

Celâl

Bu istidlâlin vech-i zaafî zâhirdir. Zîra besâtet-i akliye burhâna muhtaç olduğu gibi resmin de künh ifade etmemesi külli değildir. Zîra mevâdden hiçbir şeyde bunun künh ifade etmesinin imtiâna dâir delîl yoktur.

Halbuki cemî' eşhâsa nispetle adem-i bedâhet dahî delîle muhtaç olur. Binâenaleyh nefsin şerâyi-i hakka ile tehzîbinden ²⁹² ve küdürât-ı ²⁹³ beşeriye ve avâik-²⁹⁴ cismâniyeden tecrîdinden²⁹⁵ sonra gâhîce bedâhet-i mezkûre husûl bulur.

[181]

Ve marifet-i bi'l-künhün adem-i husûlüne dâl ehâdis-i şerife pek çoktur. Fahru'l-Enam aleyhisalâtü vessalam Efendimiz Hazretleri'nin “سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقًّا” ve “مَعْرِفَتِكَ ” ve “تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي دَائِهِ تَعَالَى” “فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقْدَرُوا قَدْرَهُ” kavî-i münîfleri misilli

ve Ebubekir es-Siddîk “radıyallahu anh” Hazretleri “العجز عن درك الادراك ادراك” demişler ve Cenâb-ı Murtaẓâ keramallahu veche de bunu tazmîn ederek “العجزه عن درك الادراك” nazm-ı belîğini inşâd eylemişlerdir.

²⁹² Tehzib zevâidini izâle berle ıslah edip pak ve pâkize ve hâlis ederek revnak ve letâfet ve hüsn-i kıyafet vermek.

²⁹³ Küdürât-ı zimteyn ile küdürenin cemidir. (küdürret) Bulanıklık ki zıddı safvettir.

²⁹⁴ Avâik âikler mâni olan hususlar.

²⁹⁵ Tecrid soyup çıplak etmek ve araz-ı gayri lâzimedden hâli ad ve tasavvur eylemek.

Gelenbevî

(derk) fethateynle şeyin aksâ-yı ka'rıdır²⁹⁶ ve (idrak) ilm-i marifet olup mûrad marifetullah Teâlâ'dır.

İstiâre-i mekniye ve tahyîliyye tarîkiyle mutlak marifetullah Teâlâ'yı bahre ve bikünh marifet-i ilâhi de aksâ-yı ka'r-ı bahre teşbih olunmuştur.

“Hâsıl mana”

Derya-i amîk gibi olan marifetullah Teâlâ'nın aksâ-yı ka'rına yani künhüne vusûlden ukûlün aczini izhar ve itirafı âciz hakkında kafi olan idraktan nâşi yâhut Vâcib Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri bikünh idrak olunamayıp ancak bu kadar idrak olunabileceğini ilim

[182] ve idraktan nâşi bulunmuştur ve Hazret-i Ali keramallahu veche bunu (yani Ebubekir es-Siddik radiyallahu Teâlâ anının kelâmını) nefsinde mevzun bir mısra olduğu için tazmîn eden yani şiirinin zımında kalarak bihayri basıttan (العجزه عن درك) (الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك) nazm-ı bedîini inşâd buyurmuştur. (Bahs) teftiş-i ukûl manasınadır. (sır) emr-i hafi manasına olup zâtullah Teâlâ'ya izâfeti beyâniyedir. “Hâsıl-ı Mana”

Bir emr-i hafi olan zâtullah Teâlâ'dan ukûlün bahs ve teftişi işrâke yani Allah Teâlâ'ya gayriyi şerik kılmaya müeddîdir. Nitekim ânifen öğrenmiştin.

Pes Cenâb-ı meâ'l-kâb ve sadîk ve Murtaza radiyallahu Teâlâ anhümanın kavli-i şerîfleri de vukû'a delâlet edip imtinâ-ı aklî üzerine delâlet etmez. Zîra iktinâh-ı mezkûrun âdeten esbab üzerine adem-i terettübüyle mücerred- imtinâ-ı âdi ile dahî acz tahakkuk eder. Her ne kadar aklen mümkün olursa da.

Celâl

Marifetullah Teâlâ ecliye için nazar vücûb-i şer'î ile vâciptir. Zîra Allah Teâlâ Furkan-ı Mübîn'inde (فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) [Rum suresi, 50]

²⁹⁶ Ka'r bi'l-fetha çukur şeyin dibi ve derin olan çukur (ikza) ziyade baîd ve nihayette olan.

[183] ve (قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) [Yunus suresi, 101] buyurmuş ve (إِنَّ فِي خَلْقِ) [Al-i İmran suresi, 190] ayet-i kerîmesi nâzil olduğu zaman Cenâb-ı Risâletmeâb Efendimiz'in duhân-ı cer-hem feşanlarında (وَيَلْ لِمَنْ لَا كَهَا بَيْنَ لِحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا) hadîs-i şerîfi şeref sâdır olmuş olmakla bu makamdaki emr-i vücûba mahsustur. Çünkü Serdar-ı Enbiya aleyhi ekmelüttahıyyet efendimiz marifetullah Teâlâ delâilinde fikrin terkiyle vaîd buyurmuş. Halbuki Vâcib'in gayrisinin terki üzerine vaîd olduğu derkâr bulunmuştur.

“Tefsir-i Tibyân”

“Mana-yı Ayet-i Ūlâ”

Allah Teâlâ'nın rahmetinden olan bârân-ı feyzi resâna nazar et ki arzı yübûsetinden sonra onunla nasıl ihya edip nebâtât ve eşcâr ve envâ-ı esmâr bitirir.

“Mana-yı Ayet-i Sâniye”

Resul-i Fahîmim ümmetine dedi ki, Allah Teâlâ'nın vahdâniyetine delâlet eder semavât ve arzda acâib-i sun'undan ne şey vardır. Nazar-ı itibarla nazar ediniz.

“Mana-yı Ayet-i Sâlise”

Semavât ve arzın bir namat-ı bedî' ve garip ve nizâm-ı muhkem ve dil-firîb

[184] üzere yaradılmasından ve semavâtın ay ve güneş vesâir yıldızlarla ve arzın bihâr ve cibâl ve eşcâr ile tezyîn edilmesinde leyl ve nehârın biri gidip biri gelmesinde ve biri artıp biri eksilmesinde şevâib-i his ve vehimden hâlis ukûl-i kâmile ashâbı için Allah Teâlâ'nın vücut ve vahdetine ve kemâl-i ilim ve kudretine delâil-i vâziha vardır.

Gelenbevî

Ve (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ) [Al-i imran suresi, 190] ayet-i kerîmesi nâzil olduğu vakit Sâhib-i Şeriat aleyhi ekmelü't-tahıyyet efendimiz Hazretleri “ وَيَلْ لِمَنْ لَا كَهَا بَيْنَ لِحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا ” buyurmuş ve işbu hadîs-i şerîfte ayet-i kerîme-i mezkûrenin hâvi olduğu maâni-i münîfeyi tefekkür ve mülâhaza etmeksizin kıraat eden kimsenin hali fâide-i mu'ted bihâyı adem-i iştimalde me'kûlâtı yalnız ağzının iki tarafında gevip hulkum ve mecrâ-yı nefsine îsal ve zevk ve

halâvetinden ihsâs etmemesine teşbih olunmuş ve bu teşbihten garazda- kâri-i mûmâ-iley himmetini yalnız kıraat-ı nazma kasrederek bunda mevcûd olan maâni-i münîfe ve mezayâ-yı latîfeyi fehm ve tefekküre sarf-ı zihin etmeyip hatta elfâz-ı Kur’ân indinde me’kûlât gibi oldu diye levh ve mezemmet bulunmuştur. (veyl kelime-i azap olup bazıları tarafından da cehennemde bir vadinin ismidir denilmiştir.)

[185]

Celâl

Mu’tezile indinde ise nazar-ı mezkûr vücûb-i aklî ile vâciptir. Zîra şükr-i Mün’im aklen vâcip olup bu da marifetullah Teâlâ’ya mevkûf ve Vâcib-i mutlakın mukaddemesi vâciptir.

Mu’tezilenin bu delilleri hüsn ve kubh akl-ı beyyine kavilleri üzerine mebnî olup bunun da iptali gelecektir.

Ve işbu vücûbun mezheb-i Eş’ârî üzerine de ispatı mümkün olur. Şöyle ki, Allah Teâlâ’ya ibadet bi’l-icma vâciptir. Halbuki Ma’bûd’a marifetsiz ibadet tasavvur olunmaz. İmdi Hak Teâlâ’nın marifeti mukaddeme-i Vâcib-i mutlak olmasına mebni vâcip olur. Vaktâkim bu da “yani marifet” nazara mütevakıf olduysa nazar da onun gibi vâcip oldu.

İmdi eğer desen ki İmam Gazalî ve İmam Fahreddin Râzi “aleyhime’r-rahme” gibi bazı eimme tasnifâtlarının bazısında Vâcib Teâlâ’nın vücûdu “varlığı” bedîhi olduğuna zâhip olmuşlardır. Binâenaleyh nazara muhtaç değildir.

Cevâbında derim ki, bedâhet davası cemî’ eşhâsa nispetle mahall-i mün’adimdir. “yani vücûd-i Bârî’nin her şahsa göre bedîhi olduğu neden biliniyor.”

Velev süllem-i ilim ve kudret ve irâde ve bunların gayri sıfât-ı sâire-i kemâliyesinde nazar vâcip olur. Çünkü sıfat-ı mezkûre bilâ rayb bedîhi değildirler.

[186]

O meram ki hak olan- mükellefinden her birine yalnız kendüye nispetle bedîhi olmayan hükümde nazar vâcip olur.

İmdi bir kimse ki fitratı “yaratılışı” hasebiyle bazı sıfat-ı ilâhiyeye nazardan müstağni ola. O kimseye sıfat-ı mezkûreyi marifet için nazar vâcip olmaz.

(Li'l-mütercim)

(Suâl-i mukadder)

Bu misilli kimseye ne icmâlen ne de tafsilen asla nazar vâcip olmaz mı?

Celâl

(Cevap)

Evet kendiyle şüphe-i mütereddidini izâleye ve gürûh-i muannidîni ilzam ve müteallimîn-i müsterşidîni irşâda mütemekkin ve muktedir olur haysiyetle tafsil-i delâile marifet alâ sebîli'l-kifâye vâcip olur.

Ulemâ-i dîn ve fukahâ-i müçtehidîn zikrettiler ki “mesâfe-i kasr”dan her bir hadde şu sıfatla muttasıf bir şahıstan lâ-büddür ve bu şahsa “zal mu’cemenin fethayla” zib “yani şüphe ve inat ve cehli men’ ve izâle” için mensup tesmiye olunur ve imâmü'l-müslimîn üzerine mesâfe-i kasrın bu misilli şahıstan hâlî tutulması haram olur.

Nasıl ki zevâhir-i şeriata ve âmme-i nâsın muhtac-ı ileyhi olan ahkâma

[187] âlim bir zâttan “mesafe-i udvânın” hâlî tutulması haram olduğu gibi.

Gelenbevî

Mesâfe-i kasr şol bir mesafe-i sefere denir ki; onda zevâtü'r-rab' olan salavât-ı mefrûza iki rekata kasrolunur.

Ve “mesâfe-i udvâ” şol bir mesafeye itlâk edilir ki bir günde kendüye gidilip geri menzile gelinmek mümkün ola. “böyle denilmiştir.”

Celâl

İmdi eğer dersin ki, Hazreti Nebi Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz'le ashâb ve tâbiîn gibi efâzıl-ı evâil “rıdvanullahu Teâlâ aleyhim ecmain” avâm-ı nâstan ikrâr-ı lisanî ve inkıyâd-ı ahkâm-ı şer'î ile iktifâ ederlerdi. Hal an ki işbu

zevât-ı zevi'l-ihirâmın müminlere nazar ve istidlâl ile teklif ettikleri hiçbirinden menkûl ve mervî değildir. Nasıl olur ki, kılinc-ı siyasi altında nâil-i şeref-i İslâm olan da bu zümre-i kirâmdan olup şu hâlette ise Sâni-i Teâlâ'nın isbât-ı zât ve sıfât-ı celîlesine dâl olan delîl o kimseye zâhir olmayacağı ma'lûmdur.

Cevâbında derim ki, sahâbe ve tâbiîn avâma evvel emirde nazarla teklif etmeyip belki evvela ikrar ve inkıyatla teklif ederler ve sonra da Allah Teâlâ ve sıfât-ı celîlesi hakkında itikâdı vâcip olanı ta'lîm

[188] ve muhâverât ve mevâiz ve hutbe-i beliğalarında maârif-i ilâhiyeyi ifade ve tefhîm buyururlardı.

Nitekim ahbâr ve âsâr buna şehâdet eder. Gâye-i emir o müslümanlar şeref-i sohbet-i Nebî ve tâbiîn ve kurb-i zaman Cenâb-ı Peygamberi berekâtıyla kavâid-i müdüneye muntabık vecih üzere tertib-i mukaddemât ve tehzîb-i delâil ihtiyacından vâreste lâkin akîde-i şerîfelerine vechen mine'l-vücûh şüphe ve şükûk tetarruk edemeyecek haysiyetle delâil-i icmâliyyeye ilim ve marifetle âreste ederler.

Ve elhâsıl o zamanda mevcûd olan meâşir-i müslimîn maârif-i ilâhiyede müttakînün idükleri gibi başkalarını da istidadlarının iktizâsı vecihle vücûh-i şettâ ile tahsîl-i yakîn tarîkine irşâd ederlerdi. Nitekim bir arabî deve kayığı devenin vücûduna ve ayak izleri seyr ve zehâba delâlet ederdi. Acaba bunca bürûc-i sahâbi olan gökler ve bu kadar turuk-i vâsiyâ hâvi bulunan yerler Sâni-i²⁹⁷ Latîf ve Habîr'inin²⁹⁸ varlığına delâlet etmez mi diye irşâd eylemiş ve bazı ârifîne Rabbin celle şânuhu Hazretleri'ni ne ile bildin deyü soruldukta adem-i kabulünden nefsi âciz bırakan vâridât-ı bâtineye ile bildim” cevâbını vermiş. Ve ama Cafer-i Sâdık radiyallahu anh Hazretleri de “nakz-i azâim ve fesh-i himem ile bildim.”

[189]

Sen ise teemmül ve cevânib-i kelâmı ihata ettiğin vakit bilirsin ki, ilm-i kelâmıla iştigali ancak farz-ı kifâye kabîlinden olup her mükellefe farz-ı ayn olan kendiyile

²⁹⁷ Latîf mahlûkâtına lütf ve kerem ve nevâzişle muamele edeceği manasındır.

²⁹⁸ Habîr âgâh ve haberdar ve alîm manasındır.

sudûru işrak ve nefsi mutmain kılar bürhânla tahsil-i yakîndir. Her ne kadar delîl tafsîli olmazsa da.

Badeza mükellefe evvela vâcip olanda ulemâ-i usûl ihtilâf edip Şeyh Eş'ârî Hazretleri “evvela vâcip olan marifetullah Teâlâ’dır. Zîra vâcibâtın vücûbu ve menhiyâtın hurmeti marifet-i mezkûre üzerine teferru’ eder” buyurmuşlar ve Mu’tezile ile Üstad Ebu İshak İsfârânî de evvel vâcibât marifetullah hakkında nazardır. Zîra marifet-i mezkûre nazara mevkûftur demişler ve bazıları tarafından da evvel vâcip-nazardan cüz-i evveldir denilmiş ve İmâm-ı Haremeyn ve Kâdı Ebubekir ve İbn-i Furek nâm zât dahî “ef’âl-i ihtiyâriye ve eczâsının kasta tevakkufundan ve nazarda fiil-i ihtiyâri olduğundan için” evvel vâcibât nazara kasttır demişler.

Ben derim ki, İmâm-ı Haremeyn ve rüfekâsının zikrettikleri kelâma göre kastın kendi de fiil-i ihtiyâri olduğu için kasd-ı âhara tevakkuf etmesi lâzım gelir ve hakeza devir yâhut teselsülü müstelzim olur.

Tahakkuku budur ki ef’âl-i ihtiyâriye irâdeye müntehi olup irâde de esbâb-ı gayri ihtiyâriyede nihayet bulur.

Çünkü mesela tabiat ve maslahata mülâyim olan emrin tasavvuru inbiâs-ı şevki îcap ve şevk de irâdeyi istîcâp eder. Zîra irâde

[190] nitekim bazı efâzılın zâhip olduğu vecihle nefis teekküd-i şevktir. Halbuki şevk ve irâdede ihtiyârın medhali olmadığı gibi bu makamda kasıtle müsemma bi’l-ihtiyâr sâdır olur bir âharda yoktur.

Benim indimde hak olan odur ki, eğer niza- şeref-i İslâm ile müşerref olan kimse üzerine evvela vâcip olanda ise hilâf-ı mezkûr muhtemeldir ve eğer niza- mutlak mükellef üzerine olan vâcibâtın evvelinde ise hafî değildir ki kâfir evvela ikrarla mükellef idüğünden bu sûrette kâfire göre evvel vâcibât ikrardan ibaret ve bu bâbta hilâf ihtimali olmadığı rehî-in rütbe-i bedâhettir.

Denildi ki, hak olan- eğer bizzât maksût olan vâcibâtın evvelkisi mûrad olunursa bu marifettir.

Ve eğer bundan eam olan vâcip mûrad olunursa bu da kasıttır. Şerîf-i allâme *Şerh-ı Mevâkıf*'ta dedi ki “yani evvel vâcibâtın kast idüğüne kavli” vâcib-i mutlak mukaddemesinin vâcip olduğu esası üzerine mebnî olup halbuki vâcib-i mutlak mukaddemesinin vücûbu ancak sebep-i müstelzimde tamam olarak gayrısında tamam olmaz.

Ben derim ki, sebep-i müstelzimle gayrısı beynde fark yoktur. Çünkü şeyin îcabı bedâheten mevkûf aleyhinin îcabını istilzâm eder.

“Şart ve cüzü ile teklifsiz meşrut ve küll ile teklif muhal ile tekliftir denildiği için değil. Zîra biz bu teklifin istihâlesini teslim etmeyiz. Belki muhal olan ancak- şart ve cüzün ademleriyle teklifle bile meşrut ve kül ile tekliften ibaret olup ama şart [191] ve cüz ile teklifsiz meşrut ve kül ile teklif muhal değildir. Zîra melzûmun yani meşrut ve kül- vücûdunun lâzımsız yani şart ve cüzün vücûdensiz tahakkukunu ancak teklif-i sâni istilzâm eder ki bu bedâheten muhaldir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin ‘ben derim ki ilâ âhir’ kavli şeyin îcabı ister sebep-i müstelzim olsun ister olmasın cemî’ mâ-yetevakkaf aleyhinin îcabını istilzâm edeceği bedâhetini iddia ile kübrâ-yı memnû’ayı ispattır.

Ve bu cihetten şu kavilde işkal olmayıp ancak bizim sâliften zikrettiğimiz cihetten işkal ve bunda da nazar vardır.

Çünkü eğer mûrad vücûb-i aklî ise bu müsellemlerin gayri müfittir. Ve eğer vücûb-i şer’î ise bir haysiyetle ki târik-i mukaddeme iki vecihten “biri vâcibi terkinden ve diğeri mukaddeme-i vâcibi terkinden için” ikâba müstehak ola. Bu cevap asla ma’lûm değildir. Nerede kaldı ki bedîhi olsun. Karîben iş kendini gösterir.

(Metin)

“Ve bununla ‘yani nazar-ı sahîhle’ marifet hâsıl olur.”

Celâl

Zâlîke'l-husûl ya Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden câri âdet

[192] tarîkiyledir. Nitekim Eş'ârî cemî' mümkünât iptidâen Cenâb-ı Fâtır-ı's-semavâti ve'l-arza müstenid olduğuna dâir indlerinde takarrür eden şeye binâen buna zâhip olmuşlardır.

Veyâhut tevlît tarîkiyledir. Nitekim Mu'tezile de buna zâhip olmuştur. Tevlit deyü fâilden bir fiilin fiil-i âhar vâsıtasıyla sudûr etmesine denir. Tahrîrin yed sebebiyle sâdır olan hareke-i miftah gibi mukâbili mübâşerettir ki bu da fâilden bir fiilin- fiil-i âharın vâsıtasensiz sudûr eylesidir.

Halbuki "nazar" fiil-i ihtiyâri olup ilim ise muhakkikîne göre- mekûle-i keyiften ve gayrileri indinde de mekûle-i infîâl yâhut izâfettedir.

(Tercüme-i Kâdî Mîr)

"Mulahasan"

"Keyf"

Bir heyet-i kârî der ki, lizâtihi yani mahiyeti için ne kısmet ve ne de nispeti kabul ve iktizâ etmez.

Bu da ber-vech-i âtî dört kısma münkasımdır.

Kısm-ı evvel:

Havass-ı hamse-i zâhire ile mahsus olan keyfiyât-ı râsiha ve gayr-i râsihadır. Asvât ve elvân ve tuûm ve revaç vesâire gibi.

[193]

Kısm-ı sâni:

Keyfiyât-ı nefsâniyedir ki, enfüs-i hayvâniyenin zevâtına muhtas olan keyfiyattır. İlim-hayat-sıhhat-maraz gibi.

Ve bu keyfiyât-ı nefsâniyeye- râsiha ve müstahkeme olarak mevzû'undan asla zâil olmayıp veyâhut zevâli müteassir olacak hasiyette olursa meleke ve illa hal denilir.

“Hâle misal”

İptidâ-i hilkatte kitâbet gibi.

Zîra kitâbetin evâili hal olup kesb-i istihkâm ve rûsûh eyledik de meleke olur.

Demek ki keyfiyât-ı nefsâniyeden râsih olmayanlara hâlât ve râsih olanlara melekât denir.

Kezâlik humret-i hacel²⁹⁹ ve sofrat-ı vecel³⁰⁰ gibi keyfiyât-ı gayri râsihaneye infiâlatta derler.

Kısm-ı Sâlis:

Keyfiyât-ı istidâdiyedir ki, istidât cinsindedir. Bunlar dahî istidâd-ı şedit ile müfesser olup eğer def' ve'l-infiâl cânibine istidâd-ı şedit olursa salâbet “katılık” gibi ona kuvve tesmiye olunur.

[194]

Ve eğer infial cânibine istidâd-ı şedit olursa leyyin³⁰¹ gibi ona da za'f tesmiye kılınır.

Meşhurda keyfiyet-i istidâdiyenin bir üçüncü nevi daha vardır ki, o da istidâd-ı şedit. Musâraa “yani güreşçilik ve pehlivanlık” gibi.

Lakin bu bir şey değildir. Çünkü pehlivanlık ancak umûr-i selâse ile tamam olur.

Birincisi pehlivanlık sanatına marifet, ikincisi pehlivalığa kudrettir ki bunların ikisi keyfiyât-ı nefsâniyedendir. Üçüncüsü pehlivan olacak adamın azâsı atıf ve nakli güç olur bir haysiyette olmaktır.

²⁹⁹ Hacel utanacağı utansak demektir.

³⁰⁰ Vecel korkak manasınadır.

³⁰¹ Leyyin yumuşak, nerm, mülayim ve yavaş olan

Bu ise hakîkatte la infîâl gibi istidâdı bâbındandır. Binâenaleyh nev-i mezkûre sâbit olmaz.

Kısmı Râbi'

Kemiyât-ı muttasıla veya munfasılaya muhtass olan keyfiyattır. Cisim ve sathta istidâre ve istikamet ve misliyyet ve merebbiiyyet ve adette zevciyyet ve ferdiyyet vesâire gibi.

“İzafet”

Bir hâlet-i nisbiye-i mütekerere yani bir nispettir ki nispet-i uhrâya kıyas ile şeye ârız olur.

Nisbet-i uhrâda ya nisbet-i ârızaya muvâfık olur. Uhuvvet “karındaşlık” gibi.

[195]

Veyâhut muhalif olur. Übüvvet “babalık” gibi. Übüvvet ve bünüvvet ile de temsil olunur. Çünkü übüvvet bir nispettir ki bünüvete “oğulluk” kıyas ile babaya ârız olur. Halbuki oğulluk dahî bir nispettir ki übüvete kıyas ile oğula ârız olur. İşte bunun için izâfete nisbet-i mükerrere itlâk olundu.

“Fiil”

Bir şeyin gayrısında müessir olmasıdır. Müddet-i kâtıada kâtı’ gibi.

“İnfiâl”

Bir şeyin gayrısından müteessir olmasıdır. Müddet-i inkıta’da münkatı ve müddet-i istihânedeki müstehin gibi.

“Lâhika”

Zâhir olan budur ki, fiil ve infîâl nefsi tesir ve teessürdür. Zîra başka bir heyet yoktur ki tesir ve teessür sebebiyle şeye ârız ola.

(Mercânî)

“Hulâsa”

İlm-i cumhuû ve muhakkikîn indinde mekûle-i keyfiyedendir. Zîra bu bir emr-i celî gayr-i mestûrdur ki basîret-i sahîha ve rey-i hasîf bununla hükmeder.

Yâver-i tevîk-i Bârî’ye mu’tesimen fakir derim ki hakikat-i ilim bir nur-i kudsî ve dav’-i manevî ve bir mevhibe-i ilâhiye ve âtiye-i sübhâniye olup

[196] kudret ve irâde ve ferah ve hüzün ve emsâli keyfiyvt-ı nefsâniye vesâir sıfât-ı akliye-i insâniye misilli nefs-i nâtika ile kâim ve sığ müştefesinin nefs-i mezkûre üzerine hamli sâdik olur. Ve nefsten gayr-i sâdır ve gayr-i ihtiyârî idüğünden sâir mebdâ-i ef’âl-i ihtiyâriyeden farkı yoktur.

Ancak bu bir fazl-ı ilâhi ve atâ-ı rabbânîdir ki zi-ilim sâirlerinden bununla mümtaz ve halk bunun kendilerine husûlünde Cenâb-ı Mebde-i Feyyâz’dan kabul feyza olan derece-i istidâdları hasebiyle mütefâvit olur. Nitekim sâir kemâlâtta da böyledir.

Celâl

İhtimal ki Mu’tezile bu makamdaki fiil ile fiil üzerine müterettip olan eseri mûrad etmiş olalar ve hareke-i miftahla temsilleri de buna münâsip olur.

Veya lüzûm-i aklî tarîkiyledir. Nitekim felâsifenin mezhebi de budur. Çünkü felâsifeye göre kâbilin istidâd-ı tamı indinde mebde-i Feyyâz’dan feyezân-ı havâdis vâciptir.

Gelenbevî

Hafî olmaya ki nazar-ı sahîha ilmin lüzûmu aklen infikâkı mümteni’ olmak manasınca mezheb-i tevlitte dahî mütehakkıktır.

Binâenaleyh bu makamda tekâbül yoktur. İmdi savâb olan mezâhip beynindeki tekâbül zâhir olmak için zâlîke’l-husûl ya bilâ lüzûm aklî

[197] mücerret cereyân-ı âdet tarîkiyledir. Veyâhut bi't-tevliit lüzûm-i aklî tarîkiyle veya bi'l-i'dâd lüzûm-i aklî tarîkiyledir denilmelidir.

(Cevap)

Bu makamdaki lüzûm-i aklî mûrad nitekim mezheb-i tevliitte olduğu gibi ilmin nazara lüzûmu demek olmayıp belki nazarın tehiyye ve i'dâdıyla zihnin tamam istidâdı indinde ilmi îcâdın Cenâb-ı Mebde-i Feyyâz'ın zâtına lüzûmudur. Nitekim “felâsifeye göre kâbilin istidâd-ı tâmmı indinde mebde-i Feyyâz'dan feyezân-ı havâdis vâciptir” kavli buna delâlet eder. Belki kavli-i mezkûr nâzırın tamam istidâdı indinde nazarın îcâdı mebde-i Feyyâz'ın zât-ı ehadiyetine lâzım olduğuna delâlet eyler ve hadîs-i i'dâd ve istidâda ise ne Mu'tezile ve ne de Eşâire kâildirler.

İmdi mezheb-i hukemâ- tahkîk-i âtiye göre nazar ve ilimden her biri Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin mahlûku olduğunda mezheb-i Eşâire'ye muvâfık ve bunları halketmek indlerinde i'dâd ve istidâd ile meşrût ve tamam istidâd indinde kendilerinin “yani nazar ve ilmin” îcâdı Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un zât-ı ehadiyetine vâcip idüğünde mezheb-i mezkûre muhaliftir.

Ve nazarda ilmin infikâkı mümtenedir demelerinde de mezheb-i Mu'tezile'ye muvâfık ve nazar ve ilimden her biri Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğundan dahî mezheb-i mezkûre muhaliftir.

[198]

Celâl

Musannif aleyhirrahme *Mevâkıf*'ta dedi ki, bu makamda diğer bir mezheb daha vardır ki, yani İmam Fahreddin Razi'yi ihtiyâr eylemiştir. O da nazar-ı sahîhten ilmin husulü vücûb-i aklî ile vâcib olup nazardan mütevellit olmadığıdır.

Gelenbevî

Bu mezhebin diğerle tavsîfi ve ihtiyârında- cemî' mümkünâtın iptidâen Allah Teâlâ'ya istinâdına ve zât-ı Bârî'den vücûbun nefyine kâil olan İmam müşârün ileyhe istinâdı şuna delâlet eder ki, İmam müşârün ileyhin gerek nazar ve gerek nazardan

sonra vâcibü'l-husûl olan ilimden her biri bi'l-ihityâr Cânib-i Celîl-i İlâhî'den mahlûk olduğu ve vücûb-i aklîden murâdı dahî ne Mu'tezile'nin zu'm ettiği gibi tevlît tarîkiyle ve ne de felâsifenin zu'm eylediği gibi i'dâd tarîkiyle vâcib olmadığıdır.

Celâl

Çünkü bedâhet-i akıl- “Âlem mütegayyirdir. Ve her mütegayyir hâdistir.” kaziyelerini bilen ve işbu iki makamda şü heyet üzere müçtemian zihninde hâsıl olan kimsenin âlemin hâdis olduğunu bilmesi vâcib olur diye hakimdir. Ama bu ilmin nazardan mütevellit olmadığı cemî' mümkünât ibtidâen Allah Teâlâ'ya müstenid olduğu içindir.

[199]

Ve cemî' mümkünâtın ibtidâen Allah Teâlâ'ya istinâdına ve Allah Zü'l-Celâl Hazretleri'nin fâil-i muhtâr olduğuna kavî ile beraber bu mezhep sahîh olmaz.

Gelenbevî

Sâhib-i *Mevâkıf* in bu kelâmı- İmam Râzî'nin usûlde Şeyh Eş'ârî Hazretleri'ne tâbi olmaklığıyla beraber bu makamda iki asılda Şeyh müşârün ileyhe muhalefeti lâzım geldi diye İmam müşârün ileyhe itirazdır.

Asl-ı evvel:

Cemî' mümkünâtın ibtidâen Allah Teâlâ'ya istinâdı. Zîra bu taktirce ilmullah Teâlâ'ya ibtidâen müstenid olmayıp belki mûcibi olan nazar vâsıtasıyla müstenit olur. Binâenaleyh İmam müşârün ileyhin ilmin nazardan tevellüdünü nefy üzerine bu usûlle istidlâli fâsit belki bu kayz müddeâsına dâl olmak lâzım gelir.

Asl-ı Sâni:

Vâcib-i Teâlâ ve Tekeddes Hazretleri'nin sıhhat-i fiil ve terki manasınca Kâdir-i Muhtâr olduğu bir haysiyette ki ne zât-ı ehadiyetinden ve ne de zât-ı ehadiyeti üzerine mümkünâtın bir şey vâcib olmaya. Çünkü İmam müşârün ileyh akîb-i nazarda ilmin

aklen vücûbuyla bunun Vâcip Teâlâ'dan bi'l-iẖiyâr³⁰² sâdır olan nazar vâsıtasıyla vâcibü's-sudûr olduğunu mûrad

[200] etmiş. Ve benaberin bazı mümkünât vâsıtasıyla zât-ı Bârî üzerine vücûb-i ispat eylemiştir. Nitekim Mu'tezile'nin mümkünâta ait maslahat vâsıtasıyla aslaha mürâat vücûbunu ispat eyledikleri gibi ve eğer murâdı bunun “yani akîb-i nazarda neticeye ilmin” nazar-ı mu'idd vâsıtasıyla vâcibü's-sudûr olduğu ise bu sûrette de i'dâd ve istidâd vâsıtasıyla Bârî Teâlâ'dan vücûb ispat etmiş olur. Nitekim hukemâ da buna zu'm eylemiştir. Ve iki taktire göre de vücûb-i mezkûr asl-ı sâniye münâfidir.

Benaberin mezhebi usûl-i Eş'ârîye'nin cemine muvâfık olamayacağından bu halde kelâmını beyninde tenâkus lâzım gelir.

Celâl

Seyyid Şerif kuddüse sirrehu'l-latîf dedi ki, eğer Vâcip Teâlâ'ya eşyanın istinadında iptidâen kaydî hazfolunur.

Ve âsarullah Teâlâ'dan bazısında bazı âharda medhali olmak “bir haysiyetteki aklen ondan tahallüfü mümteni ola” tecvîz kılınır ise bu mezhep ancak ol vakit sahîh olarak bu halde âsar-ı ilâhiyeden bazısı bazı âhardan mütevellit olmuş olur.

Her ne kadar topu kudret-i baliğa-i Samedâniye ile vâki olursa da. Nitekim Mu'tezile ib'âdın kendi kudretiyle sâdır olan ef'âlinde buna kâildirler ve bazı ef'âlden bazı âharın vücûbu o fiil-i vâcibe- Kâdir-i Muhtâr'ın kudretinin taallukuna münâfi olmaz. Zîra mucîbin icâdıyla

[201] fiil-i mezkûru işlemedi ve mucîbin adem-i icâdıyla da terk eylemesi sahîh olur. Şu kadar var ki, nitekim mezheb-i Eş'arî'de olduğu gibi kendüye kudretin tesiri iptidâen vâki olmaz ve bu taktirce denilir ki, nazar Allah Teâlâ'nın icâdıyla sâdır ve ilm-i manzur fihi icab-ı aklî ile mucîptir. Bir haysiyette ki ondan infikâkı mümteni olur.

³⁰² Bi'l-icâp değil.

Gelenbevî

Seyyid Şerif'in hâsıl-ı kelâmı budur ki, İmam Râzî'nin asl-ı evvele muhalafeti lüzûmuna dâir Musannif rahimehullâhın İmam müşârin ileyhe îrad ettiği itiraz gayr-i medfu' olup lakin asl-ı sâniye muhalefetine dâir îrad ettiği şey medfu'dur. Çünkü fiil-i mucîb maktur olduktan sonra bazı ef'âlin bazı âhardan aklen vücûbu fiil-i vâcibin fâili için şu manaca maktur olmaklığına münâfi olmaz. Zîra ef'âl-i kâdir o fiilin mûcibini icâdla kendüye fâil ve mûcibin terkiyle tarîk olmak mümkün olur. Nitekim Şârih-i *Makâsıd* buna işâret etmiştir. Şu kadar var ki, fiil-i mezkûre kadarının tesiri nitekim mezheb-i Eş'ârî'de olduğu gibi iptidâen vâki olmayıp belki zâlîke'l-mûcib vâsıtasıyla vâki olurdu. Bu sûrette cemî' mümkünâtın iptidâen Allah Teâlâ'ya istinâdına kavî ile beraber zâlîke'l-mezhep sahîh olmayarak ancak iptidâen kaydı hazfolunduğu ve Allah Teâlâ'nın ef'âlinde tevlit tecvîz kılındığı vakit sahîh olur. Her ne kadar ef'âl-i mezkûrenin bazısı bi'l-mübâşere ve bazısı da bi't-tevlit topu kudret-i baliğâ-i ilâhiye ile sâdir olursa da.

[202] Nitekim ef'âl-i ibâdda Mu'tezile buna kâildirler. Bunu belle.

Celâl

Ben derim ki, İmam Râzî kelâmının mahsulü şudur ki, bu taktire göre ilim-Bârî Teâlâ Hazretleri'nin kudretiyle hâsıl ve nazara lâzım olur bir haysiyette ki aklen ondan tahallüfü mümteni ola nazarda. Kezâlik kudret-i bâhire-i ilâhiye ile husûl bulur ve kudretullah Teâlâ ile hâsıl olan ilmin bu vecihle nazara lüzûmundan ise husûlünün nazara tevakkufu lâzım gelmeyip belki ef'âl-i ilâhiyeden bazısının ki ilimdir bazısına yani nazara lüzûmu lâzım gelir.

Ve umûr-i beyyine ve bedîhiyedir ki Şeyh Eş'ârî Hazretleri indinde eşyanın hepsi Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'ne müstenit olmakla beraber bazı eşyanın bazı âhara lüzum-i aklisini Şeyh müşârün ileyhde inkâr edemez.

Hâl ân ki, iki mütezaifeden birine ilim, öbür mütezaife ilmi müstelzim olduğunu ve kezâlik taakkul ve tasavvur de icmâlen yâhut tafsîlen cüzün taakkul ve tasavvurunu müstelzim bulunduğunu ashâb-ı ukûlden bir kimse nasıl inkâr edebilir?

Ancak “halk ve icâdın” irâde-i âliye-i ilâhiyenin gayrıya tevakkufunu inkâr edebilir. Benaberin kendüye irâde-i ilâhiyenin taalluku mümkün olan her şey Bârî Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’nin o şeyde tesiri gayrıya tevakkuf etmeksizin mümkünü’l-vücuttur.

[203]

Binâenaleyh siyah bir cisimde beyaz icâdı bedâheten o cisimden sevadın izâlesine tevakkuf eder.

Kâide-i Eş’ârî ise icâd-ı mezkûrun buna tevakkuf etmemekliğini iktizâ eyler diye itiraz vârit olmaz. Çünkü beyazın icâdına irâdenin taalluku sevadın idamına da taallukunu istilzâm eder.

Ma’lûm olsun ki, mezheb-i felâsifenin tahkîki- hakîkatte Allah Teâlâ Hazretleri’nden gayri müessir olmayıp vesâit bizim ef’âlimizdeki şürût ve âlât menzilesindedirler. Nitekim şeyh ve reisleri olan İbn-i Sînâ da *Şifa*’da bunu tasrîh eylemiştir. Şu kadar var ki, bunlar “hukemâ” ef’âlullah Teâlâ’nın vesâite tevakkufunu inkâr etmezler. Kelâm-ı Eş’ârî’nin zâhiri ise işbu tevakkufu nefyetmektedir.

Ve İmam Râzî *Mebâhis-i Meşrîkiyye*’de dedi ki, benim indimde hak olan odur ki, mümkünâtın hepsinin iptidâen Allah Teâlâ’ya istinâdına mâni yoktur. Lakin bunlar “yani mümkünât” iki kısım olup bir kısmı- kendinin Bârî Teâlâ Hazretleri’nin sudûruna mahiyetin lâzım olan imkân-ı zâtisi kâfi olandır. Binâenaleyh mümkünâtın bu kısmın vücûdu lâ-cerem Allah Teâlâ’dan min gayri şart fâiz olur. Diğer kısmı imkân-ı zâtisi kâfi olmayıp belki “illet-i fâizeyi umûr-i sâbıka- umûr-i lâhikaya takrîp etmek için” kendinden evvel bir emrin hudûsu lâ-büdd olandır.

Bu da ancak hareket-i sermediye-i devriye ile intizamyâb olur. Sonra mümkünât-ı mezkûre her ne zaman istidâd-ı tâmla vücûda müstaid olsa

[204] Bârî Teâlâ’dan sâdır o zamanda hâdis olur ve vesâitin asla icâdda tesiri olmayıp belki i’dâdda tesirleri vardır.

Ben derim ki işte bu “yani İmam Râzî’nin dediği” mezheb-i felâsifenin tahkîkine dâir bizim zikrettiğimizin tıpkıdır.

Şu kadar ki, İmam müşârün ileyhin hareket-i sermediye-i devriye ispatı felâsifenin mezhebi üzerine mebnîdir. Nitekim erbâb-ı dikkate gayr-i hafîdir.

Gelenbevî

Zîra İmam müşârün ileyhe hareket-i sermediyeye kâil olmayıp belki onu muhtıldır. İmdi bu kelâm delâlet ettiği İmam müşârün ileyhin ‘benim indimde hak olan ilâ âhir’ kavlından murâdı kelâm-ı felâsifenin tevcîhinden hak olan demek olarak kendince hakîkati mu’tekit olan değildir. Benaberin her ne kadar Şârihin zikrettiği kelâmı müeyyit olursa da bundaki za’af sana ma’lûmdur.

Celâl

Ve Semniyye³⁰³ tâifesi mutlaka nazarın ilim ifadesini inkâr ederler. Yani ne ilâhiyât-ı Hindistan’da ve ne de bunların gayrı da asla

[205] ilim ifade etmez derler.

Şerh-i Mevâkıf’ta dedi ki, bu habisler tenasühe kâildirler ve hisden gayri ilme tarîk yoktur derler.

Gelenbevî

Zâhir olan budur ki, Semniyye tâifesi his ile his-i zâhiri ve bâtıniye şâmil olanı mûrad ederler. Çünkü insan için hâsıl olan ferah ve elem vicdânen bedâheten nefse ma’lûmdur.

Celâl

Ben derim ki, ihtimal ki, bunlar tenâsühe zan iddia edip ilmi iddia etmezler. Çünkü tenâsüh mahsus değildir.

Tarîk-i ilim ise indlerinde hisse münhasırdır.

³⁰³ Semniyye sinin damme ve mimin fethayla Sevmâta mensup olanlar demektir. “sevmanat” bu tâifeye mahsus olan bütün ismi olup bunlar abd-i esnam yani putperestlerden bir kavimdir ki- tenâsühe kâildirler ve histen gayri ilme tarîk yoktur derler. Keza fi *Şerh-i Mevâkıf*

Ve mühendisinde nazarın ilâhiyatta ilim ifadesini inkâr ettiler. Şuna mütemessik ki insana akreb eşya hüviyeti iken böyle min haysi'l-küh bilinememiş ve hakîkati cevher yâhut araz mıdır.- mücerret ve maddi midir bu cihetine cezm hâsıl edilememiştir ve çünkü bu bâbda edille ve münâkazât yekdiğerine taarruz ederek şu hakîkatlerden hiçbirini muâraza ve münâkazadan sâlim olarak sâbit ve mütekarrır olamamıştır. İmdi beynlerindeki insan kendilerine akreb eşya olan nefislerinin marifetinden aciz ve bî-dermandırlar. Senin ise ahvâl-i Sâni ve sıfâtı hakkında zannın nedir. Belki bu bâbdaki marifet ancak şân-ı ulûhiyyete elyak

[206] ve ahra olan şeyle ahz ve telakkî olunur dediler.

Ben derim ki, şu delîlin za'fı hafî değıldir. Zîra ihtilâfin kesreti- ilmin ilmin adem-i husûlüne delâlet etmez. Ve hüviyetinde midir ki karîb olmaklığı idrakinin sühûletini istilzâm eylemez. Velev istilzâm etse bile hüviyetin adem-i idrâkinden müdrike eb'ad olanın idrak olunamamaklığı lâzım gelmez. Maahâza ki, şu delîl tamam olduğı takdirde hendesiyâtta dahî adem-i husûl ilme delâlet eder.

Ve Şube-i İsmâiliyye- indlerinde İmam Masum'dan ibaret olan muallimsiz Allah Teâlâ'yı marifet hâsıl olmayacağına zâhip oldular. Şuna mütemessik ki marifete Allah Teâlâ'daki ihtilâf âra sayılmak şânından olan mertebede müberrâdır.

Eğerçi bu bâbda nazar kâfi olaydı hal bu merkezde olmazdı. Hem de nâs- sarf ve nahv gibi emsile-i ulûmda muallime muhtaç olurlar. Böyle olunca elbette eşkâl-i ulûmda muallime ihtiyaçları bitarîki'l-ûlâdır dediler.

Ben derim ki şu ihtiyaç ancak muallimsiz ilmin usret-i husûlüne delâlet edip imtinâ-ı husûlüne delâlet etmez. Şununla beraber ki kesret-i ihtilâf- adem-i ilme delâlet olmuş olsa. Muallime ihtiyaç hakkındaki ihtilâfında ihtiyaç-ı mezkûre adem-i ilim üzerine delâlet etmesi lâzım gelir.

[207]

Metin

“Binâenaleyh muallime hâcet yoktur.”

Celâl

Zîra zarûreten biliriz ki, “âlem muhdestir ve her muhdesin bir müessiri vardır” mukaddemelerini taalluk ve idrak eden kimseye âlemin bir müessiri olduğuna marifet hâsıl olur. Bu makamda ister muallim olsun ister olmasın.

Ve bunlar “yani Şia-i İsmâiliyye” her ne kadar muallimsiz ilim husûlünü teslim etmek de iseler de lakin bu ilim muallimden ahz olunmadıkça necat ifade etmez dediler. Nitekim akâyidin mu’tediye olması için şer-i şerîften telakki olunması vâcip olur denildiği gibi.

Biz ise deriz ki, muallim cihetinden Sahib-i şer’ ve imam cihetinden Kur’an-ı Kerim kâfi ve vâfidir.

Metin

“Ve âlemin bir Sâni-i Kadîm-i lem-yezel ve lâ-yezâli vardır.”

Celâl

Musannif rahimehullah Teâlâ’nın “âlem” lafzının iade etmesi âraya nazar bahsi girdiği içindir.

[208]

Ve eimme-i mütekellimîn bu matlab-ı celîl üzerine şu yolda istidlâl ettiler ki, âlem muhdestir.³⁰⁴ Ve her muhdesin bizzarûre bir mûcidi vardır. İmdi ya havâdiste devir ve teselsül lâzım gelir veyâhut bir mûcid-i kadîme müntehî olur. Halbuki devir ve teselsül bâtıldır. Bu sûrette mûcid-i kadîm inteha taayyün etmiş olur.

Metin

“Vücûdu lizâtihi vâcip ve zâtına nazarla ademi mümteni’dir.”

³⁰⁴ Yoktan var olmuştur demektir.

Celâl

Zîra zâtına nazarla Vâcibü'l-Vücût olmayıp da mümkünü'l-vücût olmuş olsa hâdis olmaklığı lâzım gelir.- “çünkü mütekellimîn indinde kadîm- kendinde tesire münâfidir” Binâenaleyh mücid-i âhara muhtaç olur.

“Kâdi Mîr ile bazı âsâr-ı mu'tebereden”

“Tahfîs”

Ma'lûm ola ki, mevcudât iki kısım olup birisi zâten ademi na-kâbil, diğeri ademi kâbil olarak evvel vâcip ve sâni mümkündür. Vâcibü'l-Vücût- lâzımu'l-vücût mehfumunda olup işbu vücûb ve vücüt ancak Cenâb-ı Bârî'ye muhtastır.

[209]

Cenâb-ı Bârî'nin lâzımu'l-vücût lizâtihi olmaklığı zâtî vücûdunu muktezî olarak zâtullahtan infikâk-ı vücût aklen mümteni' olmasıdır.

Çünkü infikâk-ı vücût- vücûdun zâtından zail olarak bedelinde ademle ittisâfi demek olduğundan bu mana Cenâb-ı Bârî'de asla mutasavver değildir.

İşte şu imtinâ-ı aklîye delîl olarak Şârih demiştir ki, evet Sâni-i âlem Vâcibü'l-Vücûd'tur. Zîra Vâcibü'l-Vücûd olmayıp da mümkünü'l-vücüt olmak lâzım gelse bir illete o illet dahî diğeri bir illete muhtaç olarak imkân ile muhat olan âhad silsile munkatı olmayıp teselsülü müstelzim olur. Teselsül ise bâtıl olduğundan butlân-ı melzum ile matlup olan vücûd-i Bârî sâbit olur.

Ve kısım-ı mümkünün zâten ademi kâbil olmasından mûrad- vücût ve adem-i zâta lâzım ve muktezâ olmayıp ehadühümânın infikâkı câiz olmasıdır.

İşbu kısım-ı mümkün iki kısma münkasım olarak biri cevher diğeri arazdır. Zîra kısım-ı mümkün ya bir mevzu'da yani mademe'l-hulûl bir mahall-i mukavvemde olur veyâhut olmaz.

İmdi eğer mahall-i mukavvemde olursa “araz” ve eğer olmazsa “cevher” dir.

İşte ne kadar mevcudât varsa biri cevher ve dokuzu araz olan ma'kûlât-ı aşereye münhasırdır.

Araz olan makûlât-ı tis'a şunlardır:

“kem”, “keyfe”, “eyne”, “izâfet”, “vaz”, “mülk”, “meta”, fiil”, “infiâl”

[210] Bunlardan “kem”, “keyfe”, arâz-ı gayri nisbiyeden ve ma'âdası arâz-ı nisbiyedir.

Celâl

Ve bi'l-farz kadîmde tesir tecvîz olunsa bile devir veya teselsülü def'an yine silsile-i mümkünâtın vâcibe müntehî olmaklığı lâ-büddür.

Ve vücûb-i vücûd- mütekellimîne göre zât-ı vücûdun illet-i tâmmesi olmak ve felâsife ile muhakkikîn-i mütekellimînden bir tâife indlerinde de zât-ı vücûdunun aynı olması olup manası bizâtihi kâim ve gayrıdan gayri münetezzi' vücûd-i hâs olmaklığıdır.

Tafsîli budur ki, akıl bâdi-i nazarda mâhiyet-i mevcudadan bir emr-i intizâ eder ki, cemî' mevcudât ondan müşterek olur ve mevcudât işbu emr-i müşterekin sübûtuyla ma'dûmattan imtiyaz bulur.

İşte bu emr-i müşterekin vücûd-i mutlak olup mümkünâta ancak kendinden mütenezzi' olduğu mahiyete izâfetle tahassüs eyler. Vücûd-i Zeyd ve vücûd-i Amr ve gibi.

Halbuki bürhân- mümkünâtın bu haysiyete mülâbes olmaklığı kendilerinin bir vücûd-i hâssa müstenit olduklarına delâlet eder ki o vücûd-i hâs gayrıya izâfetin selbiyle mütehasıs olup vâcib lizâtihi olan Hakk Teâlâ'nın vücûdu bir cûdu bundan ibarettir.

İmdi eğer dersen ki, eğer vücutla mûrad- mana-yı müşterek-i bedîhi ise bunun ne vâcibin ve ne de sâir mevcudâttan bir şeyin

[211] aynı olmaklığında şek yoktur ve eğer murâd-ı hukemânın vücutla tesmiyesine ıstılah ettikleri diğer bir mana ise bu sûrette ferîkayn beynindeki niza' niza' lafzı olmuş olur.

Gelenbevî

Menşe-i suâl hukemâ ile mütekellimîn beynindeki niza mahallinde vâki olan vücut lafzının mana-yı hakîkisi üzerine hamli vâcip olduğunun tevehhümüyle beraber vücûdun “ayandan kevn” manasında hakikat olduğuna dâir anifen takdim ettiğimiz şeydir. Buna mebnîdir ki, şıkk-ı sânde hukemâ indinde mustalah olan manaya taarruz eylemiştir. Ve mevrîd-i suâlde ferîkayn beynindeki nizâ'ın nizâ-ı manevi olduğu davasıyla beraber ayniyete kavlin hak olmasıdır.

Celâl

Cevâbında derim ki, vücûd-i mezkûrla mûrad şu mefhûm-i bedîhinin mebde-i intizâi olup o da Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nde bizâtihi Zât-ı Celîl-i Kibriyâ'sı ve mümkünâtta da fâilin eser ve muktezâsıdır.

Gelenbevî

“Hulâsa”

Şârih-i muhakkikîn bu kavli, şıkk-ı sâlisin ihtiyârıyla cevaptır.

Yani hukemâ indinde mustalah olan vücutta “ayanda kevn”

[212] belki vücûd-i zihniye kâil olmalarından dolayı ister ayan ve ister ezhânda olsun “mutlak kevn” manasından ibaret olup başka bir mana olmadığına şek yoktur.

Lakin bunlar (yani hukemâ ile muhakkikîn-i mütekellimîn) (vücut- vâcipde zâtın aynıdır) dediklerinde ne (kevn) (varlık) manası ve ne de mabeynlerinde mustalah olan âhar bir manayı mûrad etmeyip belki âsâr-ı hâriciye veya mutlak âsârın mebdeini mûrad etmişler ve işbu mebde (kevn) ise müfesser olan şu mefhûm-i bedîhiyenin mebde-i intizâi bulunmuştur. Mana-yı masdariye delâlet-i şeyi zikredip de o mananın mebdei intizâmını mûrad etmek ise muhakkikîn müşârûn ileyhim mabeyninde şâiyadır.

Celâl

İmdi eğer dersin ki, cumhûr-i mütekellimîn mezhebine göre de vaktâkim zât-ı vücûduna illet olduysa vâcibin zâtı bizâtihi şu mefhumun intizâna mebde olur da bu sûrette ferikayn beyninde niza' kalmaz.

Cevâbında derim ki, şu manaca ayniyete kâil olanlar mütekellimîn mezhebinin butlânına şununla istidlâl ettiler ki- bedâhet-i akıl şeyin mevcût olmadıkça mevcût olamayacağına hâkimdir. Çünkü îcâd vücûdun fer'idir. İmdi mahiyet kendi vücûduna illet olsa idi vücûdunun nefsini îcâdına tekaddümü lâzım gelirdi. Benaberin eğer

[213] vücûd-i sâbık vücûd-i lâhîhın aynı ise devr-i bâtil lâzım gelir. Ve eğer gayri ise kelâmı ona (yani vücûd-i sâbıkın illetine) naklederiz. Ya teselsül lâzım gelir veyâhut kendinin aynı olan bir vücûda müntehî olur. Bununla beraber bedâhet bir şeyin ancak bir vücûdu olacağına hâkimdir. Binâenaleyh vâcibin bizâtihi şu mefhumun intizâna mebde olması müşârün ileyh olan tarikle tasavvur olunamaz.

Ve iş bu takrîrle birçok şüphe münkeşif olur. İmdi sen onu teemmül-i sâdıkla îkân et.

Gelenbevî

Yani gerek bu makamda ve gerek sıfât-ı celîle-i Cenâb-ı Bârî'nin aynı zât olmasında ki şübehâttan birçoğu münkeşif olur ve bu makamdakilerin bazılarına ve vech-i inkişâfına biz işaret etmişizdir.

Metin

“Ve Allah Teâlâ Hazretleri'nden gayri Hâlık yoktur.”

Celâl

Mahluk ister cevher olsun ister araz bulunsun.

Gelenbevî

Nefyolunan Hâlık- Hâlık-ı bi'l-istiklâl ile Hâlık-ı bi'l-iştirakten eamdir.

[214] Binâenaleyh bu kelâmda Üstad Ebu İshak İsfârânî ile Mu'tezilenin mezheplerini red vardır. Nitekim hukemânın- akıl ile ecsam-ı felekiye ve unsuriye ve arâzın hâlıkı ukûl olduğuna dâir olan mezheb-i meşhurlarını red olduğu gibi. Her ne kadar Şârih rahimehullah buna razı değilse de.

Belki müşrikîn ve tabiînin mezheplerini dahî red vardır. Bunun içindir ki Şârih-i allâme mahlûku cevher ve araza ta'mîm etmiştir.

Celâl

Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden gayrı Hâlık olmadığı edille-i nakliye ile sâbittir. Kekavlihi Teâlâ “ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ”³⁰⁵ [En'am suresi, 102] ve “ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ فَاتَّبِعْنِي ۖ أَتُوقُونَ ”³⁰⁶ [Fâtır suresi, 3]

[215]

Gelenbevî

İtikat bâbında umde olan edille-i nakliye olup delâil-i akliye edille-i nakliye ile müeyyet olmadıkça mu'tet ve mu'temet aleyh olamaz. Bunun içindir ki Şârih-i allâme edille-i nakliye takdim etmiştir. Ve ayet-i ûlâ ile istidlâlin medarı ehl-i şer' indinde şey-i müstağrakın mevcût manasına olmasıdır.

Benaberin ister cevher olsun isterse araz bulunsun her bir mümkün mevcuda şâmil olur.

Ve Vâcip'in aklen bundan istisnâsı bâkîde katiyetine münâfi olmaz.

³⁰⁵ “Tefsir-i Tibyân”

“Mana-yı ayet-i ûlâ

Ondan gayrı ilah yoktur. Her şeyin hâlıkıdır. İmdi ona ibadet edin. Zîra sıfât-ı mezkûreyi müstecmi olan zât-ı ecel ve a'lâ ibadet olunmaya müstehaktır.

³⁰⁶ Mana-yı ayet-i sâniye

Allah teala'dan gayrı hiçbir Hâlık var mıdır ki sizi semadan yağmurla ve arzdan nebatatla rızıklandırır. İmdi biliniz ki halk ve rızıkta ondan gayrı ilahınız yoktur. Öyle olunca tevhitte küfre nice munsarıf olursunuz.

Celâl

Îmâmü'l-Haremeyn *İrşad* nâm kitabında dedi ki, zuhur bed' ve ehvadan evvel-eimme-i selef- hâlık-ı eşya ancak Allah Teâlâ Hazretleri olup ondan gayri hâlık olmadığına ve kendüye kudret-i abd taalluk eden ve etmeyen şey beyninde min gayri fark havâdisin topu kudret-i bâliğa-i ilâhiye ile hâdis olduğuna ittifak etmişlerdir.

Ve Îmâm Hücetü'l-İslâm dedi ki, vaktâkim cebr-i mahz zarûri'l-butlân oldu. Çünkü bedâhet-i akl- mürte'îşin hareketiyle muhtârın hareketi beyninde fark ile hâkimdir.) Ve abd ef'âlin hâlıkı olmasının butlâni da (bizim ânifen zikrettiğimiz) edille-i sem'îye ve (kütüb-i mebsuta-i kelâmiyede mezkûr olan) edille-i akliye ile sübût buldu

[216] ise ef'âl-i mezkûrenin ihtirâen Allah Teâlâ'nın kudretiyle ve taalluktan vech-i âhar (ki ondan iktisâp ile tabir olunur) bu vecih üzere de abdin kudretiyle maktûr olduğuna itikat olunmak vâcip oldu. İmdi abdin hareketine kendi kudretine nispeti itibariyle kesb abd ve kudret-i bâhire-i ilâhiyeye nispeti itibariyle de halk-ı Rabb tesmiye olunur. Benaberin hareket-i mezkûre Rabb Teâlâ'nın mahlûku ve abdin de vasf-ı meksûbudur. Ve abdin kudreti dahî Allah zü'l-celâlin halkı ve abdin vasfı olup ne abdin ve ne de Cenâb-ı Bârî-i Müteâl'in kesbi değildir.

Gelenbevî

Cebr-i mahz şu ki, ef'âl-i hayvanât-ı cemâdâtın harekât-ı menzilesinde olarak ne icâden ve ne de kesben ef'âl-i mezkûreye ibâdın kudreti taalluk etmeye.

Ve mahz kaydıyla kesben kudretle müşevveb ve mahlût olan cebr-i mutavassıttan ihtirâz olunmuştur. Nitekim mezheb-i Eş'ârî budur.

Cebr-i mahz zarûreten bâtıldır. Çünkü abd kendisinden sâdır olan ef'âlin ceminde mecbur ve muztar olsa idi bir haysiyetteki ef'âl kendisinden ister istemez sâdır ola. Yed-i mürte'îşin ızdırâren vâki olan hareketiyle ihtiyâren sâdır olan hareketi beyninde fark olmamak vekeza minareye çıkmak ile min gayri ihtiyâr minareden düşmek beyninde hiçbir fark bulunmak lâzım gelirdi. Halbuki bu bedâheten bâtıldır.

[217]

Mercânî

Hak olan budur ki, ef'âl-i ibâd- ibâdın kendi kudret ve ihtiyâr ve tesiriyle ibâddan sâdır ve ona hakîkaten fiil-i ismi sâdık olur. Maazâlik hepsi Allah Teâlâ'nın fiili olup ale'l-istiklâl Cenâb-ı Bârî-i Müteâl'in îcâdıyla mevcûttur. Nitekim eimme-i Hanîfe ve zümre-i sûfiyenin mezhebi budur.

İmam Ebu Caferü't-tahavî rahimehullah kitâb-ı *Akâyid*'inde dedi ki, ef'âl-i ibâd Cenâb-ı Hakk'ın halkı ve ibâdın kesbidir.

Celâl

Ve ekser Mu'tezile ef'âl-i ibâd yalnız ibâdın kendi kudretiyle hâsıl olduğu rey-i bâtıl üzere sâbit ve müstekar olmuş ve Üstad Ebu İshak kudreteynin ikisi dahî asl-ı fiile müteallik olmak üzere ef'âl-i mezkûre iki kudretin mecmu'uyla vâki olduğuna kâil olmuş ve Kâdî Ebu Bekir Bakıllânî de ef'âl-i mezkûre kezâlik iki kudretin mecmu'uyla husûle geldiğine, lakin Allah Teâlâ'nın kudreti asl-ı fiile ve abdin kudreti de zâlike'l-fiilin taat ve masiyet olmaklığına taalluk eylediğine zâhip olmuştur.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin 've ekserü'l-Mu'tezile ala intehâ ilâ âhir' kavli mukadder üzerine matuf olup taktir-i kelâm- Eş'ârî- Huccetü'l-İslâm'ın zikrelediği

[218] kelâm üzerine müstekardırlar. Mu'tezile de ef'âl-i ibâd îcâben değil de ihtiyâren yalnız ibâdın kudretinin tesiriyle hâsıl olduğu re'y üzerine sâbit ve müstekardırlar demektir.

Celâl

Ben derim ki zâhir olan Kâdî müşârün ileyhın murâdı- tâat ve masiyet vasfını halkta kudret-i abdin müstakil idüğü değildir.

Yoksa Mu'tezile'ye lâzım gelen ona da lâzım gelir. Belki murâdı zâlike'l-vasfta kudret-i abdin medhali vardır demektir. Binâenaleyh abdin fiili abde nispetle tâat veya masiyettir.

Gelenbevî

Hafî değildir ki, fiilin tâat veya masiyet olmaklığı umûr-i itibâriyedir.

Benaberin tâat veya masiyet vasfının mahluk olduğuna hiçbir akıl tevehhüm etmez. İmdi demek ki, Şârih-i muhakkikin râcih manasınca ‘ez-zâhir ilâ âhir’ kavlinin vechi yoktur. Çünkü muarref bi’l-lam olan zâhir kelimesi râcih manasına ve münker olarak istimal olunanda bedîhi manasınadır. Nitekim bazı muhakkikîn bu vecihle zikretmiştir. Binâenaleyh kelime-i mezkûrenin bu makamda bedîhi manasına hamli câiz olamaz.

Bu işkalden hulâsa mahal yoktur. Meğer ki fiilin tâat ve masiyet olmaklığı umûr-i itibariyeden bulunduğuunun adem-i hafası karînesiyle bedîhi manasına hamloluna.

[219]

Mercânî

Kâdî Ebu Bekir Bâkılânî mevcûtle ma’dûm beyninde hal ve vâsıta ispatına zâhip olmuş ve müşârûn ileyhın indince abdin tesiri halde vuku’ bulmuştur.

Benaberin Mu’tezile’ye lâzım gelen mahal Kâdî müşârûn ileyhe lâzım gelmez. Çünkü bu zehâp cemî’ mevcudât Allah Teâlâ’nın halkıyla hâsıl olmasına münâfi olmaz.

Zîra mezhep- ve icma’ eimme-i selef- halk ve icat ancak Cenâb-ı Rabbi endâdın havâssında olduğuna dâir ve abdin tesiri ise ne mevcûtle ve ne de mahluk olmayan halin hudûsunda idüğü emr-i zâhirdir. İmdi ne bir şeyde cebr ve ne de tefvîz lâzım gelir.

Celâl

Ve *Kavâid-i Akayit* nâm kitapta dedi ki, cemian hukemâ ve Mu’tezile’nin mezhepleri budur ki, Allah Teâlâ abd için kudret ve irâdeyi îcap edip sonra bunlarda “yani abdin kudret ve irâdeti de “makdurun vücûdunu îcap ederler.

Ben derim ki şu “yani e’âl-i ibâdda tesirin istiklâlen ibâdın kudretlerine isnâdı”³⁰⁷ kelâm-ı hukemânın zâhiri üzerine mebnîdir.³⁰⁸ Çünkü bunların tahkik mezheplerinde³⁰⁹ cemi havâdisin fâili

[220] Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’dir. Nitekim *Şifa*’dan nakli geçmiştir. Ve bunu *Şerh-i İşârât*’ta allâme-i Tûsî dahî tasrîh edip “hukemâ meratib-i âhirede vâki olan ma’lûlâtı mutavassıtaya ve mutavassıtayı da âliyeye nispet etmişlerdir.

Halbuki “mevcudâtın alâ mâhi-aleyh ahvâline vakıf olan hakîm üzerine” vâcip olan topunun îcâdını Mebde-i Evvel Teâlâ’ya nispet etmek ve merâtibi de mebde-i Feyyâz cânibinden ifâze-i vücud için şerâit-i muide kılmaktır deyü Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî hukemâyı teşni’ eyledi. Şu teşni’ muahezât-ı lafziyeye şebih bir muâhezedir. Çünkü hukemânın topu cemi’ mümkünât Hakk-ı celle ve alâ Hazretleri’nden sâdir olduğuna ve vücûd-i ale’l-ıtlâk Cenâb-ı Vâcibü’l-vücûdun ma’lûlü idüğüne müttefiktirler. İmdi bunlar her ne kadar teâmüllerinde tesâhül etmişlerse de bu tesâhülleri kendilerinin vaz’ ve tesis edip mesâillerini üzerine bina eyledikleri kavâid-i esasiyelerine münâfi olmaz” demiştir.

Behmenyâr nam Hakîm “*Tahsîl*” de dedi ki eğer şu meselede hakk-ı suâl edersen bilkuvve olan manadan min külli vech biri “yani cemi’ kemâlâtı zâtında bilfiil” olandan gayrisinin illet-i vücud olmağı sahih olmaz ve şu yani cemi’ kemâlâtta mana-yı

[221] kuvveden münezzeh ve müberra olan ise ancak Mebde-i Evvel olup gayrı değildir.

Ve “âlem küredir. Arz ise nokta menzilesindedir ve insan hedef yani nişangâh olup eflâkte kasi³¹⁰ yani ok yayları gibidir. Havâdis bir³¹¹sehamdır ki, Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri râmisidir. İmdi kaçacak mahal neresidir diye Eflâtun’dan nakil ve

³⁰⁷ Kavis içine alınan ibare Gelenbevî’ dendir.

³⁰⁸ Nitekim Mu’tezile-i selef buna zâhip olmuştur.

³⁰⁹ Çünkü hukemânın tahkik mezhepleri mezheb-i Eş’ârî gibidir. Şu kadar ki hukemâ tamâm-ı istidad indinde Vâcip Teâlâ’nın tesir ve îcâdda mücip olduğuna kâilin olup Eş’ârî ve etbâi buna kâil olmazlar. “Gelenbevî”

³¹⁰ Kasi kavisten muallel olup kavsin cemidir. “Kavs” ok yayı ve muhit dâireden bir kıta manasıdır.

³¹¹ Seham sehmin cemidir “sehm” oktur ki yay ile indihât olunur.

rivâyet olunan kelâmı bu “yani cemi havâdisin fâili Cenâb-ı Bârî-i Müteâl olduğunu” iş’ar eder.

Gelenbevî

Tâ’ûndan herben sahraya çıkmalarını Eflâtun’dan istizân eden kavme cevâben demiştir ki,

Arz ve semavâtın cemi’ eczâsıyla bile âlem küre olmakla ondan harice harice çıkmanın imkânı yoktur. İnsanın küre-i arzdan cevâzı farzolunsa bile arz küçüklükte küre-i mezkûreye nispetle dâire-i küre içerisindeki nokta yani merkez küre gibidir.

Ve rûy-i arzda insan hedef yani kendüye ok ve emsâli atılıp vurulmak için denilmiş nişan mesabesinde olup eflâkte

[222] cemi’ cevâbından merkez tarafına müteveccih kasi yani ok yayları gibidir. “İşbu kasi lafzında tevriye-i latîfe vardır. Çünkü hukemâ indinde sath felek üzerinde mefruz devâir-i katılarına da kasi tesmiye olunur. Bu makamda arz ise her feleğin cemi’ cevâbını kendüden sehâm-ı kaza atlayan kavisler gibi olduğudur.” Ve havâdis- sehâm menzilesinde olarak Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri râmisidir. Zâhir olan “ve râmisi ancak Allah Teâlâ Hazretleri olup gayri değildir” demeleridir. Lakin bu ibda hata etmez bir râmi olduğu cihetle şânına ihtimam için mesnedi takdim ederek mesnet ile kılmıştır.

Celâl

Ve Mu’tezile-i sifle-i zîrde muharrer iki vecih ile mezheb-i Eş’ârî’yi teşni’ eylemiştir.

Vech-i evvel:

Vaktâkim abdin kudreti müessir olmadı. Bu sûrette ona kudret tesmiyesi mücerret ıstılah olmuş olur.

Çünkü kudret bir vıfk-ı irâde müessir olan bir sıfattır. Hem de kudretle ilim beynindeki fark kudretin tesiri ve ilmin adem-i tesiri iledir.

Vech-i sâni:

Vaktâkim abd için ihtiyâr sabit olmadı. Bu sûrette sevap [223] ve ikâba müstehak olmaması lâzım gelir.

Vech-i evvelden cevap:

Kudret tesiri müstelzim olmayıp belki tesir ve kesbten eam olan şeyi müstelzimidir. Kudretle ilim beynindeki fark ise kudretin şu şey eamı istilzâm etmesi ve ilmin bunu istilzâm etmesi sebebiyledir.

Gelenbevî

“Takdir-i cevap”

Biz kudretin bi'l-fiil müessir olan bir sıfat olduğunu teslim etmeyiz. Belki kudret ister bi'l-fiil müessir olsun ister olmasın alâ vıfkı'l-irâde tesir şânından olan bir sıfattır deriz.

Baksana Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri âlemin ezelde îcâdına kâdir iken ezelde bi'l-fiil tesir yoktur. Yoksa âlemin kadîm olması lâzım gelirdi ve kudretle ilim beyninde işbu mana ile fark hâsıl olur. Zîra tesir-i mezkûr ilmin şânından değildir.

İşte Şârih'in tesir ve kesbten eam olan şeyden murâdı bu manadır. Çünkü Şeyh Ebu'l-İshak el-Eş'ârî Hazretleri indinde kesb- abdin fiile mahal olmaklığından başka ne kudretinin fiilde tesiri ve ne de kendisinin medhali olmayarak ancak fiilinin kendi kudret ve irâdesine mukârenetidir.

İmdi bu mezhebe göre halk ile kesb beynindeki fark zâhirdir.

[224] Çünkü halk tesirden ibaret ve kesb de abdin mahalliyetten başka tesir ve medhaliyeti olmaksızın mücerret kudret-i kadîmenin tesiriyle hâsıl olan fiilin kudret ve irâde-i abde mukârenetinden kinâyettir.

Ve ama mezheb-i Kâdî'ye göre halk ile kesp beynindeki fark- *Şerh-i Makâsıd*'tan müstefad olduğu üzere kesb- bir tesirdir ki o tesirle makdûr mahal

kudrette vâki ola ve bununla beraber makdûrun vücûdunda kâdirin infirâdı sahîh olmaya. Halk ise bunun hilâfına mülâbestir.

“Felyefhem”

Celâl

Vech-i sâniiden cevap:

Ve ama sevap ve ikâba adem-i istihkâk usûl-i Eş’ârî’de kâdih olamaz. İnşâallah Teâlâ buna dâir bast-ı kelâm gelir ve halk-ı a’ mâl meselesinde bizim birde *Risâle-i Müfferredemiz* vardır.

Gelenbevî

“Takdir-i cevap”

Mülâzeme müsellemler ise de lâzımın butlânı memnu’dur. Çünkü mensûs-aleyh olan sevap ve ikâb Şeyh Eş’ârî indinde istihkakla değildir. Belki Cenâb-ı Hüdâ-yı Mûteâl isâbe ederse fazlıyla ve tazip ederse adliyledir. Halbuki bilâ istihkak isâbe ve tazibe kavil ancak zu’mlarınca

[225] müstehak olmaksızın tazip zulüm olmak için hüsn-i aklî ve kubh-i akliye ve isâbe ve tazibi mûcib-i istihkak tahakkuk etmek için de Vâcip Teâlâ üzerine îcaba kâil olan usûl-i M’utezile’de kâdih olarak usûl-i Eş’ârî’de kâdih olmaz.

Zîra Şeyh Eş’ârî indinde hüsn-i aklî ve kubh-i aklî olmadığı gibi istihkâk-ı mûcibesiz tazipte zulüm olmaz. Çünkü bu keyfe-mâyeşa mülkünde tasarruf olup zulüm ise gayrin mülkünde tasarruftur.

Ve Şeyh müşârün ileyhe indinde Allah Teâlâ üzerine hiçbir şey vâcip olmamakla istihkak-ı mûcipte tahakkuk etmez.

Her ne kadar istihkak-ı âdi gayr-i mûcib tahakkuk ederse de.

Hal ânki ef’âl-i ibâdın cemî’i Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’nin mahlûku olmaktan nâşî abd isâbe ve tazibinden bir şeye müstehak olmaz diye kavil şu usulden

değildir. Nitekim Şârih-i muhakkîk kariben buna işaret etse gerektir. Çünkü bu makamdaki kelâm Allah Teâlâ'dan gayri Hâlık olmadığı bahsindedir.

Meğer ki kelâm-ı mezkûr- ef'âl-i ibâdın cem'i Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğunu iltizam eden kimse istihkâk-ı mucibinde nefyini iltizam eder manasına hamloluna. Binâenaleyh şu itirazın vechi kalmaz.

Mercânî

Şârih-i muhakkik halk-ı ef'âl meselesine dâir olan *Risâle-i Müfferrede*'sinde dedi ki, mebâdi-i ef'âlin halinden teftiş ettiğimiz vakit

[226] şevkinden münbais belki şevkın teekküdü olarak irâdeyi buluruz ve şevk de emr-i mülâyimin tasavvurundan ve min gayri muâriz mülâyemet-i itikadından münbais buluruz. Benaberin fiilin tahakkuku şu umûrun tahakkukundan muhtelif olmaz.

Halbuki umûr-i mezkûrenin cem'i Cenâb-ı Bârî-i Müteâl'in kudret-i bâliğa-i samedâniye ve irâde-i âliye-i yezdânesiyle hâsıdır. Çünkü gerek emr-i mülâyimin tasavvuru ve gerekse mülâyemet itikadı abdin makdûru değildir. Yani işbu tasavvur ve itikat- kulun yed-i kudret ve ihtiyârında değildir.

İşbu tasavvur ve itikattan sonra ise şevkın inbiâsı tabî ve şevkın inbiâsından sonra da kuvve-i muharrikenin inbiâsı zarûrîdir.

Ve şu zarûret ya zarûret-i akliyedir. Nitekim hukemânın mezhebi budur. Veya zarûret-i adiyedir. Nitekim Şeyh Ebu'l-İshak el-Eş'ârî'nin mezhebi de budur. Çünkü kulun ef'âl-i ihtiyâresi birtakım umûra müstenittir ki umûr-i mezkûreden hiçbiri kulun kudreti ve ihtiyârı ile hâsıl değildir. Lakin fiiline ihtiyârı olmaklıktan çıkmaz. Zîra ilim ve kudret ve irâde sıfatları mevâddan bir şeyde mevsûfun ihtiyârıyla hâsıl değildir. Görülmez mi ki Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri bi'l-ittifak fâil-i muhtâr iken ilim ve kudret ve irâde-i âliye-i ilâhiyesi ihtiyârına müstenit ve kudret ve irâdeye tevakkuf etmeleri lâzım gelir.

Ve abdin kudret ve irâdesi Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden

[227] olduğunu Mu'tezile'de münker değildir. Benaberin Eş'ârî ile Mu'tezile beyninde niza' kalmaz.

İlla Mu'tezile indinde kudret abdin müessir olduğu ve Eş'ârî indinde de müessir olmadığı nizâi bâki kalır. Sen ise habîr ve âgâhsın ki ef'âl-i ibâd üzerine sevap ve ikâp terettübünde evhâm-ı âmmeye tebâdür eden şüphenin definde yoktur. Bir farkın tesiri olamaz. Çünkü tutalım ki Mu'tezile, ef'âl-i mezkûre üzerine sevap ve ikâbın terettübü kendilerinde abdin kudreti müessir olduğu içindir desin. Bu halde sâil suâle rücu' ile diyebilir ki, abdin kudret ve irâdesi ve bunların taallukları kimin kudretiyle hâsıldır. Yani Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin kudret-i kâmile ve irâde-i şâmilesiyle hâsıl değil midir?

Ve ma'lûmdur ki, abdin kudret ve irâdesi ve bunların taallukları Bâri-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden olduğunu Mu'tezile'de münker değildir. Nitekim tafsil-i sâbıktan bilinmişti. Halbuki irâdenin taallukundan sonra fiilin sudûru zarurîdir. Fiile müteallik olan kudret ve irâdenin abde nispeti ise mef'ûlün fâile nispeti kabîlinden değil de makbulün kâbile nispeti kabîlindedir. Benaberin yine şüphe kökünden muhtesim ve munkatı olmuş olmaz. Zîra maâsi ile muâkip olmakta abdin misli bir şeye muztar olup da sonra o sebeple muâkip olan kimsenin misli gibidir. Çünkü evvela Allah Teâlâ o kulunun kalbine emr-i mülayimin sûretini ve onda nefî itikadını ilka buyurdu. Sonra bu da kuvve-i

[228] muharrikenin inbiâsına sebep oldu. İşbu esbab ise Mu'tezile indlerinde zarûret-i akliye ile müsebbebâtına insiyak eder. Binâenaleyh Mu'tezile'nin iddia ettikleri şu kadarla yani kudret ve irâde-i abdin fiilde tesiriyle şüphe mündefî olmaz. Nitekim fitrat-ı selîme ashâbına ednâ bir teemmül-i sâdikla zâhir olur.

Belki şüphe-i mezkûrenin definde evceh olan vecih budur ki, vaktâkim mümkünât zâtında mevcût değil iken vücutları ancak Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'tan müstefat oldu. Bunların Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri üzerinde bir gûnâ hakları yoktur ki hatta bazılarını sevaba ve bazılarını da ikâba tahsîsde Zât-ı Akdes-i Kibriyâsı zulme nispeti olunsun “تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً”

Ve bunun aslı esası şudur ki, sıfat-ı celîle-i ilâhiye bi-eseriha mezâhir-i ekvânda zuhur ve mecâli-i ayânda bürûz-i iktizâ eder. İmdi nasıl ki, esmâ-i cemâliye-i sübhâniye bürûz ve ibrâz iktizâ ve istinardan eba ederse kezâlik esmâ-i celâliye-i yezdâniyede zuhur ve izhar istid'a eyler. Benaberin nasıl ki, Muizz ve Hâdi ism-i cemîli mecâli-i müminîn ve ebrârda mütecelli olursa kezâlik Muzill ve Mudill ism-i celîli de mezâhir-i müşrikîn ve küffârda zuhur eyler. Sen cemi' esmâ-i ilâhiye ve sıfat-ı sübhâniyede bu siyakı derpiş-nazar-ı itibâr et ki envâr-ı hakikat lemeâtından bir lema-i bârika sana münkeşif ve esrar-ı dakika nahfâtından bir şemme-i fâika-i mun'atıf olur ve bu mümkün niçin şu isme mazhar oldu da öbür isme mazhar olmadı gibi suâl-i zebâni mikrâz la yüs'el ile kesilir. Düşün. Çünkü burası

[229] dakik ve ezher-i cihet-i teemmüle hakîktir.

Meselenin bu ciheti takarrür ettikten sonra ma'lûm ola ki aksâm-ı tevhid bi hasebi'l-kısmetü'l-ûlâ üç mertebeye münkasımdır.

Mertebe-i ûlâ:

Tevhid-i ef'âldir ki, sâhe-i vücutta Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden gayri müessir olmadığı ilm-i yakîn ile tahakkuk etmesinden ibarettir.

Aksâm-ı tevhitte bu kısım Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî rahimehullah Teâlâ'ya münkeşif olmuş ve bunu da ya verâ-i haced kuvve-i fikriyeden istifade etmiş veyâhut mülâzeme-i kitap ve sünnetle *Mişkat-i Envar-i Nebeviye*'den iktibas ve istifâze eylemiştir.

Tevhitte bu kısım hukemâya da münkeşif olmuştur. Çünkü bunlar da cemi' mümkünâtın fâil-i hakikisi ancak Allah Tebâreke ve Teâlâ Hazretleri olup ma'âdası şürût ve âlat-ı menzilesinde olmadığına kâildirler.

Ve bu kavli içlerinden zümre-i muhakkikîn hatta şeyh ve reisleri olan Ebu Ali İbn-i Sîna rahimehullah Teâlâ *Şifa* ismiyle meşhur olan kitâbında tasrîh etmiş ve badezâlik tevhitte şu mertebe tevhit-i ef'âldir ki, sâlik ile'llah olanların iptidâen fütüvvehâtıdır ve bu mertebenin netâyici cümlesinden biri tevekkül olarak bu da

umûrun küllisini Fâil-i Hakikî Hazretleri'ne tefvîz etmek ve kendisinin inayet-i illiye-i ilâhiye ve eltâf-ı celîle-i sübhâniyesine ve sevk ve itikat hâsıl eylemektir demiştir.

[230]

Mertebe-i sâniye:

Tevhid-i safândır ki, bu da her kudreti kudret-i şâmîle-i ilâhiyede müstağrak ve her ilmi ilm-i kâmil-i sübhâniyede muzmahıll görmek belki her kemâli kemâlât-ı bâliğa-i samedâniyenin aksi envârından bir lema bilmektir. Nitekim aktâb-ı âlim âra müncele ve eşrafât dilârası ayâna münteşir olduğu vakit hakikat-i hâle vâkıf olmayan kimse zanneder ki, şu nurda ayân güneşe müşâriktir.

Lakin basar-ı basîret ashâbı yakînen bilir ki, bu envâr-ı bi-eseriha güneşin nuru olup ayânda kabiliyet ve münasebetleri muktezâsı üzere zâhir ve müncele olmuştur.

Ve bu mertebe mertebe-i ûlânın fevkindedir.

Mertebe-i sâlise:

Tevhid-i zâttır ki, bu makama gelince işarât zâil ve ibaret mahv ve bâtil olur ve bu mertebenin tahkîkinde emîrû'l-müminîn ve ya'subu'l-muvahhidîn Hazret-i Ali keramallahu veche ile Kümeyl İbn Ziyâd rahimehullah beynlerinde cereyân eden muhâvere-i âtiye kâfidir.

“Muhâvere”

Kümeyl İbn Ziyâd: Hakikat nedir?

Emîrû'l-müminîn: Hakikatten sana fâide ne?

K- Ben senin sâhib-i esrârın değil miyim?

[231]

E: Evet. Velâkin benden feyezân eden reşehât-ı esrâr sana tamdır.

K: Sen sâilinden kimi zannediyorsun?

E: Hakikat min gayri işaret sübühât-ı³¹² celâlin keşfidir.

K: Bu bâbda ziyâde-i beyan buyurunuz.

E: Bir nurdur ki, subh-i sâdıktan meşrik pertevnisâr ve âsârı heyakül tevhit üzere parıl parıl parlar?

K: Daha ziyade beyan ve izah ediniz.

E: Misbahı söndür, sabah tulû' eyler.

(Li'l-mütercim)

Yani sahîfe-i sevda kalbinden mâsivaullahı mahv ve fenâ edince arsa-i la mekân vücutta Hazret-i Allah'tan gayri bir Ehad kalmaz. Çünkü cemi' mâsiva-ı Bâri-i envâr-ı kudsiye-i vahdetten mün'akis şule-i çerağ mesâbesinde olduğundan kandil vücûdunu mahv ve etfâ-i ettiğinde “اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” [Nur suresi,35] esrâr-ı celîle-i lâ hüvetiyesi zâhir ve nemeyân olur. Allahu a'lem bi hakikati hâl.

“Metin”

“Zât-ı ehadiyeti cemi' sıfât-ı kemâl ile muttasıf ve cemi' semmât-ı naksdan münezzehdir.”

[232]

Celâl

Bazı tesânifinden İbn-i Teymiye'den nakl olundu ki şu makamda kâffe-i ukalâ tarafından mecmu' aleyhtir.

Ben derim ki, hatta bazı musannifin Vâcib'in vahdâniyetine “şeyin münferit olmaklığı o şeye nispetle zât ve sıfâttan gayriye müşârik olmaklığından daha ekmeldir ve Vâcib Teâlâ'nın merâtib-i kemâlin derece-i a'lâsında olması Vâcib idüğünden bu sûrette kendinin asla müşâriki olamaz” diye istidlâl etmiştir.

³¹² Sübühât sin ve banın zammıyla sebhanın cemidir. (sebha) nur ve azamet manasınadır.

Sen ise biliyorsun ki, bu bir kelâm-ı hatâbî belki şiirîdir. Her ne kadar kendini bazı meşâhir-i ulemâ zikretmişse de.

Gelenbevî

Sermezhebimiz İmam-ı Azam ve müçtehid-i akdem efendimiz Hazretleri infirâdın kemâl olduğuna işaret buyurmuşlardır. İmdi bu nasıl hükm-i muhayyel olur?

Celâl

Ve Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin âlim kâdir mürît mütekellim olduğunda vekeza sâir sıfât-ı kemâliyesinde cemi' mütekellimîn ve hukemâ beyinde hilâf-ı vâki olmayıp lakin sıfât-ı celîle-i a'lâsı zât-ı ecel ve a'lâsının aynı mıdır yoksa gayrı mıdır yâhut ne aynı ve ne de gayrı mıdır?

[233]

Burasında ihtilâf etmişler ve benaberin Mu'tezile ile felâsife evvelkiye ve cumhûr-i mütekellimîn ikinciye ve Şeyh Eş'ârî üçüncüye zâhip olmuşlardır.

Gelenbevî

Yani şer' ve örf ve lügatte itlâk-ı hakîkî ile zâtının gayrı mı yâhut aynı mı itlâk olunur?

Burasında ihtilâf etmişlerdir demektir.

Nitekim Şeyh Eş'ârî indinde infikâk şânından olan mevcuda ve gayrıları indinde de şeyin aynı olmayana şer' ve örf ve lügatte hakîkaten gayrı itlâk olunur yolundaki siyâk-ı kelâm buna delâlet eder.

Binâenaleyh eğer gayrı ile mûrad mana-yı mustalah yani câizü'l-infikâk manası ise Şârih-i allâmenin 'mütekelliminde sâniye zâhip oldular' kavli cây-ı nazardır ve eğer mûrad mana-yı lügavî yani hû hüvenin nakîzi ise bu sûrette de ve 'Şeyh Eş'ârî üçüncüye zâhip oldu' kavli mahalli teemmüldür yolunda itiraz vârit olmaz.

Celâl

Ve felâsife aynıyet-i sıfâtı şu yolda tahkik ettiler ki, zâtullah Teâlâ eşyanın kendine inkişâfına mebde olduğu haysiyetten ilimdir.

Vaktâkim zât-ı a'lâsı kendüye mebde-i inkişâf olduysa o haysiyetten de âlim oldu ve kudret ve irâde ve bunların gayrı

[234] sıfâta da hal bu minval üzeredir. Dediler ki, şu mertebe-i sıfâtın zâid olmaklığından a'lâdır. Çünkü biz mesela eşyanın kendimize inkişâfında zâtımıza mugâyir ve zâtımızla kâim bir sıfâta muhtaç oluruz. Vâcib Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri ise buna muhtaç olmayıp belki eşya zât-ı akdes ve a'lâsına yine zâtıyla münkeşif olur. Bu sebepten nâşî denildi ki, felâsifenin mahsûl-i kelâmı sıfâtı nefy ve netâyic ve gâyatını ispattır.

Ama Mu'tezile'nin zâhir kelâmları bu ki- sıfât-ı mezkûre indlerinde hâriçte vücûdu olmayan itibarât-ı akliyedendirler.

Ferîkayn “yani hukemâ ile Mu'tezile” gayrının nefyi üzerine şu vecih ile istidlâl ettiler ki, sıfâtullah Teâlâ zâtullah üzerine zâit olsa idi mevsûfa ihtiyacından için cümle-i mümkünâttan olmaklığı lâzım gelirdi. Böyle olunca kendi için bir illet-i mevcûdeden lâ-büdd olup o da ya Vâcib'in zâtı veya gayrısıdır.

Halbuki şikk-ı sâniye göre Vâcib'in mesela âlim ve kâdir olmaklığında gayra ihtiyacı lâzım gelir ve bi'l-cümle Cenâb-ı Bâri-i Müteâl'in sıfât-ı kemâliyesinde gayra ihtiyacı lâzım gelerek bu taktirce bizzât nâkıs ve gayrıyla müstekmil olmuş olur ve şikk-ı evvele göre de vâhid-i hakikîden umûr-i mütekessirenin sâdir olması lâzım gelir. Vâcib Teâlâ ise cemi' vücûhtan vâhit olmakla umûr-i kesîreye masdar olamaz. Nitekim bunu mevzu'unda beyan etmişlerdir.

Hem de basît-i hakikî ki, kendü de asla tekessür olmayandır. Şey-i vâhidin

[235] hem fâili ve hem de kâbili olmaklığı lâzım gelir.

Bunun da istihâlesi mevzu'unda beyan olunmuştur.

Bu delil üzerine denildi ki, sıfâtın illete ihtiyacı memnu'dur. Çünkü bizim indimizde illet-i ihtiyaç ancak hudûs olup sıfatullah Teâlâ ise kadîm olmakla illete muhtaç olmaz.

Bu cevâbın zaafı ise zâhirdir. Çünkü illet-i ihtiyaç indimizde ancak hudûstur diyen kimse mümkün kadîmin vücûdunu nefyeder. Ama mümkün kadîm sâbit olduğu vakit bunun illete ihtiyacını men' mükâbere-i sarîhadır. Zîra "mümkünün zâtına kıyas ile vücûd ve adem taraflarının" tesâvisiyle bile "vücûdu adem üzerine tercih eder" bir müreccihten elbette lâzımdır.³¹³ Nasıl olur ki, şu sıfâtın vücûdunda mevsûfa ihtiyacı inkârı mümkün olmayan bedîhiyâttandır.

İmdi sıfâtın illete muhtaç olmadığına kavil ile beraber kadîmine kavil nefsinde münâkız olan bir sözdür.

Ve "illet-i ihtiyacın illeti ancak hudûs olduğuna" kâil olan kâide-i mütekellimîne de münâkızdır. Çünkü sıfât vaktakim kadîm oldu. Kendileri bizzarûre mevsûfa muhtaç idüklerinden bu sûrette illet-i ihtiyacın hudûsdan ibaret olmaklığı lâzım geldi.

[236]

Gelenbevî

Yani sıfâtın illete muhtaç olmadıklarına kavil ile bile kadîm olduklarına kavil beyninde tenâkuz vardır. Çünkü kendilerinin sıfât olmaklığı ânifen o gerindiğin şeye binâen mümkün ve illete muhtaç olmalarını istilzâm eder ve illete muhtaç olması ise sâir kavâidden kat-ı nazarla nefsinde zâlike'l-ihtiyacın nefyine münâkızdır.

Ve Şârihin zikrettiği şeye binâen illet-i ihtiyaç ancak hudûs olduğuna kâil olan kâide-i mütekelliminde münâkızdır.

³¹³ İşte illet dediğimiz ise bu müreccihtir. İmdi mümkünün zatına nazarla adem tarafının rüçhânı taktirinde nitekim bazı hukemâ buna zâhip olmuştur. İllete ihtiyacı bitarîki'l-ûlâdır. (Gelenbevî)

“Tahlîs-i Kelâm”

Sıfatın vâcib bizzât olmaklığı mertebe-i istihâlededir. İmdi vücûdu “yani mevcût olduğu” takdirde mümkün olması lâzım gelir. Çünkü mevcût aklen vâciple mümkününe münhasırdır.

Binaen alâ zâlik vücûdunda illete muhtaç olmazsa rüchân-ı min gayri müreccih lâzım gelir ve illa illete ihtiyacın illeti. Nitekim hukemânın dediği gibi imkân olarak hudûs değildir. Yoksa Vâcib Teâlâ ile kâim olan sıfatın hâdis olmaklığı lâzım gelip bu da muhaldır.

Pes zâhir oldu ki, sıfât-ı kadîme ispat edenin illet-i ihtiyaç hudûs değil de imkân idüğüne kâil olması vâcib olur.

Ve hukemâ gibi sıfât-ı mezkûreyi nefyedenin ise illet-i mezkûrenin imkân olduğuna kâil olması da hudûs olduğuna kâil olması da câiz olur.

[237]

Âlemin hudûsuna kavî ile beraber sıfâtullah Teâlâ’yı nefyeden Mu’tezile tâifesi gibi.

Celâl

Ve denildi ki, sıfât-ı mezkûrenin bil-farz illete ihtiyacını teslim etsek bile bunun illeti zât-ı Vâcib’in gayrı olması câiz olamayacağını teslim etmeyiz.³¹⁴ Zîra delîl ancak vücûdunda gayriden müstağni olan bir mevcudun vücûdu üzerine kâim olup ama o mevcudun sıfâtında gayriden istiğnası üzerine hüccet kâim olmamıştır.

Gelenbevî

Şu cevap- hukemâ ve Mu’tezile’nin delillerindeki terdîdden şikk-ı sâni lâzımın istihâlesi müberhen-aleyh olmadığına müsteniden butlânını men’iyle cevâb-ı âhardır.

Ve Şârih-i nihrîrin (و انت تعلم الخ) kavli âtisi de Vâcib Teâlâ’nın gerek vücûdunda ve gerekse sıfât-ı zâtiyesinde gayra ihtiyacı müttefekun-aleyh aklen olan hükme

³¹⁴ Şu kavil cehl-i kabîh ve küfr-i sarîhtir. “Mercânî” سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ

muhaliftir. Nitekim İbni Teymiye'den naklolunmuştu. Çünkü mutlak ihtiyaç bedâheten semmât-ı noksandan belki bunun butlânı bedîhiyât-ı fitriyedendir deyü mukaddeme-i memnu'ayı ispattır.

Ben derim ki, şu kâilin kelâmı” sıfâttan bazısının sudûrunda

[238] bazı âharın tavassutensiz ceminin zâtından sâdır olduklarına hüküm üzerine hüccet kâim olmamıştır. Nasıl kâim olsun ki sıfat-ı hayat sâir sıfat üzerine bizzât mütekkaddimdir manasına hamlolunsa idi butlânı bu mesâbede olmazdı. Hususan ki, ihtiyaç masdara değil de sıfat-ı sâdıreye râci olduğu vakit. Nitekim hafî değildir.

Celâl

Sen ise bilirsin ki, şu söz müttetekun-aleyh aklen olan hükme muhaliftir. Nitekim nakli geçmiştir. Belki fitrat-ı selîmeye muhaliftir. Biz ise deriz ki, sıfat-ı mezkûrenin illeti zât-ı Vâcib olduğunu teslim etsek bile Vâcib'in vâhid-i hakikî olduğunu teslim etmeyiz. Zîra üslup ve izâfet-i kesire ile muttasıftır. Ve vâhid-i hakikî olduğunu teslim ettiğimiz takdirde de vâhid-i hakikîden bir eserden ziyade eser sâdır olamayacağını ve şey-i vâhidin hem fâili ve hem de kâbili olamayacağını teslim etmeyiz. Bu matlab üzerine zikrettiğiniz edille ise neyyir-i dahl ve ta'na hedef olmuştur. Nitekim mevzu'unda zikrolunmuştur.

Sen ise bilirsin ki, şu “yani sıfâtın zâttan sudûruna kavı” Vâcib Teâlâ sıfat-ı âliyesinin fâil-i mûcibi olduğuyla kavle insiyâk eder. Zîra sıfâtın bil-ihdiyâr îcâdı mutasavver değildir ve bunda nitekim bazıları tarafından tevehhüm olunduğu gibi kâide-i akliyyeyi tahsîs olduğu haysiyetten mahzur yoktur. Çünkü kâide sıfâta şâmil değildir. Veleve selim akl- kâideyi tahsîs edebilir.

[239]

Nitekim hukemâ indinde takrîr ettiği üzere vücut ve teşahhus vesâir sıfat-ı kemâliyenin mâhiyet üzerine ziyadesiyle hükmü Vâcib'in gayrıya tahsîs eylediği gibi. “Bunu al”

Ve musannif aleyhi'r-rahmet her ne kadar sıfâtullahu Teâlâ'nın zâid olduğunu tasrîh etmemiş ise de. Lakin “cemi' sıfat-ı kemâl ile muttasıftır” kavliyle

buna işaret etmiştir. Çünkü mezheb-i hukemâ sıfâtı nefy ve gayâtını ispattır denildiğine binâen kavî-i mezkûr ile ayniyetin nefyini murâd eylemiştir.

Ve gayriyet-i sıfâta “yani sıfâtullahu Teâlâ zâtullahın gayri olduğuna kâil olanlar da şununla istidlâl ettiler ki, Bârî Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’nin Âlim ve Hayy ve Kâdir olduğu ve emsâli sıfât-ı âliye-i ilâhiyesi hakkında nusûs-i Kur’âniye şeref vârit olmuştur. Halbuki şeyin âlim olmaklığı şahitte o şeyle ilmin kıyâmı ile muallel olup gâipte de hal bu minval üzeredir. Sen ise sâir sıfâtı da buna kıyas et.

Hem de âlim- kendiyle ilim kâim olan kimse ve kâdir kendiyle kudret kâim olan kimse demek olarak sâir sıfâta bu vecihledir.

Halbuki bu istidlâlin zaafî zâhirdir. Çünkü gâye-i şâhîde kıyâs-ı mea’l-fârik kıyâs-ı fikhîdir. Ayâ görülmez mi ki kudret bazen şâhidde zâil olur ve bazen de hem zeval ve hem de noksan bulur.

Ve Şeyh Eş’ârî ile etbâi indinde müessir değildir. Gâipte ise umûr-i mezkûrenin gelişi bunun hilâfınadır. Ve âlimin manası da

[240] kendiyle ilim kâim olan kimse demek değildir. Her ne kadar ehl-i Arabiyenin kelâmı bunu îhâm ederse de. Belki âlimin manası lügat-i fârisiyede kendüden “dânâ” ile tabir olunan vesâir lügatte bunun murâdifâtıyla müsemma bulunan şey olup bu mana ise o kimse ile ilim kâim olmak ve olmamaktan eamdır.

Ve Allah Teâlâ ve Tekeddes Hazretleri’nin sıfât-ı kadîme-i ezeliyesi zât-ı akdes ve a’lâsının ne aynı ve ne de gayrı olmadığına kâil olanlar dahî şu vecihle istidlâl ettiler ki, ayniyetin nefyi bedîhi olmakla delîle muhtaç olmaz. Ve ama gayriyetin nefyini dersin. Çünkü şer’ ve örf ve lügat- sıfat ve mevsûfun gayreyn olmadıklarına şehâdet eder. Kül ile cüz de bunun gibidir. Çünkü senin “ليس في الدار غير زيد” ve “ليس فيها غير عشرة رجال” demekliğin sahihtir. Hanede Zeyd’in ecza ve sıfâtı ve ricâl-i aşerenin âhadi mevcût olmakla beraber.

Sen ise bu istidlâlin zafını bilirsin. Zîra şu misallerle murâd menfî nev’inden münîfin gayrisinin nefyidir.

Yoksa Zeyd'in üzerindeki esvâbı ve hanede mevcûd olan imtia'da menfiyetin gayri olmaması lâzım gelip. Halbuki buna kâil olan yoktur.

Şeyh Eş'ârî- gayrini şu vecihle târif etti ki “bunlar biri var iken öbürünün yokluğu sahîh olan iki mevcuddurlar”

Ve târif-i mezkûr üzerine şu yolda itiraz olundu ki, bizim kadîm iki cisim farzettiğimiz vakit bunlar bizzarûre müteğayyirîn olurlar.

[241] Bununla beraber cismeyn-i mezkûreynden biri mevcûd iken öbürünün ademi câiz olmaz. Bu ecluden için bazıları târif-i Eş'ârî'yi “gayreyn-i adem yâhut hayzda infikakları câiz olan iki mevcûttur” kavline tabir etmiştir.

Ben derim ki, nakz-ı ma'dûm vârit olmaz. Çünkü mütekellimîn indinde cismeyn-i kadîmeyn mevcûd değildirler. Zîra Allah Teâlâ ve sıfât-ı a'lâsından gayri kadîm yoktur.

Binâenaleyh şu nakîzin definde men-i kifâyet eder. Zîra nakız müddei olduğundan kendüye madde-i nakzın ispatından lâ-büdd olup mücerred ihtimal ve farz-ı kifâyet etmez. Bu sûrette ise tabir-i tarife hâcet yoktur.

Ve bu makamdan tenezzül olundukta cismeyni kadîminden birinin ademiyle bile diğerinin vücûdu câiz olmamaklığı men olunmak mümkün olur. Çünkü kıdemi sâbit olanın ademi mümtenidir denilen söz müselleme değildir. Zîra kadîmin vücûdu bir emr-i men'in ademine mütevakkıf olması câizdir. Benaberin vücûd-i mezkûra mâni hâdis olur da o sûrette kadîm müteneffî olur.

Ve bu makamdan da tenezzül olundukta meram beynehümâda adem-i infikâkı îcap eder. Alâka-i lüzûm müteneffî olduğuna için ehadühümânın vücûduyla bile âharın ademinin câiz olmasıdır ve bunun hâsılı mevcûdeyn-i mezkûreyn beynlerinde lüzûmun nefyidir. Madde-i mefrûzada ise ehadühümânın vücûduyla bile âharın ademinin imtinâ- beynlerindeki alâka-i

[242] lüzûma mebnî olmayıp belki kıdemlerine mebnîdir. Benaberin madde-i mezkûre ile nakz vârit olmaz ve târif-i Eş'ârî'den mûrad da şu manadan ibaret olduğunda şüphe yoktur.

Çünkü kavim indinde gayriyete münâfi olan alâka-i lüzûm ehadühümânın âhara kurbuna mebnî olup mücerret musâhabet-i dâimelerine mebnî değildir.

Ve târif-i muhtâr üzerine de şu itiraz îrad olundu ki, eğer cânibinden infikâkın cevâzı mûrad olunursa bu sûrette târif-i mezkûr Bârî-i Teâlâ ve âlem ile mütenâkkız olur. Çünkü Cenâb-ı Bârî'nin ademi mümtenidir.

Vekeza arz-ı meâ'l-mahal belki mutlaka illet-i meâ'l-ma'lûl ile de mütenâkkız olur. Zîra mahal ve illetin vücûdensiz arz ve ma'lûlün vücutları müstehildir. Ve eğer Cenâb-ı Vâhit'ten infikâkın cevâzı mûrad edilirse küllün vücûdensiz ve cüzün ve sıfatın vücûdensiz mevsûfun vücûdu câiz olmakla bu sûrette de küll ile cüzün ve mevsûf ile sıfatın mütegâyireyn olmaları lâzım gelir.

Ve bu îrada şu vecihle cevap verildi ki, mûrad-ı tarafeynden infikâkın cevâzıdır. Velew ki mevcûdeynden her birinin vücûdu âhara vücûdensiz taakkul olunmak tarîkiyle taakkulda münfekk olsunlar.

Ve mevsufa nispetle sıfatta ve külle nispetle cüzde ise bunun misli câiz olmaz.

Ve Üstad allâme *Şerh-i Mevâkıf*'ta dedi ki, şu cevap- târifte adem yâhut hayz kaydı olmadığı vakit sahîh olup ama şu kayıtla

[243] beraber sahîh değildir. Zîra âlemin ma'dûm veya mütehayyiz olarak taakkul olunmağını mütecâviz olduğu halde Bârî Teâlâ'nın bu yolda taakkulu câiz olmaz.

Şu kadar ki taakkul- mutâbık ve gayri mutâbıkâ şâmil olur haysiyetle ta'mîm olduğu vakit hal bunun hilâfına mülabestir. Bu taktirce ise sıfat ile mevsûfu ve cüz ile küll beynlerinde tegâyür lâzım gelir. Çünkü bunlardan her birinin vücûdunun taakkul mutâbık veya gayr-ı mutâbık ile âharın vücûdensiz taakkulu câiz olur.

Ben derim ki- şu cevâb-ı kayd mezkûr olmadığı takdirde dahî sahîh değildir. Çünkü münfekkeynden her birinin vücûdunun diğerensiz taakkuluyla mûrad bunlardan her birinin vücûdunu diğerensiz aklın tecvîzidir. Halbuki akıl Sâni'siz âlemin vücûdunu belki illetsiz mutlaka ma'lûlün vücûdunu tecvîz etmez.

Ve eğer taakkul- gayr-ı mutâbakada şâmil olur haysiyetle ta'mîm olunursa sıfat ve mevsûfu ve cüz ve küll beynlerinde tegâyür lâzım gelir. Nitekim Üstad müşârün ileyhe aynıyla bunu zikretmiştir.

Ve “gayreyn” bunlar iki şeydir ki, ehadühümânın ademi âharın ademini istilzâm etmez deyü târif olunsa cüz ile kül ve sıfat ile mevsûf târiften çıkar. Lakin Sâni' ve Âlim belki cemi' levâzım ve melzûmâtın dahî târifinden hâriç olması lâzım gelir.

[244]

Gelenbevî

Şârih-i allâmenin ‘la yüstelzem adem-i ehadühümâ ilâ âhir’ kavli bunlardan hiç birinin ademi öbürünün ademini istilzâm etmez demektir. Zîra ehad-i mübhemin seniyye-i zamireyne izâfeti ehad-i zihni için olmakla siyak nefiyde vâki olan nekra hükmünde olur.

Benaberin mana selb-i küllî üzere vâki olup ref' icab-ı küllî üzere vâki değildir.

Bunun içindir ki, cüz ile küll ve sıfat ile mevsûf târiften çıkmışlardır.

Cüz ve mevsûfun ademi küll ve sıfatın ademini istilzâm etmesine binâen.

Lakin bununla bile Sâni' Teâlâ ile âlem ve levâzım ile melzûmâtı dahî târiften çıkarlar. Çünkü Sâni' ve lâzımın ademi âlem ve melzûmun ademini istilzâm ederler.

Her ne kadar cismeyn-i kadîmeyn çıkmalarsa da. Zîra bunların beyinde alaka-i meş'ûr bihâ olduğu için hiçbirinin ademi öbürünün ademini istilzâm etmez.

Biz ise deriz ki, Vâcip Teâlâ'nın ecel ve a'lâsı ile sıfât-ı hakikiye-i ulyâsından mâ'adâ ayân-ı mevcudât beyinde lâzım ve melzûmun tahkîki Eş'ârî ininde cây-i nazardır.

Celâl

Ve târif-i sâbıktan Şeyh Eş'ârî'nin murâdı da bu mana olduğuna

[245] benzer. O sûrette târif-i mezkûr üzerine nakz-ı mezkûrdan başka nakz vârit olmaz.

Gelenbevî

Şöyle ki, Şeyh müşârün ileyh gayrısının târifinde “biri var iken öbürünün yokluğu sahîh olan iki mevcutturlar deyü ehadühümânın âharsız varlığı sahîh olan iki mevcutturlar demedi. Zâhir olan bu mana idüğüyle beraber. Lakin târif-i mezkûr vücûdun vücûdu istilzâm etmemesinde zâhir olup ademin ademi istilzâm etmemesinde zâhir değildir.

O sûrette “yani Şeyh Eş’ârî’nin murâdı mevcûdeynden hiçbirinin ademi “yokluğu” diğerinin ademini istilzâm etmemesi olduğu vakit Şeyh müşârün ileyh yâhut târifine nakz-ı mezkûrdan yani Sâni’ me’al-âlem ve lâzım me’al-melzûm ile nakzdan mâ’adâsı vârit olmaz.

Yani cüz ve küll ve sıfat ve mevsûf ile nakz vârit olmaz. Nitekim şıkkeyn-i terdid itibariyle târif-i muhtâr üzerine bunların topuyla nakz vârit olduğu gibi.

İşbu hasırda ise- mahalliyle bile cemi’ arâz- sıfat ve mevsûfta münderiç olduğuna delâlet vardır.

Celâl

Ve “bunlar “yani gayreyn” iki şeydir ki tahkîken ve takdîren ehadühümâyâ

[246] işaret-i hissiye âhara işaretin aynı olmaya” denilmesi idi. Nukûz-i mezkûre mündefî olurdu. Şu kadar ki cüz ile kül buna dahil olursa da bunda be’s yoktur. Çünkü târif-i mezkûrdan garaz taaddüd-i kudemâdan ihtiraz olup bunda ise cüz ve küllün medhali yoktur.

Gelenbevî

Tahkîken kavli işaret-i muhakkike ile demektir. Nitekim ecsâm ile avâriz mahsûsasına işarete olduğu gibi.

Ve takdiren kavlinde işaret-i mefrûza ile demektir. Nitekim mücerredât ve sıfâtına işarete olduğu gibi. Çünkü mücerredât havâsstan hiçbiriyile mahsus değillerdir. Binâenaleyh kendilerine işaret-i hissiye mümkün olamaz. Şu kadar ki, bunlara işaret-i hissiye farzedilmiş olsa ehadühümâya işaret-i âhara işaretin aynı olmaz.

Celâl

Ve küllün cüze mugâyir olduğuna kavli Ca'fer ibn Hâris'e mahsus olup bunda cemi' Mu'tezile muhalif bulunmuş ve kavli-i mezkûrda mûmâ-ileyhin cehâletinden addolunmuştur.

Diye naklolunan kelâm üzerine itimât sahîh olmaz. Nasıl olur ki, Mu'tezile sıfatla mevsûf beyninde adem-i mugâyirine kâil değildirlere. Bu ecluden nâşî Şeyh Eş'ârî Hazretleri'ni teşni' ederler.

[247]

İmdi cüz ile küll beyninde adem-i mugâyerete nasıl kâil olurlar ve bunları bu kavilde mecbur eden şey nedir?

“Halhalî”

Yani Mu'tezile- sıfat ve mevsuftan ehadühümânın âhara kemâl-i kurb ve lüzûmu ile bile bunların beyninde adem-i mugâyerete kâil olmayıp hatta buna kâil olduğundan dolayı Şeyh Eş'ârî'yi teşni' etmektedirler. İmdi cüz ile küllden ehadühümânın âhara bu'duyla bile bunların beyninde adem-i mugâyerete nasıl kâil olurlar?

Celâl

Ve ama Râzî dedi ki, nitekim örfün “dâbbe” lafzını dört ayaklı hayvana tahsîs ettiği gibi Cenâb-ı Şeyh'inde şu ıstilah “gayr” lafzını bu manaya tahsîs üzerine mebnîdir.

Ben derim ki, sen ise habîr ve âgâhsın ki taaddüd-i kudemâ lüzûmunun nefyinden ibaret olan garaz bunun³¹⁵ üzerine terettüb eder.

Binâenaleyh bunda ne kâide ve ne de kendinin mesâil-i itikâdiyeye idhalinin vechi vardır.

Ve Sahib-i *Mevâkıf* dedi ki, sıfatullah Teâlâ bi-hasebi'l-mefhûm zâtullahın aynı değildir. Bi-hasebi'l-vücutta gayri değildir. Nitekim sâir mehmûlâtta bu böyledir.

[248]

Li'l-mütercim

Zîra haml sahîh olmak için mevzu' ile mahmûl beyninde bi-hasebi'l-vücut ittihat ve haml- müfit olmak için dahî beynehümâda bi-hasebi'l-mefhûm tegâyür şarttır. Nitekim “insan kâtiptir” kavlimizde olduğu gibi. “İnsan taşır” kavlimiz ise bunun hilâfinadır. Zîra mevzu' ve mehmûl beyninde bi-hasebi'l-vücut ittihat bulunmadığından sahîh olmaz. “İnsan insandır” kavlimiz dahî böyledir. Zîra bunda da mevzu' ve mehmûl beyninde bi-hasebi'l-mefhûm mugâyeret bulunmadığı cihetle müfit olmaz. Nitekim bu vecihle beyan etmişlerdir.

Mercânî

Musannif aleyhirrahemnin *Mevâkıf*'ta muntazam silk-i beyan olan ibaresi ber vech-i zeyr nakl ve tezbîr olunur.

“Ma'lûm ola ki meşâyih-i ehl-i sünnetin “sıfatullah Teâlâ zâtullahın aynı da değildir gayrı da değildir” demeleri cumhûrun istib'âd ettikleri umûrdandır. Çünkü bu söz nefy ile ispat beyninde vâsitanın sübûtuna kavldir.

Ve cumhûr-i mezkûrdan bazıları bu bir niza' lafzı olup tesmiye ise mümteni' olmadığı yolunda itizar etmiştir. Hak olan bu ki, meşâyih-i müşârün ileyhın murâd-ı şerifleri sıfât-ı bi-hasebi'l-mefhûm zâtın aynı ve bi-hasebi'l-vücut ve'l-hüviyete de gayrı olmadığıdır. Nitekim hamlde

³¹⁵ Yani İmam Râzî'nin kâil olduğu niza' lafzı üzerine demektir.

[249] bu vâciptir.³¹⁶ Vaktâkim Eş'ârî vücûd-i zihnîye kâil olmadırlarsa zihinde tegâyür ve hâriçte ittihadı tasrîh edemediler.

Evet makûl olan min vech-i ittihat ve min vecihde ihtilâftır.

Bu bir kelâmdır ki, üzerine ibare yoktur. “Sahib-i *Mevâkıf*”ın kelâmı burada nihayet buldu.

Sen ise bizim sâbıkan çekîde-i hâmmе-i tahkîk ettiğimiz kelâmı tezekkür ettiğin vakit bilirsin ki ne Seyyid Şerif Cürcânî ve ne de Sa'deddîn Taftazânî ve gayrılarının bu kelâm aleyhine îrad ettikleri itiraz vârit olmaz.

Çünkü müşârün ileyhimin bu bâbdaki itirazının medar ve mebnâsı sıfâtın mümkün ve zât üzerine zâit olduğuna dâir tahayyül ettikleri şeydir. *تعالى الله عما يصفون*

Ve ama Fahreddin İbni Hatib er-Râzî zuhur edeceğine değin meşâyih-i ehl-i sünnetten bir kimse sıfâtullah Teâlâ'nın mümkün ve zâtullah üzerine zâit olduğuna zâhip olmamıştır.

Buna zâhip olmak şöyle dursun belki ziyade ve imkânın nefyi üzere yekziyan tîbâk ve müttehidü'l-kavl ittifak ettiler.

Ve bunlardan zümre-i mütekaddimîn mabeyninde şu ıstılah vâki

[250] olmadığı için vücûbu tasrih etmezlerdi. Sonra zümre-i müteahhirîn sıfâtullahu Teâlâ'nın kadîm olduğuna ve bunlar ne zâtın aynı ve ne de gayrı idüğüne nass ve istidlâl ettiler.

Ve kadîm lafzıyla vâcip manasından gayrı bir şey mûrad etmezlerdi. Buna mebnîdir ki, bazıları kadîmle vücûbun müterâdifeyn olduğuna kâil oldular.

Ve zamanları İmam Râzî'den müteahhir olan Kâdî Beyzâvî ve Hâfızuddin Nesefî ve bunların emsâli bir cemâat-i fâzıla şu tarîka-i şerîfe üzere sabit-kadem idiler.

³¹⁶ Yani haml-i sahîh ve müfît olmak için mevzu' ve mehmûl beynlerinde bi-hasebi'l-vücut ittihat ve bi-hasebi'l-mefhûm tegâyür vâciptir. Nitekim beyanı geçmiştir.

Bu makamda îradından tayy-ı tomar-ı güftâr ettiğimiz tahkîkata müeddî olmak için işbu cemâat-i fühûlînin ibaretinden bazılarını evride-i mevki' tezkâr edelim. İmam Ebubekir Kelabâdî aleyhirrahmetü'l-Hâdi "*Taarrrüf*" ismiyle müsemmâ olan kitâbında Muhammed ibni Musa el-Vâsitî rahimehullahtan naklen dedi ki, Allah Zü'l-Celâl'in zât-ı ecel ve a'lâsı nasıl ma'lûl değil ise sıfat-ı kadîme-i ulyâsı da kezâlik ma'lûl değildir. Ve ezhâr-ı samediyeti hakâyik-ı sıfât ve letâif-i zâttan hiçbirinin kühüne vukuf ve ıtılâından bizi âciz ve nevmid bırakmıştır.

Ve İmam Gazalî aleyhirrahmetü'l-lâyezâli "*Erbâin fî Usûlü'd-Dîn*" nâm telif-i güzîninde dedi ki, Cenâb-ı Mevlâ-yı Müteâl-i Nu'ût-i Celâl'inde şâibe-i zevalden münezzeh ve müberrâ sıfât-ı kemâlinde ziyâde-i istikmalden müstağni ve muarra olduğu halde lem-yezel ve lâ-yezeldir. Ve mevzu' diğerde dahî

[251] dedi ki, Bâri-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin sıfât-ı celîle-i ulyâsıyla sıfât-ı beşeriye beyninde asla teşâbüh yoktur. Çünkü efrâd-ı beşeriye vahdetlerinin tekessüründen ve hakikatlerinin o sıfâtla takavvüm ve hudûd ve rüsûmlerinin onunla taayyününden için sıfâtları zâtları üzerine zâiddir. Sıfâtullah Teâlâ ise ne zât-ı ecel ve a'lâsını tahdîd ve ne de tersîm eder. İmdi şol bir ism-i hâs ki, hakikat-i hüviyet-i Teâlâ ondan ibarettir. Sıfât-ı mezkûre bunun üzerine eşyâ-i zâide değildir ve Bâri-i Teâlâ'nın sıfât-ı celîle-i a'lâsını ta'dâd etmek isteyen kimse tahkîkan hata etmiş olur. Benaberin âkıl üzerine vâcib olan düşünüp sıfâtullah Teâlâ'nın merâtib-i ibarât ve mevârid-i îşarâtın gayrı da müteaddid ve bazısı bazısından munfasıl olmadığını bilmektir. İşte imam müşârün ileyhın kelâmı bundan ibaret bulunmuş ve bu kelâm Mevlâna Ârif Câmi kudduse sirrehu's-sâmi tarafında *Dürretü'l-Fâhire* nâm kitâbında naklolunmuş ve İmam Bedreddini es-Sâbûnî rahimehullah demiştir ki, bizim ilmimiz mevcût ve örf ve ilim muhdes ve câzü'l-vücut ve her zamanda müteceddiddir ve Allah Teâlâ'nın sıfatı olarak ilim ispat ettiğimizde bunun mevcût ve sıfat-ı kadîm ve Vâcibü'l-Vücûd ezelden ebede değin dâim olması lâzım gelir.

İmdi bizim ilmimiz vech-i mine'l-vücûh Hak Teâlâ'nın ilmine mümâsil ve müşâbih olamaz ve Şeyh Ebu's-şekûr Muhammed ibni Abdullah es-Salimî rahimehullah *Temhîd* adlı kitap beyninde dedi ki, Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin sıfat-ı illiyesi hakîkate vahit olmakla aded tahtına

[252] dâhil olmaz. Ama te'sirât ve esması maduddur. Sıfâtullahu Teâlâ'dan birini inkâr eden kimse kâfir olur. Topuna iman vâciptir. Ve sıfâtın topu hakîkatte bir olduklarından bir kimse Allah Teâlâ'nın kudret ve hayatı iki şeydir yâhut yekdiğerinin gayrıdır dese kafir olur. İmdi biz yani meşâyih-i ehl-i sünnet deriz ki, hayat da Allah Teâlâ'nın sıfatıdır. Kudret de Allah Teâlâ'nın sıfatıdır. Ve kudret hayatın ne aynı ve ne de gayrıdır. Sâir sıfâtın hükmü de böyle olup her sıfat- sıfat-ı uhrâya nispetle ne o sıfâtın aynı ve ne de gayrıdır. Nitekim zâta nispetle sıfâtın hükmü böyledir ve Allahu Teâlâ'nın sıfât-ı ulyâsı ma'dûmâtta değildir.

Cenâb-ı Rabb bî endâd eşyayı sıfâtıyla halk ve icat eder. İşte ehl-i sünnet ve cemâatin mezhebi budur.

Celâl

Ben derim ki, sen ise bilirsin ki şu cevap ancak âlim ve kâdir misilli müştekât hakkında sahîh ve savâp olup mebûdi-i müştekâta sahîh olmaz. Halbuki kelâm-ı mebâdi hakkındadır. Çünkü Eş'ârî mebâdi-i mezkûreyi ispat ve Mu'tezile'de bunların ispatından taaddüd-i kudemâ lâzım gelir zu'muyla nefyederler ve Eş'ârî bunlar zâtullahın aynı da gayrı da olmadığına binâen nefy-i taaddüdle cevap verir.

Ve Mu'tezile'de şu yolda istidlâl ettiler ki, Vâcip Teâlâ'nın sıfât-ı hakîkiye-i zâidesi mevcûd olsa idi ya hâdis olup bu sûrette zât-ı a'lâsıyla havâdisin kıyâmı ve ezelde sıfât-ı mezkûreden hulvî lâzım gelirdi veya kadîm olup bu sûrette

[253] de taaddüd-i kudemâ lâzım gelirdi. Halbuki Hıristiyanlar kudema-i selâse ispat etmeleri sebebiyle tekfir olundular. İmdi senin daha ziyade kudemâ ispat eden kimse hakkında zannı nedir?

Cevap

Hıristiyanlar tekfiri- zâtlarında müstekıl kudemâ ispat ettikleri içindir. Buna menbîdir ki, kudemâ-i mezkûreden bazısının bazı ebdâna ve bazı âharinin diğerk bazı ebdâna intikâlini tecvîz etmişlerdir. Zât ve sıfât-ı kadîme-i ilâhiyenin ispatında ise bundan bir şey yoktur.

Gelenbevî

Buna mebnîdir ki, yani zevâtında müstekıl kudemâ ispat ettiklerinden nâşîdir ki, bundan bazısının yani sıfat-ı ilmin bazı ebdâna yani Hazret-i İsa aleyhisselam'ın beden-i şeriflerine ve bazı âharininde yani sıfat-ı hayatının da diğerk bazı ebdâna yani Hazret-i Meryem radiyallahu anhâ'nın beden-i ismetlerine intikalini tecvîz etmişlerdir.

Li'l-mütercim

Sera Paşa Şerh-i Akâyid Tercüme-i Bedü'l-Üslupları'nın mahalli mahsusunda buyururlar ki,

Fi'l-usûl katolik papazlarının büyük âmillerinden iken kendüye

[254] hidâyet-i Rabbânî erişmekle Müslüman ve sırr-ı efrâz ehl-i iman olan "Abdullahü't-Tercümân" nâm zâtın telif ettiği "*Tahfetü'r-Rayb fi'r-Reddi ala Ehli's-Sâlib*" nâm kitapta Hristiyanların neûzu billah Teâlâ şirk-i mahz olan ikâmeyn-i selâseye ne yolda iman ve itikat ettiklerini beyan ederek der ki,

"Hristiyanlar Allah üçten biri ve İsa Allah'ın oğlu olup onun nâsütiyyet vela hüviyetinden ibaret iki tabiatı vardır ve o iki tabiat şey-i vâhit olmuştur. La hüviyeti muhaddes ve mahluk tam bir insan ve nâsûfî dahî hâlık ve gayr-i mahluk olarak bir ilâh olmuştur" deyü itikat ederler.

Ve bazıları üçten mûrad Allah, İsa ve Meryemdir derler. *تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً*.

Mûmâ-ileyh Abdullahü't-Tercümân'ın bu bâbda olan vukûf-i tâmmı cihetle işbu akîde-i bâtılâya dâir verdiği ma'lûmât Hristiyanların mu'tekidâtına mutâbık idüğünde şek yoktur.

Celâl

Ma'lûm ola ki, sıfâtın zât üzerine zâid olup olmaması meselesi ehad-i tarafeynin yani bunu nefiy ve ispat edenlerden birinin tekfiri kendine taalluk eden usulden değildir. Ben ise bazı asfiyâdan işittim ki "benim indimde sıfâtın zât üzerine zâit olup olmadığı ve emsâli şeyler ancak keşf ile idrak olunur mesâilden

[255] olup bunu keşfin gayrıya isnad eden kimse demek ki yalnız nazar-ı fikriyesi hasebiyle itikadı üzerine gâlip olan şeyi rey ediyor.

Ben ise işbu meselede nefy ve ispat taraflarından birinin itikadında be's görmem" der idi.

Metin

“İmdi Sâni’ Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri cemi’ ma’lûmâta âlimdir.”

Celâl

Allah Teâlâ'nın “âlim” yani sıfat-ı kemâl olan ilim sıfatıyla muttasıf olduğu delîl sem' ile sâbittir. Çünkü zât-ı ehadiyeti Kur'an-ı Mübîn'inde “هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا” [Haşr suresi,22] buyurmuştur.³¹⁷

[256] Delîl-i aklî ile de sâbittir.

Zîra ef'âl-i müttekine ve nukûş-i müstahsene kendi fâillerinin ilmine delâlet eder.

Gelenbevî

Ef'âl-i müttekine letâif-i sun' ve bedâyi-i tertîp ve menâfia hüsn-i mülâyemet ve mesâlihe mutâbakatı müştemil olan ef'âl-i mahkeme demektir.

Ve Şârih-i allâme ef'âl-i müttekineyi cem' sığasıyla irâd eyledi. Zîra yalnız bir fiil müttekin fâilin ilmine delâlet etmez. Nitekim bi-hasebi'z-zâhir belîğ olan bir kelâm da müşâhede olunur. Zîra yalnız böyle bir kelâm-ı belîğ mütekelliminin belağatine delâlet etmez. Çünkü o kelâm kendisinde kasıt ile sâdır olmayıp da alâ tarîkı'l-ittifak yani tesadüf kabîlinden olarak vâki olmak dahî câizdir.

³¹⁷ “Tefsir-i âyet”

Evvel Allah Teâlâ ma'bûd-i bi'l-hak olup ulûhiyette müşâriki yoktur.

Ve cevâhir-i kudsiye ve ahvâlinden herşey ki histen gâip ola ve ecrâm ve arâzından herşey ki histe hazır ola cemine âlimdir. Yâhut gerek madum ve gerek mevcût gerek gizli ve gerek âşîkar olan herşeyi âlimdir.

Ama o kelâm-1 belîğın emsâli kelimât-1 belîğe kendisinden mükerreren sâdır ve vâki olursa artık bu keyf mâ ittifak bir şeydir. Demek mahal kalmayarak mütekelliminin belağatine hükmolunabileceğinden bu öbürüne benzemez.

Celâl

Halbuki âyât-1 semâviye ve arzıye ve kendi nefsinde olan bedâiye nazar-1 ummân ile bakıp tefekkür eden kimse bunlarda nice dekâyik-1 hikem bulunur ki cümlesi yaradanın kemâl-i hikmetine ve ilm-i kâmiline delâlet eder. Nitekim Hakk cell ve alâ Hazretleri Furkân-1 metninde “سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ” [Fussilet suresi,53] buyurmuştur. ” الْحَقُّ

[257]

Gelenbevî

İnsana behâyiş-i ilâhi olan ilim az bir şey olmakla beraber ilim heyetin ilm-i teşrihin ilm-i âsâr-1 ulviye ve süfliyenin ve ilm-i hayvan ve nebatât dahî şehâdet ettiği vecihle eflâk ve anâsır ve bunlardaki arâz ve cevâhirin ve enva-1 maâdin ve nebatât ve esnâf-1 hayvanâtın akılların- fehimlerin hayran olduğu ve tefâsilini tahrîr ve ihataya defterlerin kalemlerin vefâ etmediği ittisak ve intizam ve itkan ve ahkâm üzere yaradılışı gibi. Bedâyi-i ayât-1 semâviye ve arzıyede tefekkür eden kimse bunları yaradanın kemâl-i hikmetine ve ilm-i kemâline delâlet eder nice dekâyi-i hüküm ve acâyib-i sun’ bulur. Nitekim Allah Tebarek ve Teâlâ Hazretleri “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” [Bakara suresi,164] buyurmuşlardır.

O kimse hicâb-1 unsurî ile muhtecib olduğu halde böyle ya arzıyât ve semaviyâtta âlim ve ruhâniyâta ve hukemânın kâil oldukları mücerradâta terakkî edince...!!! Bunlar da bulacağı dekâyik ve hükm-i ilâhiye düşünölsün ve diğeri âyet-i kerîme de “سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ” [Fussilet suresi,53] buyrulmuştur ki “ennehû” nun zamiri Kur’an yâhut Resul aleyhissalamın veya tevhit yâhut Allah Teâlâ’ya râcidir. Kemâ fi’l-Beydâvî ve (hak) vâkıada sâbit manasınadır.

[258]

İmdi zamir-i mezkûr ihtimal-i ahîr üzerine ayet-i sâbıkadaki lafza-i celâle râci olup lafza-i celâl ile mûrad ise cemi' sıfât-ı kemâliyeyi müstecmi' olan zât-ı ecell ve a'lâ idüğü mahallinde takarrür etmiştir.

Ve cemi' sıfât-ı kemâliyeyi müstecmi' olan zât- hak ve nefsu'l-emrde sâbit olunca cemi' ma'lûmâta ilm-i kâmilinde sâbit olması lâzım gelir.

Benaberin şu ayet-i kerime mâ-nahnü fihimiz için şahit olmakla sâlih olmaz.

Zîra kelâm Kur'an veya Resûl aleyhisselam yâhut tevhit veya Vâcip Teâlâ'nın hak ve sâbit olduğu bahsinde değildir diye bazı muhaşşî tarafından irad olunan itiraz vârit olmaz.

Celâl

Ve bazı hayvanât vardır ki, bunlardan dahî nice ef'âl-i acîbe nice ef'âl-i müttekine (mahkeme) sâdir olur.

Nitekim arı kovanlarında ve gayrılarında müşâhede ederiz yolunda itiraz dahî vârit olmaz. Çünkü İmam Eş'ârî Hazretleri'nin usûlü üzere ef'âl-i mezkûre Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Zîra Allah Zü'l-Celâl Hazretleri'nin gayrı müessir yoktur. Hem de hayvanât-ı mezkûrenin işledikleri işlere ilimleri olmadığı memnû'dur. (yani bu işleri bilmeyerek işledikleri neden biliniyor) bilmeyerek

[259] işlediklerini cezmetmek şöyle dursun belki kitap ve sünnetin zâhiri hayvanât-ı mezkûrenin ilmüne delâlet eder.

Nitekim Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'nde “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ “بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ [Nahl suresi,68] buyurmuş ve âyet ve ehadisin bunun nezâir ve emsâl-i kesîresi bulunmuştur.

Gerek zât-ı ecell ve a'lâsını ve gerek külliyat ve cüzüyattan cemi' mâsivâsını bilir.

Ama Allah Teâlâ'nın cemi' mâsivâsını ilmi. Zîra yukarıda geçmişti ki, ef'âl-i müttekine (muhkeme) kendi fâillerinin ilmine delâlet eder

Ve ama zât-ı ecel ve a'lâsını ilmi. Zîra bir şeyi bilen kimse o şeyi bilen kendi olduğunu da bilmesi tabîdir.

Ve Vâcip Teâlâ'nın gerek zât-ı ecell ve a'lâsına ve gerek cemi' mâsivâsına ilmîni bu nehc üzere ispat kendü de felâsifenin de muvâfakat ettikleri şeylerdendir ki, bunu meşâyih-i felâsifeden Ebu Ali İbn Sîna ve Ebu Nasr Fârâbî dahî tasrih etmişlerdir ve fitrat-ı selîmede buna şehâdet eder. Bu makama mülâyim olan nehc de budur.

Ve felâsife ilmullahu Teâlâ'yı nehc-i sâbıkın gayrı diğer bir nehc ile dahî ispat etmişlerdir ki onda kelâm uzar.

Ve felâsifeden “Allah Teâlâ hazziyât-ı maddiyeyi vechi cüzi ile ki, cüziyât olduğu haysiyetle demektir.

Bilmeyip belki hâriçte o cüziyâta münhasır olan vech-i küllî ile bilir” diye şöhret bulmuş ve bu kavillerinde kendileri tavâif tarafından pek çok teşni' olunmuştur.

[260]

Hatta allâme-i Tûsî felâsifeye yardım etmek vadisinde cümleden eder ve gitmesiyle beraber *Şerh-i İşârât*'ta demiştir ki,

Ma'lûm ola ki, şu siyak bazı ahkâmın zâhirde kendüye muâriz olan ahkâm sebebiyle tahsîsinde fukahâ siyakına benzer. Bu da vâki ve sâbittir. Zîra illeti bilmen ma'lûlu da bilmeni de îcap eder deyü hüküm eğer küllî değil ise ilm-i ilâhînin cemi' eşyayı muhit olduğuna hüküm mümkün olmaz.

Ve eğer küllî ise cüz-i müteğayyir de Allah Teâlâ'nın ma'lûlâtı cümlesinden olmakla işbu hüküm-i küllî Bâri Teâlâ'nın cüz-i müteğayyiri dahî bilinmekliğini îcap eder. Benaberin Cenâb-ı Hakk'ın tegayyüre mevzu' olması mümteni olduğu için cüz-i müteğayyiri bilmesi câiz olmaz. Demek şu hüküm-i külliyi bazı suverde kendisine muâriz olan emr-i âhar sebebiyle tahsîs etmektir ki bu- fukahâ ile onların mecrasına

câri olanın de'bi olup mebâhis-i akliyede ise teâruz-i ahkâm mümteni olduğu için bu gibi tahsîs vâki olmak câiz olmaz.

“Kelâm-ı Tûsî'den mâ-ba'd”

Benaberin savâp olan şu matlabın beyanı me'haz-ı âhardan ahzedilen ve o da “illeti bilmen ma'lûlü bilmeni îcap edip onu ihsas etmeni îcap etmez ve cüziyât-ı mütegayyirenin mütegayyir oldukları haysiyetle idraki ise havas ve havas-ı mecrasına câri olan şey gibi “hakk-ı Bâri'de muhal olan âlât-ı cismaniyesiz mümkün olmaz”.

[261]

Ben derim ki felâsife mezhebinin hâsılı şudur,

Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri- mevcûd ve ma'dûm ne kadar eşya var ise hepsini taakkul tarîkiyle “yani bizim için mücerret akıl ile hâsıl olan ilme şebih ilim ile” bilir tahayyül tarîkiyle bilmez. “Yani” bizim için havassın biriyle ihsas vâsıtasıyla hâsıl olan ilim ile bilmez.” “Zîra Allah Teâlâ âlât-ı cismâniyeden yani havastan münezzeh ve müberradır.” Binâenaleyh yerde ve gökte zerre kadar bir şey ilm-i muhît-i ilâhisinden zâhip ve zâil olmaz. Lakin ilm-i ilâhisi vaktâ ki taakkul tarîkiyle olduysa bu ilim- iştirak farzında yani vuku' şirketten mâni olmadı.

“Suâl-i mukadder”

Felâsifenin Allah Teâlâ her şeyi bilir dedikleri sahîh değildir. Zîra bunlar mefhum ve ma'lûmu cüzi ve külli olarak iki kısma taksîm etmiş idüklerine cüzi ise mütegayyir ve müteşekkilden eam olduğuna binâen bazı cüziyâta ilmi nefy ettikleri vakit kendilerine bazı ma'lûmâta da ilmi nefy lâzım gelip bu ise küfr-i sarihtir.

“Cevap”

Mefhum ve ma'lûmun iki kısma taksîminden bazı eşya Allah Teâlâ'nın ma'lûmu olmamak lâzım gelmez. Belki bizim ihsas ve tahayyül tarîkiyle idrak ettiğimiz Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd Teâlâ şânuhû Hazretleri taakkul tarîkiyle idrak eder.

[262] Bu sûrette ihtilâf tarik-i idrakde demek olur mudur ki de değildir.

Zîra tahkîk budur ki, külliyyet ve cüziyyet- ilmin iki sıfatıdır ve bazen bunlarla ma'lûm dahî vasıflanır. Lakin ilim itibariyle vasıflanır.

Bu halde kendileri “felâsife” tekfîre müstehak olmazlar. Evet eğer bazı ma'lûmâta âlim değildir deselerdi “تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً” küfür olmuş olurdu ve bunları tekfir eden kimse de kelâmılarına buna hamletmiştir.

Vekeza mütefelsifeden Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî gibi şu kelâmıda felâsifeyi teşni' eden kimse de kelâm-ı mezkûru bazı ma'lûmâta ilmin nefyi üzerine hamletmiş ve meşne' müşârûn ileyhın işbu hamlde nasıl ki “fasl” nevin kıvamında dâhil bir emir ise “teşahhus” yani şahs-ı muayyenin kendi nevinin efrâd-ı sâiresinden mâbihi-l- imtiyaz olan müşahhas da şahsın kıvamında dâhil bir emir olduğuna dâir müteahhirîn beyninde müştehir olan şeye mebnî bulunmuştur. Bu taktirce ise teşahhus-i nevî olmayan bir şahıs ve bu da maddi olmakla âlât-ı cismaniyenin gayrıyla idraki mümkün olmaz.

“Teşni' mezkûrdan cevap”

Halbuki müteahhirîn beyninde müştehir olan kelâm-ı hukemânın mezhebi değildir.

Çünkü bunlar şahısta- kendisinin kıvamında dâhil ve teşahhus

[263] ile müsemma emri ispat etmezler.³¹⁸ Belki her şahsın kendi nevinin efrâd-ı sâiresinden imtiyazı bi-hasebi'n-nazar celî avâız-ı hâriciye iledir. Ve ama bi-hasebi'n-nazari'd-dakîk imtiyazı vücûd-i hâssı neviyledir ki şu arâza mukârin olan vücuttan şu nahv o şahsa mahsustur demektir.

Ve kendilerine müşahhas tesmiye olunan şu arâz- teşahhusun unvan ve alâmeti olmakla bizim indimizde şahıs onlarla mümtaz olur. Bu eelden nâşîdir ki, arâz-ı mezkûre medârik ve ezhânın ihtilâfi hasebiyle muhtelif olurlar. Binâenaleyh şahs-ı muayyen bazı ezhân indinde avâız-ı mahsusa ile müşahhas ve mütemeyyiz ve bazı âhar indinde de avâız-ı uhrâ ile mümtaz ve müteayyin olur. Avâız ve maruzâtan

³¹⁸ Yani hukemâ – mesela Zeyd'in mâhiyyet-i şahsiyesi hayvan-ı nâtık mea'l-teşahhustur deyü mâhiyyet-i neviyesi üzerine zâit ve teşahhusla müsemma bir emri ispat etmezler. Belki Zeyd'in mâhiyyet-i şahsiyesi vücûd-i hâsıl-ı aynıdır derler.

hepsinin ise mâhiyet-i külliyesi vardır. Çünkü bunlar ma'kûlânın birinde dâhil evvela cevâhir ve arâzdan ibarettirler. İmdi kendileri eğer akıl ile idrak olunurlarsa şu idrak itibariyle külli ve eğer âlât-ı cismaniye ile idrak olunurlarsa şu idrak itibariyle de cüzi olurlar. Benaberin cüziyet ve külliyyet- cüziyetin kıvamında dâhil bir şey olup da külli de o şey olmamak itibariyle değil belki bunlar idrakten iki nev' olup ikisi de şey-i vâhide muntabık olur.

Ve felâsifenin mezhepleri mâ-zikirden ibaret olunca bunda kendilerinin

[264] tekfiri câiz olmaz. İster savâp olsun isterse hata olsun.

Çünkü bunların Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden nefyetmekte oldukları ilm-i cüz-i tahayyüle şebih olan idraktır. Bu ise mevzu'nda tafsil ettikleri vecihle hakîkate nakstır.

İmdi nasıl ki bizim hakkımızda kemâl olan sıfâttan birçoğu Allah Zü'l-Celâl Hazretleri hakkında sıfat nakzolur ise şu idrakâtin misli de kezâlik Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd hakkında sıfat-ı nakstır.

Benaberin bu kadar bir şeye tekfir taalluk etmez. Nitekim Şeyh Eş'ârî ve felâsife-i İslâm gibi sıfat-ı sem' ve basarın sıfat-ı ilme rücu'larına kâil olan kimseye tekfir taalluk etmediği gibi ve İmam Hucetü'l-İslâm ve gayrısının tasrîh ettikleri tekfir ise ancak bazı ma'lûmâta ilm-i ilâhîsinin nefyine mukzî olan vecih üzere cüziyâta ilmullah Teâlâ'yı nefyeden kimseye taalluk eder. Nitekim sâbıkan buna işâret etmişizdir.

İmdi eğer dersen ki, tahkîk-i felâsife indinde tekaddür etmiştir ki, fâil-i muhtârın fiili tasavvur-i cüzi üzerine tevakkuf eder. Şöyle ki, *İşarat* 'ta “Şeyh İbn Sina” re'y-i külliden şevk-ı cüzi münbais olmaz demiş ve Şerrah bu kelâmı- zîra küllinin cemi' cüziyâtına nispeti ale's-sevbedir deyü beyan ve teşrih etmişlerdir. Bu eelden nâşîdir ki, felekte nefs-i mücerredenin ve re'sinde bir de harekât-ı cüziyenin mebde-i tahayyülâtından ibaret kuvve-i cismâniye ispat eylediler. Hatta bazıları kuvve-i mezkûreye nefs-i muntabı' nâmını verdi. Binâenaleyh kelâm-ı felâsifenin tevcihinde zikrettiğin şey sahîh olmaz. Zîra sâbıkan takrîr

[265] eylediğin vecihle bunların mezhebi Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri her şeyin bi'l-ihityâr fâili idüğüdür. Bu sûrette ise eşyayı vech-i cüzi ile taakkul etmeliği lâzım gelir.

Cevâbında derim ki, şol ma'lûl ki şems ve akl-ı faal gibi nevinden misilli olmaya “bi-hasebi'l-hâriç” kendüye münhasır olan rey-i külliden sudûru sahîh olduğunu tahkîk bazı hukemâ tasrih etmiş ve bunu şeyh ve reisleri olan İbn Sina dahî *Talikat*’ında tasrih eylemiştir.

Ve şu re'side bedîhidir ki, her bir ma'rûz ve ârız künhüyle taakkul olunduğu vakit “ta ki ma'rûz ve ârızın mecmu'ü ferde münhasır ola” işbu ferde-i mürekkebin nevinden misilli olmaz. Hem de şu hükümde ferde münhasır nev' ile ferde münhasır arzı beyinde fark yoktur.

Cevap

Felâsife indinde küllinin biri meşhur ve diğeri gayr-ı meşhur iki manası olup evvelkisi yani mana-yı meşhur külli evveldir ki nefsi tasavvuru şirket- vukû'undan mani' olmaya yani kesîreyn üzerine sıdkıyeti aklı tecvîz ede deyü muarrif ve ikincisi yani mana-yı gayr-ı meşhur külli evveldir ki kesîreyn beyinde müşterek yani efrâdı bi'l-fiil müteaddid ola deyü müfesserdir. Ve sıhhat-i sudûr vâkıada adem-i iştirakle beraber mana-yı evvel üzerine mebnî ve imtinâ-ı sudûrda mana-yı sâni üzerine mebtendir deyü şu iki kelâmının beyini tevfiik mümkün olur.

Lakin şurası kalır ki bu taktirce “yani icâden yâhut kesben

[266] sudûru musahhîh olan cüziden mûrad hukemâ-i ferde münhasır olan külliye de şâmil olduğu zaman” felekte ferde münhasır olur haysiyetle cüziyât-ı harekenin tasavvuru mümkün olur da o sûrette nefsi müntabı' sâbit olmaz.

Li'l-mütercim

İzâh-ı makam zımında tertip olmayan muhâvere-i beliğadır.

Filozof: Cüziyât-ı maddiye ne demektir?

Şâkirt: Kendilerinin vücûdu yani varlığı maddeye mütevakkıf olanlar demektir. İster maddeyi şâmil olsun. Ecsâm-ı unsuriye veya ecsâm-ı felekiye gibi. İsterse maddeyi müstemil olmasın. Ecsâmın avârızını gibi, nüfûs-i nâtıka gibi.

F: Cüziyât-ı maddiye mütegayyir ve müteşekkil olur mu?

Ş: Ya bir halden bir hale mütegayyir veya müteşekkildirler.

F: Bir halden bir hale tegayyür eden cüziyât-ı maddiye ne gibi?

Ş: Mesela bizim şimdi burada oturmamızla biraz sonra kalkıp başka yere gitmemiz gibi.

F: Müteşekkil olup da zâtında mütegayyir olmayan cüziyâtta var mıdır?

Ş: Var.

F: Ne gibi?

Ş: Ecrâm-ı felekiye gibi

F: Ya mütegayyir olup da müteşekkil olmayan cüziyât dahî var mıdır?

[267]

Ş: Var.

F: Ne gibi?

Ş: Sûretler, arazlar gibi.

F: Hem mütegayyir hem müteşekkil olan da var mıdır?

Ş: Vardır.

F: Ne gibi?

Ş: Ecrâm-ı kâine-i fâside gibi.

F: Ya ne mütegayyir ne müteşekkil olan da var mıdır?

Ş: Vardır

F: Ne gibi?

Ş: Zât-ı Vâcip gibi- zevât-ı mücerredât gibi.

F: Allah Teâlâ mütegayyir veya müteşekkil olan cüziyât-ı maddiyeyi bilir mi?

Ş: Bilmez.

F: Acaib Allah Teâlâ her şeyi bilirken cüziyât-ı maddiyeyi bilmez olur mu?

Ş: Efrâdı beyninde iştirâk-i farazî mümkün olmayan cüziyât olduğu haysiyetle bilmiyor.

F: Niçin?

Ş: Cüziyât-ı maddeyi vech-i mezkûr üzere idrak- âlât-ı cismâniyesiz mümkün olmadığında

F: Âlât-ı cismâniye ne oluyor?

Ş: Havâs.

[268]

F: Ya Allah Teâlâ da havâs yok mudur?

Ş: Hayır, Cenâb-ı Hak ondan münezzeh ve müberrâdır.

F: Ya cüziyât-ı maddiyeyi bilmiş olsa ne lâzım gelir?

Ş: Hâ, size bir misal getireyim. Bizim şimdi burada olduğumuzu bilir farz etsek biraz sonra buradan kalkıp başla yere gittiğimizde Allah Teâlâ bizi yine burada mı bilecek yoksa gideceğimizde mi bilecek. Eğer hayır buradan gidince gittiğimize ilm-i lâhık olarak nereye gidersek orada olduğumuzu bilecek dersiniz demek ki, hani bizi burada bilir mi idi? İşte bu ilm-i zâil olacak yani sonradan burada olmadığını bilecek. Ol halde zât-ı ilâhisinde bir sıfattan bir sığata tegayyür lâzım gelir. Yok eğer zâil olmaz yani bizi buradan çıkıp gittikten sonra da yine burada bilecek dersiniz cehl lâzım gelir.

Halbuki gerek sıfattan sıfata tegayyür ve gerekse cehl Hakk-ı Bârî’de naks olup bu gibi sıfât-ı noksandandır kendini tenzih vâcip olur.

F: İyi, bu hiçte mi bilmiyor?

Ş: Yok bilir.

F: Ya nasıl bilir?

Ş: Taakkul tarîkiyle hâsıl olan her bir ilmin şeni olduğu üzere şirketten gayri mâni külliyat olduğu haysiyetle bilir.

F: Evvela bu şirketi anlayalım, şirket nedir?

Ş: Şeyin umûr-i müteaddide üzerine sıdkıdır.

[269]

F: Sıdktan mûrad nedir?

Ş: Şeyi umûr-i müteaddideden her biri üzerine birer birer hamletmektir.

F: Haml nedir?

Ş: Şeyi haber umûr-i müteaddideden her birini de müptedâ yapmaktır.

F: Demek ki, siz şeyin cüziyet ve külliyetinde medar olan hali beyan ediyorsunuz.

Ş: Öyle ya şeyin cüziyet ve külliyetinde medar olan şirket vukû’un mümkün olup olmaması değil mi idi?

F: Evet!! Evet!! Fakat bu bâbda şöyle farz olursa dersiniz bu farzdan merâmınız nedir?

Ş: Tecvîz-i akldır.

F: Bu sûrette mana ne oluyor?

Ş: Akl şeyi umûr-i müteaddide üzerine îcâben haml-i tecvîz etmek demek oluyor.

F: Bu tecvîz nasıl olur?

Ş: Ya mümkün olur ya olmaz.

F: Mümkün olursa ne demek oluyor?

Ş: Külli.

F: Ya mümkün olmazsa

Ş: Cüzi demek olur ve bunlardan her biri evvela ve bizzât mefhumda ve sâniyen ve bi'l-farz lafızda itibar olunur.

F: Aferin. Pek a'lâ târif buyurdunuz. Şimdi şu “şirketten

[270] gayri mani- külliyat olduğu haysiyetle bilir dediğinize misal.

Ş: Mesela Müneccim Paşa Efendi filân saatte Ay'ın tutulacağını bilir ya işte onun bu bilişi husûf-i cüziye ilim demek olup lakin vech-i cüzi üzere bir biliş değildir. Zîra bu bildiği husûf-i mücerret tasavvurla husufât-ı müteaddideye hamlden men' etmez. (her ne kadar bu biliş hâriçte o filân saatte vuku bulacak husûftan gayriya sâdık olmazsa da)

F: Hiçte mi men' etmez?

Ş: Husûfât-ı müteaddideye hamlden men' için müşâhede ve ihsastan lâ-büddür. Bu da ancak zâlike'l-husûftan sonra hâsıl olur.

F: Pekala Müneccim Paşa Efendi'nin bu taalluku husûf vukû'undan evvelde sonra da müstemir midir?

Ş: Evet vukû'undan evvel nasıl bilirse vukû'undan sonra da öyle bilir.

F: Demek ki Allah Teâlâ kâffe-i eşyayı taakkul tarîkiyle bilir. Tahayyül ve ihsas tarîkiyle bilmiyor.

Ş: Öyle çünkü Allah Teâlâ tahayyül ve ihsas tarîkiyle idrâke vâsıta olan âlât-ı cismâniyeden münezzehtir.

F: Böyle olunca demek ki, Bâri-i Teâlâ'nın ilmi taakkul tarîkiyle olunca şirket-i vukû'undan mâni olmamış olur.

Ş: Evet.

F: Bu halde bazı eşya Allah Teâlâ'nın ma'lûmu olmamak lazım gelmez mi?

[271]

Ş: Hayır lâzım gelmez. Çünkü bunun gâyeti şu demek olur ki, bizim ihsas ve tahayyül tarîkiyle bildiğimizi Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri vech-i taakkul üzere bilmiş olur.

F: Bu sûrette ihtilâf nerede oluyor?

Ş: Tarîk-i idrakte oluyor. Yoksa müdrek ve ma'lûmda ihtilâf yoktur.

F: Ne demek?

Ş: Mesela bir idrak bir de müdrek vardır. İdrak işte biliş- Müdrek dahî bilinen şey demek olup muhtelifun-fih olan idrakin yoludur. Şöyle ki, biz ihsas ve tahayyül tarîkiyle biliyoruz. Allah Teâlâ ise taakkul tarîkiyle bilir. Fakat müdrek ki, bilinen şey demektir.

Ne ise yine odur, yani bizim ona olan ilmimizin yolu başka Allah Teâlâ'nın ona olan ilminin yolu başka olmakla kendinin yani bilinen şeyin muhtelif olması lâzım gelmez.

F: Aferin oğlum. İlmullah hakkında olan mezheb-i hukemâyı iyi bellemişsin.

Filozof ile şâkirdinin işbu muhâveresini dinleyen bir fâzıl ile bir mütekellimin muhâveresi.

Mütekellim: Şu filozofların mezhebi bedîhi'l-butlân değil midir?

Fâzıl: Evet bâtıldır. Lakin acaba tevcîhi mümkün değil midir?

M: Buyurun bakalım.

L: Felâsifenin Allah Teâlâ cüziyât-ı mütegayyireyi bilmez dediklerinin manası şu ki, Allah Teâlâ cüziyât-ı mütegayyireyi bi-hasebi'l-ezmine tegayyürleri husûsiyetiyle bilmez, yani cüziyât-ı mezkûra göre şimdi yâhut yarın

[272] veya dünkü gün vâkidir diye bilmez. Zîra böyle âlim olmuş olsa ya evveldir ki ma'lûmun tegayyürüyle ilim tegayyür eder. Bu sûrette şâkirdin filozofa dediği gibi zâtullahın bir sıfattan bir sîfata tegayyürü lâzım gelir. Ve eğer tegayyür etmeyecek olsa cehl lâzım gelir demektir.

M: Ya nasıl bilir?

L: Evsâf-ı selâse hasebiyle zamanın asla medhali olmayan bir haysiyete mülâbes olarak bilir. Bu türlü biliş ise külliyâta olan ilim gibi müstemir olarak asla mütegayyir olmaz.

M: Efendim meseleyi biraz daha izah eder misiniz?

L: Peki, Cenâb-ı Hak mekândan münezzehtir ya.

M: Belî

L: Öyle ise kendinin cemi' emkineye nispeti müsâvidir.

M: Evet

L: Müsâvi olunca ona kıyas ile yakın uzak mutavassıt yani orta yoktur ya.

M: Hayır yoktur.

L: Zamandan münezzehtir ya.

M: Belî.

L: Demek ki, kendisinin cemi' ezmineye nispeti de müsavât üzeredir.

M: Evet.

L: Müsavât üzere olunca zât-ı ilâhîsine kıyas ile zamanların kimi mâzi kimi hâzır kimi müstakbel değildir.

[273]

M: Hayır değildir.

L: İşte zaman içinde vâki olan umûr dahî böyledir. Binâenaleyh ezelden ebedin sûret-yâb vücûdu olan ne varsa vaktinde ma'lûm-i ilâhîsi olup onun ilminde oldu olacağı olacak yoktur. Belki mevcudât asla tegayyürsüz olarak dâima ind-i ilâhisinde evkânı içinde hâzır olup bu tevcihe göre felâsifenin “Allah Teâlâ cüziyatı bilmez” değıldiri “Allah Teâlâ'nın ilm-i ilâhîsi zamânî değıldir” kavline râci' olmuş olur.

M: Şimdi siz bu meselenin hakîkatine ermek ister misiniz?

L: Hay hay.

M: İbtidâsız sorsam ki, felâsife (ilim) için ne diyorlar?

L: Efendim (ilim) ma'lûma müsâvi nefs-i âlemde müsbet bir sûretin husûlünden ibarettir derler.

M: Hâ. Demek ki bunun için sûret-i müsâviyenin tegayyürüyle (zât-ı ilim) tegayyür eder diye hükmedebilirdiler.

L: Evet!

M: İyi ama ilim bundan ibaret değıl.

L: Ya neden ibarettir?

M: İlim alim ile ma'lûm beyninde bir taakkuldan ibarettir.

L: Öyle olsun.

M: Hâ. Böyle olunca taakkulda vukû' bulan tegayyür zâтта tegayyürü îcap etmez. Sıfat-ı hakîkiye de tegayyürü îcap etmez. Muhal

[274] olan ise gerek zâтта ve gerek sıfât-ı hakîkiyede tegayyürün vuku' değıl mi idi?

L: Evet.

M: Öyle ise feylesofun kelâmını tevcih edeceğim diye siz daha çok yorulmuşsunuz.

L: Memnun oldum. Fakat buna mahsusâttan dahî bir misal îrad buyurursanız o merâm ki feylesof da buna kâil olur.

M: Baş üstüne efendim. Konsül üzerine konulmuş saf ve mücella bir âyine o günden ak sade giyinmiş olduğumuz halde geçseniz âyine içinde şekil ve peykerinizde beyaz roba giyinmiş bir efendi sûreti zâhir olur değil mi?

L: Evet.

M: Pekala! Müteâkiben bendeniz dahî siyah roba giyinmiş olduğum halde o âyine o günden geçsem sizinki gibi bende şekil ve sûretim âyinede zâhir olur ya

L: Hay hay.

M: Şimdi şu âyinenin gösterişinde görünen tegayyür âyinede mi yani acaba kimse var mı ki şu hali görüp de âyinenin değiştiğine zâhip olabilsin.

L: Hiç âyine tegayyür eder mi?

M: Ya acaba kimse var mı ki, hali görüp de âyinenin tedviri tebeddül etmiş veya cilâsı muhtelif veyâhut durduğu yerden

[275] başka bir yere müntakil olmuş diye ve hem ve hayaline bir şey gelsin.

L: Hayır kimsenin hayal ve hatırına böyle münasebetsiz bir şey gelmez.

M: Öyle ise canım iyi bil ki, bununla beraber ayine dediğimiz şey yine mümkünü't-tegayyürdür. Halbuki Allah Teâlâ için tegayyür asla mümkün ve mutasavver değildir vesselam.

Celâl

Ma'lûm ola ki, ilm-i vâcip meselesi kendü de fehimlerin mütehayyir olduğu mesâildendir. Buna mebnîdir ki, mesele-yi mezkûrede mezâhip ihtilâf edip kimi-Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin zât-ı ecell ve a'lâsını ilm-i ayn-ı zâti ve mümkünâtan gayriye olan ilm-i ilâhisi de ayn-ı ma'lûmât olduğuna zâhip oldu.

Ve kimi de Allah Zü'l-Celâl Hazretleri'nin ilmi “ne zât-ı ecel ve a'lâsı ve ne de sâir ayân-ı zevâtından” bir şey ile kâim olmayan belki bi-zevâtihâ kâim olan suver-i mücerrede idüğüne zâhip oldu ki bu mesel Eflâtuniye ile şöhret bulan suver-i muallakadır.

Gelenbevî

Şârih-i *Makâsıd* dedi ki, hukemâdan bazı müteellihîn şuna zâhip oldular ki, âlem-i mahsûs ile âlem-i ma'kûl arasında bir vâsıta olup buna âlem-i misal tesmiye olunur ve bu âlem ne mücerredât gibi mücerred ve ne de maddiyâta muhtelit olmayıp belki mücerredât ve ecsâm ve arâzdan hatta harekât ve sekenât ve evza' ve hey'ât ve tuû'm ve revâyıha varınca her ne kadar varsa bu âlimde bizâtihi kâim birer misali mevcûd olup madde

[276] ve mahalde olmayarak muallaktır ve mirat ve hayal ve suver ve heva ve bunların emsâli mezâhir muâvenetiyle hisse zâhir ve bir mazhardan bir mazhara müntakil ve bazen de nitekim mirat ve hayal fâsit olduğu yâhut mukâbele ve tahayyül zeval bulunduğu vakite olduğu gibi zuhuru bâtil olur.

Ve bi'l-cümle bu gayet vâsi bir âlem-i gayr-i mütenâhi olup gerek eflâk-i misâliyesinin devam-ı hareketinde ve gerek hareket-i felekiyesi âsarını ve âlem-i aklînin işrakât ve envârını anâsır ve mürekkebatının kavlinde tıpkı âlem-i hissiye müşahittir. Hukemâ müşârün ileyhim bu sözlerini de kudemâya nispet eylemişlerdir. Ve işte “feza ve cûdda âlem-i hissiyenin gayri bir âlem miktarı mevcut olarak nice acâib ve garâibi hâvi ve hesapsız medâini muhtevi idüğüne ve Cablika ile Cabrisa dahî medâin-i mezkûre cümlesinden bulunarak bunlar azim iki şehir olup her birinin biner kapısı ve kendilerinde hesapsız mahlukât mevcûd olduğuna ve melâike ve cin şeyatın ve ğulan dahî bu âlem halkından- ve çünkü ebdânından müfâraka ve o sûretlerde zâhir olan nüfûs-i nâtıka ve misil kabîlinden bulduklarına ve bu sebeple mücerredât- kâbil ve fâilin istidâdı iktizâsınca hüsn ve kubh ve letâfet ve kesâfet ile muhtelif sûretlerde zâhir olduklarına dâir” akademinin kâil oldukları bir âlemdir ki, meâd-ı cismâniye de onun üzerine bina eylemişlerdir.

Çünkü tedbir ve tasarruf taallukuyla kendüye nefis taalluk eden beden-i misâlinin hükmü kendisi için cemi' havâss-ı zâhire ve bâtına sâbit ve lezzâtla mütelezziz ve âlamla müteallim olmakta beden-i hissî hükmün tıpkıdır.

[277]

İntehâ. Kelâma şu âlemde her mücerredin birer misal-i miktârîsi mevcûd olduğu vakit nokta ve külliyât gibi kâbil-i inkısam olmayan her şeyin de birer misal miktârîsi mevcûd olur. O halde ise âlem-i misal miktarı mesel-i Eflâtuniyenin bazısıdır denilmene hâcet yoktur.

Çünkü Eflâtun nasıl ki suver-i muallaka-i miktariye ispat ediyorsa külliyat içinde suver-i muallaka-i gayri miktariye sabit ve ilm-i vâcip ister külli olsun isterse cüzi olsun işbu suver-i muallakadır deyü hükmediyor.

Celâl

Ve kimisi dahî suver-i mezkûrenin zâtullah Teâlâ ile kâim olduğuna zâhip olmuş ve *İşarât*'ın zâhir ibaresi de bunu müş'ir bulunmuştur.

Lakin *Şifa*'da suver-i mezkûrenin zâtullah Teâlâ ile kıyâmının nefyini tasrih edip dedi ki, Allah Tebarek ve Teâlâ Hazretleri eşyayı defaten taakkul eder. İşbu taakkul def'î ki, ilm-i icmâlî mertebesidir. Cevher-i kudsî ilâhîsinde eşyanın sûretleri tekessür yâhut hakikat-ı zât-ı kibriyâsını eşyadan hiçbirinin sûretiyle tasavvur etmeyip belki zât-ı akdes-i ilâhîsinden eşyanın sûretleri ma'kûl (ma'lûm) oldukları halde feyezân eyler. Zîra ceminin mebde-i inkışâfı manasınca ilim olmakla Vâcip Teâlâ'nın zâtı- âlimiyeti cihetinden faiz olan işbu suverden daha evvelidir. Ve çünkü Hak cel ve alâ Hazretleri Zât-ı ecell ve a'lâsını ve zâtının cemi' eşyaya mebde olduğunu bilir. Bunu bilince demek ki her şeyi zâtından taakkul buyurur.

Ve Şârih-i *İşarat*'ın *Şerh-i İşarât* ve gayri de olan kelâmı da *Şifa*'nın şu mevzudaki kelâmının zâhiri dâiresinde deverân eder.

[278] Çünkü Şârih müşârün ileyh (allâme-i Tûsî) dedi ki nasıl ki âkıl yani nefsi-i nâtika zâtının lizâtihi idrakinde kendi sûretinin yani hüviyet-i hâriciyesinin gayri de sûret-i uhrâya muhtaç olmaz ise kezâlik zâtından lizâtihi sâdır olan şeyin idrakinde de zâlîke'l-sâdır sûretinin yani hüviyet-i hâriciyesinin gayri de sûret-i uhrâya muhtaç olmaz.

Sen kendi nefsinden itibar ve kıyas et. Bir şeyi (tasavvurladığın veya inde'l-müdreğ istihzââr eylediğin sûretiyle) taakkul ettiğin vakit o sûret senden sâdırıdır.

Lakin bu sudûr mutlaka senin infirâdınla değil belki gayrından sâdır olan bir şeyin müşâreketiyle vaki'dir. Bununla beraber sen o sûreti kendisinin gayrıyla taakkul etmeyip belki nasıl ki o şeyi o sûretle ³¹⁹ taakkul eder isen o sûretin kendisini de sende suver-i tezâuf etmeksizin yine kendiyle taakkul eylersen belki senin ancak o şeye veya yalnız o sûrete yâhut alâ sebîli't-terkîb mütellik olan itibarâtın tezâuf eder.

Ve senden gayrısının müşâreketiyle sâdır olan şey ile hal ve şânın bu olunca her şey kendinden gayrın müdahelensiz lizâtihi sâdır olan âkılın hal ve şânı hakkında zannın nicedir.

Zannetme ki, senin o sûrete mahal olmaklığın kendisini taallukunda şarttır. Zîra sen kendine mahal olmamaklığınla beraber kendini taakkul edersen belki senin o sûrette mahal olmaklığın ancak o sûretin

[279] sana husûlünde şart oldu. Bu husûl ise senin sûret-i mezkûreyi taakkulunda şarttır. Demek ki, tilke'l-sûret sana zâtında hulûlün gayrıca âharla hâsıl olsa kendinde hulûlensiz taakkulu hâsıl olur ve ma'lûmdur ki şeyin fâili için husûlü- gayri için husûl olmakta şeyin kâbili için husûlünün dününde değildir. Pes bu taktirce fâil lizâtihi olan âkılın ma'lûlât-ı zâtiyesi zâtında hulûl etmeksizin kendüye hâsıl ve benaberin zâlîke'l-âkıl ma'lûlât-ı mezkûre kendinde hal olmaksızın onları âlim ve âkıldır.

Çünkü şu mukeddemât tekaddüm etti. Ben derim ki- imdi sen Mebde-i Evvel Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin zât-ı ehadiyetine “zâtı ile zâtını ilmi beyinde mu'tebereynin itibarından gayrı da vücutta tegayürsüz âlim olduğunu bildin ve zât-ı ecell ve a'lâsını ilmi de malûl-i evvelini ilmüne illettir deyü hükmettin ise illeteynin “yani Allah Teâlâ'nın zât-ı akdes ve a'lâsı ile zât-ı ilâhîsine olan ilm-i celîl-i kibriyâsının” vücutta min gayr-i tegâyür şey-i vâhit olduklarına hükmettiğin vakit ma'lûleynin “yani malûl-i evvel ile ma'lûl-i mezkûru ilm-i ilâhîsinin”de vücutta evvelkinin vâcibe mübayin ve sâninin de zât-ı Bâri'de mütekarrır olmasını iktizâ eder. Tegayyürsüz şey-i vâhit olduklarına hükmet ve nasıl ki illeteynindeki tegayyürün itibar-ı mahz olduğuna hükmeyledin ise ma'lûleyn beynindeki tegayyüründe kezâlik itibar-ı mahz olduğuna hükmeyle.

³¹⁹ O şeyin mülâhazasına mîrad olduğu için

Pes bu taktirce ma'lûl-i evvelin vücûdu Mebde-i Evvel Teâlâ

[280] Hazretleri'nin zât-ı ecell ve a'lâsında hallolur. "تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً" sûret-i müstefâza-i müste'nifesine min gayri ihtiyaç ma'lûl-i mezkûre olan ilm-i vâcibin ta kendisidir.

"Tahlîs-i Kelâm"

Vâcib Teâlâ'nın zât-ı ecell ve a'lâsı ma'lûl-i evvelin zâtına illettir. Ve zât-ı ilâhisine olan ilm-i celîl-i kibriyâsı da her şeyi ilm-i ilâhisine illet olduğu için ma'lûl-i evveli ilmine illettir. İşbu iki illet ise vücutta birdir.

İmdi her ne zaman ki illeteyn vücutta bir evvele ma'lûleyninden kezâlik vücutta bir olmaları lâzım gelir.

Zîra vâhid-i hakikîden ancak bir eser sâdır olur.

Ve çünkü ma'lûleyn eğer vücutta müteaddid olsalardı biri zât-ı vâcibe mübayin mevcud-i harici ve öbürü de sûret-i idrakiye olurdu. Zîra bunların ikisinde de mevcudeyn-i hâriceyn idüklerine kâil olan yoktur. Bu ise işbu sûret-i idrakiyenin zât-ı Vâcib'te irtisâmını iktizâ eder. Çünkü mesel-i Eflâtuniyenin butlânına binâen sûret-i mezkûre bizâtihâ kâim olamaz ve ma'lûl-i evvelin zâtıyla da kâim olamaz. Yoksa Vâcib Teâlâ'nın ma'lûl-i mezkûru ilmi ma'lûl-i mezkûrdan müteahhir olması lâzım gele ki irtisâm-ı mezkûr gibi bu da bâtıldır.

Ve birinci delîl "muhakkik müşârün ileyhın illeteynin şey-i vâhit olduklarına

[281] hükmettiğinin vakti ilâ âhir" kavlinden müstefât ve ikinci delîlde "vücutta ehadühümanın vâcibe mübâyin ve sâninin de zât-ı Bâri de mütekarrır olmasını iktizâ eder. Tegayyürsüz ilâ âhir kavlinden müstefaddır.

Badeza vaktâkim cevâhir-i akliye kendilerinin ma'lûlâtı olmayan eşyayı kendilerinde husûl sûretleriyle taakkul eder oldular ve benaberin Vâcib Teâlâ Hazretleri'ni de ve arsa-i imkânda her ne ki varsa hepsi Cenâb-ı Vâcib-ü'l-Vücûd'un ma'lûlü olduğunu da taakkul kıldılar ise cemi' mevcûdâtın suver-i külliye ve cüzileri saha-i vücutta ne hal üzere iseler o hal üzere kendilerinde hâsıl ve mürtesim oldu ve

Mebde-i Evvel Teâlâ Hazretleri işbu cevâhir-i akliyeyi suver-i mezkûre ile beraber taakkul eder. Kendilerinin gayrı sûretleriyle değil belki cevâhir ve suver-i mezkûrenin ayânıyla taakkul buyurur ve cemi' mevcudâtın vücûdunu alâ mâ-hüve aleyh taakkulu da tıpkı bunun gibidir.

Pes bu taktirce bir gûnâ mahal lâzım gelmeksizin ilm-i kudsi ilâhîden zerre kadar bir şey zâhip ve zâil olmaz.

Ben derim ki, Şârih-i *İşarât*'ın ber-vech-i bâlâ naklolunan kelâmı vücûh-i âtiye-i semâniyeden dolayı kelâm-ı iknâiyedir.

“Birinci Vecih”

Nasıl ki âkıl zâtını lizâtihi idrakinden kendi sûretinin gayrı sûret-i uhrâya muhtaç olmuyor ise kendinden sâdır olan şeyin idrakinden de kezâlik o sâdırın sûretinin gayrı sûrete muhtaç olmaz diye zikrettiği

[282] söz ne bedâheten ve ne de kesben ma'lûm bir söz değildir ve kendi nefsinden itibara dâir zikrettiği şey ise bu sözün beyanına kâfi ve belki de onunla tesis ve telife vâfi değildir.

Çünkü âkılın zâtıyla kâim olan sûret-i akliye kendinin sıfât-ı zâtiyesinden olup âkılın zâtı ise sâir sıfâtı ile beraber nezdinde hâzır ve kendinden gayrı gâiptir. Ve ma'lûl-i evvel Vâcip Teâlâ'nın sıfât-ı illiyesinden değildir ki, hatta Vâcip'in huzuru ma'lûl-i mezkûrun huzurunu müstelzim ve zâtını idraki de ma'lûl-i mezkûrün idrakini müstelzim ola.

“İkinci vecih”

Sûretin sûret-i uhrâya min gayri ihtiyaç binefsiha taakkulu alâka-i sudûra mebnî değildir ki hatta nefis-i nâtika kendisinden gayrın müşâreketiyle sâdır olan sûreti binefsihâ taakkul edince âkılın kendinden gayrısının müdahalesensiz lizâtihi sâdır olan sûreti tasavvurunda gayra muhtaç olmaması bitarîki'l-ülâdır denile. Belki sûretin taakkulu alâka-i hulûle yâhut alâka-i hulûl ile beraber alâka-i sudûra mebnîdir. Ve ma'lûl-i evvel ise Vâcip Teâlâ'da hal değildir. “تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً” Evet nefis-i nâtika- kendinden sâdır olan ve zâtında hal olmayan umûrun bazısına sûrete ihtiyaçsız

âlim olmasaydı o zaman itibar-ı mezkûr şu müddeâyı mukavvi ve müeyyid olurdu. Halbuki iş öyle değildir.

[283]

Çünkü biz kendimizden sâdır olan ve nüfûs-i nâtıkamızda mübâyin bulunan umûrun³²⁰ tasavvurunda onların sûretine muhtaç oluruz. Nitekim vicdan buna şehâdet eder.

“Üçüncü vecih”

“Zannetme ki, senin suver-i mezkûreye mahal olmaklığın kendisini taallukunda şarttır. Çünkü sen zâtına mahal olmamaklığınla beraber zâtını taakkul edersin” kavli zaîftir. Zîra şart-ı taakkul ma’kûl âkılın zâtı yâhut sıfatı olması ihtimallerinden biri olmak câiz olur.

“Dördüncü vecih”

İmdi “sûret-i mezkûre zâtında hulûlün gayrı vech-i âhar ile sana hâsıl olsa taakkul hâsıl olur” kavli gayr-ı zâhir belki de masâdireye karîbtir.

“Beşinci vecih”

Ve ma’lûmdur ki, “şeyin fâili için husûlü gayrı için husûl

[284] olmakta şeyin kâbili için husûlünün derûnunda değildir” kavliyle eğer şeyin husûlü kâbil-i nazarla mümkün ve fâile nazarla vâcip olduğunu ve benaberin şeyin fâili için husûlü daha onda tavassuk olarak bu sûrette kâbil için husûlünün dînünde olmayacağını murâd ediyorsa bu müsellemdir. Lâkin bu husûlün hangi vecih ile vâki olur ise olsun taakkulun husûlünde kâfi idüğü zâhir olmaz. Belki gâhîçe husûlden şu nev’ (a’ nî kâbil için husûl) bazı mevcudâtta (her ne kadar vücup ve imkân manasında fâil için husûlden daha ez’af olursa da) taakkulun şartı olur. Nitekim kâbil için mevâdin

³²⁰Umûr-i mezkûre hâsıl-ı bi’l-masdar manasınca işlediğimiz işlerden ibarettir. İster kendi cisimlerimizle kâim olsun a’ zamızın harekâtı gibi isterse mahal-i âharla kâim olsun deyü az vesâir nesne üzerine tersim ettiğimiz eşkal gibi. Çünkü bu işlerin topu nefsin ne aynı ve ne de kendinden hal olan sıfatı olmamak manasınca nüfûs-i nâtıkamıza mübâyindir.

husûlü sevadla ittisâfının şartı olduğu gibi şeyin fâili için husûlü ise her ne kadar kâbili için husûlünden daha kavi olursa da o şey ile iktizâ istilzâm etmez.

“Altıncı Vecih”

“İlîyetin yani Allah Teâlâ'nın zât-ı ecell ve a'lâsı ile zât-ı akdes-i ilâhîsine olan ilm-i celîl-i kibriyâsının vücutta min gayr-i tegayyür şey-i vâhid olduklarına hükmettiğin vakit ma'lûleynde yani ma'lûl-i evvel ile mâ'lûl-i mezkûre olan ilim Vâcib'in de kezâlik şey-i vâhit olduklarına hükmet” kavli sırf tahakküm yani dava-yı bilâ delîldir. Zîra ma'lûl-i evvel hâriçte zâtı üzerine zâit olmayan itibarât-ı selâsesiyle vücutta mütebâyin olan ma'lûlât-ı selâsenin illetidir. Nitekim mevzu'nda takarrür etmiştir. Benaberin ilel- vücutta müttehit ve ma'lûlât mütebâyindirler.

[285]

“Yedinci Vecih”

Vâcib Teâlâ'nın- mevcudâtın suver-i külliye ve cüziyelerini suver-i mezkûrenin cevâhir-i akliyede husulleri vâsıtasıyla taakkülüne kavlı- ve Vâcib-i Teâlâ'nın işbu cevâhir-i akliye suver-i mezkûre ile birlikte taakkulu- suver-i mezkûreye olan ilm-i vâcibin işbu cevâhir-i akliyenin kendilerinde hâsıl olan suver-i taakkullarından müteahhir olmaklığına muzî olur.

Hem de cüziyât-ı maddiye sûretlerinin cevâhir-i mücerrede-i gayri cismâniyede irtisâmı usûl-i felâsife üzere müstakim gelir. Zîra felâsife indinde mücerred- cüziyât-ı maddiyeyi idrak etmez. İlla cüziyât-ı mezkûre sûretlerinin kendü de mürtesim olduğu âlât-ı cismaniye vâsıtasıyla idrak eder. Halbuki âlât-ı cismaniye belki de işbu cevâhir-i mücerredenin kendileri zât-ı Bâri'nin bizâtihi ma'lûlü değildirler. Benaberin Şârih-i *İşarât*'ın şu muttalibin tahkiki için temhid ettiği mukaddeme-i âlât-ı mezkûrede câri olmaz.

“Sekizinci vecih”

Ma'lûl-i evvelin vücûdu kendisini taakkul-i Vâcib'in aynı olunca (halbuki Vâcib Teâlâ'nın kendinden ihtiyâr ile sâdır olma bir şey değildir. Çünkü ihtiyâr- ilim

ve kudret ve irâde üzerine tevakkuf edip binâenaleyh bunların³²¹ bi'l-ihyâr sudûru mümkün olmaz.

[286] Yoksa devir yâhut teselsül lâzım gelir) Bu taktirce ma'lûl-i mezkûrun sudûru hukemânın ispat etmekte oldukları manaya mülâbes ihtiyâr ile olmuş olmaz. O da³²² dilerse işler, dilemezse işlemez kazıye-i şartıyelerinden ibarettir.

Nitekim dilerse bilir dilemezse bilmez sözü sâdık olmadığı gibi. Bu ise hem mezheb-i hukemânın hilâfi ve hem de şenâat-i azîmeye belki de îcap mahza müfzîdir.

Li'l-mütercim

Demek ki, Şârih-i allâmenin kelâm-ı Tûsî üzerine irad ettiği vücûh-i itirazdan en kuvvetlisi işbu sekizinci vecihtir.

Celâl

İmdi eğer dersin ki, Vâcib-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nden mümkünâtın sudûru bi'l-ihyâr olunca (halbuki ef'âl-i ihtiyâriye nitekim zikrettiğin vecihle ilim ile mesbûktur) bu sûrette havâdisin ilmullah Teâlâ'da vücûd-i ezeliîleri olmak lâzım gelir. Zîra ilmin la şey mahza taalluku bedâheten muhaldir.

Ve mütekellimînden Zâhiriye'nin- 'ilmin kendisi kadîm taalluku hâdistir' dedikleri ne semendir ve ne de açıklıktan vâreste eder "yani nâfi bir cevap değildir". Zîra bir şeye ilim taalluk etmedikçe o şey ma'lûm

[287] olmaz. Binâenaleyh bu söz ezelde havâdise ilm-i ilâhînin nefyine müfzî olur.

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

Ben derim ki, bu işkalden halâsın yolu "Allah Teâlâ cemi' eşyayı ilm-i basît-i icmâlisi ile bilir" diye bizim sâbıkan işaret ettiğimiz cevaptır. İşbu ilm-i basît-i icmâlî ise hâriçte tefâsilin vücûduna mebdedir. Nitekim bizdeki ilm-i icmâlî bizde husûl-i tefâsıla mebde olduğu gibi.

³²¹ Yani ilim ve kudret ve irâdenin

³²² Yani hukemânın ispat ettikleri mana

İmdi eğer dersin ki, mümkünâtın işbu vücûd-i ilmîsi Vâcib Teâlâ Hazretleri'nden sâdır ve Cenâb-ı pürdenâr ise fâil-i muhtâr olduğundan vücûd-i mezkûrunda ilim ile mesbûk olması lâ-büddür. Benaberin ilmullah Teâlâ'da şu vücuttan mukaddem mevcûd olmak lâzım gelir.

Biz ise sözü işbu vücûda naklederiz. Ya vücûdâtta teselsül lâzım gelir.

Veyâhut bir vücûd-i vâcibe münthâ olur. Halbuki teselsül ve intehânın ikisi de muhaldır.

Gelenbevî

Bu suâl Şârih'in sâlifü'z-zikri cevâbiyesinde müsâvisinin iptaliyle taraf-ı Tûsî'den îraddır.

Zîra zikrolunan havâdis-i gayr-i mütenâhiye ezelde ya suver-i mufassala ile ma'lûm olur yâhut sûret-i vâhide-i icmâliye ile ma'lûm olur.

[288] Vaktâkim burhânın cereyânı ve tenâhi lüzûmuna binâen şikk-ı evvel bâtil oldu ise sâni taayyün etti.

Celâl

Cevâbında derim ki, Vâcib-i Teâlâ'nın sıfât-ı zâtiyesine nazarla fâil mücib olduğunun bahsi geçmişti. İmdi nasıl ki, Allah Zü'l-Celâl Hazretleri'nin ilmi kendinden bi'l-ihiyâr sâdir değil ise ilm-i ilâhîindeki vücûd-i havâdis de kezâlik bi'l-ihiyâr sâdir değildir. Zîra bu vücut bizzât ilmullahu Teâlâ'nın aynı ve bi'l-itibar gayrıdır. Benaberin vücûd-i mezkûr kendüye sebk-ı ilme muhtaç olmaz.

Gelenbevî

Yani şu suâlden sıfâtın zât üzerine zâit ve zâttan bi'l-îcap sâdir olduğuna kâilîn olan mütekellimîn mezhebine göre tahallüs mümkün olur.

Takdiri şu vecihledir ki, mülâzeme-i mezkûre memnu'dur ve bunun delilinde 'Cenâb-ı pürdenâr fâil-i muhtârdır' kavlinle eğer Allah Teâlâ'nın zât-ı akdes ve

a'lâsından sâdır olan her şeyde fâil-i muhtâr olduğunu mûrad eder isek. Nitekim kavli-i mezkûrdan zâhir olan budur. Mütেকellimîn mezhebine göre bu memnu'dur.

Nasıl memnu' olmasın ki, mütেকellimîn müşârün ileyh ininde Bârî Teâlâ Hazretleri sıfât-ı zâtiyesine nazarla fâil-i mûciptir ve eğer

[289] mümkünâttan sıfât-ı zâtiye-i ilâhiyesinin mâadâsında fâil-i muhtâr olduğunu murâd eder isen bu müsellemlakin bu taktire göre işbu sûret-i vahdâniye-i icmâliyyede fâil-i muhtâr olmakla lâzım gelmez ki mahzur lâzım gelsin. Zîra câiz ki, sûret-i mezkûre zâtından bi'l-îcap sâdır sıfat-ı zâtiye yani sıfat-ı ilimden ibaret ola. Benaberin kendisi diğeri bir ilim ile daha mesbûk olmaz. Bu sûrette ise Cenâb-ı Bârî-i Mûteâl'in sıfât-ı zâtiyesinde mucip ve mâ'adâsında fâil-i muhtâr olmaklığında ne devir ve ne de teselsül ve ne de tenâkuz vardır.

Celâl

Ve sana hafî değıldir ki, Şârih-i *İşarât*'ın taktir ettiğı vecih üzere ma'lûl-i evvelde bu cevâbın misli mümkün olmaz. Zîra Şârih müşarin ileyh ininde ma'lûl-i mezkûrun biri ilmi ve zâtından bi'l-îcap sâdır ve diğeri hâricî ve zâtından bi'l-ihdiyâr sâdır iki vücûdu olmayıp belki yalnız bir vücûdu olarak o da vücûd-i hâricî ve bu da ayn-ı ilm-i Bârî'den ibarettir.

Ve işbu vücûd-i hâricînin ilim olduğu itibariyle zâttan bi'l-îcap sâdır ve mevcud-i hâricî olduğu itibariyle de bi'l-ihdiyâr sâdır olduğuna kavil fitrat-ı selîmenin razı olmadığı bir ta'assüf "yani kanûn-i akıl dâiresinden huruçtur" Zîra vücûd-i mezkûrenin ilim olduğu itibari kendi için vücûd-i âhar değıl ki, hakk-ı zâtından bi'l-îcap sudûru sahîh ola. Belki ilim olduğu itibari aynıyla vücûd-i hâricîsi i'tibariyedir.

[290]

Çünkü ma'lûl-i mezkûr şu vücut hasebiyle mücerredden gayri gâip cevher-i mücerret olduğu için ilim olup kendisinin şu ilim hasebiyle âhar bir vücûdu daha yoktur. Zîra sûret-i ilmiye bi-aynihâ ilm-i huzûrideki sûret-i hâriciyeden ibarettir.

Gelenbevî

Şârih-i muhakkikin “vela yahfî ilâ âhir” kavli cevâb- sâbıkından neş’et eden suâl-i mukaddere cevaptır. Zîra vaktâkim zikrolunan cevâbı havâdisin bir itibarla Vâcib-i Teâlâ’dan bi’l-îcap ve itibar-ı âharla da bi’l-ihdiyâr sâdır olduğuna müncer olduysa Şârih-i *İşarât*’ın takrîr ettiği vecih üzere ma’lûl-i evvelde de bunu misli câri olur. Binâenaleyh sekizinci vecihte zikrolunan mülâzeme memnû’dur diye suâl tevehhüm olunmakla bu kelâmla onu def’ eyledi.

“Hâsıl-ı def”

Bizim zikrettiğimiz cevap iki vücut itibariyledir. Evvelkisi havâdisin topuna ilm-i icmâlî zımında mevcûd olan vücûd-i ilmîleri olup hâdis bu vücut itibariyle Vâcib-i Teâlâ’dan bi’l-îcap sâdır. İkincisi vücûd-i hâricî olarak hâdis-i mezkûr bu vücut itibariyle de bi’l-ihdiyâr sâdır. Şârih-i *İşarât*’ın zikrettiği kelâm ise vücûd-i hâricîden ibaret olan vücûd-i vâhit itibariyle olduğundan bir şey vücûd-i vâhit itibariyle hem

[291] bi’l-îcap ve hem de bi’l-ihdiyâr sâdır olamaz.

Zîra vücûd-i vâhidin îcâd-ı vâhit üzerine müterettip olması zarurîdir. Benaberin fâilin bir fiilde hem mûcip ve hem de muhtâr olması lâzım gelir ki. Bu tenâkuz sarihtir. İmdi bu takdîrde “malûl-i evvel ile malûl-i mezkûre şeref-i mutlak olan ilm-i ilâhi her ne zaman ki vücûd-i hâricîde şey vâhit-i evvele ma’lûl-i mezkûrun Vâcib-i Teâlâ’dan bi’l-ihdiyâr sâdır olmaklığı lâzım gelir” deyü kâil olan mülâzeme-i memnu’a sâbit olur.

Ve ‘işbu vücûd-i hâricînin ilim olduğu itibariyle’ ilâ âhir kavli işbu mevcûd-i hâricînin de yekdiğerine mugâyir iki itibarı vardır. Evvelkisi ilim ve nefis için âyine-i mülâhaza ve mücerred-i âhara inkişâfına menşe olduğu itibarı ve ikincisi- üzerine âsâr-ı hâricîye terettüp eder. Mevcûd-i hâricî olduğu itibariyledir. Benaberin bunun da birinci itibarla bi’l-îcap ve ikinci itibarla da bi’l-ihdiyâr sâdır olmaklığı câiz olur deyü müsteniden Şârih’in zikrettiği cevâb-ı müsellesin malûl-i evvelde adem-i cereyânı men’dır.

Ve ‘fitrat-ı selîmenin razı olmadığı bir ta’asüftür ila âhir’ kavli de senedi mezkûru iptaldir.

“Hâsıl-ı iptal”

İtibareyn-i mezkûreyn- vücûdeyn-i mütegâyireyn itibariyle değildir ki, hatta bu dediğin câiz ola. Belki ikisi de vücûd-i vâhit itibariyledir.

[292]

Vücûd-i vâhit itibariyle îcap ve ihtiyârın içtimâi ise teaassüf yani kanûn-i akldan huruç ve bedâheten bâtıldır. Şöyle ki, butlânı bedîhiyât-ı fitriyedendir.

Demek ki, Şârih-i allâmenin murâdı bazılarının tevehhüm ettiği gibi îtibâreynden biri öbürünün aynı olduğu değildir. Her ne kadar ibarâtında tesâyüh etmiş ise de.

Evet mahall-i nizadan bedâhet davası mesmû’ değildir. Benaberin evveli olan sened-i mezkûru. Nitekim bizim zikrettiğimiz vecihle tenâküz lüzûmuyla iptal etmelidir.

Celâl

Ma’lûm ola ki, “sûret-i vahdâniye-i icmâliyenin sıfât-ı zâtîyeden sıfat-ı ilim demek olduğuna dâir ikinci suâlin cevâbında” zikrettiğimiz şey mezheb-i mütekellimîn siyakı üzere câridir.

Zîra bu taktirce Allah Teâlâ Hazretleri’nin ilmi zât-ı ehadiyetinin gayrı olmuş olur da mümkünâtın topu ilmullah Teâlâ’da alâ sebîli’l-icmal mevcûd olur.

Gelenbevî

Şârih-i nihrîrin ‘mezheb-i mütekellimîn üzere câridir’ demeyip de ‘mezheb-i mütekellimîn siyakı üzere câridir’ demesi mütekellimîn müşârün ileyh indlerinde sûret-i ilmiye sıfat-ı hakîkiye olmayıp sıfat-ı ilim

[293] ise bunun hilâfına mûlabes idüğüne dâir ânifen işaret ettiğimiz şeye mebnîdir.

Şârih-i müşârün ileyhın bir minval-i mücerred irad makâl etmesi mütekellimîn müşârün ileyhım mezheplerinde ilim- izâfet sahibi sıfat-ı zâide yâhut ilim ile ma'lûm beyninde izâfetten ibaret olarak emr-i icmâli idüğü ve ma'lûmâtın mevcudiyeti kendilerinden menkul olduğı içindir deyü söylenilen söze mebnî değildir. Zîra sûret-i icmaliye dahî izâfet sahibidir.

Âya görülmez mi ki İmam Fahreddin Râzî vaktâkim âlem ile ma'dûm-i sırf beynlerinde taallukun istihâlesine hükmettiyse vücûd-i zihnî ile kavle iltica edip âlem vücud-i ilmî ile mevcût olan mahiyete ki suver-i ilmiyeden ibarettir. Buna müteallik kılıp sonra ilmi de işbu taalluktan ibaret kıldı. Nitekim bazı muhakkikîn bunu zikretmiştir.

Ve zât kendiyle kâim olan sûrete nasıl müteallik olmaz tahkîk demişlerdir ki, bu makamda üç şey ki biri “sûret” ve diğeri “mahallin o sûreti kabulü” ve öbürü de “mahal ile sûret beynindeki taalluk” tan ibarettir. Bunlar lâ-mahâle mevcût olmakta-kendisinde mürtesim olan suver-i ilmiye ile beraber âkılın hali- kendisinde mürtesim olan sûret ile beraber âyinenin hali gibidir. Niza ise ilim- şu üçten hangisi olduğudur. İmdi evvelkiye zâhip olan ilim mekûle-i keyfinden dedi.

Ve ikinciye zâhip olan mekûle-i infialdendir dedi. Ve üçüncüye

[294] zâhip olan da mekûle-i izâfettendir dedi.

Ve işbu mezâhib-i selâseden esah olan evvelkisidir. Zîra ilm-i mutâbakat vela mutâbakatla mevsuf olup bu mevsuf ise sûretten ibaret olarak ne infial ve ne de taalluk değildir.

Celâl

Ve icmalin manası budur ki, ilim bi'l-fiil vâhit ve ma'lûm bi'l-kuvve müteaddid ola. Bu ise cemi' ma'lûmâta bi'l-fiil ilim olup nitekim “cevâbına icmalen âlim olduğı bir meseleye mûcip olan kimsenin haliyle irad ettikleri temsilden” bazı müteahhirînin tevehhüm ettiğı gibi bi'l-kuvve ilim değildir. Çünkü- vehme- bunun bi'l-fiil ilim olmayıp belki kuvve-i karîbeye mûlabes ilim olduğı tebâdür ederse de. Velev ki misalde emir böyle olduğı farz olursa bile mümessil lehde hal öyle değildir.

Halbuki misalden garaz- meramın ifhama takrip ve tavnzihinden ibaret olup bu da kütüb-i akliyede rakam-zede-i küllün tahkik olmuştur.

Ve ama Vâcip Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin ilmi zât-ı ecell ve a'lâsının aynı olduğuna kâilîn olan hukemâ mezhebi üzere ilmullah Teâlâ'da mevcûd olan mümkünâtın ya bizevâtihvâ kâim veya zâtullah Teâlâ ile kâim olmaları mahzuru bâki kalır. Nitekim *Şifa*'da bu vecihle bast olunmuş ve cevâbına taarruz olmayarak belki ihtimalât beyninde terdid kılmıştır ve sahib-i *Şifa* Şeyh İbn Sina mâ hüve'l-hak bu ihtimalâttan hârice tecavüz

[295] etmez deyip ihtimalât-ı mezkûreden hangisi hak olduğunu taayyün etmemiştir. Bize ise bunların tahkik mezheplerinde bir makâle-i mahsusa müteyessir olmuş ise de her nasılsa zâyî olup îadesi dest-i ittifak ve müsâdefeye karîn olmamıştır.

Şayet ki, Allah Teâlâ'nın tevfiğiyle rehin teyessür ola.

İmdi eğer dersin ki, mezheb-i mütekellimîn siyakından zikrettiğin şey üzerine de terdid mezkûr vârid olur.

Çünkü ilmullahu Teâlâ'da mevcûd olan mümkünât ya bi-nefsihâ kâiddir. Veya zâtullah Teâlâ ile kâimdir.

Cevâbında derim ki, mümkünâtın vücûd-i ilmî hasebiyle zâtullahu Teâlâ ile kıyamında usûl-i mütekellimîn üzere be's yoktur.

Çünkü mümkünât şu vücûd hasebiyle ilimden ibaret olup kendileri bu vücutta mütehaddidler.

Ve akıl ile kıyamla akılda husûl arasında fark olduğuna dâir bazı müteahhirînin ibda eylediği ihtimale zehâp olunmak ve mümkünât akıldan hâsıl olup akıl ile kâim değildir denilmek dahî mümkün olur.

Gelenbevî

Evvelki cevap terdididen ikinci şikkın ihtiyâr ve butlânının men'iyle idi. Bu cevap da birinci şikkın ihtiyâr ve butlânının men'iyledir.

[296] Yani “biz Vâcib-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’nden bi’l-îcap sâdır olan işbu vücûd-i ilmîden mümkünât bi-nefsihâ kâim olup bazı müteahhirînin ibda eylediği şeye binâen zâtullah Teâlâ ile kâim olmadığını ihtiyâr edip bunun bâtil olduğunu teslim etmeyiz. Zîra bu makamda Vâcib Teâlâ’dan bi’l-îcap sâdır olan bir sûret-i icmaliye vardır ki, mezheb-i mütekellimîn üzere Hak Teâlâ Hazretleri’nin zâtıyla kâim olan ilim sıfatı- ve mezheb-i hukemâ üzere de zât-ı ehadiyeti (ezelde la şey mahza taalluk lâzım gelmemek için) ilm-i ilâhîsinde mevcûd olan işbu sûret-i vâhide-i icmaliyeye müteallik olmak câiz olur” yolunda cevap verilmek mümkün olur demektir.

Celâl

Ve bazı talikâtımızda zikrettiğimiz vecih üzere bizim şu ihtimal hakkında vâki olan kadeh ve tan’ımız ancak bazı müşârûn ileyh tarafından bunun bi-tarîki’ d-dava zikrolunarak kendisinin bu müddeâ üzerine mu’ tedi bih bir delîli olmadığı cihetinden olup yoksa bi-hasebi’ l-ihtimal zikrinden kadeh yoktur.

Sen ise habîr ve âgâhsın ki, şu ihtimal mezheb-i hukemâ üzere de icra edilmiş olsa bâid olmaz ve bu taktirce mümkünat- zât-ı akdes-i Bâri’nin aynı olan ilm-i Bâri’de mevcûd olarak zât-ı Bâri ile kâim olmaz.

Ve mesel-i Eflâtuniye’nin buna “yani ilmullah Teâlâ’da hâsıl ve bi-nefsihâ

[297] kâim olan suver-i mümkünât” hamli mümkün olmaz. Mesel-i mezkûrenin nefyi hakkında zikrolunan delîl ise ancak suver-i mezkûrenin hâriçte vücûduna kâil olduğu vakit teveccüh eder. Nitekim ednâ dirâyeti olan kimseye hafî değildir.

Gelenbevî

Şârih-i aleyhirrahmenin bu kelâma “eğer şu ihtimal câiz olsa idi hukemâ ve mütekellimînin mesel-i Eflâtuniye’nin butlânı üzerine ittifaklarının vechi olmamak lâzım gelir. Zîra bi-nefsihâ kâim olan işbu suverin mesel-i Eflâtuniye üzerine hamli mümkün olur” deyü hukemâ ve mütekellimîn kelâmalarının bazı müteahhirînin ibda eylediği şeyle bu cihetin iptaline dâir suâl-i mukaddere cevaptır.

İmdi Şârih-i muhakkik bu suâle cevap verip der ki, mesel-i Eflâtuniye’nin buna hamli mümkün olmaz. Zîra mesel-i Eflâtuniye hâriçte mevcûd ve bi-nefsihâ kâim olup

meşâirden bir müş’irde hâsıl değildir. Yani vücûd-i hâricî ile mevcût olarak vücûd-i ilmî ile mevcût olmayan suver-i muallakadır. Bizim zikrettiğimiz ise eğer bi-nefsihâ kâim ise de lakin vücûd-i ilmî ile mevcût olan suverdir. Binâenaleyh bu iki suverden birini tecvîz edip öbürünü tecvîz etmemek de be’s yoktur.

Vaktâkim “vücûd-i ilmî ile mevcût olan suver her ne kadar mesel-i Eflâtuniye’ye mugayir olsa bile hukemâ ve mütekellimînin mesel-i

[298] Eflâtuniye’nin iptali hakkında irad ettikleri delîl işbu suverin iptalinde dahî câridir.

Benaberin ferikayn indinde bunlardan hiçbiri câiz olamaz” yolunda suâl teveccüh ettiyse Şârih-i allâme- ‘mesel-i Eflâtuniye’nin nefyi hakkında zikrolunan delîl ancak bi-nefsihâ kâim olan mutlak suverin hâriçte vücûduna kâil olduğu vakit butlânı tarafına teveccüh edip ilimde vücûduna kâil olduğu vakit teveccüh etmez’ diye cevap verdi.

Celâl- Gelenbevî

Ve bu “yani kelâm-ı hukemânın bazı müteaahhirînin ibda eylediği şeyle tevcihî” kelâm-ı mezkûru tevcih sadedinde denilen şey ki- (Allah Teâlâ Hazretleri’nin mümkünâta ilmi zât-ı ecel ve a’lâsını ilminde muntavi ve müçtemidir.³²³ Zîra zât-ı akdes-i kibriyâsı “kendinin aynı olan” sıfât “intizâiyeden” “haddizâtında” ne hal şân üzere ise o hal üzere kendüye ma’lûm ve tertip vâki vecihle mümkünâtın mebdei olduğu da sıfât-ı mezkûre cümlesinden idüğü emr-i meczumdur. Benaberin zât-ı ecel ve a’lâsının mebde-i mümkünât olduğunu bilir ve bunu bilince mümkünât-ı mezkûreyi zât ve sıfâtından kesrete muaddi olmaksızın zâtına olan ilmiyle bilir. Çünkü

[299] mümkünâtı zât-ı akdes-i ilâhîsine olan ilmi zımnında icmalen bilir. Nitekim bizim zâtımızı ilm-i huzuri ile Hayy ve Kâdir ve Âlim bildiğimiz gibi. Yoksa zâtımıza olan ilmimiz ala mâ hüve aleyh olmamış olur) kavlidir.

Ve bu “yani tevcih-i mezkûrenin mâ-kıldan daha ziyade mertebe-i kabule karîb olduğu” şunun içindir ki, ma’lûlün illete mübâyenetiyle “yani illetin ne aynı ve ne de

³²³ İntiva devrilip düşürülüp toplanmak cem olmak manasınadır.

cüzü ve ne de kendinde hâlet olan sıfatı olmamasıyla” beraber zât ve sûret-i ilmiyesinden bir şeyi illetin zâtında hâsıl olmaksızın illete ilmin aynıyla ma'lûle ilim olması kederden hâli “yani butlândan âzade ve sâfi” değildir.

Zîra ilm-i icmalîden makul olan ilm-i vâhidin def'aten külle müteallik olmasına ve bu ilmin de şu küllün eczasına müteallik olan ulum-i tafsiliyeye inhilâl ve infisâl olmasına münhasırdır. Halbuki ma'lûmât- illet kendilerine münhall olan şeylerden değildir.

Bu ise mütezâyifeyn-i meşhûreyn³²⁴ den birine ilmin bi-aynihî mütezâif âhara ilimden ibaret olmağına müfzî olup bunun da uzaklığı hafî değildir.

[300]

Gelenbevî

Ve bu inhilâl ise ilm-i icmâlînin- ilm-i husûlü icmali yani nitelikim ânifen tasavvur eylediğimiz vecihle suver-i tafsiliyeye minhal olan suret-i vâhide-i icmâliye olduğu vakit mümkün olup illetin zâtıyla ma'lûlâtın zevâtına ilm-i huzûri olduğu vakit mümkün olmaz. Yoksa ilm-i huzûri vücûd-i hâricî hasebiyle ma'lûmun aynı olduğu için zât-ı Vâcib'in zevât-ı mümkünâta inhilâli lazım gelir ki bu kat'an muhaldir.

Ve mümkünâta müteallik olan ilm-i icmâlî ne mümkünâtın zât-ı illetle kâim olan suret-i ilmiye-i icmâliyesi vâsıtasıyla ve ne de zât-ı illetin zevât-ı mümkünâta inhilâli tarîkiyle olmadığı vakit zât-ı illete ilim sebebiyle ilm-i icmâlî tahakkuk edecek olsa ancak iki mütezâiften birine yani illete ilm-i mütezâif-i âhar yani ma'lûle ilmin aynı olmak tarîkiyle tahakkuk edip bu da kat'an bâtıdır.

³²⁴ Eğer tekabül iki sıfat beyninde vâki olursa babalık ve oğulluk ve illetin ve ma'lûlün ve siyahlık ve beyazlık ve ilim ve cehil gibi ona tezaüf-i hakîki tesmiye edilir. Ve eğer iki mevsuf beyninde vâki olursa baba ve oğul ve illet ve ma'lûl ve siyah ve beyaz ve âlim ve câhil gibi buna da tezâyüf-i meşhur nâmı verilir.

SONUÇ

Çalışmamızda, *Akâid-i Adûdiyye Şerhi*'nin Serbestzâde Ahmet Hamdî tarafından yapılan tercümesini din felsefesi çerçevesinde ve 'kozmojik delil' bağlamında tahlil etmeye çalıştık. Tercümesi yapılan bu eser, Devvânî tarafından el-Îcî'nin *el-Akâid-i Adûdiyye* isimli risâlesine yapılan şerhtir. Serbestzâde bu şerhin tercümesine ek olarak Gelenbevî, Halhâlî ve Mercânî'nin bu şerhe yazdıkları hâşiyeleri tercüme ederek ve bu eserler hâricinde farklı kaynaklardan da istifade etmek suretiyle kapsamlı bir eser ortaya çıkarmıştır.

Ana metin olan akâid risâlesi Hz. Peygamber'e isnad edilen ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, tek kurtulanın fırka-i nâciye olacağı rivayeti ve resul-nebi ile sahabe kavramının tanımı ile başlamıştır. Ardından âlemin hâdisliği, onun yaratıcısının Vacibü'l-Vücûd, noksan sıfatlardan münezze, Âlim, Kâdir, Mürîd, Mütakellim, Hayy ...vb. olması, kısaca risâlenin bu bölümünde Allah'ın varlığı, tenzihi ve subûti sıfatları gibi ulûhiyete dair konular, üzerinde icma edilen hususlar olarak kısa ve net ifadelerle belirtilir. Sonrasında rü'yetullah, irâde sıfatının küllîliği, vücûb alellah, aslah, ivaz, sevab ve ikab anlayışının reddi, eşya ve fiillerin iyi veya kötülüğünün şer'îliği, melekler, halku'l-Kur'ân, ahiret ahvâli, cennet-cehennem gibi sem'iyât konuları ile Hulefâ-yı Râşidîn'in imameti ve fazileti, iman ve küfrün sınırları ile emri bi'l-ma'ruf gibi diğer mevzular ele alınmıştır.

Eser şerh ve hâşiye geleneğinin bir örneği olmasından ötürü farklı düşünürlerin fikirlerini ortaya koymasıyla zengin bir içeriğe sahiptir. Özellikle birinci bölümde isimleri verildiği üzere klasik dönem ulema ve kitaplarından ziyadesiyle istifade edilmiştir. Aynı zamanda eserdeki 'kozmojik argüman' konularını tahlil ederken sunduğumuz kadarıyla hâşiye sahiplerinin, şârih Devvânî'nin yanı sıra yer yer birbirlerine de hem katkıları hem de eleştirileri olmuştur. Serbestzâde ise salt bir tercüme çalışmasından ziyade yeri geldikçe li'l-mütercim, lâhika, tahlis, netice gibi başlıklar altında kendi görüşlerini de ekleyerek özgün bir eser ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamızda; *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nde kozmojik argümanın hudûs, imkân ve kelâm kozmojik delili olarak üç veçhesi tespit edilmiş ve bunlar *Şerh-i Celâl Tercümesi*'nin temel vurgularıyla ele alınmıştır. Akâid risâlesinin baş

kısımlarında âlemin sonradan ortaya çıkarıldığı (hudûs-i âlem) konusu vurgulanmaktadır. Hâşiye sahiplerinden Mehmet Fevzi Efendi'ye göre bu konunun risâlenin baş kısmında yer alması meselenin mahiyetini göstermektedir. Zîra ona göre âlemin sonradan ortaya çıkarılan bir şey olduğunun kabulü dinin inanç meseleleri açısından önemli bir yere sahip olup bu, yani sonradanlık kabul edilmeyip de âlemin ezeli olduğu düşünülürse kıyamet, nübüvvet ve ahiret gibi esaslar inkâr edilebilecektir. Buranın ardından Devvânî'nin âlem tanımı yer almaktadır, ki bize göre konunun temeli açısından çok önemli bir yere sahiptir. Buraya göre âlem, eşyanın kendisiyle bilindiği şey anlamına gelmektedir. Ancak bu kelime Tanrı'nın kendisi ile bilindiği şeylere özel kılınarak hususi bir anlam kesb etmiştir. Neticede âlem, Tanrı'nın zât ve sıfatları dışındaki her şeydir, yani ezeli değildir. Tanrı hakkında konuşmak için âlem hakkında bir tasavvura sahip olmak önceliklidir. Zîra biri olmadan diğeri de yerli yerine oturmayacaktır. Meselenin tartışma boyutuna geçmeden âlemin ezeli olmadığına dair bu tasavvurun oluşturulması, savunulacak olan Tanrı anlayışına da zemin hazırlamıştır.

Devvânî buranın ardından, *hudûs-i âlem* konusunun girişinde filozofların âlemle ilgili fikirlerini nazara vermiştir. Buraya göre filozoflar âlemin zamansal olarak kadîm olduğunu düşünmektedir. Fakat var olması için Tanrı'ya muhtaç olduğundan zâtî olarak hâdis olmaktadır. Dolayısıyla filozoflar için Tanrı ile âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, zamansal değil ontolojik bir meseledir. Yine onlara göre bir mümkünün varlığı için gerekli şartların ezelde mevcut olması durumunda ma'lûl illetinden geri kalmaz prensibi gereği bu durum mümkünün ezeliğini gerektirecektir. Eğer ezelde mevcut olmasa mümkün hâdis olacak ve o da başka bir hâdis ile ortaya çıkacak, neticede teselsül doğacaktır. Devvânî onların âlemin kadîm oluşu ile ilgili düşüncelerini beş şık altında inceleyerek ilmî bir ciddiyet ile cevap vermiştir.

Devvânî'nin bu düşüncelere karşı verdiği cevabın ilk şikkı, âlemin "var olması için gereken şeylerin tamamının" ezelde var olduğu iddiası üzerinedir. Mümkünün varlığı için gerekli şartların ezelde varlığı kabul edilmekle beraber onun varlığının tahakkukunun gelecek vakitlerin birinde olması ifade edilmektedir ve bu durum mümkünün kıdemini gerektirmeyecektir. Tersine bir durumda mümkünün kıdemi meselesi olacaktır ki bu imkânsızdır ve iki çelişğin bir araya gelmesini yani

ictimâ'u'n-nakîzeyni gerektiricektir. Hâşiye sahiplerinden Gelenbevî'ye göre bu cevap, “İmkânın ezeli olmasının ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceği kabulüne dayanmaktadır.” Zîra imkân, mümkün olan için zâtîdir. Bu haslet vacip konumuna çıkarılmamalıdır.

Cevabın ikinci şıkında, mümkün varlığın var olması için gereken şeylerin ezelde var olmadığı görüşü üzerinde durulmaktadır. Burada bahsedilen nokta irâdenin mümkünün varlığına ezelde değil de yine gelecek vakitlerin birinde taalluk ettiği. Zîra irâde sıfatının, mümkün olanın varlığına taalluk etmesi bu gereklilikler içindedir. Diğer bir deyişle, bu âlemde her ne varsa ancak kadîm olan irâdenin, mümkün olanı belli bir vakte ve mekâna tahsis etmesi ile vardır. Sonuçta mümkün ezelde tam bir sebebe ihtiyaç duyar ve bu tam sebep nedeniyle mümkün de ezeli olur düşüncesi kabul görmeyecektir. Yani kudretin kendisine tabi olduğu irâde hangi vakitte dilemişse o vakitte mümkünün vücuduna taalluk etmiştir.

Üçüncü şıkta, onların (filozofların) âlemin hâdisliğini itiraf etmelerindeki zıtlık ortaya konulmuştur. Zîra, onların bu argümanları günlük hâdislerden hiçbir şeyin olmamasını gerektirmektedir. Bu itiraza göre günlük meydana gelen işler hâdis olmuş olsa vücudunun bağlı olduğu şartların tamamının ezelde meydana gelmesi gerekmektedir. Böyle olursa sûreten hâdis olan zihinde kadîm olmuş olur. Ezelde meydana gelmemiş ise o mümkünün illetsiz vücudu lazım gelecektir. Bu taktirde ise varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duyacak ve böylece teselsül ihtimali doğacaktır. Halbuki bunların hepsi batıldır.

Dördüncü şıkta gelince, Devvânî bu şıkta filozofların kadîm ile hâdisin arasındaki ilişkiyi makul bir düzleme oturtma çabalarını tenkit eder. Üzerinde durduğu iddia, sonsuz sayıda hâdis istidatların, kadîm olan madde (*heyûlâ*) üzerine ard arda geldiği (*tevârüd*) ve buna ek olarak mutlak bir kadîm bulunmasıyla beraber peş peşe ortaya çıkan hâdislerin sonunun olmaması meselesidir. Kendisinin itirazına göre filozofların ortaya koyduğu bu iddiadaki temel problem, sonsuz sayıdaki hâdis istidat ile kadîm olan *heyûlanın* bir arada tasavvur edilemeyecek olmasıdır. Zîra kadîm olan varlığın, zâtı itibariyle bütün hâdis varlıklardan önce gelmesi gerekmektedir. Çünkü kadîm, hâdisin aksine, kendisinden önce yokluk bulunmayan şeydir. Hâdis ise

kendisinden önce bir şey bulunabilen şey demektir. Dolayısıyla kadîm olan varlığın, hudûs ile vasıflanan bütün varlıklardan önce bulunması bir zorunluluktur.

Sonuçta, eserde klasik delillerden hudûs argümanı incelenirken filozofların âlem hakkındaki fikirlerine cevap vermek suretiyle meselenin işlendiği görülmüştür. Öncelikle filozofların âlem tanımları ve âlemin ne konuda hâdis ve ne konuda kadîm olduğuna dair fikirleri ortaya konulmuş, sonra bu mesele üzerinde onların fikirlerine, özellikle ilahi irâdeye vurgu ile cevaplar verilmiştir. Hudûs bahsi işlenirken eser içerisindeki konu bütünlüğünü bozmamak adına illet-ma'lûl ve mucib-i bizzat gibi konular da bu mesele altında ele alınmıştır. Neticede âlemin hudûsu meselesinde âlemin zorunluluğu ile ilgili görüşlerin irâde lehine kırıldığı ve âlemin zamansal bir yokluktan sonra varlığa çıkarıldığı sonucuna varılmıştır.

İkinci başlık altında ise imkân argümanı işlenmiştir. Buna göre Tanrı dışındaki varlıkların varlığı gibi yokluğu da imkân dahilinde olduğundan vücutları mümkündür. Bunlar varlığa kendi kendilerine gelemezler. Zîra bir şeyin kendi kendini meydana getirmesi için kendisinden önce de var olması gerekir ki bu saçma bir durumdur. Bir şey yok iken kendisinin illeti olamayacağından dolayı mümkün varlığın meydana gelmesi kendisi dışında ve varlığı mümkün olmayan birinin tercihiyle olmalıdır. Çünkü mümkünün varlığını tercih eden de varlığı mümkün bir varlık olsa bu defa teselsül ortaya çıkacaktır. Öyleyse bu tercih edici sebebin kaynağı varlığı zorunlu olan *Vâcibü'l-Vücûd* olmalıdır. Eserde işlenen imkân argümanının, filozofların imkân argümanından farkına da şu noktada değinilmiştir: İslam filozofları âlemin *icâb* yoluyla yani Allah'tan zorunlu olarak ortaya çıktığını savunurken eserde bu argüman, Allah'ın âlemi *icâb* ile değil *icâd* ile yarattığı fikrine dayanmıştır. Böylece irâde, ihtiyâr ve kasıt ön plana çıkarılmıştır.

Son olarak eserimizde geçen argümanları modern dönemde ortaya konulan kelâm kozmolojik argümanının felsefi delil versiyonu tahlil edilmiştir.³²⁵ Craig'in kelâm alimlerine nispetle adını bu şekilde koyduğu argümanın bu versiyonunda evrenin geriye doğru neden-sonuç ilişkisi yani devir ve teselsül ile var olamayacağına

³²⁵ Kelâm kozmolojik argümanının bilimsel versiyonuna neden değinilmediği Kelâm Kozmolojik Delili başlığı altında ifade edilmiştir.

dair verilen felsefî ve mantıksal iki farklı argüman ortaya koyduğu görülmüştür. Craig'in bu surette evrenin geriye doğru sonsuz bir biçimde gidemeyeceğine dair argümanının Devvânî'nin cevabının beşinci şikkında geçen *teselsülün butlânı* meselesiyle aynı minvalde olduğu fark edildiğinden çalışmamızda bunların tahlilinin birlikte yapılması uygun görülmüştür. Şöyle ki, Devvânî filozofların fikirlerine verdiği cevaplarının beşinci yani son şikkında devir ve teselsülün imkânsızlığına dair ortaya konulan burhânlardan, *burhân-ı tezâyüf* ve *burhân-ı tatbîki* izah etmiştir. Serbestzâde ise buna *burhân-ı süllemîyi* de eklemiştir. Neticede ise bu son başlık altındaki klasik ve modern zamanda ortaya konulmuş olan argümanların ortak yönü; felsefî ve mantıksal olarak verilen örnekler ve argümanlarla devir ile teselsülün iptaline yani evrenin bir neden-sonuç ilişkisi halinde sonsuza değin gidemeyeceği temeline dayanmalarındır. Varılan sonuç ise bu zincirin sonunda kendi irâde ve ihtiyârıyla karar verip yaratan, varlığı bir başkasına muhtaç olmayan bir Yaratıcının olduğudur.

İçeriğine vâkıf olabildiğimiz kadarıyla, *Şerh-i Celâl Tercümesi*, modern din felsefesinde ele alınan Allah'ın varlığına ilişkin delillerden kozmolojik delili zengin bir fikir birikimi ile bünyesinde barındıran kıymetli bir eserdir. Yüksek lisans tezi olarak ele aldığımız çalışmamızın, klasik eserlerin modern din felsefesine yapacağı katkılar konusunda destekleyici bir hizmet görmesini umut ediyoruz.

KAYNAKÇA

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim:	“Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde”, İstanbul, DİA , c. 2, 1989.
Açıkgenç, Alparslan:	“İslam Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefî Tahlili”, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu , İstanbul, 2016, s. 19-28.
Akgüç, Ahmet:	“İsmail Gelenbevî’de Varlık Düşüncesi”, Doktora Tezi , Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
Akman, Mustafa:	“Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi”, Doktora Tezi , Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
Akman, Mustafa:	“Devvânî’nin Akâidu’l-Adûdiyye Şerhi ve Kelâmcılığı”, Mezhep Araştırmaları Dergisi , c. 10, sayı: 2, Güz 2017, s. 471-530.
Anay, Harun:	“Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, Doktora Tezi , İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
Anay, Harun:	“Devvânî”, İstanbul, DİA , c. 9, 1994.
Aristoteles:	Metafizik , çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017.
Aşık, Fahreddin:	“Celâleddin Devvânî ve Hudûs Nazariyesi”, Yüksek Lisans Tezi , Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
Atay, Hüseyin:	“İslam Felsefesi’nde Yaratma”, Kelâm Araştırmaları Dergisi , c. 1, sayı: 1, 2003, s. 3-10.
Atbaş, Suat:	“Adûdiddin el-İcî’nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler”, Yüksek Lisans Tezi , Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
Aydın, İbrahim Hakkı:	“Plotinus ve İki İslam mütefekkirinde (Farabi ve İbn Sina’da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, İslami Araştırmalar Dergisi , c. 14, sayı: 1, 2001, s.171-181.

Aydın, Mehmet:	Din Felsefesi , 13. Bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
Bekiryazıcı, Eyüp:	Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri , Ankara, Araştırma Yayınları, 2009.
Bulgen, Mehmet:	“Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , sayı: 39, 2010, s. 49-80.
Bulgen, Mehmet:	Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji , Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
Celâleddin ed-Devvânî:	Akâid-i Adûdiyye Şerhi , çev. Mustafa Akman, Batman, Mütercim Yayınları, 2021.
Cevizci, Ahmet:	Felsefe Sözlüğü , İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999.
Coşkun, İbrahim:	“Âmidî'nin (ö. 631/1233) "İspat-ı Vacib" Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , c. XVIII, sayı: 1, 2006, s. 1-20.
Craig, William Line:	The Cosmological Argument from Plato to Leibniz , London, Macmillan Press, 1986.
Craig, William Line:	“Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, çev. Zikri Yavuz, Allah, Felsefe ve Bilim , ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2018.
Craig, William Line:	“Büyük Patlama ve Ötesi”, çev. Fehrullah Terkan, Din Felsefesine Dair Okumalar I , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
Çankı, Mustafa Namık:	Büyük Felsefe Lûgatı , c. I, haz. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2021.
Çubukçu, İbrahim Agah:	İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri , Ankara, AÜİF Yayınları, 1967.
Davies, Paul:	Tanrı ve Yeni Fizik , çev. Barış Gönülşen, İstanbul, Alfa Bilim, 2014.
Demir, Osman:	“Teselsül”, İstanbul, DİA , c. 40, 2011.

Demir, Osman:	“Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”, İslâm Araştırmaları Dergisi , sayı: 23, 2010, s. 117-142.
Demirci, Osman:	“Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş’arî Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi”, Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri , Siirt, 2014 , s. 614-615.
Doko, Enis:	“Bilfiil Sonsuzun İmkansızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudûs Delili Savunması”, Felsefe Tartışmaları , sayı: 54, 2017, s. 61-79.
Düzgün, Şaban Ali:	“Varlık”, Kelâm , ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013.
Erdem, Engin:	“Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, Din Felsefesi , ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018.
Erdinç, Ziya, Kartaloğlu Habib:	“Akâid-i Adûdiyye’nin Türkçe Bir Şerhi Olarak Harputlu İshak Efendi’nin Es’ile-i Kelâmiyye Adlı Eseri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi , c. 12, sayı: 62, 2019, s. 1765-1771.
Erdoğan, İsmail:	“Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , sayı: 2, 1997, s. 51-61.
Erul, Bünyamin:	“İlmiyye Sınıfına Mensup Bazı İskilipli Âlimler ve Eserleri”, Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu , haz. Mevlüt Uyanık, Ankara, 1998, s. 344-348.
Fahredden er-Râzî:	Kelâm İlminin Esasları (Me’âlimü Usûli’-d-dîn) , çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
Gazzâlî:	el-Kıstasü’l-Müstakim (Dosdoğru Ölçü) , çev. İbrahim Çapak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
Gazzâlî:	Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-Felâsife) , çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.
Gazzâlî:	İhyâu Ulûmi’-d-Dîn , çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınları, 2002.

Gazzâlî:	İtikad'da Orta Yol (el-İktisad fi'l-i'tikad) , çev. Kemal Işık, Ankara, AÜİF Yayınları, 1971.
Görgün, Tahsin:	“Îcî, Adûdüddin”, İstanbul, DİA , c. 21, 2000.
Güleç, İsmail:	“Hamdî ve Na'tları”, Yedi İklim Edebiyat, Kültür, Sanat Aylık Dergi , sayı: 194, 2006, s. 183-187.
Harputlu İshak Efendi:	Zübdetü İlmî'l-Kelâm , haz. Habib Kartaoğlu, Ziya Erdiç, Muhammed Mücahid Dünder, Ankara, Berikan Yayınları, 2019.
Hızlı, Mefail:	“Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , c. 17, sayı: 1, 2008, s. 25-46.
İlgaroğlu, Muhammet Caner, Yaçoob Luay Hatem:	“Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , sayı: 32, 2019, s. 318-340.
İbn Sînâ:	İşaretler ve Tenbihler (El-İşârât ve't-Tenbîhât) , çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
İbn Sînâ:	Dânişnâme-i Alâî , çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
İbn Sînâ:	Felsefenin Temel Konuları (en-Necât) , çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergâh Yayınevi, 2018.
İbn Sînâ:	Kitâbü's-Şifâ: Metafizik , çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. II, 2014.
İkbal, Muhammed:	İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası , çev. Rahim Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016.
Karaağaç, Hilmi:	“Kelâm İlminde Şerh-Hâşiye Geleneği ve Akâid-i Adûdiyye Şerhleri”, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi , yıl 8, sayı: 101, 2020, s. 44-59.
Kaya, Mahmut:	“İmkân”, İstanbul, DİA , c. 22, 2000.
Kılavuz, Ahmet Saim:	“Akâid”, İstanbul, DİA , c. 2, 1989.

Kılavuz, Ulvi Murat:	Kelâmda Kozmolojik Delil , İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
Kılıç, Muhammet Fatih:	“İbn Sinâ’nın Hudus Yorumu”, Beytulhikme An International Journal of Philosophy , vol. 1, issue:2, 2011, s. 104-132.
Koca, Muhammet Ali:	“el-Aka’idu’n-Nesefiyye ve el-Aka’idu’l-Adûdiyye Örneğinde Osmanlı’da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi , c. 14, sayı: 28, 2016, s. 41-97.
Koca, Muhammet Ali:	“Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî’nin Akaid Risâlesi Örneği”, İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adûdüddin el-İcî , ed. Eşref Altaş, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.
Kutluer, İlhan:	“Felek”, DİA , c. 12, İstanbul, 1995.
Macdonald, D. B.:	“Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, çev. Mehmet Bulgen, Kelâm Araştırmaları Dergisi , c. 14, sayı: 1, 2016, s. 279-297.
Maraş, İbrahim:	“Farâbî’de Hudûs Kavramı”, Dinî Araştırmalar , cilt 11, sayı: 31, 2008, s. 125-136.
Marmura, Michael:	İbn Sina’nın Metafizik’te İmkândan Hareketle Tanrı’nın Varlığını Kanıtlaması”, çev. Nisanur İpçizade, Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
Muhammed eş-Şehristânî:	el-Milel ve’n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi) , çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
Muhammed eş-Şehristânî:	“Âlemin Hudûsu ve Muhdisi”, çev. Ömer Ali Yıldırım, Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
Özaykan, Cihan:	“İbn Teymiye’de Âlemin Kıdemi”, Yüksek Lisans Tezi , Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Özel, Mustafa:	“Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , sayı: XV, İzmir, 2002, s. 61-96.
Peterson, Michael vd.:	Akıl ve İnanç , çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.
Platon:	Yasalar , çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1999.
Platon:	Timaios , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018
Reçber, M. Sait:	“Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, Din Felsefesi , ed. Recep Kılıç, M. Said Reçber, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016.
Sami, Şemseddin:	Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle) , haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.
Serbestzâde Ahmed Hamdî İskilibî:	Divan-ı Hamdî , haz. İsmail Güleç, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2004.
Serbestzâde Ahmed Hamdî İskilibî:	Hikmet-i Siyasiye , Dersâdet, Edep Matbaası, h. 1328.
Serbestzâde Ahmed Hamdî:	İlm-i Kelâm’dan “Akâid-i Adûdiyye” Şerhi Celâl Tercümesi , Trabzon, Serasi Matbaası, h. 1311.
Seyfeddin Âmidî:	“Varlığı Zorunlu Olanın İspatı”, çev. Fadıl Ayğın, Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
Seyyid Şerîf Cürcânî:	Şerh’ul-Mevâkîf , çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
Sözen, Kemal:	“Gazzâlî’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, İslami Araştırmalar Dergisi , c. 13, sayı: 3-4, 2000, s. 400-409.
Şahin, Kâmil:	“Serbestzâde”, İstanbul, DİA , c. 2, 1989.
Şensoy, Sedat:	“Şerh”, İstanbul, DİA , c. 38, 2010.

Taylor, A.E.:	“Tabiattan Tanrı’ya”, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , sayı: 3, 1986, s. 235-243.
Toksöz, Hatice:	“İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, Mezhep Araştırmaları Dergisi , c. VII, sayı: 2, Güz 2014, s. 25-70.
Topaloğlu, Aydın:	Teizm Ya Da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları , İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
Topaloğlu, Bekir:	“Hudûs”, İstanbul, DİA , c. 18, 1998
Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü:	“Hâşiye”, İstanbul, DİA , c. 16, 1997.
Wolfson, H. Austryn:	“The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation”, Jewish Quarterly Review , n.s: 36, 1946, p. 371-391.
Wolfson, H. Austryn:	Kelâm Felsefeleri , çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitapevi, 2016.
Yakışan, Nurettin:	“Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi”, Doktora Tezi , Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Burhân”, İstanbul, DİA , c. 6, 1992.
Yıldırım, Ömer Ali:	“İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, Kelâm Araştırmaları Dergisi , c. 10, sayı: 2, 2012, s. 251-274.
Yurdağür, Metin:	“Devir”, İstanbul, DİA , c. 9, 1994.
Yüksel, Emrullah:	“Âmidî”, İstanbul, DİA , c. 3, 1991.
	“Çorum Şairleri”, (Çevrimiçi), http://kentarsivi.corum.bel.tr/gazeteler/ , 1935.