

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEREKETZÂDE İSMAİL HAKKI'NIN
“METÂLİB-İ ÂLİYE”
ADLI ESERİNİN ÇEVİRİ YAZISI VE ESERİN
TELEOLOJİK DELİL BAĞLAMINDA TAHLİLİ

RUVEYDA TEZEL

2501170150

Tez Danışmanı

Prof. Dr. RECEP ALPYAĞIL

İSTANBUL - 2019

ÖZ

Bereketzâde İsmail Hakkı'nın "Metâlib-i Âliye" Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Teleolojik Delil Bağlamında Tahlili

Ruveyda Tezel

Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918), bir 'isbât-ı vâcib' çalışması kaleme almıştır. Tezimize de adını veren bu eser, *Metâlib-i Âliye*'dir. Pek tanınmayan bu eser, kendinden önceki literatürden ilham ve ilaveler ile işlenmiş; Antik Yunan'a, İslam düşüncesine ve Aydınlanma felsefesine atıflarla, geniş bir felsefe temeli üzerine bina edilmiştir. *Metâlib-i Âliye*'de; evreni, canlıyı, insanı, ruhu, zihnî kuvveleri tahlil ile, Allah'ın varlığı rasyonel bir zeminde temellendirilmiştir.

Tezimizde; öncelikle *Metâlib-i Âliye*'nin çeviri yazısı hazırlanmış, akabinde eser 'teleolojik delil' bağlamında tahlil edilmiştir. Eserde ileri sürülen fikirler, teleolojik delilin 'inâyet ve ihtirâ' delili, 'analojik teleolojik' delil, 'akıllı tasarım' ve 'antropik ilke' versiyonları ile karşılaştırmalı olarak çalışılmıştır. Teleolojik delile getirilen 'nedensellik' ve 'kötülük problemi' eleştirilerinde, eserin temellendirmeleri ön plana çıkarılmıştır. Eserde yer verilen Allah'ın varlığına dair diğer deliller de kısaca ele alınmış; 'ontolojik delil', 'kozmozolojik delil', 'ahlâk delili', 'dinî tecrübe delili', 'irade delili', 'zihin delili', 'estetik delili' olarak eşleştirdiğimiz başlıklarda değerlendirilmiştir. Bu çalışma ile günümüz din felsefesi literatürüne, klasik bir eserin argümanları ile katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bereketzâde, "Metâlib-i Âliye", Tanrı'nın Varlığı, Teleolojik Argüman, Din Felsefesi.

ABSTRACT

The Trans-Literation of Barakatzâda Ismail Hakkı's "Matâlib-i Âliya" and Its Analysis in the Context of Teleological Argument

Ruveyda Tezel

Barakatzâda Ismail Hakkı (1851-1918) has written an 'Isbat al-Wajib' book, "Matâlib-i Âliya". Our thesis has taken its name from this valuable book, which is not well-known today. "Matâlib-i Âliya" bases the existence of God on rational grounds, by analysing the universe, living beings, the human being, soul and mental abilities. Not only does the book draw inspirations of earlier attempts by referencing the standpoint of Ancient Greece, Islamic thought, and Enlightenment philosophy, but also it contributes to this domain with a deep philosophical understanding.

In our thesis, primarily "Matâlib-i Âliya" was trans-literated and there-after it was analyzed in the context of 'teleological argument'. The ideas put forward in the book, were studied in comparison with 'providence and creation', 'analogical teleological argument', 'intelligent design' and 'anthropic principle'. Some criticisms of teleological argument such as 'causality' and 'problem of evil' were viewed with the explications of the "Matâlib-i Âliya", and the groundings of the book were exposed. Furthermore, other evidences of the existence of God; 'ontological', 'cosmological', 'moral', 'religious experience' arguments, and the conceptions of 'consciousness', 'will', 'aesthetic' and so forth, were also briefly discussed and evaluated in the context of the book. With this thesis, it is aimed to contribute to the literature of contemporary philosophy of religion with the arguments of a classical book.

Keywords: Barakatzâda, "Matâlib-i Âliya", The Existence of God, Teleological Argument, Philosophy of Religion.

ÖNSÖZ

19. yüzyılda bir müslüman âlim, Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918), bir ‘din felsefesi eseri’ olarak tanımlanabilecek bir kitap kaleme almıştır. Bu kitabın adı *Metâlib-i Âliye*’dir.

Tezimizde *Metâlib-i Âliye*’yi çalıştık; çünkü bu eser, Tanrı’nın varlığına dair delilleri konu almaktadır ve günümüzün popüler tartışmalarını büyük ölçüde ihtivâ etmektedir; ancak tanınmamaktadır. Bu kıymetli eseri gün ışığına çıkarmak ve modern din felsefesinin istifadesine sunmak istedik. Çalışmamızın; konusu, metodu ve yazıldığı tarih itibarıyla bugüne ışık tutacak bir eseri tanıttığını düşünüyoruz.

Metâlib-i Âliye’yi daha isabetli değerlendirebilmek maksadıyla; öncelikle müellifi Bereketzâde İsmail Hakkı’nın hayatını, diğer eserlerini ve düşünce dünyasını tanımaya gayret ettik. Pek tanınmadığını farkettiğimiz müellifimiz hakkında, bazen konunun dışına çıkmak gibi olsa da önemli olduğunu düşündüğümüz noktalara değindik. Eseri anlamaya çalışırken, eserin kaynaklarına olduğu kadar çağdaş literatüre yönelik taramalar yapmayı da önemsedik. Eserin zengin muhtevasını daha iyi toparlayabilmek maksadıyla, modern din felsefesi çerçevesinde, belli bir terminoloji etrafında karşılaştırmalı olarak inceledik. Eserin bazı fikir ve kavramlarını, günümüz dili ve kelimeleri ile beraber müzakere ettik. Böylelikle, geçmiş ve şimdi arasındaki düşünsel bağı daha anlaşılır olarak vurgulamayı ve eserin argümanlarını günümüze taşımayı hedefledik.

Burada; daha önce habersiz olduğum kıymetli bir âlimi, Bereketzâde İsmail Hakkı’yı ve belki en kıymetli eseri olan *Metâlib-i Âliye*’yi tanımama vesile olan tez danışmanım Prof. Dr. Recep Alpyağıl’ı anmak isterim. Ufuk açan kıymetli rehberliği ve titiz tenkit ve tashihleri için müteşekkirim. İlâveten, Din Felsefesine dair derleme çalışmalarından ciddi bir veri tabanı olarak yararlandığımı belirtmek isterim. Ayrıca, iyi adımlarımın Allah’tan sonraki ilk müsebbibi olan anneme, babama, saygıdeğer eşime, ilim edinirken onlardan esirgediğim tüm vaktin hayırla onlara dönmesine duacı olduğum kardeşlerime ve üç özel emanetime sonsuz teşekkür ederim.

Ruveyda Tezel

İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BEREKETZÂDE İSMAİL HAKKI (1851-1918)

1.1. Hayatı.....	6
1.2. Eserleri	12
1.3. “Metâlib-i Âliye”	25

İKİNCİ BÖLÜM

“METÂLIB-İ ÂLİYE”DE TELEOLOJİK DELİL

2.1. Klasik Teleolojik Deliller ve “Metâlib-i Âliye”	33
2.1.1. İnâyet ve İhtirâ Delili.....	33
2.1.2. Analogik Teleolojik Delil	38
2.2. Modern Teleolojik Deliller ve “Metâlib-i Âliye”	44
2.2.1. Akıllı Tasarım Delili.....	45
2.2.2. Antropik İlke	51
2.3. “Metâlib-i Âliye”de Teleolojik Delile Dair Bazı Eleştirilere Cevaplar	57
2.3.1. Sebeplilik İlkesi	57
2.3.2. Kötülük Problemi	62

2.4.	“Metâlib-i Âliye”de Kümülatif Yaklaşım.....	69
2.4.1.	“Metâlib-i Âliye”de Diğer Deliller.....	70
2.4.2.	Yeni Doğal Teoloji ve “Metâlib-i Âliye”de Kümülatif Yaklaşım	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“METÂLİB-İ ÂLİYE” ve ÇEVİRİ YAZISI

METÂLİB-İ ÂLİYE	91
Münâcât	92
İfâde-i Mahsûsa.....	96
3.1. Matlab-ı Evvel	
Vücûd-ı Hakk’a Dair Kâinâtın Temâşâ-yı Umûmîsinden Me’hûz Delâil.....	97
3.2. Matlab-ı Sâni	
Vücûd-ı Hakk’a Dair Âsâr-ı Hayret-Efzâ-yı Kudretten Me’hûz Delâil.....	115
3.3. Matlab-ı Sâlis	
Vücûd-ı Hakk’a Dair Bilhassa İnsanda Şa’şaa-Pâş Olan Âsâr-ı Kudretten Me’hûz Delâil.....	155
3.4. Matlab-ı Râbi’	
Ruhun, Beden-i İnsanda Tasarrufâtından, Pertev-Envâr Ehadiyyetin Suret-i Tecellîsinden, Kuvâ-yı Zihniyenin Ahvâl-i Hayret-Fezâsından Me’hûz Delâil.....	171
3.5. Matlab-ı Hâmis	
Epikür Etbânının Muârazâtına Cevap*	215
3.6. Matlab-ı Sâdis.....	
Hodbinliği ve Çûn u Çerâyı Terk ile Hazreti Rabb-i Kerîm’in Fazl u Keremine İlticâdan Başka Râh-ı Necât Bulunmadığına İrşâd Hakkındadır	243

Tashihât.....	255
İhtâr	256
Fihrist.....	257
SONUÇ.....	258
KAYNAKÇA.....	262

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.m.	: Aynı makale
a.y.	: Aynı yer
akt.	: Aktaran
b.	: Beyit
bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Yayına hazırlayan
k.	: Kitap
m.	: Miladî
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfa sayısı
t.y.	: Tarih yok
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Tarih boyunca, imandaki aklî zemini gören İslam âlimleri, kendi kültür havzalarından eserlerle, zengin bir ‘isbât-ı vâcib’ geleneği oluşturmuştur. İslamî literatürde temel bir yere sahip olan bu gelenek, 19. asır ve sonrasında Aydınlanma felsefesinin sorularını da bünyesine alarak cevaplandırma gayretinde devam etmiştir. Bu noktada *isbât-ı vâcib*’in, ‘modern din felsefesi’nde, ‘Allah’ın varlığının delilleri’ne tekabül ettiği söylenebilir.

Bu geleneğe eklemlenen isimlerden biri de Bereketzâde İsmail Hakkı’dır. Onun *isbât-ı vâcib* mevzuuna hasrettiği iki eseri vardır; *İsbât-ı Vâcib Risalesi* ve *Metâlib-i Âliye*. Bu iki eserden, tezimizde din felsefesi çatısı altında incelediğimiz *Metâlib-i Âliye*, adını, ‘en yüksek meseleler’ olarak nitelenen ‘ilâhiyat’ı konu edinmesinden almaktadır. Bereketzâde İsmail Hakkı, güçlü bir felsefe ve kelâm geleneğinden beslenerek, en yüksek meseleleri, büyük bir özgüvenle ele almaktadır.

Tezimizin konusu; “Bereketzâde İsmail Hakkı’nın “Metâlib-i Âliye” Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Teleolojik Delil Bağlamında Tahlili” dir. Bu konunun tercih edilme sebebi; ilerleyen bilim ile beraber belki günümüzde en popüler delil olan ‘teleolojik delil’e, 19. yüzyıldan bir ışık tutmaktır. Pozitivizm’in zirve çağında kaleme alınmış bir eserin temellendirmeleri ile modern din felsefesinin argümanları arasında bir bağ kurmaktır. Bu bâbda, ilk aşamada *Metâlib-i Âliye*’nin çeviri yazısı hazırlanmıştır. Çeviri yazısı tamamlandığında, başlangıçta belirlenen, ‘eserin teleolojik delil bağlamında tahlili’ olan hedefin, *Metâlib-i Âliye*’nin kapsamlı muhtevâsına binaen zayıf kaldığı görülerek, diğer delillere dair vurgularına da değinmek suretiyle daha bütüncül bir değerlendirme için gayret edilmiştir. Din felsefesinin temel meselelerini büyük ölçüde ihtivâ eden, ancak tanınmayan bu eserin,

doğal teoloji¹ kapsamında düşündüğümüz argümanlarını öğrenmek ve günümüze yapacağı katkılardan istifade etmek hedeflenmiştir.

Tezimizin bölümleri hakkında bilgi vermeden önce, konumuzun temeli olması sebebiyle, müellifimiz Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *doğal teoloji* kapsamında olan fikirlerini birkaç cümle ile beyan etmek istiyoruz. Bereketzâde'ye göre; Allah'ın vücûdunu, vücûbunu, sıfatlarını tasdik için tefekkür ve istidlâl lazımdır. Peygamber gelmese de, davet ulaşmasa da, dağın doruğunda yaşansa da, Yaratıcı'nın varlığına ve birliğine iman etmek vaciptir. Yaratılanı gören hiç kimsenin Yaratacı'yı bilmemekte özrü makbul değildir.²

Ve mâ uzrun lizî aklın bicehlin

*Bi hallâk'ıl-esâfili ve'l-eâlî*³

Bu mantık üzerine bina edilen *Metâlib-i Âliye*'yi konu alan tezimiz üç bölüm olarak hazırlanmıştır. Birinci bölümde; müellifi tanımak, fikir dünyasına aşına olmak ve konumuz olan eserini daha isabetli değerlendirebilmek için müellifin hayatına, ulaşılabilen diğer eserlerine ve *Metâlib-i Âliye*'nin kaynaklarına temas edilmiştir. Bereketzâde İsmail Hakkı, döneminin meşhur isimleriyle kader ortaklığı yapmasına rağmen günümüzde şahsen ve fikren az tanınan bir âlimdir. Bu sebeple, büyük ölçüde kendi hatıratından istifade edilerek ve döneme dair muhtelif çalışmaların satır aralarından ipuçları birleştirilerek, yeterli ve özet bir biyografi sunulmaya gayret edilmiştir. Önemli görülen bazı ayrıntılar, metnin akıcılığını zedelememek için

¹ Doğal teoloji (natural theology), 'akıl yürüterek ve dünyayı inceleyerek Tanrı'yı tanıma girişimi' olarak tanımlanabilir. (*Natural theology as the attempt to learn something of God, from the exercise of reason and the inspection of the World*). Bkz. John Polkinghorne, "Where is Natural Theology Today?", *Science & Christian Belief*, vol. 18, no: 2, 2006, p. 169.

² Bereketzâde bu bildirimleri, İmam-ı Azam'a, İmam Maturidî'ye ve birçok isme atıfla çok net olarak ifade etmektedir. Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul, Nehir Yayınları, 1997, s. 122-127. Bu bildirimler, aynı vurgularla ilgili kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, 6. bsk., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 39, 40.

³ "Yoktur özrü akıl sahibinin bilmemede / Aşağıların ve yücelerin Yaratan'ını." *Emâlî Kasidesi*, 41. Beyit. Akt. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 126. *Emâlî Kasidesi*, Ali b. Osman el-Üşî'nin yazdığı (ö.1179) Maturidî akaidini açıklayan manzum bir risaledir. Bkz. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA*, 1995, c. XI, s. 73-75. Ayrıca kasîde ve tercümesine dair tafsilatlı bilgi için bkz. Durmuş Özbek, "el-Üşî ve Kasîdetü'l-Emâlî", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 1994, s. 261-308.

dipnotta verilmiştir. Bereketzâde İsmail Hakkı'nın ulaşılan diğer eserleri hakkında, dillerinin Osmanlıca olması ve ikisi dışında sadeleştirilmiş metinleri olmaması sebebiyle, önsözlerinden ve bazı tez ve makalelerden yararlanılarak sınırlı bilgiler verilebilmiştir. Farklı alanlara dair olan bu eserlerin her biri ayrı olarak çalışılmayı hak etmekle beraber, burada ayırt edici olduğu düşünülen özellikleriyle kısaca tanıtılmıştır. *Metâlib-i Âliye*'nin kaynaklarına dair ise; Bereketzâde'nin kendi beyanına dayanılarak, paralel okumalardan çıkarılan sonuçlar, tamamen kişisel görüşlerimiz olarak paylaşılmıştır, üzerinde çalışılması gerekir.

İkinci bölümde; *Metâlib-i Âliye*, 'Tanrı'nın varlığına dair deliller'de köklü bir yeri olan 'teleolojik delil' bağlamında incelenmiştir. Teleolojik delilin klasik ve çağdaş versiyonlarından ikişer örnek, *Metâlib-i Âliye*'nin argümanları ile karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Teleolojik delilin bu farklı versiyonları, farklı başlıklar altında değerlendirilmekle beraber, birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılmadığı için, tekrara düşmemek maksadıyla, her birinde belirtilen spesifik noktalar nazarından karşılaştırma yapılmıştır. Akabinde teleolojik delile yöneltilen bazı eleştirilere karşı Bereketzâde'nin cevapları verilmiştir. İkinci bölümün sonunda, teze başlarken hedeflenmeyen bir çalışma söz konusu olmuştur. *Metâlib-i Âliye*'nin ilk üç 'matlab'da teleolojik delil ağırlıklı olan seyri, dördüncü ve beşinci matlablarda, yerini 'diğer deliller'e bırakınca, ana hatlarıyla bunlara da yer vermek gerektiğine kanaat getirilmiştir. Kısaca yer verdiğimiz 'Metâlib-i Âliye'de diğer deliller', ayrıca daha geniş olarak çalışılmayı gerektiren bir konudur. Tezimizin bu ikinci bölümünde, genel olarak karşılaştırmalı bir yöntem takip edilmiştir. Öncelikle ele alınan kıstas delil özetlenmiş, akabinde *Metâlib-i Âliye*'nin mevzuyu ele alışı tahlil edilmiştir. Bu karşılaştırmalı tahlilde, Bereketzâde'nin ikinci planda kalması endişesi taşınmakla beraber, eserin zengin malzemesini toparlayabilmek ve katkısını bir düzen içerisinde açığa çıkarmak için bu yöntem tercih edilmiştir.

Son bölüm olan üçüncü bölümde ise, *Metâlib-i Âliye*'nin Osmanlıca özgün metni ve tarafımızdan Lâtinize edilmiş çeviri yazısı, dipnotlarıyla birlikte tam metin olarak verilmiştir.

Teze geçmeden önce metodik olarak birkaç husus belirtilmelidir. Müellifin ismi eserlerinde farklı şekillerde geçmiş olmakla beraber tezimizde Bereketzâde İsmail Hakkı esas alınmış ve okura kolaylık olması açısından genelde yalnız ‘Bereketzâde’ olarak zikredilmiştir.

Bereketzâde’nin eserleri bölümünde, eserlerin önsözlerinde genellikle gün-ay-yıl olarak bulunan hicrî ve rûmî tarihler dipnotlarda verilmiş, o dönemdeki olaylarla eşleştirilebilmesi açısından miladî tarih karşılığı da belirtilmiştir. Kitapların kapaklarında sadece yıl olarak verilen tarihler, o döneme dair diğer çalışmalar baz alınarak hicrî varsayılmış ve aynı metod uygulanmıştır. Eserlerin içeriğine atıf yapılırken, çeviri yazıları olmaması sebebiyle sınırlı olarak Osmanlıca özgün metinlerinden ve bu konuda yapılmış diğer çalışmalardan referans verilmiştir. Sadeleştirilmiş neşirleri olan *Yâd-ı Mâzî* ve *Necâib-i Kur’aniyye*’ye dair notlarda ise bu sadeleştirilmiş neşirler esas alınmıştır. İçerikte bir tereddüt yaşandığında özgün metne müracaat edilmiş, var ise ikisi arasındaki fark veya hata belirtilmiştir.

Metâlib-i Âliye’den iktibaslar yapılırken, ele alınan farklı meselelere ilişkin olarak spesifik kelimelerde veya cümlelerde tarafımızdan italik vurgu yapılmıştır. Bu vurguların her biri dipnotta belirtilmiştir. *Metâlib-i Âliye*’nin 1890’ların Osmanlıca’sı ile yazılmış olması, Türkiye’nin dil meselesinde yaşadığı değişim ve aradaki mesafe sebebiyle, bazı kavramlar günümüz dili ve kelimeleri ile ifade edilmiştir. Orijinal kavram ve verdiğimiz günümüz karşılığı belirtilen bu yöntemle, metni daha anlaşılır kılmak ve bugünün fikriyatı ile mukayese imkânı sağlamak hedeflenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
BEREKETZÂDE İSMAİL HAKKI (1851-1918)

Bu bölümde; tezimizin ana eksenini oluşturan *Metâlib-i Âliye*'nin, müellifini, Bereketzâde İsmail Hakkı'yı tanımaya çalışacağız. Bereketzâde'nin fikir dünyasına aşina olmak için kısaca hayatına ve diğer eserlerine değineceğiz. Akabinde *Metâlib-i Âliye*'yi ana hatlarıyla ele alacağız. Bu ön bilgiler, eseri tarihsel bağlamında anlamak ve daha isabetli değerlendirebilmek için faydalı olacaktır.

1.1. Hayatı

Bereketzâde İsmail Hakkı, 1851 yılında, İstanbul Fatih'te, Atik Ali Paşa Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Kendi hatıratı olan *Yâd-ı Mâzî*'den aldığımız bilgilere göre;⁴ babası, Mamûretu'l-Azîz vilayetine bağlı Eğin'de,⁵ Bereketoğulları ailesinden kapıçuhadarı el-Hâc Hasan Basrî, dedesi Dersaadette Ayasofya Camii dersiâmlarından İsmail Hakkı bin Mehmed'dir.⁶

Bereketzâde bir yaşında iken, Şabanî şeyhi Kuşadalı'nın⁷ halifelerinden olan öz babası vefat etmiştir. Üvey babası Mehmet Efendi ise Şeyh Abdulaziz Efendi'ye⁸ intisap etmiş bir şeyhtir; ümmî olmakla beraber, Türkçe, Arapça, Farsça ve Rumca bilmektedir ve Bereketzâde ile alakadar olmuş görünmektedir. Öz ve üvey babasının

⁴ Bereketzâde İsmail Hakkı'nın hayatına dair bilgileri, ağırlıklı olarak kendi hatıratı olan *Yâd-ı Mâzî*'nin sadeleştirilmiş neşrinden aldık, ihtiyaç duyulan yerlerde metnin özgün haliyle karşılaştırdık. Dipnottaki sayfa numaralarını sadeleştirilmiş neşre göre verdik. Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul, Nehir Yayınları, 1997, s.s. 335. Metnin özgün hali için bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332/1913-1914, s.s. 350.

⁵ Eğin ilçesinin şimdiki adı Kemâliye'dir, kitabın yazıldığı dönem (1909) Mamûretu'l-Azîz'e (Elazığ) bağlı iken, 1926'da Malatya'ya, 1938'de Erzincan'a bağlanmıştır. (Çevrimiçi) <http://www.kemaliye.gov.tr/genel-bilgiler-kemaliye>, 6 Mart 2019.

⁶ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 10.

⁷ Bereketzâde'nin “meşâyih-i Şâbâniyeden meşhur Kuşadalı merhum” olarak zikrettiği şeyh, Halvetî-Şâbâniye tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusu Kuşadalı İbrâhim Efendi (1774-1846) olmalıdır. Tasavvuf ve tarikat anlayışına getirdiği yeniliklerle bilinmektedir. Bilgi için bkz. Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, *DİA*, 2002, c. XXVI, s. 468-70.

⁸ Bereketzâde'nin “seccadenişin-i irşâd Abdulaziz Efendi” olarak zikrettiği şeyh, Âsitâne-i Nureddin Cerrâhî'de 15. postnişin olan Abdulaziz Zihni Efendi olabilir. Bkz. (Çevrimiçi) <https://defter-i-ussak.blogspot.com/2016/04/es-seyyid-es-seyh-abdulaziz-zihni.html>, 6 Mart 2019.

hüviyetlerine dikkat edildiğinde, Bereketzâde'nin tasavvuf terbiyesinin hakim olduğu bir atmosferde yetiştiği düşünülebilir.⁹

Bereketzâde, bir müddet Canfeda Hatun mektebine gitmiştir. Daha sonra Hafız Paşa mektebine devam ederek hıfzını tamamlamış ve talim okumuş, kıraat-ı seb'a ve aşere'den icazet almıştır. Medrese tahsilinde, müderris Mustafa Şevket Efendi, muhaddis Ahmed Şetvan Efendi, Hoca Arnavut Tahsin Efendi, Şeyh Ahmed Temimi, Abdi Bey gibi döneminin kıymetli âlimlerinden, tefsir, hadis, usul-i hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, ilm-i tevhid ve kelâm, felsefe, tasavvuf, Arap Edebiyatı tederrüs etmiştir. Bereketzâde, bütün hocalarına, özellikle Mustafa Şevket Efendi'ye, onu cihânın allâmesi görerek fevkalâde kıymet vermektedir.¹⁰ Muhterem ve fazıl Abdi Bey¹¹ nâm hocasının bir nevi Meşşâî formatında seyreden ilim ve irfan meclislerini¹² şükranla anmaktadır.¹³ İtiraz oklarına maruz kalan hocası Arnavut Tahsin Efendi'yi ise;

⁹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 9-15. İlâveten bkz. Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, 2002, s. 124.

¹⁰ Bereketzâde, hatıratında sırayla bazı hocalarına dair tafsilat verir. İlk olarak Üstâd Mustafa Şevket Efendi'yi anar ve ondan bazen satır aralarında da bahseder. *Yâd-ı Mâzî*, s. 26-27, 52. Bereketzâde, hatıratının sonunda bu hocaya dair bir hal tercemesi de yazmıştır. *A.e.*, s. 26-27, 52, 331-335.

¹¹ Bereketzâde hatıratında hocasını 'Abdi Bey' olarak zikreder. Bkz. *A.e.*, s. 33-35. Hocası Abdi Bey, kendi eserlerinde 'Hacı Abdullah bin Hacı Destan Mustafa' ismini kullanmaktadır. Bkz. İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s. 8-9. Aynı Abdi Bey, bazı kaynaklarda 'Hacı Abdi Petrici' olarak geçmektedir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y., c. I, s. 333. *DİA*'da ise Abdi Bey ismine ek olarak parantez içinde 'Edîb Abdullah er-Rûmî' verilmektedir. Bunun nereden alındığına dair bir bilgi göremedik. Bkz. Mehmet Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", *DİA*, 1992, c. V, s. 490. Abdi Bey, Bereketzâde'nin babasının da halifelerinden olduğu Kuşadalı İbrahim Efendi'ye bağlıdır. Bkz. Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*, s. 19.

¹² Bereketzâde, hocası Abdi Bey'in derslerini, belli bir zaman ve mekânda sabit değil, yürüyerek, çayhanede, deryaya nazır ve sair farklı suretlerde gerçekleşen canlı bir tasavvuf meclisi olarak anlatmaktadır. Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 35.

¹³ Bereketzâde, kendisi Akka'da iken vefat eden hocasının mezarını döndüğünde soruştursa da bulamadığına ve mezarı başında *Kur'an* okuyamadığına hayıflanmaktadır. *A.e.*, s. 35. Hocası Abdi Bey'in [Hacı Abdi Petrici] vefatı 1886 tarihindedir. Bereketzâde'nin Akka'daki sürgün yıllarının 1773-76 olduğu düşünülürse burada bir karışıklık ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen hatıratını çok sonraki yıllarda yazan Bereketzâde, burada mezara gidememe sebebini karıştırmaktadır, veyahut hatıratında zikretmediği bir Akka seferi daha mevcuttur.

dünyanın âlâyişini ilim sevgisine feda eden, hakikatşinas bir feylesof olarak tanımlamakta ve ondan hassaten istifade ettiğini belirtmektedir.¹⁴

Bereketzâde daha sonra Mülkiye ve akabinde Daru'l-Fünûn'a devam etmiş, bu okullarda Münif Paşa'dan, Vidinli Tevfik Paşa'dan, Hilmi Efendi'den, Aziz Bey'den coğrafya, tarih, ilm-i servet, hikmet-i tabiiye, riyaziye dersleri almış, lâkin Daru'l-Fünûn'un 1872'de kapanması ile oradaki eğitimi yarım kalmıştır.¹⁵ Fransızca, Arapça ve Farsça bilmektedir.¹⁶

Bereketzâde; Nâmık Kemâl'in başyazarı olduğu *İbret* gazetesi ile başladığı profesyonel yazı hayatında, Ahmet Mithat Efendi, Ebuzziya Tevfik, Mustafa Nuri gibi isimlerle beraber çalışmıştır.¹⁷ 1873'te *İbret* gazetesinin kapatılması ile beraber,

¹⁴ Bereketzâde, hocası Arnavut Tahsin Efendi'nin itiraz oklarına maruz kalmasının, hakkıyla 'tanınmama'sından olduğunu düşünmektedir. "Merhumun aleyhine tevcih edilen siham-ı itirazât, ahvâl-i ruhiyesi yakından temâşâ edilmediği içindir." Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, (h. 1332), s. 37. Sadeleştirilmiş neşirde, sehven 'tanınma'sından ötürü yazılmıştır. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, (m. 1997), s. 36.

¹⁵ A.e., s. 37.

¹⁶ Bereketzâde'nin hangi dilleri bildiğini hayatından ve eserlerinden çıkarmaktayız. Arapça konuşmayı bilmeyen medreselilerden muzdariptir ve dil eğitimi için çözüm aramaktadır. A.e., s. 31. Fransızca bir eserde şahit olduğu hatalara binaen ise bir eser yazmıştır. Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, Haz. Ertuğrul Özalp, 2. bsk., İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2002, s. 7, 8 (Önsöz). Ayrıca üvey babasından dolayı ve hatıratındaki bazı bilgilere istinaden Rumca bilmesi ihtimal dahilindedir. Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 15, 247.

¹⁷ Bereketzâde'nin Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne mensup olmadığını düşünmekteyiz. Bereketzâde ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin üyeleri olan diğer *İbret* gazetesi yazarları arasında, gazetede başlayan kısa süreli bir tanışıklık mevcuttur. O dönemde yirmi iki yaşında olan Bereketzâde, tahsiline mani olmayacak bir mâişet temini arayışındadır; birçok gazeteye yazılar gönderir. *İbret*'e gönderdiği makaleler Nâmık Kemâl tarafından beğenilir ve gazeteye davet edilir. Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 39-40. Nitekim Nâmık Kemâl de sürgün mektuplarında, Bereketzâde'nin maddi ihtiyacı üzerinde durur, onun risalelerinin parasının peşinen Akka'ya gönderilmesi lüzumunu belirtir. Bkz. Zeynelabidin Reşid, *Edebiyat Kumkuması*, Halep Vilayeti Matbaası, h. 1326, s. 26. Bir diğer sürgün yoldaşı Ebuzziya Tevfik, sürgüne ilişkin durumlardan bahsederken Bereketzâde'yi, "medrese talebelerinden Hakkı Efendi ... yeni tanıdığım..." şeklinde zikreder. Bkz. Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973, s. 520, 539. Yeni Osmanlılar ile beraber sürgün cezası netleştğinde ise Bereketzâde'nin üstâd-ı ekremi Şevket Efendi; "Kendisinin gözlerinden öperim. Bilmediği yere sokularak düçar olduğu kazadan pek kederlendim. Tahsilin gayesi böyle mi olacaktı" şeklinde haber gönderir. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 52. Bu bilgilerle beraber; *İbret* gazetesi kapatıldığında, orada mâişet temini için kısa bir süredir yazmakta olan ve diğerlerinden oldukça genç olan Bereketzâde'nin, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne dahil olduğunu söylemek zordur. Bu yargımızı destekleyecek benzer bilgiler için bkz. Şemsettin Şeker, *Sadık Bir Muhalif: Yeni Osmanlılar'dan Menapirzade Nuri Bey*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s. 82; Bedri Aydoğan, "Nâmık Kemâl'in Magosa Sürgünlüğü", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. XII, sayı: 12, 2003, s. 18.

zikredilen isimlerle birlikte sürgüne gönderilmiştir.¹⁸ Aynı gemi ile sürgün yerlerine nakledilen Ahmet Mithat ve Ebuzziya Tevfik¹⁹ Rodos’a, Nâmık Kemâl Kıbrıs’a, İsmail Hakkı ve Mustafa Nuri²⁰ ise Akka’ya nakledilmiştir. Bu uzun ve sancılı deniz yolculuğunun,²¹ müellifin eserlerinde geçen deniz ve tabiatla ilgili mülâhazaların kaynaklarından olması mümkündür.

Bereketzâde, Akka’da üç yıl süren sürgün hayatında, önce bir nevi hapis hayatı yaşamış, akabinde kalebend²² olarak ve sonrasında daha rahat bir sürgün hayatı hüküm sürmüştür. İhtiyaç üzerine birkaç ay öğretmenlik yapmıştır.²³ Bu dönemde fırsat bulduğu, bölgede yaptığı ufak seyahatlerde, eğitimden ticarete, mezheplerden Filistin meselesine²⁴ kadar birçok alana dair ilginç gözlemleri olmuştur.

¹⁸ Sürgün hükmü verildiğinde 22 yaşında olan Bereketzâde, Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nden söz etmemekle birlikte, cezayı makul bulmayışının sebeplerini bizzat hatıratında paylaşır. Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 42-55, 73. Yaklaşık bir asır sonra, bu sürgünün Bereketzâde’yi de kapsayan farklı yorumları olmuştur: “Otoriteye itaatsizlik karşısındaki teorik hoşgörüsüzlüğe rağmen, ulemânın bir hayli kargaşa çıkarıcı olduğunu hatırlamak faydalı olabilir...Beş yıl sonra Nâmık Kemâl’in kendisi de Kıbrıs’a sürgün edildiğinde çok tehlikeli olduklarına inanıldığı için imparatorluğun en uzak köşelerine sürülmüş tam beş kişi daha vardı. Bunlardan biri olan Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi de bir âlim idi.” (İtalik vurgu yazara ait). Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (The Genesis of Young Ottoman Thought)*, çev. Mümtaz’er Türköne v.d., Haz. Ömer Laçiner, 5. bsk., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 75-80.

¹⁹ Sonraki yıllarda Bereketzâde’nin üç kitabı, Ebuzziya Tevfik’e ait olan Ebuzziya Matbaası’nda basılmıştır.

²⁰ Bu zât, Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin kurucularından Menâpirzâde Nuri Bey’dır. Bereketzâde ile yolları *İbret* gazetesinde kesişmiş, Akka sürgününde üç yıl beraber olmuşlardır. Bkz. Şeker, *Sadık Bir Muhallif*, s. 75-82.

²¹ *Yâd-ı Mâzî*’de deniz yoluyla yapılan bu uzun sürgün yolculuğunun detaylarına dair latif hatıralar da anlatılmaktadır. Bereketzâde’nin şâir-i âzam saydığı Nâmık Kemâl’e duyduğu hayranlık, Ahmet Mithat Efendi’nin değişken ruh hali ve her fırsatta yazı tomarına yeni notlar ilave edişi, denizi ve mehtâbı temâşâ ederken yapılan şiir müsabakaları v.b. için bkz. *Yâd-ı Mâzî*, s. 41-61.

²² Kal’a-bend, ‘kaleye bağlanmış kimse’ anlamında Arapça-Farsça bir kelimedir. Suçluların, kale surları içinde yaşamaya hüküm giyip, kale dışına çıkmalarına izin verilmemesi şeklinde, Osmanlı’da yaygın uygulanan bir cezayı ifade eder. Bkz. Ömer İşbilir, “Kalebend”, *DİA*, 2016, EK-2, s. 5-7.

²³ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 145-146.

²⁴ Bereketzâde, erken dönemlerden itibaren Filistin’de bir Siyonizm meselesi olduğunu düşünmektedir. [Sürgün cezasının 1873-76 yılları arasında olduğunu düşünürsek, o yıllarda Filistin’e dair bu tesbit, çok erken bir öngörüdür.] Detaylı bilgi için bkz. A.e., s. 130-135.

Akka'da yaşayan Bâbîler²⁵ ve liderleriyle uzun beraberlikler yaşamış, onları taassupsuz bir zihniyetle tanımaya çalışmış²⁶ ve takdire şayan yönlerini methetmiştir.²⁷ Meşhur Şâzelî şeyhi Ali el-Mağribî ile tanışmıştır.²⁸ Sürgünde *Muhsin* ismiyle yazılar yazmış, bazı Arapça eserleri Türkçe'ye çevirmiş, *Tefsir-i Kâdî*, *Buhârî-Şerh-i Kastalânî*, *İhyâu'l-Ulûm* ve *Mesnevî-i Şerif* mütâlaa etmiştir.²⁹

1876'da Sultan 5. Murat'ın tahta geçmesiyle sona eren sürgün sonrası, çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş, defterdarlık, kaymakamlık, mahkeme reisliği, baş savcılık, temyiz mahkemesi üyeliği gibi hukukî vazifeler almıştır.³⁰ Hukukçu kimliği meselelere genel bakışına sirayet etmiştir.

²⁵ Akka'daki Bâbîler, Mirza Hüseyin Ali Bahâullah Efendi (Kurucu Mirza Subh-ı Ezel el-Bâb'ın kardeşi ve halifesi) etrafında toplanmış Bahâî koludur. Bahâullah Efendi Akka'da münzevi bir hayat sürerken, cemaati oğlu Abbas Efendi temsil etmektedir. A.e., s. 99.

²⁶ Bâbîlerin Akka'daki temsilcisi Abbas Efendi, Bâbîliği Şâfiîliğe yakın bir mezhep olarak anlatmaktadır. Bereketzâde'nin, kurucuları Subh-ı Ezel'in Kur'an'a nazîre yapma teşebbüsüne dair suâlleri üzerine Abbas Efendi; amcasının (kurucu Subh-ı Ezel) anadili Farsçayı dahi doğru düzgün yazamadığını, Kelâmullah'a nazîre yapabilmesinin asla mümkün olmadığını, onun hezeyânlarıyla Bâbîleri toptan ithamın revâ olmadığını söylemektedir. A.e., s. 100.

²⁷ Bereketzâde onları duyumlarla yargılamak yerine kendilerinden dinlemeyi tercih ettiğini belirtir; tanıdığı kadarıyla bir rubûbiyyet iddiaları olmadığını söyler. Peygamberden ve şeyhayni mükerreremeynden (Ebubekir ve Ömer r.a.) bahsederkenki edeb ve hürmetlerini, Kur'an'a saygılarını, o dönemde Farsça meâliyle *Kur'an-ı Kerim* okumalarını takdire şayan bulur. Zengin ilim geleneklerini, çocuk eğitimlerini, dil ve zanaat bilmelerini, ahlâkî meziyetlerini metheder. Sürgünden döndükten sonra, onların akidelerine dair kendisine sunulan bazı belgeler karşısında; belgelerdeki itikadın tevil edilemeyecek derecede batıl olduğunu, mümkün olsa bunları bizzat cemaatin temsilcisi Abbas Efendi'ye sorma arzusunu ifade eder. A.e., s. 99-113.

²⁸ Bereketzâde'nin, "zühdü ve takvası İslam ufuklarına nam salmış, şerefli bir zât" olarak takdim ettiği Ali el-Mağribî'nin, Ali Nûruddin bin Muhammed el-Yeşrutî et-Tunusî (ö.1899) olduğunu tahmin etmekteyiz. Bu zât, Şazeliyye-Derkaviyye tarikatının Yeşrutîyye kolunun kurucusudur. Akka'da yaşamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kavas, "Yeşrutî", *DİA*, 2013, c. XLIII, s. 499-500. Bereketzâde'nin aktardığı bir rivayete göre şeyh, bazı müridlerinin kendisine tapacak kadar ileri gitmesi sebebiyle tekkeyi kapatmış ve uzlete çekilmiştir. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 115-116.

²⁹ A.e., s. 156. *Tefsir-i Kâdî* olarak zikredilen eser; Kâdî Beydâvî'ye ait *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'dir. Kelâm, felsefe ve tabiat mevzularına dair açıklamaları belâgat ile ortaya koyan bir tefsirdir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *DİA*, 1995, c. XI, s. 260-261. *Buhârî-Şerh-i Kastalânî* olarak zikredilen eser; Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ine yazılan en önemli şerhlerden olan Kastalânî'ye ait *İrşâdû's-Sârî lişerhi Sahîhi'l-Buhârî*'dir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, 1993, c. VII, s. 114-123. *İhyâu'l-Ulûm*, Gazzâlî'nin ümmet için bir ıslah projesi niteliğinde kaleme aldığı *İhyâu Ulûmiddîn*'dir. Bkz. Mustafa Çağrıncı, "İhyâu Ulûmi'd-Dîn", *DİA*, 2000, c. 22, s. 10-13. Gazzâlî Bereketzâde'yi etkileyen bir âlimdir. Son olarak mütâlaa edildiği belirtilen *Mesnevî-i Şerif* ise tezimizde üzerinde çalıştığımız *Metâlib-i Âliye*'nin yapıtaşlarındandır.

³⁰ Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", s. 490.

Bereketzâde İsmail Hakkı, dört padişah ve kısmen İttihat ve Terakkî dönemine tanıklık etmiştir. Döneminin siyasi ve sosyal olaylarını dikkatle takip etmiş, görüşlerini tashihe yönelik bir dille beyan etmiştir. Sultan Abdulaziz'i,³¹ V. Murat'ı, II. Abdulhamit'i çeşitli siyasetlerine dair sıklıkla olumlu ve nadiren de olumsuz eleştirmiştir. Mithat Paşa,³² Ahmet Cevdet Paşa,³³ Ziyâ Paşa³⁴ ve birçok ismi desteklemiş, birçoğuyla beraber çalışma tecrübesi ve ilmî paylaşım imkânı olmuştur.

Halkla yüz yüze yaptığı vazifelerde bizzat şahit olduğu toplumsal yozlaşma, eğitimsizlik, ekonomi v.b. sorunlar ile risk alarak mücadele etmiştir. Üretimde dışa bağımlılık üzerinde özellikle durmuş, bütün sanat ve ticaret erbabının Yahudi, Ermeni ve Rum olmasını, Türklerin sadece hizmet sektöründe olmasını büyük bir problem olarak görmüştür.³⁵ Kaymakamı bulunduğu Akşehir'de, genel olarak iyi eğitim almadıklarını düşündüğü müslüman çocukların eğitimini üstlenmiş, okul açmış, küçük çocukları okula, büyük çocukları sanat erbabının yanına çıraklığa göndermiştir.³⁶ Tarıma darbe olarak gördüğü tefecilikle ciddi bir mücadelesi olmuş, bulunduğu yerdeki birçok problemi çözüp halkı rahatlatmıştır.³⁷ Fesatla karışık gördüğü bazı zamanlarda inzivaya çekilmiştir.³⁸ 1918'de İstanbul'da vefat etmiştir.³⁹

Bereketzâde mezhep taassubu taşımayan bir mütefekkindir. İtikadî veya ameli diğer mezheplere karşı son derece hoşgörülü düşünmekte, hepsinden destek almakta

³¹ Bereketzâde, Sultan Abdulaziz'in devlete olumlu ve olumsuz katkılarını zikreder. Vefatının intihar suretiyle olduğunu kuvvetle muhtemel görmekle beraber onu "cennetmekân" olarak duayla anar. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 170-173.

³² Bereketzâde, Nâmık Kemâl ile birlikte, Mithat Paşa'nın konağındaki bazı fikir meclislerine katılmıştır. Paşa'yı büyük bir devlet adamı olarak tanır, başarılarını tafsilatla anlatır. II. Abdulhamit'in Mithat Paşa'yı sürmesini isabetsiz bularak eleştirir. A.e., s. 195-207.

³³ Ahmet Cevdet Paşa o tarihte Dahiliye Nâzırıdır ve Bereketzâde'nin memuriyet tayinine yardımcı olur. Bereketzâde hatıratında, ilmine büyük saygı duyduğu Paşa ile olan sohbetlerinden, Hz. İsa'nın vefatı ve Kur'an'ın Sünnetle neshi mevzularında bazı görüşler aktarır. A.e., s. 212-215.

³⁴ Bir dönem Bereketzâde Akşehir kaymakamı iken, Ziyâ Paşa Konya valisidir. Bazı meselelerde beraber çalışmışlardır. Ziyâ Paşa, genç Bereketzâde'ye evladı muamelesi yapmış, tecrübelerini paylaşmıştır. A.e., s. 257-260.

³⁵ A.e., s. 96, 97, 208 v.d.

³⁶ A.e., s. 251-252.

³⁷ A.e., s. 255-257.

³⁸ A.e., s.177.

³⁹ Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", s. 490.

ve belirgin bir birlik gayesi gütmektedir.⁴⁰ Farklı mezheplerle olduğu gibi Ehli Kitap ile de hak sözde birleşme arzusu taşımaktadır.⁴¹ Fevkalâde kaygan bir siyasi ve sosyal devinin içinde, dönemin yeni problemlerini doğru tesbit etme gayretinde, belli temeller üzerinde yeni içtihadlara açık, ufku geniş bir fikir ve eylem adamıdır.

1.2. Eserleri

Bereketzâde İsmail Hakkı, tefsir, fıkıh, siyer, kelâm-felsefe, mantık, dil gibi birçok alanda eser vermiş bir âlimdir. Onun farklı alanlardaki telif ve tercüme eserlerine ve bunları takdimindeki ifadelerine bakıldığında, özellikle kendi döneminin sorunlarına ve bu sorunların çözümlerine yönelik eserler kaleme aldığı görülür. Sosyal veya siyasal bir ihtiyaca cevap verme babında yazarken, Bereketzâde özgüvenle geleneğe eklemlenmekte, sabık ve muasır âlimlerin fikirlerinden beslenmektedir.

Bereketzâde'nin tesbit edebildiğimiz on dört eseri mevcuttur.⁴² Yayımlanan kitapları yanında, *İbret*, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilü'r-Reşâd*, *Kelime-i Tayyibe*, *İstikbâl* ve *Basîret* gibi çeşitli dergi ve gazetelerde siyasi ve ilmi makaleler yazmıştır.

⁴⁰ Bereketzâde, eserlerinde nadiren mezhep adı anarken, olumsuz vurgu katmamaktadır, fikirlere yönelik akıl yürütmektedir. *Necâib-i Kur'anîyye*, s. 28, 107, v.d. Aynı zamanda eserlerinde atıf yaptığı isimlerden, destek aldığı kaynaklardan da yola çıkarak onun bu taassupsuzluğu rahatlıkla delillendirilebilir. Bkz. aşağıda "Eserleri" bahsi.

⁴¹ Bereketzâde, tefsiri *Envâr-ı Kur'an*'da 'Ehli Kitap' hakkında geleneksel çizgiden biraz farklı olan birleştirici bir üslup kullanmaktadır. Bkz. Mehmet Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, Samsun, Etüt Yayınları, 2001, s. 72-75, 164. Ayrıca Bereketzâde hatıratında; 'hakikati arayan ârif bir papaz' olarak nitelediği bir arkadaşıyla birbirlerine olan çağrılarını anlatmaktadır. Ârif papaz; intizam-ı âlemin, beşerin birlikteliğiyle mümkün olduğunu dile getirerek, Müslümanları birliğe davet eder. Bereketzâde ise papaz arkadaşı şahsında Hristiyan âlemini hakkı teslimine çağırır. Ona göre; yüz develik katarın doksan dokuzunu kabul edip yüzüncüyü reddetmek makul değildir. Dinlerin tamamı birbirini destekler, fark teferruatıdır. Hz. İsa, müminlerin ulu'l-azm peygamberlerindendir. Müminlerin gönlü ona ve öğretisine hürmet ve muhabbet ile doludur. Hristiyanlar da Hz. Muhammed'e hürmet ve muhabbet ederse, arzu edilen birlik sağlanır... Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 148-152.

⁴² Bereketzâde'nin eserleri için kendi hatıratı *Yâd-ı Mâzî* ile beraber şu kaynaklardan istifade ettik: Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, s. 25-35. Osman Yiğitoğlu, "Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumunu", Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 50-56. Muhammed Coşkun, "Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 35-40. Mehmet Gürbüz, "Esrâr-ı Belâgat'ta Fesahata Dair", Ankara, *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15-16 Mayıs 2009, s. 333-348.

Bereketzâde, eserlerinin önsözünde genellikle hicrî tam tarih vermiştir, son birkaç eserinin önsözünde ise rûmî tarih vardır. O, ‘Hakkı’, ‘İsmail Hakkı’, ‘Bereketzâde İsmail Hakkı’ adları ile beraber ‘Ed’afu’l-ibâd’⁴³, ‘A’cezu’l-ibâd’⁴⁴, ‘Muhsin’⁴⁵ künyelerini kullanmıştır.⁴⁶

⁴³ Çalıştığımız *Metâlib-i Âliye* ‘Ed’afu’l-ibâd İsmail Hakkı’ ve *İsbât-ı Vâcib Risalesi* ‘Ed’afu’l-ibâd Hakkı’ olarak imzalanmıştır. Bereketzâde’nin eserlerini bazen ‘Ed’afu’l-ibâd’ (kulların en zayıfı) ve ‘A’cezu’l-ibâd’ (kulların en âcizi) olarak imzalamasında, içinde yetiştiği tasavvuf terbiyesi etken olabilir.

⁴⁴ *Tenâkuz-ı Fıkhi* ‘A’cezu’l-ibâd İsmail Hakkı’ ve bizim Bereketzâde’nin eseri olduğunu düşündüğümüz *Müdâvele-i Efkar* ‘A’cezu’l-ibâd Hakkı’ olarak imzalanmıştır.

⁴⁵ Bereketzâde’nin sürgünde iken yazdığı eserler ‘Muhsin’ künyesiyle yayımlanmış görünmektedir. Bu eserler; *Suriye Muzafferiyâtı*, *Meşveret* ve *Osmanlı Sarfının Mebâdisi*’dir. Bereketzâde’nin bu künyeyi kullandığını hatıratından öğrenmekteyiz. İlaveten; arkadaşları Nâmık Kemâl Bey’in “Sâbir”, Ahmed Mithat’ın “Cevdet”, Tevfik Bey’in isminden ziyade öne çıkan “Ebuzziya”, Nuri Bey’in “Muhlis” künyelerini yine hatıratında haber vermektedir; bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s.140.

⁴⁶ Eserlere dair imza, tarih ve yer bilgileri, doğrudan eserlerin kapağından ve önsözünden alınmıştır. Hicrî olarak verilen tarihler, dönemle kıyaslanabilir olması için tarafımızdan miladî tarihe çevrilmiş ve metni kalabalıklaştırmaması için dipnotta verilmiştir.

İsbât-ı Vâcib Risalesi:⁴⁷ Bereketzâde'nin en bilinen çalışmalarıdır. Önsözünde 'Hakkı', 'Ed'afu'l-ibâd' imzasıyla yayımlanmıştır. Eserin kapağında, Bereketzâde'nin 'isbât-ı vâcib' mevzuuna genel yaklaşımını özetleyen bir beyit vardır: "Akıllı kimsenin nazarında yeşil ağaçların yaprakları, Allah'ın marifeti defterinden bir yapraktır."⁴⁸ On dört sayfalık *İsbât-ı Vâcib Risalesi*; önce 'vücûb', 'istihâle', 'cevâz' ıstılahlarını açıklamaktadır.⁴⁹ Buradan ana mevzuya geçerek, Allah'ın varlığı ile zâtî ve subutî sıfatlarını ele almaktadır.⁵⁰ Akabinde peygamberlerin ortak sıfatlarını izah etmektedir.⁵¹ Daha sonra Hz. Muhammed'in nesebine temas etmekte,⁵² son sayfasında ise *Kasîdetü'l-Hemziyye*'den⁵³ beyitlerle nihayete ermektedir.⁵⁴ Oldukça kısa olan risalede, felsefî bir dilin hakim olduğu söylenebilir.

Metâlib-i Âliye:⁵⁵ Bereketzâde'nin, 'isbât-ı vâcib' meselesine hasrettiği asıl büyük eseri *Metâlib-i Âliye*'dir. Bu eseri ilerleyen sayfalarda daha detaylı inceleyeceğimiz için burada ismen anmakla yetiniyoruz.

⁴⁷ [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *İsbât-ı Vâcib*, Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1304 [m. 1886-87], s.s. 14.

⁴⁸ *Berg-i dırahtân sebz der nazâr-ı hûşyâr/ Her varakı defterist marifet-i Kird-gâr.* (Şeyh Sa'dî) Bkz. Sa'dî, *Divan-ı Eş'âr*, Gazeliyyât, 296. Gazel, akt. Taner Gök, "Şem'î Şem'Ullâh Ve Şerh-i Subhatü'l-Ebrâr'ı" (İnceleme-Tenkitli Metin), Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 389 (1164 no'lu dipnot).

⁴⁹ Bereketzâde, *İsbât-ı Vâcib*, s. 5.

⁵⁰ A.e., s. 5-9.

⁵¹ A.e., s. 9-11.

⁵² A.e., s. 12-13.

⁵³ Bereketzâde, ayrıca *Kasîdetü'l-Hemziyye*'yi müstakîl olarak tercüme ve şerh etmiş, *Menâkıb-ı Seniyye* adıyla, *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin 51-85. sayıları arasında yayınlamıştır.

⁵⁴ Bereketzâde, *İsbât-ı Vâcib*, s. 14.

⁵⁵ [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Metâlib-i Âliye*, Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1314 [m. 1896-97], s.s. 232.

Envâr-ı Kur'an:⁵⁶ O dönemde birçok âlimin yeni bir tefsire olan ihtiyacı gözlemlediği üzere Bereketzâde İsmail Hakkı da *Kur'an-ı Kerim* tefsiri yazmaya niyet etmiştir. Böylece 'Türkçe tefsir' kaleme alınması yönünde uzun zamandır sözü edilen temennilere de bir cevap olmuştur. Bereketzade, âyetleri tefsir ederken güncel olaylara atıfta bulunması sebebiyle, Osmanlı'daki modern tefsir anlayışının ilk temsilcilerindendir.⁵⁷ Tefsirine on üç beyitten müteşekkil bir 'dibâce'⁵⁸ ile giriş yapmış, Kur'an'ın genel özelliklerini ve ana hedeflerini vermiştir. Tefsir ve tevil, kıraat farklılıkları, belâgat, insanın yaratılışı v.b. başlıklar açarak ilerlemiş, meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almış, kelimelerin etimolojik kökenlerine inmiştir.⁵⁹ Bazen geleneksel görüşleri tercih etmiş, bazen farklı yorumlar ileri sürüp delillendirmiştir. İsrâîlî rivayetlere itibar etmemiştir.⁶⁰ Besmele ve Fatıha üzerinde hassaten durmuş, birinci cüzün sonu olan Bakara Suresi 142. ayete kadar devam etmiştir. Tamamlanamayan *Envâr-ı Kur'an*, tek cilt olarak yayımlanmış, *Sırât-ı Müstakîm* ve diğer bazı dergilerde makaleler halinde haftalık olarak da neşredilmiştir. *Envâr-ı Kur'an*'ın başında 'İhtar' başlığı ile kaynak tefsirler, müellifleri ve rumuzları verilmiştir. Özellikle dirayet tefsirinde öne çıkan bu müellifler; Bereketzâde'nin zikrettiği üzere; Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Kâdî Beydâvî, Hâzin el-Bağdâdî, Şeyhzâde, Ebussuud Efendi, Şeyh İsmail Hakkı [Bursevî], Âlûsî, Şeyh Muhammed Abduh'tur. Mezkur isimlere bakıldığı zaman; kaynak seçiminde, Mutezîlî, Eşarî, Maturidî mensubiyetler veya tasavvufî, bilimsel, aklî kategoriler altında değerlendirilebilecek anlamlı bir çeşitlilik görülmektedir.

⁵⁶ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Envâr-ı Kur'an*, İstanbul, Selânik Matbaası, h. 1331 [m. 1912-13], s.s. 353. Önsözünde Bereketzâde İsmail Hakkı bin el-Hâc Hasan Basri, 5 Mayıs 1906 (11 Rabiulevvel 1324), Makırköy [Bakırköy] imzası vardır. Önsözdeki tarih ile yayımlandığı tarih karşılaştırıldığında, birinci cildin yaklaşık altı yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu düşünülebilir.

⁵⁷ Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. IX, sayı: 18, 2011, s. 129.

⁵⁸ Bu dibâce, "Hamd Allah'a ki Eltâf-ı Amîm" adıyla, Ahmet Irsoy (Hâfız-Zekâîzâde) tarafından bestelenmiştir. (Çevrimiçi) <http://projetsm.com/guftekarlar/1242-ismail-hakki-bereketzade-eserleri>, 21 Mart 2019.

⁵⁹ Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, s. 29-31. Bereketzâde'nin tefsiri *Envâr-ı Kur'an*'ı ele alan bu kitap, Okuyan'ın doçentlik çalışmasıdır. Okuyan'ın günümüzde *Envâr-ı Kur'an* adıyla devam eden kapsamlı bir tefsir projesi vardır. Bkz. (çevrimiçi) <http://www.envarul-kuran.com/category/envarul-kuran-dersleri-videolari/giris-envarul-kuran-dersleri-videolari/>, 1 Temmuz 2019.

⁶⁰ Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, s. 164.

Necâib-i Kur'aniyye.⁶¹ Temel meseleler hakkında kırk üç ayet grubunu tefsir eden bir eserdir. Mushaf sırası baz alınarak sıralanmıştır. Ayetler meallendirilmiş, çeşitli tefsirlerden görüşler nakledilmiş ve güncel yansımalarına ilişkin yeni yorumlar ilave edilmiştir. Açık bir dil ile hazırlanmıştır. Bir nevi pratik tefsirdir.⁶² Bereketzâde, Fransa'da liseler için hazırlanmış ve Fransızca tahsil eden Türk gençlerinin de elinde görülen, meşhurların biyografilerine dair bir çalışmadaki indirgemeleri görmüş ve İslam'ın cihanşümûl davasının ne kadar sığ bir takım teferruattan ibaret zannedilmesinden müteessir olmuştur. O, *Necâib-i Kur'aniyye*'yi, seçkin ve şerefli ayetlerle,⁶³ gençlere Kur'an'ın kaidelerinin deruniyetini göstermek, İslam'ın insanlığı nasıl bir yola irşâd ettiğini açığa çıkarmak amacıyla yazmıştır.⁶⁴ Âyetlerin tefsirinden yola çıkarak, bilim, tabiat, ahlâk, hukuk, ekonomi v.b. alanlarda günlük hayata dair mesajlar vermektedir. Örneğin *Enbiyâ 30*'u tefsir ederken, 'su' bahsine bir bölüm hasretmekte ve su'yun gaye ve hikmetini anlatarak, 'teleolojik delil' odaklı bir açıklama yapmaktadır.⁶⁵ Veya *Bakara 283* müdâyene ayetinin gereklerini, günümüzde noter olan müessese ile karşılaştırarak açıklamaktadır.⁶⁶ Genel olarak müellifin hukukçu perspektifi, ele aldığı ahkam ayetlerine titiz ve teknik yaklaşmasına, pratik hayata dair mesaisi ise ahkâmın maksada yönelimine ve uygulanabilir yönüne dikkat etmesine sebebiyet vermiştir.

⁶¹ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, h. 1331 [m. 1912-13], s.s. 441. Sadeleştirerek yapılmış neşri için bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, Haz. Ertuğrul Özalp, 2. bsk., İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2002, s.s. 347. Önsözünde "Bereketzâde İsmail Hakkı, 27 Ramazan 1320 (m. 28 Aralık 1902), Bakırköy" bilgisi vardır. Eserin bitiminde ise 7 Safer 1332 (m. 5 Ocak 1914) olarak tekrar tarih belirtilmiştir. Eserin tamamlanması yaklaşık on iki yıl sürecinde olmuştur. Ancak eserin bitiminde belirtilen tarih ile yayım tarihi arasında bir uyuşmazlık görünmektedir. Yayım tarihinin 'rûmî' olması durumunda bu uyuşmazlık düzelir: r. 1331 (m. 1915-16).

⁶² Bereketzâde'nin iki farklı tefsir çalışması olan *Envâr-ı Kur'an* ve *Necâib-i Kur'aniyye*'nin ilginç bir mukayesesine rastladık. Buna göre; *Envâr-ı Kur'an* metodolojisi ve uzun teknik analizleri ile akademik çevreye hitap ederken, *Necâib-i Kur'aniyye* popüler kültüre hitap etmektedir. Bkz. Susan Gunasti, *The Qur'an between the Ottoman Empire and the Turkish Republic: An Exegetical Tradition*, Routledge Studies in Qur'an, Newyork, by Routledge, 2019.

⁶³ Kelime manası olarak 'Necîb'in çoğulu olan 'Necâib' asil ve şerefli eşhas ve eşya demektir. Dolayısıyla eserin adı 'Necâib-i Kur'an' seçkin ve şerefli görülen ayetleri izaha hasredildiği için koyulmuş görünmektedir. 'Necâib'in kelime manası için bkz. Şemsaddin Sami, *Kamus-ı Türkî: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1322/1904, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2011, s. 1126.

⁶⁴ Bereketzâde, *Necâib-i Kur'aniyye*, s. 7-8.

⁶⁵ A.e., s. 233-239.

⁶⁶ Bereketzâde, İslam âleminde, bir zamanlar adı ‘udul’, sonra ‘küttâb-ı vesâik’, sonra mukavelat muharrirliği (günümüzde noter) olan müessesenin, müdâyene ayetinden hareketle kurulduğunu belirtmektedir. *A.e.*, s. 79-87.

Yâd-ı Mâzî.⁶⁷ Bereketzâde'nin 'asrın aynası' olması maksadıyla kaleme aldığı bir hatîrât kitabıdır.⁶⁸ Çocukluğundan başlayarak hayatını anlatmakta, tedrisâtına ve hocalarına dair anekdotlar aktarmaktadır. *İbret* gazetesinde yazmaya başladıktan sonra ise siyasal ve sosyal olaylara ve kritik isimlere dair mülâhazaları ön plana çıkmaktadır. Sultan ve vüzerâyâ dair görüşlerini çekinmeden beyan etmekte, olumlu gördüğünü coşkuyla takdir etmekte ve olumsuz gördüğünü ise tashihe yönelik bir dille eleştirmektedir. Sürgün yıllarından, yaptığı görevlerde şahit olduğu, toplumdaki yozlaşma, eğitimdeki eksikler, köylerde tarımı tehdit eden tefecilik, muhâcirlerin iskânı v.b. sorunlardan bahsetmekte ve sorunlarla mevkiinin verdiği imkân kudretince mücadelesini anlatmaktadır. İlâveten, Bereketzâde'nin *Yâd-ı Mâzî*'de, belli fikirleri, kişileri, şiirleri ele aldığı müstakil bölümler vardır; örneğin tasavvuf hakkındaki düşünceleri,⁶⁹ Mevlânâ ve *Mesnevî*'si,⁷⁰ *Bânet Suâdü Kasîdesi* (*Kasîde-i Bürde*),⁷¹ v.b. Önemli bir bahis olarak ise 'akl'ın 'iman'daki rolünü, geçmiş müktesebattan nakillerle ele aldığı bir kısım vardır.⁷² Ayrıca o, tabiata dair her bahiste; "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?"⁷³ âyetlerini rehber alarak, tabiat güzelliklerini şiirsel bir surette tasvir etmekte ve buradan asıl 'musavvir'e bir yol çizmektedir. Bereketzâde'nin genel üslubu üzere, eserde coşkun bir edebî dil hakimdir. Hatîrât, Bereketzâde'nin ömrünün son yıllarına dair bilgileri içermemektedir.⁷⁴ Hatîrâtın sonunda "Bursa Hatırası" başlığıyla on dört sahifelik müstakil bir bölüm vardır.⁷⁵

⁶⁷ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, h. 1332 [m. 1913-14], s.s. 350. Sadeleştirerek yapılmış neşri için bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul, Nehir Yayınları, 1997, s.s. 335. Önsözünde Bereketzâde İsmail Hakkı adı ve 10 Rabiulevvel 1327 (1 Nisan 1909) tarihi vardır. Eserin bitiminde ise 21 Temmuz 1327 (3 Ağustos 1911) tarihi not düşülmüştür.

⁶⁸ "Temâşâ için asrın bu bir mir'ât-ı âlemdir / Nigâh ettikçe yüzbin mânâ-i pinhân olur peydâ." Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî* (sadeleştirilmiş neşir), s. 8.

⁶⁹ A.e., s. 117-120.

⁷⁰ A.e., s. 232-236.

⁷¹ A.e., s. 157-163.

⁷² A.e., s. 120-128.

⁷³ Zâriyât Suresi, 20-21. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî* A.e., s. 127.

Rehber-i Saâdet:⁷⁶ Bereketzâde, Akka’da sürgün döneminde, İslâm dünyasının gerileme sebeplerine dair fikirler ileri süren ve çözümler üreten Tunuslu Hayrettin Pasa’nın, modernleşme ve siyasetle ilgili düşüncelerini ihtivâ eden *Akvemü’l-Mesâlik*⁷⁷ eserinin mukaddimesini tercüme etmiştir.⁷⁸ İslam’ın cihanşümul davasına ve devletin bekâsına fevkalâde önem veren Bereketzâde’nin o dönemde bu eseri tercüme etmesi anlamlıdır. Sürgün hayatı bitip İstanbul’a döndüğü zaman, bu tercümesini *İstikbâl* ve *Basîret* gazetelerinde tefrikalar halinde *Rehber-i Saâdet* adıyla yayımlamıştır.

Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye:⁷⁹ Yazıldığı dönem itibariyle,⁸⁰ Osmanlı saltanatını savunan bir eser olması noktasında önemlidir. Bereketzâde, Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi’nin, çeşitli fırkalara karşı Osmanlı hükümdarlığını savunduğu *el-Burhân alâ Bekâ’i Mülki benî Osman ilâ Âhiri’z-Zaman* isimli risalesini, ümmetin birliği için faydalı görerek tercüme etmiş ve dile kolay gelmesi için *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye* adıyla yayımlamıştır.⁸¹

⁷⁴ Hatırât oldukça geç dönemde yazılmış olmasına rağmen, sadece gençlik dönemine dair tafsilatlı bilgi vermesi, sonraki yıllara hiç değinmemesi düşündürücüdür. Eser, 1909-1911 yılları arasında yazılmıştır. Yayın bilgisi için bkz. yukarıda 67 no’lu dipnot.

⁷⁵ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî A.e.*, s. 315-327.

⁷⁶ *İstikbâl* ve *Basîret* gazetelerinde tefrikalar halinde yayınlanmıştır, müstakil tabı mevcut görünmemektedir.

⁷⁷ Tam adı *Akvemu’l-Mesâlik fî ma’rifeti ahvâli’l-memâlik* olan eserin sahibi Tunuslu Hayreddin Paşa, ıslahatçı fikirleriyle tanınmaktadır. Bilgi için bkz. Atilla Çetin, “Hayreddin Paşa, Tunuslu”, *DİA*, 1998, c. XVII, s. 57-60.

⁷⁸ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 142.

⁷⁹ Mahmud Hamza, *el-Burhân alâ Bekâi Mülki benî Osman ilâ Âhiri’z-Zaman*, çev. Bereketzâde İsmail Hakkı (*Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye*), Dersaâdet, Tevsi-i Tibaat Matbaası, h. 1332 [m. 1913-14], s.s. 45. Arapça’dan Osmanlıca’ya tercüme olan bu eserin Türkçe çeviri yazısı için bkz. Mahmud b. Hamza Efendi, *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye*, çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, Haz. Ahmet Süruri, (*İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamit Devri* içerisinde, Haz. İsmail Kara), İstanbul, Klasik Yayınları, 2002, c. I, s. 261-282.

⁸⁰ Mahmud Hamza’nın eseri telifi, Receb 1304’tür. Bkz. *A.e.*, s. 261. Bereketzâde’nin Osmanlıca’ya çevirisi ise r. 1328’de olup, yayımlanması h. 1332 (1913-14) yıllarındadır. Osmanlıca çevirinin önsözünde Bereketzâde İsmail Hakkı imzası, 30 Ağustos 1328 (12 Eylül 1912) tarihi vardır.

⁸¹ Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye*, s. 3. (Bereketzâde’nin önsözü).

Tenâkuz-ı Fıkhî:⁸² Şam müftülerinden Mahmud Hamza'nın *Et-Tefâvuz fi't-Tenâkuz* eserinin tercümesi ve bazı önemli fikhî konuların ilavesi ile telif edilmiş bir İslam hukuku kitabıdır. Eserin aslı, fıkıh açısından tenâkuz konularını işlemekte iken; 'rivâyât-ı zâhire', 'istihsan', 'mütevâtirin oluşum halleri', 'şühûdun ihtilafları halinde davanın devamı' gibi Bereketzâde'nin ilave ettiği konuları da içermektedir.⁸³ Eser, o günün şartlarında hâkim, nâib, dava vekilleri ve bütün adliye memurları için istifade edilebilecek bir kaynak olarak düşünülmüştür.⁸⁴ Eserin en başında, 'Besmele' ve 'Dibâce'den de önce, 'İhtar' başlığı ile 'noktalama işaretleri'nin mefhumu doğru ifade etmek için taşıdığı önem, âyetlerden örneklerle anlatılmıştır.

Suriye Muzafferiyâtı:⁸⁵ Bereketzâde'nin sürgün döneminde yazmış olduğu eserlerdendir. O; insanı, milletin menkıbeleri ve tarihî kadar hiçbir sözün heyecanlandıramayacağını düşünmektedir.⁸⁶ Bereketzâde, bu eserini "eslâfımızın faideli vekâyını hikâye eden şu eserimin mütâlaasını ihvâna tavsiye ederim"⁸⁷ ifadesiyle takdim eder. Hz. Ebu Bekir ve Ömer zamanında İslam ordularının Suriye'de kazandıkları zaferleri, tek tek bazı sahabilerin kahramanlıklarını ve mektuplarını konu alır. O, her biri dörder cüzden oluşan beş cilt yazmayı hedeflemiş, ancak uzun süren hastalığı sebebiyle üç cüzden sonra devam edememiştir.⁸⁸

⁸² Mahmud Hamza, *Et-Tefâvuz fi't-Tenâkuz*, çev. [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Tenâkuz-ı Fıkhî*, İstanbul, Nişân Berberyan Matbaası, h. 1308 [m. 1890-91], s.s. 95. Önsözü; A'cezu'l-ibâd İsmail Hakkı, Ankara, 1890 (1307 Ramazan) olarak imzalanmıştır.

⁸³ [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Tenâkuz-ı Fıkhî*, kapak notu.

⁸⁴ Yiğitoğlu, "Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumu", s. 56-57.

⁸⁵ [Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin, *Suriye Muzafferiyâtı*, c. I, Cüz 1, İstanbul, Kırkanbar Matbaası, h. 1291 [m. 1874-75], s.s. 38. *Suriye Muzafferiyâtı*, c. I, Cüz 2, İstanbul, Basiret Matbaası, h. 1292 [m. 1875-76], s.s. 37. (İkinci cüz, birinci cüzün sonlandığı 38. sayfadan devam etmektedir; 39-76. sayfalar arası.)

⁸⁶ Sözün aslı şudur: "İnsanı, milletin menkıbeleri ve tarihî mefahirine dair söylenen söz kadar, hiçbir söz heyecanlandıramaz, zevk veremez." Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 25. ("Kaynaklar" bölümünden hemen sonra, "Tarih şuurunu ve geçmiş büyüklerimizi tanımanın, saygı göstermenin lüzumu hakkında bazı ilim ve fikir adamlarımızdan vecizeler" başlığı altında verilmektedir.)

⁸⁷ [Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin, *Suriye Muzafferiyâtı*, s. 5.

⁸⁸ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 156.

Menâkıb-ı Seniyye:⁸⁹ Manzum bir siyer eseri denilebilecek olan Muhammed b. Said el-Bûsirî'ye ait *Kasîdetü'l-Hemziyye*'nin⁹⁰ Türkçe tercümesi ve şerhidir.⁹¹

⁸⁹ *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin 51-85. sayıları arasında tefrikalar halinde yayınlanmıştır, müstakil tabı mevcut görünmemektedir.

⁹⁰ Mahmut Kaya, “el-Kasîdetü'l-Hemziyye”, *DİA*, 2001, c. XXIV, s. 569-570. Bereketzâde, yine el-Bûsirî'ye ait olan *Kasîdetü'l-Bürde*'yi (*Bânet Suâdü*) de çok zikretmekte ve günlük bir vird gibi okumaktan feyz aldığını anlatmaktadır. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 157-163.

⁹¹ Okuyan, “Bereketzâde İsmail Hakkı”, s. 490.

Esrâr-ı Belâgat:⁹² Eski belâgat ile Batı retoriğini birleştirecek yeni arayışlara dair devrin terkip arayışını aksettiren en önemli eserdir.⁹³ Bereketzâde, tamamlanamayan bu eserinde, eski ile yeniyi, ana kaynaklara giderek birleştirmeye ve bu birleşen noktaları ortaya koymaya çalışmıştır. *Esrâr-ı Belâgat*, *Mukaddime* ve *Cüz-i Evvel* olarak iki kitap halinde basılmıştır. *Mukaddime* kitabında; kısa bir ilimler tasnifi yapılmış;⁹⁴ müfekkire, hafıza, hayal, his, zevk, deha, idman gibi unsurlarla ilmin erkânından bahsedilmiş;⁹⁵ ‘ilm-i belâgat’ ve kısımları üzerinde durulmuştur. *Mukaddime*’nin ilk cümlesine göre: “ilm-i belâgat; hüsn-i beyânı, yani ukûl, gulûb ve irâdâtı teshîr edecek surette irâd-ı kelâmı talim eden ilimdir.”⁹⁶ *Esrâr-ı Belâgat*’ın ikinci kitabı olan *Cüz-i Evvel* ise üslup ve fesahat hakkındadır.⁹⁷ Bereketzâde, bu eseri kaleme alma amacını şöyle belirtir: “Bu eser-i nâçizi teliften maksad-ı âcizanem, beyân-ı kavâid-i fen ile beraber, selefın belâgatta bizce maruf olmayan bazı zevklerini, sanat ve istihrâclarını dahi tamâmıyla değilse de münâsebet olan yerlerde birer nebzecek göstermektir.”⁹⁸ *Esrâr-ı Belâgat*’ın çok zengin başvuru kaynakları arasında, eserin mürşidi sayılan İbni Esîr’in *el-Meselü’s-Sâir*’i başta olmak üzere birçok Doğu ve Batı klasiği vardır.⁹⁹

⁹² [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Esrâr-ı Belâgat: Mukaddime*, Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1317 [m. 1899-1900], s.s. 100; [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Esrâr-ı Belâgat: Cüz-i Evvel*, İstanbul, Artin Asaduryan Matbaası, h. 1318 [m. 1900-01], s.s. 156.

⁹³ Kazım Yetiş, “Belâgat”, *DİA*, 1992, c. V, s. 386.

⁹⁴ Bereketzâde, *Esrâr-ı Belâgat: Mukaddime*, s. 4-5.

⁹⁵ Gürbüz, “Esrâr-ı Belâgat’ta Fesahata Dair”, s. 335 (3).

⁹⁶ Bereketzâde, *Esrâr-ı Belâgat: Mukaddime*, s. 3.

⁹⁷ Gürbüz, “Esrâr-ı Belâgat’ta Fesahata Dair”, s. 335 (3).

⁹⁸ Bereketzâde, *Esrâr-ı Belâgat: Cüz-i Evvel*, s. 50 (1 no’lu dipnot).

⁹⁹ *Esrâr-ı Belâgat*’ın kaynakları arasında Doğu’dan; Kazvîni’nin *Telhîsü’l-Miftâh*, Mâverdî’nin *Edebü’l-Dünyâ ve’l-Dîn*, Teftazânî’nin *el-Mutavvel ale’t-Telhîs* v.b. klasikler vardır. Batı’dan ise A. Pellissier’in *Fransız Usûl-i Belâgati* [*Principes de la Rhétorique Française*] adlı kitabından ve Eflâtun, Augustine, Bouleau, Buffon, Fenelon, Moliere ve Voltaire v.b. birçok isimden alıntılar yapmıştır. Bkz. Gürbüz, “Esrâr-ı Belâgat’ta Fesahata Dair”, s. 334 (2).

Meşveret:¹⁰⁰ ‘Muhsin’ müstear ismiyle yayımlanan bir kitaptır. Seyfeddin Özege’nin nisbetiyle, Bereketzâde’ye aidiyeti muhtemel olarak verilmektedir.¹⁰¹ Bereketzâde’nin sürgün döneminde eserlerinde *Muhsin* ismini kullandığını bilmekteyiz.¹⁰² Eserin mukaddimesindeki; “Lisân her maksadın mevkûf-ı aleyhidir. Her saâdetin anahtarıdır”¹⁰³ ifadesi ise, eserin, dil meselesinde fevkalâde hassas olan Bereketzâde’ye aidiyetinin bizce açık beyânıdır. Bereketzâde’ye göre; karmakarışık olan lisân, ıslah edilmez ve toplumun fertlerinin birbirini doğru anlayacağı şekilde kâide altına alınmaz ise, bu sorun sadece bir lisân sorunu olmayacak, gençleri hedeflerinden ve mutluluklarından da mahrum bırakacaktır.¹⁰⁴ Buna binaen eserde, Osmanlı Türkçesinin imlâsı ile yazı dilinin ıslahı ve sağlam kurallara bağlanması ele alınmaktadır.¹⁰⁵

Osmanlı Sarfının Mebâdîsi:¹⁰⁶ Yine ‘Muhsin’ müstear adıyla yayımlanan bir kitaptır. *DÎA*’da Bereketzâde’ye ait eserler arasında geçmemektedir.¹⁰⁷ Ancak *Muhsin* künyesi ve eserin konusu itibariyle Bereketzâde’nin sürgünde iken yazdığı eserlerden olduğunu düşünmekteyiz. Önsözünde eserin yazılış amacına dair şu ibareler dikkate şayandır: “Bir lisânı kaide altına almak, zahirde yalnız o lisânın edebiyatına hizmet etmek gibi görünürse de, hakikatte o lisân ahalisinin her cihetle terakkîsine hizmet etmektir.”¹⁰⁸ Harfler, noktalama işaretleri, kelime çeşitleri ve genel olarak ‘dil’ üzerine¹⁰⁹ otuz beş sayfalık bir çalışmadır.

¹⁰⁰ [Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin, *Meşveret*, Kostantiniyye, Tasvir-i Efkâr Matbaası, h. 1291 [m. 1874-75], s.s. 14.

¹⁰¹ Seyfeddin Özege, *Bağış Kitapları Kataloğu*, akt. Okuyan, “Bereketzâde İsmail Hakkı”, s. 490.

¹⁰² Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s.140.

¹⁰³ Bereketzâde, “Mukaddime”, *Meşveret*, s. 2.

¹⁰⁴ A.y.

¹⁰⁵ Yiğitoğlu, “Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplum”, s. 58-59.

¹⁰⁶ [Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin, *Osmanlı Sarfının Mebâdîsi*, İstanbul, Basiret Matbaası, h. 1292 [m. 1875-76], s.s. 35.

¹⁰⁷ Okuyan, “Bereketzâde İsmail Hakkı”, s. 490.

¹⁰⁸ [Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin, *Osmanlı Sarfının Mebâdîsi*, s. 2.

¹⁰⁹ Yiğitoğlu, “Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplum”, s. 60-61.

Müdâvele-i Efkâr:¹¹⁰ Mezkur kaynaklarda¹¹¹ Bereketzâde'ye ait eserler arasında göremediğimiz halde, Seyfeddin Özege tarafından Bereketzâde'ye nisbet edilmiş bir eserdir.¹¹² Eserin kapağındaki 'Eser-i Hakkı' ve önsözündeki 'A'cezu'l-ibâd' ibareleriyle ona ait olduğu kesin görünmektedir.¹¹³ Geçmiş müdevvenâtтан istifade ile hazırlanmış bir mantık kitabıdır. Bir mukaddime, üç munsab ve bir hâtimedden müteşekkildir. Bereketzâde'nin bu eseri yazmasının arkasında; "Muhâverâtı, âdâb ve usûl-i münâzaraya mutabık cereyan etmeyen nice cemiyette âsâr-ı iğtişâş zuhûr etmiş, ve nice mazarr-ı manevî görülmüştür"¹¹⁴ tesbiti yatmaktadır. Eserin önsözünde (dibâce) Zenon'dan Sokrates'e, oradan Kant'a, Hegel'e uzanan kısa bir diyalektik tarihçesi vardır.¹¹⁵ Önsözün akabinde, konuya girmeden evvel 'Bazı Istılahat' başlığıyla 'Fenn-i Münâzara'ya dair yirmi iki adet ıstılahın manası verilmektedir.¹¹⁶ Üç sahifelik bu ıstılah bilgisinin, 'Fenn-i münâzaraya dair ilk Türkçe sözlükçe' olarak önemli olduğunu düşünüyoruz. Son olarak 'Hâtime'de 'âdâb-ı münazara'ya dair on iki adet ilke verilerek eser sona ermektedir.¹¹⁷

¹¹⁰ [Bereketzâde İsmail] Hakkı, *Müdâvele-i Efkâr*, İstanbul, Âlem (Ahmed İhsan ve Şürekası) Matbaası, h. 1308 [m. 1890-91], s.s. 56. Önsözünde h. 1307 [m. 1890] tarihi vardır.

¹¹¹ Bkz. 42 no'lu dipnot.

¹¹² Atatürk Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, 0118372 demirbaş no, 10075 SÖ 1307; 1890 yer numarası ile ulaşılabilir.

¹¹³ *Müdâvele-i Efkâr*'ın dış kapağında daha önce Bereketzâde'nin *İsbât-ı Vâcib Risalesi*'nde de gördüğümüz 'Eser-i Hakkı' imzası vardır. Yine dış kapakta başlığın hemen altında bulunan "Reis-i Hukuk-ı Mahkeme-i Bidayet-i Ankara" bilgisi, Bereketzâde'nin kayıtlarda bulunan o dönemki resmi görevine tekabül etmektedir. Bkz. *Salnâme-i Devlet-i Âliye-i Osmaniye*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, h. 1309, s. 570. *Müdâvele-i Efkâr*'ın önsözünde ise *Tenâkuz-ı Fikhî* eserinde de gördüğümüz üzere Bereketzâde'ye mahsus olduğunu düşündüğümüz 'A'cezu'l-ibâd' künyesi vardır. İlaveten; eser Seyfettin Özege tarafından Bereketzâde'ye nisbet edilmiştir.

¹¹⁴ [Bereketzâde İsmail] Hakkı, *Müdâvele-i Efkâr*, s. 4.

¹¹⁵ A.e., s. 4-7.

¹¹⁶ A.e., s. 9-11.

¹¹⁷ A.e., s. 54-56.

1.3. “Metâlib-i Âliye”

Tezimizin ana eksenini Bereketzâde’nin *Metâlib-i Âliye*¹¹⁸ adlı eseri oluşturmaktadır. Bu eseri, çalışmamızın üçüncü bölümünde Osmanlıca metin ve çeviri yazısı olarak vermekteyiz. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise teleolojik açıdan tahlil etmekteyiz. Bu bölümler öncesinde *Metâlib-i Âliye*’ye dair bazı ön bilgiler vermenin konumuz açısından yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple kısaca eserin içeriğine ve kaynaklarına bakalım:

I. İçerik

Metâlib-i Âliye, 1892 yılında Beyrut’ta yazılmaya başlanmış, 1896-97 yılında İstanbul’da basılmıştır.¹¹⁹ Eser; “İsmail Hakkı”, “Ed’afu’l-ibâd” imzasıyla yayımlanmıştır. İki yüz otuz iki sahifeden müteşekkildir.

Metâlib-i Âliye’nin konusu ‘isbât-ı vâcib’dir. Belki adının ‘isbât’ lafzını içermemesi veya başka bir sebeple, Türkçe’deki Osmanlı Dönemi *isbât-ı vâcib* eserlerine dair çalışmalarda gözden kaçırılabilir. ¹²⁰ Eserde, meseleler

¹¹⁸ ‘Metâlib-i Âliye’ tamlaması, ‘Âli Matlablar’, ‘Yüce Meseleler’ olarak çevirilebilir.

¹¹⁹ [Bereketzâde] İsmail Hakkı, *Metâlib-i Âliye*, Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1314 [m. 1896-97], s.s. 232. Bereketzâde 1892’de Beyrut İstinaf Mahkemesi Ceza Dairesi Reisi olarak görev yapmaktadır. Eser 1896-97’de İstanbul’da basıldığında ise Dersââdet İstinaf Mahkemesi Azâsıdır. Bkz. Yiğitoğlu, “Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumu”, s. 40, 41.

¹²⁰ Bazı çalışmalarda; Bereketzâde’nin on dört sahifelik kısa *İsbât-ı Vâcib Risalesi* yer alırken, *Metâlib-i Âliye* geçmemektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971, s.115-128; Hülya Terzioğlu, “Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Türkiye’de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi I, sayı: 27, Bahar 2016, s. 53-73. Son zikrettiğimiz, yakın zamanda kaleme alınan bu makaleye dair birkaç noktayı belirtmek gerekmektedir. Terzioğlu’nun makalesinin, Bereketzâde İsmail Hakkı’ya ait olan *İsbât-ı Vâcib Risalesi*’ne dair verileri, büyük ölçüde yukarıda zikrettiğimiz 1971’de yayımlanan Bekir Topaloğlu’na ait esere dayanmaktadır. Ancak Topaloğlu kaynak olarak belirtilmemiştir. Mukayese için bkz. Topaloğlu, *a.g.e.*, s.125; Terzioğlu, *a.g.m.*, s. 68. İlâveten günümüzde Bereketzâde’ye ve eserine dair daha fazla veriye ulaşabilmekteyiz ve bir öncekini tekrara dayalı bir metin eksik görünmektedir. Nitekim Terzioğlu’nun makalesine Bereketzâde’nin tam ismi ve vefat tarihi dahi

genellikle aklî istidlâl metoduyla değerlendirilmiş, bazen akabinde ilgili âyetler zikredilmiştir. İki kez tefsir¹²¹, bir kez hadis¹²² rivayeti nakledilmiştir. *Mesnevî*’den beyitlerle konu desteklenmiş, Dîvan Edebiyatı’ndan şiirlerle metin zenginleştirilmiştir.

Metâlib-i Âliye, coşkulu bir münâcât ile başlamaktadır. Münâcâtta, Allah’ın varlığına ayna görülen varlık âlemi resmedilmekte ve sınırsız nimetlerin idrâke engel olmaması, bilakis idrâki yüceltmesi niyâz edilmektedir. Münâcât, Gazi Sultan Abdulhamit Hân’ın saltanatının adl ve ihsan ile devamına dua ile bitmektedir.

Ana metin altı bölüm olarak tasnif edilmiştir. Allah’ın varlığını; kozmolojik, ontolojik, ahlâk ve vicdan delilleri ve hassaten teleolojik delil çizgisinde değerlendiren bir içeriğe sahiptir. Birinci bölümde; bütün bir kâinâtı müşâhede ile kozmolojik bağlamda bir teleoloji işlenmektedir. Uçsuz bucaksız kâinâttaki kompleks sistemin tesadüflerle izah edilemeyeceği temsillerle anlatılmaktadır. İkinci bölümde; hayvanlar ve bitkiler âlemine dair hayretâmiz detaylar verilerek; bunların çeşitleri, özellikleri ve dengeli nüfusları ile insana hizmet eden var oluşları, büyük bir tasarımın delili olarak sunulmaktadır. Üçüncü bölümde; yoktan var olan insan vücudunun mükemmelliği, azaların fonksiyonelliği ve bedendeki sistemin insan bilgisine bağlı olmaksızın devamının maksatlılığı incelenmektedir. Dördüncü bölümde; ruh kavramı ve ruhun bedenle telifi ele alınmaktadır. ‘İlhâm-ı ledünnî’ olarak görülen vicdan ve ahlâk anlatılmakta ve bunların kaynağı aranmaktadır. Beşinci bölümde; Epikür ve tâbileri başlığında bazı natüralist iddialar cevaplanmaktadır. Altıncı bölümde ise; tüm bu yolculuğun akabinde, kurtuluş olarak Rabb’e sığınmaktan başka yol olmadığı, *Mesnevî* beyitleri eşliğinde şiirsel bir üslupla deklare edilmektedir.

eklenmemiştir. Son olarak; yine Terzioğlu’nun makalesinin sonunda (s.70), “Diğer İsbât-ı Vâcib Risaleleri” başlığında üçüncü sırada yer verilen “Bıçakçızâde İsmail Hakkı” (İsmail Hakkı İzmirli)’ye ait bir *isbât-ı vâcib* risalesi olduğu bilinmemektedir. Bkz. Ali Duman, “İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh”, *bilimname*, c. XIV, 2008/1, s. 62-68. Dolayısıyla sehven Bıçakçızâde’ye atfedilen bu risalenin, yukarıda zikredilen Bereketzâde’ye ait risale ile aynı olduğu kanaatindeyiz.

¹²¹ *Mefâtihu'l-Gayb* ve *el-Hazîn* tefsirlerinden birer kez nakilde bulunmuştur. A.e., s. 114, 150.

¹²² Seyyid Şerif Cürcanî’nin *Tarifât*’ından bir hadis iktibas edilmiştir. A.e., s. 214.

II. Kaynaklar

Müellifimiz Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*'nin başında 'ifade-i mahsûsa'¹²³ olarak; muteber kaynaklardan özet ve tercüme suretiyle istifade ettiğini ve kendi gözlem ve düşüncelerini ilave ederek kitabı hazırladığını belirtmektedir. Bu sarih açıklama ile beraber, metinde sınırlı birkaç rivayet dışında, alıntılanan fikirlere ve misallere dair kaynak vermemektedir.

Müellifin hayatındaki eğitim dönemlerinden, eserlerini mütâlaa ettiğini belirttiği âlimlerden ve *Metâlib-i Âliye*'de ele aldığı meseleler ile bunları tasnifinden bazı kaynaklarına dair ipuçları yakalanabilir. Bu ipuçlarından yola çıkarak yaptığımız bazı tahminler burada verilmiştir. Bu tahminler, tezimizin ikinci bölümünde, ilgili olduğu düşünülen pasajlarda dipnot olarak da belirtilmiştir.

Kaynaklar bahsinde öncelikle *Metâlib-i Âliye*'de önemli bir konumu olan *Mesnevî*'den bahsedilmelidir. *Mesnevî*'den beyitlere her "matlab"da sıklıkla yer verilmiş, birçok mesele beyitler eşliğinde işlenmiş, gerektiğinde şerh edilmiştir. 'Küllî akıl' ve 'cüz'î akıl' bahsinde,¹²⁴ 'irade' bahsinde,¹²⁵ 'kötülük' meselesinde¹²⁶ v.b. noktalarda Mevlânâ'nın Bereketzâde'nin düşünce yapısına tesir ettiği söylenebilir.¹²⁷ Bununla beraber Bereketzâde'nin Mevlânâ ve *Mesnevî*'sine ilişkin birikiminin nereden geldiğine dair açık bir bilimiz yoktur.¹²⁸

İkinci kaynak olarak; bir diğer *Metâlib-i Âliye* zikredilmelidir. Tezimizde incelediğimiz eserin adı olan *Metâlib-i Âliye*, aynı zamanda Fahreddin Râzî'nin,

¹²³ İfade-i Mahsûsa: "Bu eser, âcizane bazı müdevvenât-ı mutebereden telhîs ve tercüme suretile ve bazı şevâhid ve mütâlaât ilavesiyle husûle gelmiştir." Bkz. Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 11.

¹²⁴ A.e., s. 140-156.

¹²⁵ A.e., s. 164-167.

¹²⁶ A.e., s. 214-218.

¹²⁷ *Mesnevî*'de Tanrı'nın varlığına dair deliller hakkında detaylı bilgi için bkz. Tuna Tunagöz, "Mevlana'da Tanrı'nın Varlığının İspatı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. XI, sayı: 1, 2013, s. 365-391; Hasan Çiçek, "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları", *Dinî Araştırmalar*, c. V, sayı: 15, 2003, s. 199-208.

¹²⁸ Bereketzâde hatıratında, zamanındaki eğitim kurumlarından biri olarak Daru'l-Mesnevî'yi zikretmekte, sürgün döneminde *Mesnevî*'yi mütâlaa ettiğinden bahsetmektedir. Konya'da Mevlânâ'nın türbesini ziyaretini anlatmakta, onu hakikatleri anlatan âriflerin sultanı v.b. sıfatlar ile büyük bir ihtirâmla anmaktadır. Bkz. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 32, 232-236.

ilahiyâta dair mevzuları geniş olarak ele aldığı meşhur kelâm eserinin adıdır.¹²⁹ Diğer eserlerinden de bildiğimiz kadarıyla Bereketzâde, Râzî'yi iyi tanımakta, sıklıkla ondan pasajlar nakletmektedir.¹³⁰ Râzî'nin *Metâlib-i Âliye*'si, hem eserin ismi ve konusu, hem âlemden hareket eden delillere ağırlık vermesi itibariyle, istifade edildiği belirtilen muteber müdevvenâtan görünmektedir.¹³¹ Aynı saha ile ilgilenmenin doğal getirisi olarak; Allah'ın varlığını bilmenin yolları, varlık ve mahiyet, sonsuzluk, beden ve ruh, cevher-i ferd (atom), irade-i beşer v.b. mevzular iki eserde ortak olarak yer almakla beraber, Bereketzâde'de konu sınırlı ve şiirsel bir konseptte işlenmiştir.

Üçüncü olarak; Gazzâlî'nin, *el-Hikme fî-Mahlukâtillah*¹³² risalesi bu grupta zikredilebilir. Bereketzâde'nin eserlerini mütâlaa ettiği yazarlar arasında yer alan Gazzâlî'nin¹³³ bu risalesinin içerik ve tasnifi, *Metâlib-i Âliye*'nin özellikle "İkinci Matlab"ı ve "Üçüncü Matlab"ı ile fevkalâde bir benzerlik taşımaktadır. Gök cisimleri, yeryüzü, hayvanlar, bitkiler, hava, su, ateş v.b. mahlukâtın özellikleri ve insan bedeninin uzuvları tek tek incelenerek oldukça yakın bir formatta ele alınmıştır.¹³⁴

¹²⁹ *Metâlib-i Âliye*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâma dair en geniş eserinin ismidir. Tam adı *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* olan eser, dokuz kitaptan müteşekkildir. Eserin mukaddimesinde Râzî; "Bu ilm-i ilâhiye dair kitabımızdır" demekte ve kelâm ilminin önemi ve akli bilginin değerinden, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına, nübüvve, meleklerle kadar uzanan çok çeşitli meseleleri işlemektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Metâlibü'l-Âliye", *DİA*, 2004, c. XXIX, s. 402-403. İlaveten bir hadis-zevâid çalışması olarak İbn Hacer el-Askalânî'ye ait *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânidi's-şemâniye* kitabı vardır ki, bunun konumuzla ilgisi yoktur.

¹³⁰ *Metâlib-i Âliye*'de, isim zikrederek Râzî'nin tefsiri *Mefâtihu'l-Gayb*'dan bir kez nakilde bulunulmuştur. Bereketzâde'nin tefsir eserleri olan *Envâr-ı Kur'an* ve *Necâib-i Kur'aniyye* eserlerinde ise Râzî'den nakiller çoktur. Bkz. Bereketzâde, *Envâr-ı Kur'an*, s. 18 v.d.; Bereketzâde, *Necâib-i Kur'aniyye*, s. 13, 15, 18, 28, 101, v.d.

¹³¹ Râzî'nin *Metâlib-i Âliye*'sinde *isbât-ı vâcib* meselesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 473-504; Abdullah Arca, "Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 2, 2018, s. 1-19.

¹³² Gazzâlî, *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukâtillah)*, çev. Mehmet Akıncı, İstanbul, Nefes Yayınları, 2018, s.s. 110.

¹³³ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 156.

¹³⁴ Gazzâlî, *Yaratılış Hikmetleri*, s. 18, 20, 23, 28, 31 v.d. Oldukça çok olan benzerlikler sebebiyle tek tek sayfalardan ziyade, Gazzâlî'nin kısa olan risalesinin bütünüyle, *Metâlib-i Âliye*'nin ikinci ve üçüncü bölümü karşılaştırılabilir. İki eserde ortak olan, varlık âleminin tek tek ele alındığı bu format, daha önce, Gazzâlî'nin risalesinin de kaynağı olan Câhız'ın *Kitabu'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ala'l-Halki ve't-Tedbîr* eserinde görünmektedir. Bu eserde Câhız, teleolojik delil zemini üzerinde, tamamen rasyonel olarak güçlü bir metin inşa etmiştir. Bkz. Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve

Dördüncü olarak; Bereketzâde'nin hocalarından bahsedilebilir. Bereketzâde'nin Batı felsefesine vukûfiyeti ve *Metâlib-i Âliye*'de ilmi tabîiye dair güçlü vurguları âşikârdır. Bu noktada hocası Arnavut Tahsin Efendi'den aldığı zeminin önemli olduğunu düşünüyoruz. ‘Yüce meselelere ve yaratılışın sırlarına vâkıf’ gördüğü hocasından istifadesine dair kendi beyanı,¹³⁵ bu çıkarıma izin vermektedir. Bereketzâde, bir diğer hocası olan Abdi Bey'in ise *İzâhu'l-merâm fi keşfi'z-zalâm*¹³⁶ eserini, incelenmesi gereken kıymetli bir eser olarak defaten takdim etmektedir.¹³⁷ Onun, mezkur eserin kaynakları¹³⁸ arasında geçen Râzî'nin *Metâlib-i Âliye*'sini ve Bûsirî'nin kasîdelerini bu suretle de tanımış olabileceğini tahmin ediyoruz.

Bereketzâde, söz konusu eserler ve âlimler dışında, verdiği meseller ve istidlâller itibariyle Mutezile'yi de ihtivâ eden bir kelâm geleneğinden beslenmiş görünmektedir. Ayrıca; Sokrates ve Aristoteles,¹³⁹ Epikür, Ciceron, Lucretius v.b. filozofları ismen anarak, fikirlerini kritik ederek Yunan ve Roma felsefesine atıflar yapmaktadır. Aydınlanma felsefesine dair ise, isim anmamakla beraber Descartes, David Hume, Kant, William Paley gibi filozofların spesifik yaklaşımlarına cevap intibai uyandıran mülâhazalar serdetmektedir. Özellikle W. Paley ve D. Hume'un fikirlerine ve tenkitlerine bir şekilde vakıf olduğunu düşünmekteyiz.¹⁴⁰

Düşünceler”, çev. Yunus Cengiz, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, der. Recep Alpyağlı, 2. bsk., İz Yayınları, 2017, c. I., s. 775-792. Gazzalî, Câhız'ınki ile benzer formatta seyreden metninde, ilaveten kitabî mesnetler kullanmış, örnekleri artırmış ve detaylandırmıştır. Bu noktada Bereketzâde'nin çizgisi Gazzalî'ninkine yakındır. Bereketzâde, âyetler ve daha tafsilatlı örnekler ile daha geniş bir metin kaleme almıştır.

¹³⁵ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 36.

¹³⁶ Hacı Abdi Bey es-Sirozi, Abdullah b. Destan Mustafa el-Petrici er-Rumi: *İdahu'l-merâm fi keşfi'z-zalâm*, İstanbul, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1288. Bu eser, *İzâhu'l-merâm fi keşfi'z-zalâm*, 19. yüzyıldaki Hristiyan misyonerliğine karşı Osmanlı İmparatorluğunda kaleme alınmış ilk Türkçe eserdir. Hristiyanlığı kritik eder; elimizdeki Tevrat ve İncil metinlerinin tahrif edildiğini belirtir ve teslisi reddeder. Bkz. Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*, s. 33-37; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 333.

¹³⁷ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, s. 33, 35.

¹³⁸ Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*, s. 63-67.

¹³⁹ *Metâlib-i Âliye*'de, “Birinci Matlab”ın sonunda Sokrat ve Aristo Zeymus arasında, *Mesnevî*'den naklen temsili bir diyalog anlatılmaktadır. Bkz. Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 30-36.

¹⁴⁰ Tüm esere yayılmış görüşler sebebiyle net bir sayfa aralığı verilemese de, özellikle “Birinci Matlab” ve “Beşinci Matlab”da Aydınlanma felsefesine, hassaten Hume ve Paley'e, isimsiz olarak da olsa fikir babında çok atıf olduğunu düşünüyoruz.

Kaynaklar bahsini burada kapatırken nihai olarak belirtmeliyiz ki; eserin kaynaklarına dair serdettiğimiz bu görüşler, müellifin kendi sarıh beyanından¹⁴¹ cesaret alarak ve paralel okumalar vasıtasıyla, tamamen bireysel olarak öne sürülmüştür. Üzerinde çalışılmaya müsaittir. Önemli olan nokta şudur ki; Bereketzâde, muteber müdevvenâttan yararlanarak, tabî gözlemleri, güçlü muhakemesi ve edebî dili ile özgün bir sentez miras bırakmıştır.

¹⁴¹ Bkz. 123 no'lu dipnot.

İKİNCİ BÖLÜM
“METÂLİB-İ ÂLİYE”DE TELEOLOJİK DELİL

Din felsefesinin en temel meselelerinden biri ‘Tanrı’nın varlığına dair deliller’dir. Bu deliller arasında belki de en önemlisi ‘teleolojik delil’dir. Bu delil, öncelikle duyulara hitap etmesi sebebiyle her insanın gözlemleyebileceği ve insan aklının kolayca kavrayabileceği bir delildir. Tefekkür tarihi boyunca birçok filozof tarafından dile getirilmiştir. Teleolojik delil; bazı nüanslarla, *gaye* ve *nizam* delili, *inâyet* ve *ihtirâ* delili, *hikmet* delili, *itkân* delili, *doğal teoloji* gibi isimlerle de anılmaktadır. Günümüzde ise, klasik versiyonlarına ek olarak; *hassas ayar* delili, *akıllı tasarım*, *antropik ilke* gibi daha spesifik kategorilerde de ele alınmaktadır. Aynı zeminden hareket etmekle beraber, farklı noktalara yoğunlaşan bir deliller ailesi söz konusudur.

Teleolojik delil ile; evrenin var edilişinde, gökyüzündeki ahenkte, doğadaki canlılıkta, insanın var oluş sürecinde, hasılı evrendeki canlı-cansız her şeyde, çok boyutlu bir düzen ve amaçlılık olduğu öngörülür. Bu düzen ve amacın ise bir sahibi vardır.¹⁴² Bereketzâde’nin ifadesiyle söylersek: *Herhangi şeyde maksad ve merâm ve netice-i mahsûsaya delâlet eder tertîbât ve münasebât görülürse orada behemehal o şeyin illet ve mûcibi olarak sahib-i idrâk ve sahib-i maksad bir zât vardır.*¹⁴³

Tezimizin bu ikinci bölümünde; *Metâlib-i Âliye*’deki teleolojik delil perspektifini, delilin klasik ve çağdaş versiyonlarından ikişer örnek çerçevesinde tahlil etmeye çalışacağız. Akabinde, teleolojik delile dair iki eleştiriye *Metâlib-i Âliye*’nin argümanları ile cevaplayacağız. Son olarak, *Metâlib-i Âliye*’deki diğer ‘isbât-ı vâcib’ delillerine yer vereceğiz. Takdir edileceği üzere; maksadımız delilleri müstakil olarak incelemek değil, *Metâlib-i Âliye*’nin zengin malzemesini bu deliller etrafında toplamak ve katkısını açığa çıkarmaktır.

¹⁴² Teleolojik delil hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 14. bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 64-87; Richard Swinburne, “The Argument From Design”, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. XLIII, no: 1645, July 1968, p. 199-212.

¹⁴³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 29.

2.1. Klasik Teleolojik Deliller ve “Metâlib-i Âliye”

‘Klasik teleolojik deliller’ olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz bu bölümde; teleolojik delili sistemli bir delil olarak formüle eden, Doğu’dan ve Batı’dan iki örneği, *Metâlib-i Âliye*’nin vurgularıyla birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

2.1.1. İnâyet ve İhtirâ Delili

İbn Rüşd (1126-1198), teleolojik delili özel kavramlar ile felsefi bir kanıt formunda olgunlaştırmış, *inâyet ve ihtirâ* delilini formüle etmiştir.¹⁴⁴

İnâyet delili; insanın varlığı ile âlemdeki bütün varlıklar arasında bir uyum olduğunu ve bu uyumun tesadüfi olmadığını ifade eder.¹⁴⁵ Yeryüzünde yaşam bir inâyettir. Yaşam için uygun ortam ve her varlığa yaşamını idame ettirecek donanım bir inâyettir.¹⁴⁶ İnsanoğlu, kendi eseri olmayan dev bir düzende her türlü ihtiyacı karşılanarak yaşamını idame ettirmektedir. Bu anlamda inâyet; insana gösterilen ihtimamın ve her şeyin insana müsahhar olduğunun ifadesidir. İhtirâ ise; insana müsahhar olarak var olan her şeyin bir yaratıcısı olduğunu ifade eder. Bilinçsizce emir altında olan yer ve gök cisimlerinin zaruri olarak bir âmiri ve tüm bu düzenin bir fâili vardır.¹⁴⁷

İnâyet ve ihtirâ delili âlemden yola çıkar. Örneğin sıradan bir taş dikkat çekmez, lakin üzerinde oturmaya elverişli şekilde biçimlendirilmiş bir taş, bir ustayı düşündürür. Âlem için de durum budur. Âlemin parçalarındaki özel nitelikler bir Sâni’i

¹⁴⁴ *İnâyet ve İhtirâ* delili için kullandığımız kaynaklar; İbn Rüşd, *İbn Rüşd’ün Felsefesi: Fasl-ül-Mekâl; Kitab-ül-keşf tercümesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Fasl-ül-Makâl el-Keşf an minhâci’l-edille)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017 (1. bsk: 1985); İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004; Mehmet Şanverdi, “İbn Rüşd’e Göre İnâyet Ve İhtirâ Delilleri”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 210.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 147.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 160-161.

düşündürmektedir.¹⁴⁸ Bu sebeple, güneş ve ay, gece ve gündüz, mevsimler, hayvanlar, bitkiler vs. canlı-cansız varlıkların özel nitelikleri ne kadar yakından incelenirse, *inâyet* ve *ihtirân*ın hakikati o kadar açık idrâk edilecektir.¹⁴⁹ Diğer bir ifadeyle; “Mevcudattaki sanata müteallik marifet, ne kadar tam olursa sânia müteallik marifet de o kadar tam olur.”¹⁵⁰ Bu bakış açısıyla; ‘sanat’ın mükemmelliği, ‘Sâni’ın kemâlini gösterecektir.¹⁵¹ Öyleyse Sâni’ın eseri olan âlem, âlemlerin en mükemmelidir. Âlemin olduğundan farklı olabileceğini varsaymak, *ihtirâ* kavramını anlamamaktır.¹⁵² Çünkü *ihtirâ* kavramı *a priori* olarak *hikmeti* içerir.

Înâyet ve *ihtirâ* delilinin temel vurgularını kısaca hatırladıktan sonra, *Metâlib-i Âliye*’yi bu delil çerçevesinde incelemek istiyoruz. Öncelikle belirtmeliyiz ki; Bereketzâde’nin, İbn Rüşd’ün formüle ettiği şekilde *inâyet* ve *ihtirâ* deliline vakıf olduğuna dair bir veriye sahip değiliz.¹⁵³ O, *inâyet* ve *ihtirâ* kelimelerini kullanmakla

¹⁴⁸ A.e., s. 209.

¹⁴⁹ A.e., s. 159, 160.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *İbn Rüşd’ün Felsefesi: Fasl-ül-Mekaal; Kitab-ül-keşf tercümesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, s. 1. Tezimizde öncelikle günümüz diline daha yakın olması sebebiyle *El-Keşf*’in Süleyman Uludağ’ın hazırladığı versiyonunu kullandık. Burada Nevzad Ayasbeyoğlu çevirisini tercih etmemiz, maksadı daha iyi ifade ettiğini düşünmemiz sebebiyledir.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 214-217. Mükemmel âlem tasavvurunun kökleri için bkz. Şamil Öçal, “Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, c. VII, sayı: 1, 2017, s. 65-83; M. Cüneyt Kaya, “Gazzali ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi’l-İmkan’ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine”, 900. *Vefat Yılında Gazzali Sempozyumu*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012, s. 561-601.

¹⁵² Engin Erdem, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018, s. 112.

¹⁵³ *Metâlib-i Âliye*’de *inâyet* ve *ihtirâ* kelimeleri bir arada ve klasik bir delil hüviyetinde değildir. Bereketzâde’nin, İbn Rüşd’ün bu formülasyonuna dair bilgisi olup olmadığını bilmemekteyiz. İlaveten, İbn Rüşd’ün *inâyet* ve *ihtirâ* delilini en kapsamlı işlediği eseri olan *el-Keşf*’in Osmanlı’da bilindiğine dair bir veriye de sahip değiliz. *El-Keşf*, Arapça olarak ancak 1895 yılında, yani *Metâlib-i Âliye*’den (1896-97) kısa bir süre önce neşredilmiştir. Bu sebeple Bereketzâde’nin *El-Keşf*’den bağımsız ancak mânâen benzer nüanslara sahip bir *inâyet* ve *ihtirâ*dan bahsettiğini düşünmekteyiz. *El-Keşf*’in ilk nüshaları ve neşirleri hakkında bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makâl el-Keşf an minhâci’l-edille)*, s. 46-48. Bizim Türkiye Kütüphanelerinde görebildiğimiz en eski baskı ise şudur: *Felsefetü İbn Rüşd : 1-Faslul’l-makal fima beyne’l-hikmeti ve şeria mine’l-ittisal; el-Keşfu an menahici’l-edille fi akaidi’l-mille*, tsh. Mustafa Abdülcevad İmran, 3.bs., Kahire, el-Mektebetü’l-Mahmûdiyyeti’t-Ticariyye, 1968/1388, s.s. 160.

beraber,¹⁵⁴ İbn Rüşd'ün formülasyonu hüviyetinde değil, kelimelerin doğal anlamı¹⁵⁵ itibariyle kullanmış görünmektedir. Bununla beraber, Bereketzâde'nin perspektifinde *inâyet* ve *ihtirâ* delili mânâen açıkça mevcuttur denilebilir. Şimdi *Metâlib-i Âliye*'de *inâyet* yaklaşımını görelim:

Eser-i lütf-i ilâhindir ki; ruh ve akıl ile mütena'im olduk, teneffüs için hava, rü'yet için nûr ve ziyâ *ihsan* eyledin, hayatımız ve ezvâk hayatımız için âlî ve sâfil bunca eşyâ senin fermânınladır ki durmayıp çalışıyorlar, menâfi' ve huzûzumuz için bunca mahlukâtı bizlere *müсахhar* kıldın, mâide-i *inâyet*inde rûz'ân ve şeb'ân envâi niamla *merzûk* oluyoruz.¹⁵⁶

Görüldüğü üzere Bereketzâde, insanın donanımını ve yaşamı mümkün kılan bütün unsurları *inâyet* olarak görmektedir. Dolayısıyla bu *inâyet*in bir *ihtirâ* edeni olmalıdır. Yeryüzündeki kanunları tesis eden, insanın menfaatine tahsis edilmiş bütün şeyleri yaratan bir *muhterî* vardır:

Lâyenkatı' teceddüd eden bunca hazâini, hayretefzâ bunca nevâmîs ve esrârı sadr-ı arza *kim tevdi' etti*? Bunca nâfi' ve kıymetdâr olan maâdine, ebnâ-yı beşerin huzur ve rahatlarına *tahsîs buyurulmuş* bunca mâdeniyâta, bunca eşyâ-yı hikmetâmize atf-ı nigâh ediniz.¹⁵⁷

'Eşyâ-yı hikmetâmiz'den 'müessir'ine bir yol olduğunu düşünen Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*'nin en uzun bölümü olan "İkinci Matlab"¹⁵⁸ tamamıyla eşyâ-yı *hikmetâmizi*¹⁵⁹ tanımaya ayırır, eşyânın yapısındaki incelikleri Allah'ın *inâyeti* olarak görür. Örneğin 'su' nimetinin yapısal niteliğini şu şekilde anlatır:

Suyu her yere suhûletle sokulabilecek derece *seyyâl* bir surette bulundurmak ile beraber, en ağır eşyâyı yüklenip sevk edecek mertebe *kuvâ* ve *şedîd* eylemek için onun *eczâsına*

¹⁵⁴ *Metâlib-i Âliye*'de *inâyet* kelimesi dokuz kez geçmektedir. Bkz. *Metâlib-i Âliye*, s. 7, 8, 40, 56, v.d. *İhtirâ* kelimesi ise iki kez geçmektedir ancak delildeki kullanım ile tamamen alakasızdır. Bkz. A.e., s. 179 (dipnot), 207.

¹⁵⁵ *İnâyet* kelimesinin felsefe tarihindeki anlam serüveni için bkz. Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 27, 2004/2, s. 105-119.

¹⁵⁶ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 8, 9. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁵⁷ A.e., s. 45. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁵⁸ Bereketzâde, "Matlab-ı Sâni", *Metâlib-i Âliye*, s. 37-92.

¹⁵⁹ *Metâlib-i Âliye*'de, güneş, ay, hava, su, toprak gibi temel unsurlar yanında, çiçekli bitkiler, çiçeksiz bitkiler, hayvanların çeşitleri, nicelik ve niteliklerindeki detaylar ve hikmetler de anlatılmaktadır.

bu kadar mevzûn bir şekli, ve hareketine bu kadar muayyen bir dereceyi kim ihtiyâr ve irâde eyledi?¹⁶⁰

Su ve onu taşıyan bulutların gayesel niteliğini ise ayrıca inceler:

...Başımızı cânibi's-semâya kaldıracak olursak, fevkimizde uçan sehâblarda, havayı tadil etmek, güneşin kızgın şuâlarını men' eylemek, kuraklık zamanında yeri ırvâ' etmek üzere *ta'lik edilmiş* nice deryâlar görürüz. Bu azîm su hazinelerini, başımızın üstüne *hangi el* asmıştır? Onların ancak bârân-ı mutedil olarak nüzûl eylemelerine *hangi dest-i hikmet* ve *merhamet* bezl-i *inâyet* eylemiştir? Hangi kudrettir ki, suya hayretfezâ bunca *hâssalar* tevdi' etmiş ve onu bâis-i hayat-ı âlem kılmıştır?¹⁶¹

Su örneğinde kısaca aktardığımız üzere, varlıkları tek tek *yapısal* ve *gayesel* olarak resmeden Bereketzâde, varlıkların bekâsına dair donanımların da *inâyet* olduğunu düşünmektedir. Misalen; 'uyku' insanın hayatını idamesi için özel bir *ihsan*dır:

Hâb da kuvvet ve gıdaya iltihâk eder. Zî-ruh yalnız harekât-ı hâriciyesine değil, kuvvet-i maneviyyesini daha ziyade tahrîk ve izâle edebilecek olan harekât-ı dâhiliyesine de fâsıla verir. Hengâm-ı hâbda teneffüs ile hazmdan başka bir şey kalmaz. Yani onun kuvvâtını istimâl edecek kâffe-i harekât tevakkuf, ve o kuvvâtı tecdîd edecek olan kâffe-i harekât yalnızca ve serbestçe cereyân eder. Bir nev' efsûn olan şu rahat ve huzur, her gece zalâm mâni'-i işgâl olduğu esnada tekerrür eder. *Bu tevakkuf-ı harekâtın mûcidi kimdir?* Devam ve bekâyı icab eden harekâtı, bu kadar güzel kim *ihtiyâr ve intihâb eyledi?* Tevakkuf ve inkitâ'larına lüzûm görünen harekâtı diğer harekâttan bir *temyîz-i esahh ile kim istisnâ eyledi?* Ferdâsı gün metâib-i mâziyeden eser kalmaz. Zî-ruh sanki asla iş görmemiş gibi çalışır ve yeniden iş görmeye dâî kendisinde bir zindelik hâsıl olur.¹⁶²

Canlı-cansız varlıkların niteliklerini ve canlı olanlara *ihsan* edilen, uyku, beslenme, hareket v.b. donanımları *inâyet* boyutuyla inceleyen Bereketzâde, netice olarak âlemin mükemmeliyetine varmaktadır:

“Semâvât, zemîn, nücûm, nebâtât, hayvânât, ebdânımız, ukûlümüz ... bunların cümlesi bir *tertîbe*, bir *tedbîr-i mükemmele*, bir *sun'a*, bir *hikmete* ve bütün âlemin ruhu mesâbesinde bulunan kudret-i mutlaka-i gayri meşhûdesiyle cümleyi âheste âheste

¹⁶⁰ A.e., s. 52. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁶¹ A.e., s. 56. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁶² A.e., s. 84-85. (İtalik vurgular bize aittir.)

maksatlarına doğru sevkeden bir *idrâk-i âliye* delâlet ediyor. Güya ki biz kâinâtın usûl-i mimarîsini ve kâffe-i aksâmının *tenâsüb-i tâmmını* görmüş olduk.¹⁶³

Böylelikle Bereketzâde, mükemmel bir tedbire, sanata, hikmete, maksada delâlet eder gördüğü kâinâtta bu yaratılışı, ‘idrâk-ı âlî’yi işaret eden bir delil olarak kabul etmektedir.

Genel olarak baktığımızda; *inâyet ve ihtirâ* delili, teleolojik delile baştan pozitif bir kıymet yüklemektedir. Yaşamın ve nizamın bir nimet, ihsan, lütuf olduğu vurgusuyla; salt sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir düzen yorumu bu delilde ikinci planda kalır.¹⁶⁴ Bu pozitif vurgu Bereketzâde’de de müşahede edilir:

İlâhî! Bizim hareketimiz ve vücûdumuz, hayatımız, cümlesi senin *dâd* ve icadındandır. Eser-i *inâyet-i* Rabbaniyendir ki *vücûd bulduk, ni’met-i hayat ile mütena’im* oluyoruz... Hüdâvendigâr-ı azîmu’ş-şâna sezâvâr ibâdet ve ubûdiyyet ve bunca *niam* ve *eltâf-ı lâ-tuhsâya* lâyük teşekkür ve mahmedet kimsenin dest u zebânından gelmez.¹⁶⁵

Bu pozitif vurguyla *inâyet ve ihtirâ* delili diğer teleolojik delillerden ayrılır; çünkü hem nizamı, hem nizamın niçin var olduğunu açıklamaktadır. Teleolojik delilin, ‘var eden bir Yaratıcı’yı değil, en fazla ‘usta bir sanatkâr’ı ispatladığı ve bu sebeple âlemin menşei izah edemediği iddiası, Bereketzâde’de de gördüğümüz, bu özel yaklaşım ile elenmiş görünmektedir.¹⁶⁶

Hülâsâ; bölümün başında ifade ettiğimiz üzere,¹⁶⁷ Bereketzâde büyük bir olasılıkla İbn Rüşd’ün *inâyet ve ihtirâ* formülasyonunu görmemiştir. Ancak buna rağmen, İbn Rüşd’ün *inâyet ve ihtirâ* delili ile Bereketzâde’nin *inâyet* yorumu arasında büyük ortaklıklar vardır. ‘İnsana müsahhar kılınmış sayısız nimetlerle ahenkle berdevam bir sistem vardır ve bu müsahhar sistemin bir Yaratıcısı vardır’ olarak ifade edebileceğimiz *inâyet ve ihtirâ* delili, *Metâlib-i Âliye*’de özel nüanslarıyla açık ve seçik olarak yer almaktadır. Fakat Bereketzâde, misalleri çoğaltmış ve detaylandırmış, kendine has üslûbu ile edebî vurguyu artırmıştır.

¹⁶³ A.e., s. 178. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 74.

¹⁶⁵ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 9, 166. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁶⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 75.

¹⁶⁷ Bkz. 153 no’lu dipnot.

2.1.2. Analojik Teleolojik Delil

Batı’da teleolojik argümanı, ‘doğal teoloji’ başlığıyla, bir delil niteliğinde ele alan William Paley (1743-1805)’dir.¹⁶⁸ Onun analojiye dayalı yaklaşımı, kolay anlaşılır ve meşhur bir teistik argümandır.¹⁶⁹

Bilindiği üzere Paley’in argümanının temelinde bir saat örneği vardır. Bir fundalıktan geçerken ayağını taşa çarpan insan, o taşın orada neden olduğunu sorgulamaz. Lakin aynı yerde bir saat bulsa, onun orada bir taş gibi her zaman bulunduğunu düşünmez ve ayrı bir cevap arar. Çünkü saatte, taşta olmayan komplike parçaların bir amaç için bir araya gelip fonksiyon kazandığını görür. Parçalar farklı olduğunda veya farklı bir kombinasyonla bir araya getirildiğinde, aynı fonksiyonu icra edemeyecektir. Dolayısıyla bu saati bir amaca yönelik olarak düzenleyen bir ustası olmalıdır.¹⁷⁰

Paley saat analojisinde bazı noktaları vurgular. Birincisi; daha önce bir saat veya saatçi görülmemiş ve mekanizma hakkında bilgiye sahip olunmamış olsa da ortada bir tasarım olduğu idrâk edilecektir. İkincisi; saat bazen hatalı çalışsa da tasarımcısı olduğu gerçeği değişmeyecektir. Analoji iki durumda da geçerliliğini korur.¹⁷¹

Paley’e göre, insan eseri olan saatle ilgili yorumlar; insan eseri olmayan tabiatın birçok unsuru için tekrar edilebilir. Ancak tabiat hesapsız düzeyde daha muazzamdır; ve gayeye uygunluğu daha açıktır. Doğadaki her manzara, bizi her an Yaratıcı’nın

¹⁶⁸ William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, Cambridge University Press, Digitally Printed Version, 2009, s.s. 586; William Paley, “Doğal Teoloji” (Natural Theology), çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. Cafer Sadık Yaran, Samsun, Etüt Yayınları, 1997, s. 79-81.

¹⁶⁹ Analojik Teleolojik delil hakkında detaylı bilgi için bkz. Neil Manson, “Anthropocentrism and The Design Argument”, *Religious Studies* 36, June 2000, p. 163-176; Kenneth Einar Himma, “Design Arguments for the Existence of God,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser), p. 3-7; Fatih Özgökman, “Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 21-27.

¹⁷⁰ Paley, *Natural Theology*, s. 1-3, v.d.

¹⁷¹ A.e., s. 4-6. Hatalı çalışan saate binaen vurgulanan bu nokta, eserin ilerleyen sayfalarında, düzensizlik ve kaos içeren bir evren iddiasına karşın tekrar ifade edilmektedir. Bkz. A.e., s. 82.

ellerine götürmektedir.¹⁷² Paley, daha sonra canlı organizma üzerine eğilir ve özel bir örnek olarak ‘göz’ üzerine yoğunlaşır. Gözü meydana getiren pek çok parça, görme amacını tesis etmek için fevkalâde uyumlu bir şekilde çalışmaktadır. Tek başına bu görme mekanizması veya tek bir diğer hassa dahi bilinçli bir Yaratıcı’ya (*an intelligent Creator*) götürmeye yeterlidir.¹⁷³

William Paley ve analojisini kısaca hatırladıktan sonra *Metâlib-i Âliye*’deki ‘analojik teleolojik argüman’a göz atalım. Öncelikle belirtelim ki; Bereketzâde’nin Paley’e ve argümanına vukûfiyetine ilişkin bir bilgimiz yoktur. Ancak Paley’in argümanına benzer şekilde bir saat ve makine analojisi kurmakta ve bu analojiyi defaatle farklı argümanlarda kullanmaktadır.¹⁷⁴

Afrika çöllerinde bir saat bulunacak olsa, onu mevâzi-i hâliyede tesadûf vücûda getirdiğine ciddi olarak kâil olmaya cür’et olunamıyor da, hüner ve sanatına hiçbir saatin asla kıyas kabul edemeyeceği *ecsâm-ı zü’l-ervâhın*, âsâr-ı keyfiyye-i tesadûf bulunduğuna kâil olmaktan hayâ edilmiyor!¹⁷⁵

Görüldüğü üzere Bereketzâde, çölde bulunan bir saatin, tesadûf eseri olmadığında herkes ittifak ederken, saatle mukayesesı mümkün olmayacak derecede muazzam olan ‘zü’l-ervâh’ın tesadûf eseri olduğu iddiasının bir ‘hayasızlık’ olduğunu düşünmektedir.

Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*’nin “Birinci Matlab”ında;¹⁷⁶ ‘evi bina eden bir mimar vardır’, ‘tabloyu resmeden bir ressam vardır’, ‘şiiri yazan bir şair vardır’, v.b. misallerle, ağırlıklı olarak ‘sanat’ boyutunu vurgulayarak sair analojiler kurar:

Kim itikâd eder ki, Firdevsî’nin târih-i Fars’a dair altmış bin beyti müstemil bulunan *Şehnâme*’si bir şâir-i şehîrin eser-i irfânı olmayıp belki vaktiyle elif ba harfleri ötede beride darmadağınık bulunduğu hâlde bir *tesadûf-i mahz*, ..., her maddeyi gayet *dilnişîn*, gayet *nevâda*, gayet müessir bir surette tasavvur etmek üzere mevâki’-i mahsûsasına vaz’

¹⁷² A.e., s. 35.

¹⁷³ A.e., s. 62, 72, 76 v.d.

¹⁷⁴ A.e., s. 28, 68, 82, v.d. *Metâlib-i Âliye*’de, William Paley’e ismen atıf yoktur. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi; Bereketzâde’nin, hocası Tahsin Efendi’den kaynaklandığını tahmin ettiğimiz güçlü bir Batı Felsefesi birikimi olduğunu ve bir şekilde Paley’in argümanlarına vakıf olduğunu düşünüyoruz. Bkz. “1.3. *Metâlib-i Âliye: Kaynaklar*” bahsi.

¹⁷⁵ A.e., s. 187. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁷⁶ Bereketzâde, “Matlab-ı Evvel”, *Metâlib-i Âliye*, s. 13-36.

ve yekdiğeriyle hüsn-ü cem etmiş olsun da o manzûme-i mükemmele, bir nâzım-ı fâhimi olmayarak rastgele *zînetefzâ-yı sâha-i zuhûr* olmuş bulunsun? Ne kadar istidlâl edilirse edilsin, ... *Şehnâme*'nin tesadüften başka müellifi olmadığına hiçbir insan-ı âkıl iknâ' edilemez. Koskoca manzûme şöyle dursun, tesadüf tek bir beyti bile tanzîm edemez. İmdi *Şehnâme* hakkında itikâd eylesine akl-ı selîmi kendisine müsait bulunmayan bir hâli, *manzûme-i mezbûreden daha ğarrâ, daha hayret-fezâ olduğu şüphesiz bulunan kâinât* hakkında bu insan-ı âkıl niçin itikâd eylemelidir?¹⁷⁷

Öyleyse; selîm akıl sahibi bir insan, 'her sanat eserinin bir sanatkârı var ise, çok üstün bir sanat eseri gibi olan âlemin de bir sanatkârı vardır', neticesine ulaşacaktır.

Paley'in saat analojisinde üzerinde durduğu bazı noktalar, benzer şekilde *Metâlib-i Âliye*'de de ele alınmıştır. Örneğin; öncesinde bir saat veya saatçi görülmemiş olsa da tasarım ve tasarımcı olduğunun idrâk edileceğine dair birinci tez, şöyle değerlendirilir:

Bir şeyden maksad ne olduğu malum olmak değil, ancak onda behemehâl bir maksad bulunduğu malum bulunmak muktezî olduğu cihetle; bir eser-i mevcûdda maksad nâ-malum olsa bile onda bir maksad olduğunu yakînen bildiğimiz hâlde orada bir sahib-i maksad bulunduğuna bi-tarîki't-tecrûbe vâkıf olacağımız âşikâr [dır]...¹⁷⁸

Öyleyse; âlemdeki maksad bilinmese de, genel tecrübelerimizden yola çıkarak onda kesinlikle bir maksad olduğu ve dolayısıyla bir sahib-i maksad olduğu kabul edilecektir.

Paley'in diğer tezi olan; 'saat bazen hatalı çalışsa da tasarımcısı olduğu gerçeğinin değişmeyeceği' hususu, *Metâlib-i Âliye*'de şu şekilde geçer:

Ressamlığa dair bir eserde gölgeler yahut usûl-i tersîmce bazı itinasızlıklar görüldükde, bu eserin tesadüf tarafından yapıldığına istidlâl eder miyiz? ... bu levha [tablo] asla mükemmel olmadığı cihetle kat'iyyen tesadüf tarafından husûle gelmiş bir yığın elvân olup yoksa onda hiçbir *dest-i ressam* işlememiştir demek ne kadar mecnûnâne bir saçma olacaktır! Hemen sanatsız denilecek derece fena yapılmış bir levha hakkında böyle

¹⁷⁷ A.e., s. 22. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁷⁸ A.e., s. 28. (İtalik vurgular bize aittir.)

demekten utanılıyor da, bunca tertib ve tenasüble kendisinde hadd ü pââyânsız mâser-i nefîse şa’şaa-râ olan kâinât hakkında böyle demekten hayâ olunmuyor!¹⁷⁹

Görüldüğü üzere; bozuk bir saat yerine kötü bir tablo örneği kullanılmaktadır. Bir saat bozuk da olsa bir saatçisi olduğu, bir tablo kötü de addedilse bir ressamı olduğu gerçeği değişmeyecektir.

Paley’in insan bedeninin uzuvları ve hassaten ‘göz’ üzerinde durduğunu belirtmiştik. Hemen aynı şekilde Bereketzâde, “Üçüncü Matlab”da,¹⁸⁰ insan bedeninin uzuvlarını; yapısı, görevi ve estetik boyutuyla kısaca değerlendirir. Göz üzerinde ise hassaten durur. Şimdi ‘göz’ü *Metâlib-i Âliye*’den dinleyelim:

Şu iki çeşm-i ruhsâr içinde tenvîr eden bilmem nasıl *misbâh-ı ilâhî*dir ki, bakiyye-i kâinât arasında ona mümâsil hiçbir şey yoktur. Bunlar bir nev’ âyinedirler ki; insanın kuvve-i âkilesi, mevcûdât-ı âlemi o âyineler içinde görebilmek için orada, tabaka-i şebekiyye içinde, bütün âlemin kâffe-i mevcûdâtı peyâpey ve vâzihan mürtesim olurlar. Biz kâffe-i eşyâyı çifte uzuv ile rû’yet eylediğimiz halde yine bir şeyi asla iki görmeyiz, zira gözlerimizde rû’yete hizmet eden iki sinir, nasıl ki bir gözlüğün iki kolu onları birbirine vasleden kısım-ı a’lâda ictimâ etmişlerse, o iki sinir de bir sâkta ictimâ etmiş iki koldan başka bir şey değildirler. Dikkate şâyândır ki cibâl, tilâl, eşcâr, sahârî, mevâşî gibi def’aten görebildiğimiz birçok şeylerin suretleri, gözümüzün içinde ancak küçük parmağın tırnağı büyüklüğünde in’ikâs edebildikleri halde, yine hepsi hey’et-i asliyeleriyle teşhîs edilmiş olmalarına nazaran pek vâzıh irtisâm ederler. Sezâvâr-ı hayrettir ki, gözbebeği semmü’l-hıyât kadar asgar bir cirm olduğu halde binlerce bin senelik eb’âdda bulunan ecrâm-ı semâviyeyi ân-ı vâhidde görebiliyor. Hakikat gözbebeği, Hâlık’ının kudret ve azamet ve hikmetine ashâb-ı irfânı secde ettirir bir *sun’-ı garâmezâd*’dır. Hakikat gözbebeği, gözümüzün ortasında mevzû’ bir *âtıfet-i ilâhiye*dir. Hakikat, Eflâtûn-i İlâhî’nin dediği gibi; Hallâk-ı Cihân, kemâl-i kudretini ehl-i irfân ve iz’âna göstermek için madde ve heyûlânın yapamayacağı *azîm bir burhâm* herkesin gözü ortasına koymuştur...¹⁸¹

Bu muazzam tasvir; göz uzvunu, ilâhî bir kandil (*misbâh-ı ilâhî*), aşk bahşeden bir sanat (*sun’-ı garâmezâd*), ilâhî bir vergi (*âtıfet-i ilâhiye*) addetmektedir ki; o, âlemleri yaratan kudretin kemâlini gösteren, maddeden çok daha üstün *azîm bir burhân*’dır.

¹⁷⁹ A.e., s. 219. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁸⁰ Bereketzâde, “Matlab-ı Sâlis”, *Metâlib-i Âliye*, s. 93-118.

¹⁸¹ A.e., s. 108, 109. (İtalik vurgular bize aittir.)

David Hume (1711-1776), ‘analojik teleolojik delil’e yönelik bazı eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerin en önemlisi; tasarım kanıtının zayıf bir analogiye dayanmasıdır. Hume’a göre evren bir saat gibi değildir, hiçbir şey ile mukayese edilemeyecek ölçüde eşsiz bir varlıktır, dolayısıyla saat-saatçi&evren-tasarımcı analogisinde, benzerlikten çok çarpıcı bir benzeşmezlik vardır. İkincisi; tekrar tekrar tecrübe edilebilen insana ait eserler ile nasıl var olduğuna şahit olmadığımız tek evrenin kıyas edilmesi doğru değildir.¹⁸²

Bu eleştiriye bizzat Bereketzâde, muhalif bir görüş olarak şöyle ifade eder:

“Sanat-ı insaniye ile husûle gelen âsâra, kâinât ile kavânîn ve usulünün müşâbeheleri bulunmadığından, onları âsâr-ı beşere kıyâs etmek, *kıyâs maa’l-fârıktır*; ... Mesela bir hâne görürsek, onun bir mimarı olduğunu yakînen biliriz. Zira o mekûle eserlerin ancak o cins-i mûcib vasıtasıyla hâsıl olduğu nice defaâtle meşhûd ve mücerrebimiz olmuştur. Amma âlemlerin emsâli mesbûk değildir. Hiçbir âlemin inşâsını müşâhede ve tecrübe etmedik. Maksad-ı ihdâs-ı avâlim ne olduğuna vâkıf değiliz. *Kâinâtın evsâfı, âsâr-ı beşerin ihtisâs eylediği evsâfa dahi benzemiyor.*”¹⁸³

Eleştiriye nakleden Bereketzâde, yanıtı iki maddede verir. Birincisi; kıyas yapabilmek için tümüyle eşit olmak gerekmemektedir, ortak özellikler (*hasa-i müştereke*) yeterlidir. Dolayısıyla açık bir ortak özellik var ise teşbih ve kıyas mümkündür:

Ne garîb intikâd! Masnûât-ı beşer arasındaki eşyâ-yı mütecânise bile bir çok evsâf-ı ârızada birbirinden farklı bulundukları, ve mesela saatler büyüklük küçüklükçe, şekilce, eczâ-yı terkibiyyelerince, kıymetlerince, sanat ve mahâretçe ve sair bir çok hususâtça birbirlerine benzemedikleri halde, mahzâ vaktin mürûrunu doğru bildirmek *hasa-i müşterekesi* itibariyle yekdiğerlerine müşâbih addolunmuşken bir maksad ve merâma daha vâzıh delâlet eden avâlim ile âsâr-ı mezbûre arasında neden bir cihet-i câmia-i müşâbehet görülmüyor?¹⁸⁴

İfade ettiği üzere Bereketzâde, saatlerin ‘vakit bildirmek’ olan ortak özelliğinin, diğer bütün vasıflarındaki benzeşmezliklerine rağmen, kıyas yapmak için yeterli olduğunu

¹⁸² David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. bsk., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1995, s. 152-160.

¹⁸³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 27. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁸⁴ A.e., s. 28. (İtalik vurgular bize aittir.)

düşünür. Buradan yola çıkarak; âlemin tüm benzeşmez niteliklerine rağmen, ‘maksatlılık’ noktasında âsâr-ı beşer ile kıyaslanabileceğini ileri sürer.

Hume’un, âlemin var oluşunun, insan eserleri gibi tekrarlanarak tecrübe edilemediğine dair ikinci eleştirisi de *Metâlib-i Âliye*’de yanıt bulmaktadır. Bereketzâde, tecrübî bilginin, sadece duyular ve gözlemle değil, ilaveten akıl yürütme ile meydana geldiğini düşünür. Dolayısıyla evrenin ilk oluşumuna bizzat şahit olmamayı, analogiyi geçersiz saymak için yeterli görmez. Bilakis genel tecrübe ve aklın, insana gözlemleyemediği hususlarda da ‘ilm-i yakîn’ kazandırdığını savunur:

Tecrübenin yalnız müşâhede ile değil, istidlâl ile dahi hâsıl olduğu bedîdâr, ... bir eser-i mevcûdda maksad nâ-malûm olsa bile onda bir maksad olduğunu yakînen bildiğimiz hâlde, orada bir sahib-i maksad bulunduğuna bi-tarîki’t-tecrûbe vâkıf olacağımız âşikâr, ... Evet biz Hâlık Teâlâ ve tekaddes hazretlerini re’yü’l-ayn görmedik ve âlemler ihdâs ve inşâ olunurken hâzır değil idik. Ancâk âsâr ve a’mâl-i beşere had ve hesapsız derece fâik bulunan masnûât-ı Rabbâniyede nazar-ı hayretle gördüğümüz bedâyi’ ve kemâlâta ve tertîbât ve münâsebâta atf-ı nazar-ı dakik; ve bu nazarımızı, ille ve âsâr meyânındaki irtibât ve telâzüm-i mülâhazadan mütehassıl malûmât-ı mücerrebe-i umûmiyemize tatbîk ile şu kâinâtın bir hayy-ı kayyûm-ı alîm ve bir kâdir-i müdebber-i muhtâr-ı hakîm tarafından meşîyyet-i ezeliyesi taalluk eylediği zamanda icad buyurulduğuna ilm-i yakîn hâsıl etmişizdir.¹⁸⁵

Bu iktibastan anladığımız üzere; Bereketzâde, tecrübenin salt gözlem değil akıl yürütme de gerektirdiğini söylemekte ve epistemolojisini ‘deney + akıl’ üzerine inşa etmektedir. Mantıkçı yönüyle de tanıdığımız Bereketzâde,¹⁸⁶ bu yaklaşımına binaen, ‘analojik teleolojik’ yöntemi sıkça kullanmaktan çekinmemiştir.

Analojik delilin 18-19. yüzyıllardaki meselelerine kısmen değindikten sonra modern din felsefesine döndüğümüzde; zayıf addedilen analojik delilin öncüllerinin biraz değiştirilerek, delilin daha güçlü kılınmasına dair çabaları görebiliriz. Örneğin Swinburne, makine&doğa analogisine binaen; doğanın yalnız bir makine gibi değil, makineler yapan bir makine gibi davranmasının daha güçlü bir benzerlik içerdiğini öne

¹⁸⁵ A.e., s. 29. (İtalik vurgular bize aittir.)

¹⁸⁶ Bereketzâde’nin *Müdâvele-i Efkar* isimli ‘mantık’ kitabından *Birinci Bölüm*’de bahsetmiştik. Bkz. 110 no’lu dipnot ve ilgili metin.

sürmektedir.¹⁸⁷ Swinburne'un yaklaşımına yakın bir ifade, *Metâlib-i Âliye*'de yine *saat analojisi* üzerinden, canlılığın devamına ilişkin ileri sürülür:

Bir saatçinin, ilk iki saat bütün vech-i arzda saat cinsinin tekessür ve devamına kâfi olacak derece, kendiliklerinden ila gayri'n-nihâye diğer saatler tevlîd edecek surette saatler yapabilmesi hiç tasavvur olunur mu? Bir mimarın, ikâmetgâh-ı ebnâ-yı beşer-i müşerref harâb olmazdan evvel onu tecdîd etmek için, kendiliklerinden diğer hâneler husûle getirecek surette hâneler inşâ etmek sanat ve hünerini hâiz olacağına kim kâil olabilir?¹⁸⁸

Bereketzâde'nin bu yaklaşımı, Hume'un, 'evrenin makineden ziyade üreyen bir canlıya benzediği'ne ilişkin iddiasını¹⁸⁹ da anımsatmaktadır ve alıntıladığımız pasaj, hem Hume'un iddiasına hem ileride bahsedeceğimiz evrim düşüncesine yönelik olarak yorumlanabilir.

Çok boyutlu bir meseleyi, mezkur noktalarla sınırlandırarak mukayese ettik. Özetle şunu diyebiliriz ki; 'analojik teleolojik delil', tikeller arasındaki benzerliğin derecesi ve dolayısıyla analojinin zayıflığı hususunda tartışmalıdır. Ancak benzerlik noktalarına dair yorumlar kişiye göre değişebildiğinden, analojinin zayıflığı da göreceli olarak değerlendirilebilir. Nitekim Bereketzâde, delilin tenkide açık noktalarını görmekle beraber, göreceli olarak bu noktaları kapatmakta ve bu haliyle delilin *ilm-i yakîn* kazandırdığını savunmaktadır.

2.2. Modern Teleolojik Deliller ve “Metâlib-i Âliye”

Teleolojik delil, Tanrı'nın varlığı için bizatihi evrene dair gözlemleri baz aldığı için, bilimden her zaman destek alması beklenir. Bu noktada 'klasik' ve 'modern' teleolojik deliller arasındaki fark kabaca; daha hassas bilimsel veriler ve daha teknik değerlendirmeler olarak düşünülebilir.

¹⁸⁷ R. Swinburne, “Teleolojik Kanıtlar”, çev. Fatih Özgökman, *Evrin ve Tasarım: Geleneksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 72.

¹⁸⁸ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 87.

¹⁸⁹ Hume, *Din Üstüne*, s. 185-190.

‘Modern teleolojik deliller’; *akıllı tasarım*, *hassas ayar delili*, *antropik ilke* v.b. alanlarda incelenmektedir. Bu alanlar farklı bilimsel sahalara yoğunlaşmakta ve her birine dair birbirine zıt felsefî yorumlar bulunabilmektedir. Bu bölümde; *hassas ayar delili* bünyesinde düşündüğümüz iki versiyon ile konuya devam edeceğiz. *Metâlib-i Âliye*’de, teleolojik delilin bu *modern* versiyonlarına işaret olabilecek noktaları, anakronizme düşmeden irdelemeye çalışacağız.

2.2.1. Akıllı Tasarım Delili

Evrenin arkasında üstün bir akıl olarak ‘akıllı tasarım’ (*intelligent design*, ‘ID’) delili, teleolojik delilin diğer bir adı olarak Antik Yunan’a kadar götürülebilir. Burada bu geniş kapsamda değil de, kısaca ‘evrim’¹⁹⁰ ve daha çok ‘canlı organizmalardaki hassas ayar’¹⁹¹ boyutuyla sınırlı olarak ele almak istiyoruz.

Eski dönemlerden itibaren, canlı organizmaların çeşitliliği, gelişimi ve özellikleri hakkında birçok hekim ve filozof tarafından muhtelif görüşler beyan edilmiştir. Örneğin henüz Anaksimandros’ta (m.ö. 610-547); balıktan başlayarak hayvan türlerinin azar azar değiştiği ve son olarak insanın oluştuğu fikri görülmektedir.¹⁹² İslam kültüründe de yaratma çatısı altında, inorganik maddeden canlıya dönüşüme uzanan tekâmül yorumları olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹³ Bu

¹⁹⁰ Evrim ile detaylı bilgi için bkz. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Ömer Ünal, 2. bsk., Ankara, Onur Yayınları, 1976. (Kitabın özgün hali için bkz. Charles Darwin, *On The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Fourth impression, London, Oxford University Press, 1907. s.s. 454.) Ayrıca; Cemal Yıldırım, *Evrin Kuramı ve Bağnazlık*, 2. bs., Ankara, Bilgi Yayınevi, 1998, s.s. 220. Caner Taslaman, “Evrin Teorisi’nin Tanıtılması”, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2016, s. 100-183; Nagihan Erkılıç, “Francis Collins and The Possibility of Theistic Evolution” (Francis Collins ve Teistik Evrimin İmkânı), Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

¹⁹¹ Canlı organizmalardaki hassas ayar ile ilgili olarak şu kaynaklara baktık: Michael J. Behe, *Darwin’in Kara Kutusu: Evrin Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*, çev. Gürkan Bayır, İstanbul, Kesit Yayınları, 2007; Rafael Vicuna, “Life’s Biochemical Complexity”, *Complexity and Analogy in Science: Theoretical, Methodological and Epistemological Aspects*, ed. W. Arber, J. Mittelstraß, M. Sanchez Sorondo, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015, s. 185-201.

¹⁹² Arzu Demirel, “Antik Yunan’da Biyolojik Evrim Düşüncesi”, *folklor/edebiyat*, c. XVII, sayı: 68, 2011/4, s. 55.

¹⁹³ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun, 12. bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2017, s. 21-27. İslam düşünürlerinde evrim/tekâmül ile ilgili fikirlere dair ayrıca şu kaynaklara bakılabilir; T. O. Shavanas, “Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi”, çev. Metin

uzun soluklu konuda sembol isim olan Darwin'i (1809-1882) farklı kılan ise; konuyu bilimsel bir teori olarak sistematize etmesidir. Darwin, 1859'da canlı türlerindeki çeşitliliği açıklamaya yönelik 'biyolojik' bir teori öne sürmüştür. Onun 'din'e zarar vermeyen ve dahi 'Tanrı'ya yaraşır' yücelikte bir sistem olarak bahsettiği biyolojik teori,¹⁹⁴ zamanla "yaşamın cansız maddeden kendiliğinden doğduğu ve doğal seçim yoluyla çeşitlendiği"¹⁹⁵ şeklinde 'natüralist' bir yorum eşliğinde yaratılış karşıtı bir söyleme evrilmiştir. Bu evrilme zamanla farklı sentezlere zemin hazırlamış; *akıllı tasarım* yahut *evrim ve tasarım* birlikteliği gibi açıklamalar konuya makul açıklamalar getirmiştir.

Evrin öncelikle yaşamın kökenine dair bir açıklama yapmamaktadır. Teorinin çalışması için en basit formda da olsa bir 'ilk' maddenin veya yaşamın var olması gerekmektedir.¹⁹⁶ İkinci olarak; 'indirgenemez karmaşıklık' (*irreducible complexity*) olarak ifade edilen, evrimin *doğal seçimle* açıklayamadığı bazı fevkalâde kompleks fiziksel durumlar vardır.¹⁹⁷ Üçüncü olarak; evrim, organizmaların fiziksel oluşumlarına yönelik, bazı boşluklarla beraber kabul edilebilir açıklamalar yapmakla birlikte, bilinç, zihin, duygu, ahlâk, irade, dil gibi bazı soyut yetileri açıklayamamaktadır.¹⁹⁸

Demir, *Evrin ve Tasarım*, s. 158-192; Mehmet Bayraktar, Mehmet Vural, "Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. X, sayı: 1, 2012, s. 117-126; Sami S. Hawi, "İslâmî Natüralist Bir Düşünce Olarak Abiogenesis: İbn Tufeyl'in Görüşleri", çev. Orhan Düz, *Hayy bin Yakzân*, 12. bsk., İnsan Yayınları, 2017, s. 253-277. Ayrıca evrim ve tasarım ile ilgili birçok makaleyi bir arada görmek için bkz. Recep Alpyağılı, *Evrin ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s.s. 1023.

¹⁹⁴ Bkz. Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 581-582.

¹⁹⁵ Fatih Özgökman, "Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. LIV, sayı: 2, s. 49.

¹⁹⁶ A.m., s. 51-52.

¹⁹⁷ *İndirgenemez karmaşıklık*, doğal seçimle açıklanamayacak derecede karmaşık bir yapıdaki herhangi bir unsurun bozulmasının, yapının tamamının bozulmasına yol açacağını ileri sürer. Dolayısıyla bu karmaşık unsurların rastlantısal olarak bir araya gelmiş olmaları imkânsızdır. *İndirgenemez karmaşıklık* hakkında detaylı bilgi için bkz. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, s. 60-66; Metin Pay, "Teleolojik Kanıt Bağlamında Akıllı Tasarım Kuramı", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 121-133. Darwin, mikro düzeydeki karmaşıklıkları gözlemleyemese de, bazı yapıların (örneğin göz) kompleks olduğunu itiraf etmiş ancak ilerde açıklanabileceğini düşünmüştü. Bkz. Darwin, "Son Derece Yetkin ve Bileşik Organlar", *Türlerin Kökeni*, s. 212.

¹⁹⁸ Eyüp Aktürk, "Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 31.

Bu kısa hatırlama sonrasında, şimdi *Metâlib-i Âliye*'ye dönelim. Öncelikle belirtelim ki Bereketzâde, doğrudan Darwin'in teorisine yönelik bir atıfta bulunmamaktadır. Ancak 'evrim teorisi'nin yeni olduğu ve hararetle tartışıldığı bir dönemde, onun *teoriden* habersiz olduğunu değil bilakis bilinçli bir yöntem izlediğini düşünmekteyiz.¹⁹⁹ O, *evrim teorisinin* öncüllerini de içeren her türlü bilimsel açıklamaya temel olabilecek bir zemin inşa etmektedir:

... hayvanâtı idare eden *sevk-i tabiattır*, denilecek olursa ki *âdetullâhın* cereyânı üzere doğrusu da budur, tasdik olunur, zira filhakika onları idâre eden *âdetullâh olduğu üzere bir sevk-i tabiattır*; velâkin bir ferâset ve mahâret hayret-fezâ olan bu *sevk-i tabiat*, müteakkıl olmayan ve hatta müteakkıl farzolunsa hîn-i sevkte taakkule vakti müsait bulunmayan hayvânâtta değil, onları idâre eden *hikmet-i bâliğadadır*. ... şu *sevk-i tabiat yahut hikmet*, onları yoktan var eden Cenâb-ı Hâlık'ın hikmetinden başka bir şey olamaz.²⁰⁰

Öyle ise ne tabiattan ne *sevk-i tabiat*tan bahs olunmamalıdır: Bu isimler, telaffuz edenlerin efvâhında deverân eden güzel isimler olduğu halde hayfâ ki *sû-i istimâl* edilmişlerdir. *Münkirîn*in tabiat ve *sevk-i tabiat* tesmiye ettikleri şeylerde bir *sun'-ı bedî'-i âli* vardır ki, icad-ı beşer, onun zıll ve eseridir.²⁰¹

Bu bakış açısıyla; *tabiat* veya *sevk-i tabiat*, *evrim* veya herhangi bir konuda açıklama yapan bir teori, ancak, cümle âlemi bir 'maksad'a doğru yavaş yavaş ve bir ahenk içinde sevkeden 'yüce akıl'ı (*idrâk-ı âlî*) göstermektedir:

¹⁹⁹ Bereketzâde, doğrudan spesifik bir 'evrim teorisi' incelemesine girmemektedir. Ancak eserini yazdığı dönem itibarıyla (1892), Darwin'in teorisine vukûfiyeti kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bereketzâde'nin, evrim teorisini Osmanlı'da ilk tartışan kişi olan Ahmet Mithat Efendi ile *İbret* gazetesinde başlayan arkadaşlığından tezimizin başında bahsetmiştik. Ahmet Mithat Efendi'nin evrim konusundaki görüşleri ise malumdur; İslam'ın evrim ile çakışacak bir meselesi olmadığını düşünmektedir. Bkz. Zafer Çaylı, "Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 115-120. Yine Bereketzâde'nin hocası Arnavut Tahsin Efendi'nin bu konuya tahsis ettiği *Tarih-i Tekvin yahut Hilkat* kitabını göz önünde bulundurarak, Bereketzâde'nin en azından bu konuda bir altyapısı olduğunu düşünmekteyiz. Bkz. Hoca Tahsin, *Târîh-i tekvîn yâhûd hilkat*, haz. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2011, s.s. 91.

²⁰⁰ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 81. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁰¹ A.e., s. 81. (İtalik vurgular bize aittir.)

... cümlesi bir *tertîbe*, bir *tedbîr-i mükemmele*, bir *sun'a*, bir *hikmete* ve bütün âlemin ruhu mesâbesinde bulunan kudret-i mutlaka-i gayri meşhûdesiyle *cümleyi âheste âheste maksatlarına doğru sevkeden bir idrâk-i âliye* delâlet ediyor.²⁰²

Şimdi, *Metâlib-i Âliye*'den 'canlı organizmalardaki hassas ayar'lara ilişkin örneklere geçelim. Bereketzâde, ana hatlarıyla önce âlemin genel nizamını ve cansız unsurlarını, sonra bitkileri ve hayvanları, akabinde ise insanı inceler.²⁰³ İncelediği varlığın yapısındaki özelliklerin, bu varlığın kendi gelişiminden veya kudretinden kaynaklı olup olamayacağını sorgular. Örneğin bitkiler âleminden şöyle bir tablo resmeder:

Zîr-i hâke tevdi' olunan şu nebât-ı mektûm, bir taraftan kök sürerek, diğer taraftan filizlenerek, yiyeceğinin bir kısmını kökü vasıtasıyla hâkten ve daha büyük bir payını da filizleri vasıtasıyla havadan alacak çağa henüz gelmeden, yani ilk uyanmaya başladığı hengâmda gıdasını şu vasıtalar ile istihsâl edemeyeceğinden, *Rezzâk-ı Kerîm*, felaka denilen kalın ve özlü ve badem ile fıstıkta görüldüğü üzere nicelerinde yağlı ve tatlı bulunan maddeyi, yeni uyanacak olan göze, zîr-i hâkte iken o maddeye *ihsan* eylediği *hâssa ve mutâbakat* ile, ilk gıda eylemiştir.²⁰⁴

Görüldüğü üzere Bereketzâde, bitkilerin yaşama devam etmelerini sağlayan 'hâssa' ve 'mutâbakat'ı, bitkilerin kendisinden bir kudret değil, 'Rezzâk-ı Kerîm'in ihsanı' addetmektedir. Şimdi *Metâlib-i Âliye*'de hayvanlar âlemine bakalım:

... kendi kendine *lâyenkatı* 'taammür ve teceddüd eden bir hayvan makinesinden daha güzel ne vardır? Kuvvetleri mahdûd bulunan hayvan iş gördükten sonra tâb ve tûvânı kesilir; mamafih ne kadar ziyade işlerse, bir gıda-yı mebzûl ile telâfi-i mâ-fât için ol kadar tazyîk olunduğunu hisseder. Bir madde-i ecnebiyyeyi cesedinin içine idhâl eder ki, o madde bir nev' tahavvül ile nihayet kendinden cüz' olur. Evvela o madde ezilip bir nev' mâye münkalib olur; sonra pek iri olanları kendisinden tefrîk olunmak için sanki gırbâlden geçiriliyormuş gibi tasfiye olunur; daha sonra ebhirenin merkez veya ocağına vâsıl olur ve orada inceleşip kan olur; nihayet kâffe-i a'zâyı irvâ için had ve hesapsız ince dal budaklar vasıtasıyla her tarafa cereyân eder; etlerin içine süzülür ve sonra bizzat et olur. Bunca akvâm, bunca eşkâl, bunca elvân bir lahmdan başka bir şey değildir. Bir cism-

²⁰² A.e., s. 178. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁰³ *Metâlib-i Âliye*'de 'âlemin genel nizamı ve cansız unsurları' ağırlıklı olarak "Matlab-ı Evvel"de, 'bitkiler ve hayvanlar âlemi' "Matlab-ı Sâni"de, 'insan' ise "Matlab-ı Sâlis"te ele alınmaktadır.

²⁰⁴ A.e., s. 50. (İtalik vurgular bize aittir.)

i *bî-ruh* olan olan gıda, *zî-ruh*un hayatını muhafaza ediyor ve nihayet aynı *zî-ruh* oluyor.²⁰⁵

Burada hayvanlar, kesintisiz bir yenilenme içindeki makinelere benzetilmektedir. Bir makineden ziyade olarak ise, ‘beslenme’ faktörüne dikkat çekilir. Ruh sahibi olmayan gıda maddeleri, ruh sahibi olan canlının hayatını idamesine yardım etmekte ve nihayet bizzat ruh sahibine dönüşmektedir. Yine *beslenme* ile ilgili olarak;

Hayvânâtta ... bir hâssa-i garîbe daha vardır: Mesela dut yaprağının ta’mı, rengi, râyihası, tabiatı bir olduğu halde, onu ipek böceği yer, ipek hâsıl olur; nahl yer, şehd-i fâik hâsıl olur; koyun yer, gübre hâsıl olur; misk âhûsu yer, nâfinda misk hâsıl olur. Varak-ı mezbûrun tabiatı bir olduğu halde şu hayvanlara iktirân ile âsâr-ı muhtelif hâsıl eden kimdir?²⁰⁶

Böylelikle, hayvanların verdiği ürünlerin, beslenmelerinden bağımsız bir yönüne dikkat çekilmektedir. Beslenme örneğinde olduğu gibi hayvanlar âleminde birçok şekilde, ‘bir üst müdahale’ izlenimi uyandıran bir sirkülasyon ve dengenin tezahürleri gözlenmektedir. Bu âlemde ‘üreme’ de diğer varlıklarla uyumlu bir denge içindedir:

... insana muzırr olan hayvânât kalîlu’n-netâicdir, ve en ziyade tekessür eden hayvânât en nâfi’ olanlarıdır. Kurtların itlâfına kıyas kabul etmez surette her gün bu kadar koyun zebh edilir; mamafih rûy-i zemînde kurt, kıyas kabul etmez surette koyundan azdır.²⁰⁷

Görüldüğü üzere bitkiler ve hayvanlar âlemine dair ele alınan her safhada, açık veya örtük olarak, ‘dışarıdan bir el’in düzene katkısına atıf vardır. Bereketzâde, bitkiler ve hayvanları inceledikten sonra ise ‘insan’a geçer. Önce ‘madde’ olarak incelediği insanı, madden (cismen) bütün mimarî eserlere üstün kabul eder:

Cism-i beşeri terkîb eden kemikler, veterler, damarlar, şiryânlar, sinirlerde, kudemâ-yı Mısıriyyûn ve Yunâniyyûnun bütün tarz-ı mimarîlerinden daha ziyade sanat ve tenasüb vardır. En nâçiz bir *zî-ruh*un çeşmi, bütün erbâb-ı sanâyi’in masnûâtına bi’l-vücûhi fâiktir.²⁰⁸

²⁰⁵ A.e., s. 82-83. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁰⁶ A.e., s. 91, 92. (İtalik vurgu bize aittir.)

²⁰⁷ A.e., s. 74.

²⁰⁸ A.e., s. 187. (İtalik vurgu bize aittir.)

Bu üstün sanat eseri (insan) ile ilgili dikkat çekilen diğer bir husus ‘teceddüd’ meselesidir. Eğer insandaki *teceddüd* mükemmel olsaydı;

... mahlukâtta bir *bekâ-yı ebedî* ve bir *şebâb-ı sermedî* hüküm sürecekti. Velâkin bu *teceddüd*, hâiz-i mükemmeliyet olmadığı cihetle zî-ruh kuvvâtını hiss olunmaz suretle kaybede ede nihayet sermenzil-i herem ve fenâya erişir; zira ademden zuhûr eden mahlukâtın, nişâne-i ademi hâmil, ve devam ve bekâsı serhadd-i fenâya vâsıl olması lâbüddür.²⁰⁹

Öyleyse; tıpkı hayvanın taammür ve teceddüdünde olduğu gibi insanın *teceddüdünde* de maksatlı bir ayar ve sınırlama vardır.

Bereketzâde, önce *madden* ele aldığı insanı, daha sonra *mânen* inceler. Canlılığın ilk oluşumunu ve istikrârla vücûd buluşunu, ve maddeye tadrîcen nüfûz eden ‘akıl’ ve ‘idrâk’ kavramlarını sorgular:

Mesela, bir taş veya bir yığın kum alalım: Şu kemmiyyette ahz olunan madde elbette mütefekkir değildir. Onu tefekküre şürû’ ve mübâderet ettirmek için ona şekil vermek, onu tanzîm etmek, eczâsını bir cihette ve bir derece-i ma’niyede tahrîk etmek lazımdır. Şu tenâsübü, şu şekil ve hey’eti, şu tertîb ve intizâmı, daha ziyade ve noksan olduğu halde maddenin mütefekkir bulunması kâbil olamayacak surette muayyen bir derece ile, bir cihet ve noktadan diğer cihet ve noktaya doğru olan şu hareketi, bu kadar tam ve sahih olarak kim bulabildi? Bir *madde-i mehîne-i gayri muntazamadan cism-i tıflı inşâ ile onu tadrîcen müteakkıl kılmak için o maddeye bu kadar sahih, bu kadar tam olan şu tebdilât kim verdi?*²¹⁰

İnsanın doğduğu andan itibaren muntazam bir *tedric* ile sahip olduğu *akıl* ve *idrâk* yetileri için mutlaka *madde dışı* bir kaynak arayan Bereketzâde, bu kaynağın da bizzat ‘idrâk sahibi’ olması gerektiğini düşünmektedir:

Maddeye idrâk i’tâ eden şeyin kendisinde idrâk bulunmaz mı ve kendisinde idrâk bulunmadığı halde maddeye idrâk i’tâ edebilir mi? Haydi farz edelim ki idrâk, bir şekl-i mahsûstan, bir intizâm-ı mahsûstan, maddenin kâffe-i eczâsının bir cihet-i muayyeneye olan hareketlerinin bir derece-i muayyenesinden husûle gelmiştir; *müdrîk bir makine* inşâ etmek üzere bu kadar sahih ve tam olan şu tedâbîrin kâffesini *hangi Sâni’* bulmuştur?²¹¹

²⁰⁹ A.e., s. 85, 86. (İtalik vurgular bize aittir.)

²¹⁰ A.e., s. 121. (İtalik vurgular bize aittir.)

²¹¹ A.e., s. 125. (İtalik vurgular bize aittir.)

Akıl ve idrâkin kaynağını doğrudan idrâk sahibi bir Sâni’ olarak gören Bereketzâde, benzer şekilde ‘ruh’, ‘ahlâk’, ‘duygu’, ‘irade’ gibi kavramların da kaynağını arar. Böylelikle o, insanı bütün yönleriyle madden ve mânen inceledikten sonra, *madde* ile *mânâyı* birbirine bağlayan bir müellif gerektiğini belirtir. Madde olan insan bedeni ile insanın bedeni dışındaki manevî hâssalarını birbirine bağlayan yüce bir kudret olmalıdır:

... cisimlerimizle ittihâd etmiş bulunan şu *vücûd-ı manevîyi* hangi el ona rabt etmiştir de şu çarh-ı cismânînin a’zâsını ona münkâd kılmıştır? Bu kadar muhtelif mahiyeti yekdiğerine *rabt eden Sâni’* nerededir? Ecsâm ve ukûlü bu kadar mutlak bir satvet ile bu ittihâd içinde zabtetmek için her ikisinin fevkinde bir *kudret-i aliyye* icab etmez mi?²¹²

Özetle; Bereketzâde’nin, bütün canlıların bütün özelliklerinde, birbirleriyle bağlantılı ‘tabî bir donanım ve tasarım birlikteliği’ni öngördüğü söylenebilir. O, doğadaki canlılığa dair, yapısal, gayesel ve estetik fevkalâde detaylar verirken dahi, mantıksal olarak tek bir açıklamayı yeterli görmektedir. Buna göre; canlılığın idamesi elbette kanunlara (*âdetullah*) tabi olmakla birlikte, çok açık olarak bu kanunların bir sahibi vardır.

2.2.2. Antropik İlke

Evrim sonrası, tasarım kanıtının yeni versiyonları, biyolojik olgulardan çok fizik, kimya ve astronomi olguları üzerinde durmuştur. Bu açılımlardan olan ‘antropik ilke’; fizik dünyasında birikimsel olarak gelişmiş, bilimsel literatürde ilk kez 1973’de kozmolog Brandon Carter tarafından kullanılmıştır.²¹³

²¹² A.e., s. 213-214. (İtalik vurgular bize aittir.)

²¹³ Brandon Carter, *Anthropic Principle In Cosmology*, Contribution to Colloquium “Cosmology: Facts and Problems”, College de France, June 2004, s. 1-6. Antropik delile dair detaylı bilgi için bkz. William Lane Craig, “The Teleological Argument and the Anthropic Principle”, *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. W. L. Craig, M. McLeod, Lewiston N.Y, Edwin Mellen Press, 1990, p. 127-153; Cafer Sadık Yaran, “İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, 1999, s. 21-33; Mustafa Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Ankara, Elis Yayınları, 2006; Fatih Özgökman, “Antropik Prensip”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 1, 2012/1, s. 87-112.

Grekçe ‘adam’ anlamındaki *anthropos* kelimesi ile kavramlaşan *antropik ilke*,²¹⁴ evrende insan yaşamına uygun hassas ayarlar olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, birbirinden bağımsız spesifik fizik sabitler,²¹⁵ yaşama olanak sağlayacak şekilde olağanüstü bir konsensüsle seyretmektedir. Büyük patlamanın genişleme oranı, güçlü nükleer kuvvet, zayıf nükleer kuvvet, izotropi, dünyanın termal özellikleri v.b. birçok unsurda görülen kozmolojik denge, yeniden insan merkezli bir evren yorumuna sebep olmaktadır.²¹⁶

Antropik ilke ile beraber, kozmolojinin bir yaratıcı vazetmeye mecbur kaldığı noktasında farklı yorumlar söz konusudur.²¹⁷ Evrende insan yaşamına uygun hassas ayarlar hakkında, hem ‘teist’ hem ‘natüralist’ yorumlardan bahsedilebilir.²¹⁸ *Antropik ilkenin teist* yorumu; yaşam için kritik olan sınırların imkânı için, Tanrı’nın varlığının en makul açıklama olduğu şeklindedir. Evren, insan için adeta ‘özel dikim bir elbise’ (*tailor-made*) gibidir.²¹⁹ *Antropik ilkeye* ilişkin *natüralist* yorumlar ise kabaca iki maddede ele alınabilir. Bunlardan biri; insan yaşamına uygun bir düzen yorumunun kurgusal olduğu şeklindedir. Buna göre, insan bu evrende olup gözlemleyemedikçe zaten düzen iddiası mevzubahis olamayacaktır. Dolayısıyla bu düzeni, aşkın bir teleoloji yüklemek yerine olduğu gibi kabul etmek gerekir.²²⁰ Diğer *natüralist* yorum ise; evrende canlılığa izin veren fizik sabitlerin, sonsuz sayıdaki evrenlerin bir sonucu

²¹⁴ Anthropic Principle, Türkçe terminolojide ‘antropik ilke/prensip’ veya ‘insancı ilke’ olarak geçmektedir. Bkz. Yaran, “İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, s. 26.

²¹⁵ Spesifik sabitelere örnek olarak, Planck Sabiti: $6,626 \cdot 10^{-34}$, Yerçekimi Sabiti: $6,67 \cdot 10^{-11}$ verilebilir. Evrenin şu an seyrettiği şekilde oluşma ihtimaline dair ise $10\ 000\ 000\ 000^{-124}$ gibi astronomik demenin hafif kalacağı bir sayı hesaplanmıştır. Fizik sabitelere dair başka veriler için bkz. Stafford Betty, Bruce Cordell, “Antropiye Dayanan Teleolojik Argüman”, çev. Hümeysra Özturan, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker v.d., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 301-305. Ayrıca bkz. Robin Collins, “Teleolojik Argüman”, çev. Aydın Çavdar, *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler*, der. Paul Copan, Chad Meister, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 144-148.

²¹⁶ Stephen T. Davis, “Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi” (God, Reason and Theistic Proofs), çev. Fatih Özgökman, *Evrım ve Tasarım*, s. 96-99.

²¹⁷ Craig, “The Teleological Argument and the Anthropic Principle”, p. 140-153.

²¹⁸ Emre Dorman, “Tanrı’nın Varlığının Kanıtlanmasında Kullanılan Modern Deliller: İnsancı İlke Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 98-108.

²¹⁹ “Is the Universe tailor-made for man?” Bkz. John R. Gribbin, Martin Rees, *Cosmic Coincidences: Dark Matter, Mankind and Anthropic Cosmology*, New York, Bantam Books, 1989, p. 269.

²²⁰ Davis, "Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi", s. 101.

olabileceğini iddia eder. Buna göre; sonsuz sayıda evren kombinasyonlarından bir tanesinde hassas ayarların denk gelmesi oldukça muhtemeldir.²²¹

Antropik ilke modern bir terim olarak literatüre girmekle beraber, temel esprisi olan insana endeksli bir evren, teleolojik delile içkin olarak hep mevcuttur denilebilir.²²² Dolayısıyla Bereketzâde'nin doğrudan *antropik ilkenin* kapsamına giren değinileri olduğunu söylemenin bir anakronizm yaratmayacağını düşünmekteyiz. *Metâlib-i Âliye*'de, antropik ilkenin 'özel dikim evren'ine dair kendi döneminin bilim penceresinden birçok hassas ayar örneği verilmektedir:

Eğer güneş müstakarrında daha büyük olaydı, bütün âlemi yakar ve zemîn kül olup dağılırdı; eğer müstakarrında daha küçük olaydı, zemîn büsbütün münce mid ve gayri meskûn olurdu; eğer bu azamette olarak bize daha yakın olaydı, bizi tutuştururdu. Yine bu azamette olarak bize daha uzak olaydı, harâretin fikdânı hasebiyle şu küre-i hâkta yaşamaklığımız mümkün olmazdı. Arz ve semâyı çepeçevre çevirmiş olan *hangi perkârdır ki bu kadar mütenâsib ölçüler almıştır?*²²³

Güneşin konumunun kritik hassasiyeti, modern bilimde 'dünyanın termal özellikleri' başlığı altında incelenmektedir. Günümüzde 'atmosfer'e dair çalışmaların konusu olan aşağıdaki örnek ise; 'hava'daki yapısal hassas ayara işaret etmektedir:²²⁴

Hava tesmiye olunan şu şeyi görüyor musunuz? Bu ol kadar latîf ol kadar rakîk ol kadar şeffaf ... *cism-i seyyâlin inceliği* şimdikinden biraz daha az olaydı, güneşi bizden setreder, yahut hava koyu bir dumanla sislendiği vakitlerde olduğu gibi bulanık ve seçilmez bir aydınlıktan başka bir şey bulunmazdı. Mâhîler su içinde yaşadıkları gibi, biz de hava içinde yaşamakta olduğumuzdan, eğer su inceleşse bir nev' havaya münkalib olarak mâhîleri öldüreceği gibi, aynıyle hava dahi daha ziyade kesîf, daha ziyade rutubetli olaydı, nefesimizi keser idi; o halde, bir hayvan-ı berrî suda boğulduğu gibi biz de bu

²²¹ Davis, "Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi", s. 103. Muhtemelen Bereketzâde burada; David Hume'un, "Yönetilmemiş maddenin sonsuz dönmelerinden böyle bir konum [evren] ortaya çıkacağını umamaz mıyız?" şeklindeki benzer sorusuna cevap vermektedir. Bkz. Hume, *Din Üstüne*, s. 194.

²²² İnsan-Evren ilişkisinin düşünce tarihindeki serüveni için bkz. Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", s. 21-33.

²²³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 61. (İtalik vurgular bize aittir.)

²²⁴ Davis, "Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi", s. 98-99.

hava-yı kesîfin emvâcî içinde boğulurduk. *Teneffüs etmekte olduğumuz havayı, bu kadar mütenâsib surette taltîf eden kimdir?*²²⁵

Bu örneklere ilaveten başka birçok hassas ayar örneği veren Bereketzâde akabinde şu suâli sormaktadır:

Bu kadar *sabit*, bu kadar *mûcib-i selâmet* olan ve kendiliklerinden husûle gelmiş oldukları itikâd edilmesi iltizâm edilecek derece basit ve sade olmalarıyla beraber kendilerinde bir sun’-ı bedî’in vücûdu itiraf edilmemek mümkün olmayacak mertebe *bâis-i fevâid* bulunan *kavânîni tabiata kim ihsan etti?* Biz kendisini düşünmediğimiz halde *bizim için lâyenkatı’* çalışan bu *çarh-ı kâinâtın hareketi nereden geliyor?*²²⁶

Bu kadar mâhirâne, bu kadar *tam*, yekdiğeriyle bu kadar *mütenâsib* bulunan, ve az çok tegayyürleri kâinâtın hüsn-i intizâmını büsbütün her ü merc edecek olan *bu kavânîn nereden sudûr ediyor?*²²⁷

Görüldüğü üzere Bereketzâde, evrendeki hassas kanunların, insanı yanıltacak kadar sade ve basit bilimsel açıklamaları olduğunu düşünmektedir. Ancak bununla beraber; insana endeksli olarak ‘tam olması gerektiği gibi’ ve dahi ‘ayrıcalıklı’ olduğunu işaret etmekte ve bu ‘sabit’ kanunların kaynağını sorgulamaktadır. Bu sorgulamanın sonucunda ise doğrudan Yaratıcı’ya sıçramaktadır:

*Çarh-ı kâinâtı çeviren yay, ne kadar ziyade tam, basit, sabit, sahih, menba’-i fevâid ise, her şeyden ekmel bulunan şu yayı ihtiyâr ve tahsîs edebilmek için dahi etemm kudretle kâdir bir dest-i bedâat-pîrâ ol kadar muktezîdir.*²²⁸

Dönemi itibariyle bilimsel verilerdeki eksiklikler bir tarafa bırakılarak, yukarıdaki pasajların tam anlamıyla bir *teist antropik ilke* yorumu olduğu söylenebilir. *Metâlib-i Âliye*’de aynı zamanda, *antropik ilkenin natüralist* yorumlarını andıran bazı

²²⁵ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 56-57. (İtalik vurgular bize aittir.) Bereketzâde’nin, hocası Tahsin Efendi’den ‘ilm-i tabîi’ye dair istifadesinden bahsetmiştik. Bkz. Tezimizin, “1.3. “Metâlib-i Âliye”: Kaynaklar” başlığı. Buna binaen Hoca Arnavut Tahsin Efendi’nin, *Esrâr-ı Âb u Hava* adlı eserinden bahsetmeyi borç biliyoruz. Bu eserinde Hoca, detaylı olarak suyun ve havanın fizikî ve kimyevî özelliklerini tanıtip, insan ve doğa için taşıdığı öneme değinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, “Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi’nin Târih-i Tekvîn yahud Hilkât Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye’ye Girişi”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. I, sayı: 2, 2001, s. 166-196.

²²⁶ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 67. (İtalik vurgular bize aittir.)

²²⁷ A.e., s. 201. (İtalik vurgular bize aittir.)

²²⁸ A.e., s. 65. (İtalik vurgular bize aittir.)

tezlerden nakiller ve bunlara cevaplar da vardır. Örneğin yukarıda bahsettiğimiz; evrendeki düzeni, aşkın alana geçmeden olduğu gibi kabul etmek gerektiği tezine yakın bir görüş şöyle nakledilir:

Filvâki bütün tabiat insanın istimâl ve intifâına göredir; lâkin bundan *tabiatın istimâl-i insan için sanatla mecûl olduğunu istintâç eylemek yanlış*tır. Bu istintâç, nefsu'l-emirde mevcûd olmayan bir şeyi bulmak için istintâç edenin *kendi kendini aldatmasına* münhasır bir maharettir...²²⁹

Bereketzâde bu görüşe cevap olarak; en basit bir şeyde görülen ‘maksatlılık’ın, evrendeki büyük var oluşlarda eksik olduğunu düşünmenin hak olmadığını ve evrenin ‘maksad-ı mahsûs’unun rastgelelik ile ilzam edilemeyeceğini ifade eder.²³⁰ Gözlerin ve dahi akılların alışagelerek, teceddüd eden ikramı idrâk edemediğini belirtir ve evrenin *maksad-ı mahsûs*unu gösteren delilleri işaret eder:

Şu eşyâ-yı hayret-efzâ *tekerrür-i daimîleri* hasebiyle a’yün-i nâsta *kıymetten sâkıt* olmuşlardır. Mütevâliyen meşhûd olan şeylere gözler nasıl alışsın *ukûl de öyle alıştığından* her gün bir tarzda vukûa gelen eşyâyı akıl ne takdir eyler ne de asla esbabını taharrî etmek külfetini ihtiyâr eder; güyâ ki, bizi taharrî-i esbâba mecbur eden, bir şeyin azameti değil teceddüdü imiş.²³¹

Mamafih, bütün âlem, Hâlık’ının sun’-ı nâmütenâhîsini, yani bir *maksad-ı mahsûs*un husûl ve terettübü için ihtiyâr buyurulmuş olduğu sarîh bulunan birtakım mebânî-i âliyeyi irâe ediyor; şu tertîb, şu intizâm, şu sun’-ı mütkan, şu tasvir-i bedî’, bunların cümlesi, bir *maksad-ı ma’kûl*ün husûl ve terettübü için ihtiyâr olunduklarına birer *güvâh*dir.²³²

Diğer bir natüralist yorum olan; sonsuz sayıda evren kombinasyonlarından bir tanesinde hassas ayarların denk gelmesini muhtemel addeden teze benzer bir görüş ise *Metâlib-i Âliye*’de şöyle aktarılır:

Onlar diyeceklerdir ki eczâ-i ferdenin ... *keyfe mettefak* birbirleriyle ictimâları bu müddet-i gayri mahdûde içinde *nâ-mahdûd terkîbât* husûle getirmiştir... Âlem er geç bu şekl-i muayyenî almış oluyor. Bu tahavvûlât-ı nâ-mahdûdenin birisiyle âlemin, kendisini

²²⁹ A.e., s. 180, 181. (İtalik vurgular bize aittir.)

²³⁰ A.e., s. 185-187.

²³¹ A.e., s. 19. (İtalik vurgular bize aittir.)

²³² A.e., s. 19-20. (İtalik vurgular bize aittir.)

el-yevm bu kadar muntazam bir halde bulunduran şu terkîbî istihsâl edebilmiş olması gereği gibi lazım gelir, zira tasavvur olunabilen ne kadar terkîbât var ise âlem o terkîbâtın kâffesini refte refte ihrâz etmiştir. Bu müddet-i medîdenin mecmûunda ise bütün sistemleri ihtivâ eder ... Binâenaleyh, tesadüfün şu bulunduğu halde yapabileceği bir eserde bir sanat-ı mevhum taharrî etmek vâhîdir.²³³

Bereketzâde'nin bu yoruma verdiği uzunca cevap özetle; bir sanat söz konusu olduğunda, her şekilde tesadüfün imkânsızlığı ve sonsuzluğun reddi argümanı iledir. Ona göre, sonsuz kombinasyonlar ve imkânlar yorumu mantıksız sonuçlara yol açmaktadır:

Bir cezîre-i hâliyede, mükemmel bir tarz-ı mimarîde saraylar, mefrûşat, küçük büyük saatler, terkîbâtı pek ziyade her nev' âlât ve edevât görülecek olursa, vaktiyle bu cezîrede insanlar bulunup da bu âsâr-ı nefîsenin kâffesini yapmış olduklarını istintâç etmeye müsâade olunmayacaktır. Denilecektir ki eczâ-i ferdenin tesadüf tarafından husûle getirilen *terkîbât-ı gayri mahdûdesinden birisi mümkündür ki şu eşyâ-yı mürekkebeyi hiçbir insanın hüner ve marifeti karışmaksızın bu cezîrede icad eylemiştir.*²³⁴

Eczâ-i ferde adedce gayri mahdûd olsun da bununla beraber o eczânın terkîbât-ı mütetâbiası bulunsun, buna kâil olmaktan daha vâhî bir şey yoktur.²³⁵

Bereketzâde'nin bazı *natüralist* tezlere, uzunca, temsillerle verdiği cevapları kısmen aktardık.²³⁶ Bu tezlerde örtük olarak var olan 'tesadüf' kavramının, *Metâlib-i Âliye*'de, farklı örnekler bazında ısrarla reddedildiği göz önüne alındığında,²³⁷ eserin insan odaklı bir âlem vurgusu daha âşikâr olmaktadır.

Özetle; 'evrende insan yaşamına uygun hassas ayar'ı ifade eden 'antropik ilke'ye dair farklı felsefî yorumlar olmakla beraber, görünen kozmik dengede konsensüs vardır denilebilir. Esas olarak antropik ilkenin teist yorumu; teleolojik delile içkin olarak tarih boyunca işlenmiş görünmekte ve *inâyet* ve *ihtirâ* delilinin daha bilimsel ve teknik bir modern yorumu izlenimi vermektedir. Bu iki delilin arasında

²³³ A.e., s. 188-189. (İtalik vurgular bize aittir.)

²³⁴ A.e., s. 193. (İtalik vurgular bize aittir.)

²³⁵ A.e., s. 191. (İtalik vurgu bize aittir.)

²³⁶ *Metâlib-i Âliye*'de antropik ilkenin natüralist yorumlarına dair, uzun ve temsillerle verilen cevap için bkz. s. 188-195.

²³⁷ 'Tesadüf' kavramı *Metâlib-i Âliye*'de elli dört kez geçmektedir. Tesadüfün muhtemel olmadığına her "matlab"da farklı bir surette değinilmektedir. Bkz. s. 20-36, 82, 86, 90 v.d.

Bereketzâde, evrendeki hassas ayarlara dair kendi döneminden veriler sunmakta ve bu hassas ayarların doğrudan Sâni'e götürdüğüne inanmaktadır.

2.3. “Metâlib-i Âliye”de Teleolojik Delile Dair Bazı Eleştirilere Cevaplar

Teleolojik delil kolay anlaşılır ve gözlemlenebilir olmakla beraber bazı ciddi eleştirilerin muhatabı olmuştur. Aşkın alana dair fazla teşbihî bir delil olması, analogik olarak kıyaslanan şeyler arasında benzerliğin niceliği ve niteliği, tikellerin hepsini kuşatamaması, olumsuz bir örneğin tüm sistemi zedelemesi, topyekün bir kötülük meselesi vb. derin eleştiriler almıştır.²³⁸ Burhanî değil iknaî olmakla nitelenmiştir.²³⁹ Bilimin dolduramadığı boşlukların Tanrı ile doldurulduğu (*God of the gaps*) ileri sürülmüştür.²⁴⁰ Bu eleştiriler ve cevapları çalışmamızın sınırlarını aşmakla birlikte, *Metâlib-i Âliye*'de yer verilen iki noktaya değinmek istiyoruz.

2.3.1. Sebeplilik İlkesi

Teleoloji, bir metafizik disiplin olarak; gaye, nizam, hikmet, inâyet kavramları ile ilişkili olarak ‘sebeplilik’ (nedensellik-illiyyet-kozalite) kavramını da içine almaktadır.²⁴¹ Bu kavramların felsefe tarihinde iç içe işlendiğini görmekteyiz. Misalen; Aristo gaye kavramını sebeplilik ilkesi çerçevesinde ele almıştır.²⁴² İbni Sînâ, tesadüf varsayılan hadiselerin gayelilik fikriyle açıklanabileceğini, iradî veya irade dışı

²³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 76-82.

²³⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, akt. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 27.

²⁴⁰ Metin Pay, “Teleolojik Kanıt Bağlamında Akıllı Tasarım Kuramı”, s. 172.

²⁴¹ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *DİA*, 1996, c. XIII, s. 292.

²⁴² Kutluer, “Gâiyyet”, s. 293.

insan fiillerinin sebeplilik yönünden tahlil edildiğinde gayesiz olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.²⁴³

Sebeplilik, evrendeki belli unsurların ve olayların, zamansal veya mekansal bir yakınlık döngüsünde ortaya çıkması ve bunun fark edilir bir süreklilik ve tekrar içinde olmasıdır.²⁴⁴ Sebeplilik; olaylar arasındaki nedensel bağa karşılık gelen bir *kategori*yi, sebeplilik yasası olarak bir *ilkeyi* ve bu ilkenin evrensel geçerliliğini savunan bir *öğreti*yi ifade eder.²⁴⁵

Sebeplilik ilkesinin geçerliliği ayrı bir bahis olmakla birlikte,²⁴⁶ genel olarak bu ilkenin geçerliliğini baz alan teist ve natüralist yorumlardan bahsetmek mümkündür. Teist bir yoruma göre, sebeplilik hikmet sanatıdır. “Sebeplerin neticeler üzerinde tesiri yoktur” düşüncesi, hikmetin gereğini iptal etmektir.²⁴⁷ Bu yorumda, sebeplilik hikmet addedilmekle birlikte; tüm sebeplilik zinciri nihayetinde tek bir ‘müsebbibü’l-esbâb’a bağlanmaktadır. Natüralist yorum ise; evrenin birbirini tetikleyen olaylar (devr) ile bir ‘Tanrı’dan bağımsız’ olarak var olduğunu ve idame ettiğini ileri sürer. *Tanrı’dan bağımsız* bir evren yorumu ile alakalı olarak; teleolojik kanıtın doğal açıklamadaki boşlukları baz alan negatif bir kanıtlama olduğuna ilişkin eleştiriler vardır. Buna göre; teleolojik delil (tasarım kuramı), geçmişte bilimsel açıklamanın (sebeplilik zincirinin) tam olarak bilinmemesine dayanır. Sürecin bütün safhalarına dair bilimsel açıklamanın bilindiği bir durumda ise bir tasarımcıya atıfa gerek yoktur. Bu sebeple, tasarımcıya atıf ‘bilgisizlik kanıtı’ addedilir (*argument from ignorance*). Bu eleştiriye göre,

²⁴³ İbni Sînâ, *İlâhiyât: Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik* (çeviri-tıpkıbasım), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II., s. 278-282; Kutluer, “Gâiyyet”, s. 295.

²⁴⁴ William P. Alston, “Teleological Argument for the Existence of God”, akt. Ferit Uslu, “Düzen ve Gaye Üzerine bir Analiz”, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2002, c. IV, sayı: 12, s. 33.

²⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999, s. 619.

²⁴⁶ Sebeplilik ilkesinin geçerliliği hakkında farklı görüşler için bkz. Adem Ökten, “Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe ile Bilimde Anlam ve Kullanımları”, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. Mehmet Demirtaş, “Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır” Sentetik a Priori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali’de Nedensellik İlkesi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı: 2, 2014, s. 367-390. Âlemin başlangıcı noktasında bir sebebe ihtiyaç olmadığını ileri süren fizik tekillik için ise bkz. Quentin Smith, “Evrene Dair Natüralist Bir Açıklama”, *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler*, s. 227-238.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 214.

günümüzde de henüz bilimsel izahını bilmediğimiz şeyler olması, teleolojik kuram için bir delil değildir. Bir şeyin ‘henüz açıklanmamış’ (*unexplained*) olması, ‘açıklanamaz’ (*unexplainable*) olmasını gerektirmemektedir.²⁴⁸

Bu eleştiriye dair teist argümanların klasik savunusu; bilimin ‘nasıl’ sorusuna cevap verirken ‘niçin’ sorusuna cevap vermediğidir. Örneğin bir canlının özelliklerinin ‘sebeb’i salt genetik ile açıklanamamaktadır. Bir ev, gemi, saat v.b. eşya, tamamen açıklanabilir ‘iç’ mekanizmalarının yanında ‘dış’ işlevler için tasarlanmaktadır. Dolayısıyla bilim, evrenin tüm iç mekanizmasını ve sebepler döngüsünü açıklasa da bir bütün olarak evrenin kurulumuna dair bir açıklama yapamamaktadır.²⁴⁹ Sonuç olarak teizmin savunusu; Tanrı’nın açıklanamayanların (boşlukların) Tanrı’sı değil, açıklanabilir her şeyin en iyi temel açıklaması olduğu yönündedir.

Bu noktada Bereketzâde’ye baktığımızda; onun ‘açıklanamaz’ olanın peşinde olmadığını görürüz. O, varlık ve olgulara dair kanunları dikkatle takip ve kabul etmekle birlikte, kanunları böyle geçerli olacak şekilde düzenleyen fail ile ilgilenir:

... *kavânîni vaz’ eden* ve onları halelden bu derece *masûn kılan* kimdir?²⁵⁰

Bereketzâde, bütün varlıkları ve bütün *açıklamaları* ilahî hikmetin bir nişânesi addetmektedir. Ona göre bütün varlıklar, yüce bir mebde tarafından idare edilen bir sebepler silsilesini gösterir:

Semâvât, zemîn, nebâtât, zî-ruhlar ve bilhassa insanlar, bunların cümlesi Cenâb-ı Hakk’ın nişâne-i ulûhiyyetini hâmindirler. Bunların cümlesi bir tertib-i mükemmeli ve bir *mebde-i âlî* tarafından kemâl-i intizâmla idare olunur bir *silsile-i esbâb-ı sâfileyi* bize gösteriyor.²⁵¹

Ancak bu muntazam sebepler silsilesi, gözleri açmalı iken bazen kör etmektedir:

²⁴⁸ Pay, “Teleolojik Kanıt Bağlamında Akıllı Tasarım Kuramı”, s. 172-176. Ayrıca, Erkki V. R. Kojonen, “The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design”, *Journal of Analytic Theology*, Vol. 4, May 2016, s. 291-316.

²⁴⁹ William Alston, “Teleolojik Kanıt” (Teleological Argument for The Existence of God), çev. Fatih Özgökman, *Evrin ve Tasarım*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 64-65.

²⁵⁰ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 200. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵¹ A.e., s. 214. (İtalik vurgular bize aittir.)

Hikmet-i bâliğanın kâinâta vazı' etmiş olduğu harekâtın itkân ve intizâmı, onların *didegûşâ* olmalarına hâdim olması lazım gelirken bilakis *iğmâz-ı ayn* etmelerine bâdî olur.²⁵²

Halbuki kâinâtta muntazam hareketin kanunlarının (sebepler silsilesinin) açıklanabilmesi, bilakis bir müessisi tasdik ve tahkim etmelidir:

Kevâkibin hareketleri lâ-yetegayyer *kavânîn* ile tanzîm edilmiştir denilecek olursa teslim olunur; fakat bu hâl, isbâtı sadedinde bulunduğumuz şeye münâfî değil, *bilakis onu te'yîd ve tahkîm eder*.²⁵³

Şu *kavânîn*in vücûb ve zarureti mümâşât kabîlinden farz olursa bile, onlara bir Hâlık taharrîsinden bizi men' etmek şöyle dursun, *bilakis iştiyâk ve hayretimizi tezyîd eder*.²⁵⁴

O halde eserdeki sebepler silsilesinin görülmesi, bir yaratıcı aramaya engel değildir. Bilakis, eserdeki sistem ne kadar mükemmel ise, tesir eden bir yaratıcı kudret de o kadar gereklidir:

... en mahirâne *esbâb ve ilel* hikmet-i tabîîyede istenildiği kadar taharrî edilsin: Şu esbâb ve ilelin hatta sıhhatleri farz olursa bile, cümlesi ulûhiyyeti müsbet-i edilleye rücu eder. Çarh-ı kâinâtı çeviren yay, ne kadar ziyade tam, basit, sabit, sahih, menba'-i fevâid ise, her şeyden ekmele bulunan şu yayı ihtiyâr ve tahsîs edebilmek için dahi etemm kudretle *kâdir bir dest-i bedâat-pîrâ* ol kadar *muktezîdir*.²⁵⁵

Görüldüğü üzere Bereketzâde, tabiatta birbirini etkileyen sebepler ve illetlerin var olmasını, ilahî kudrete engel değil destek görmektedir. Tanrı elbette 'vasıtasız' (doğrudan) da yaratmaya kadirdir ancak; O'nun tek sıfatı 'kudret' değil ve dahi 'hikmet'tir. Yaratılıştaki sebepler&sonuçlar, kalıplar&örnekler olması, yaratanın kudret eksikliği ile değil, *hikmet* sıfatı sebebiyledir:

Burada bir itiraz dermiyân edilecek olursa ki; "Hâlık-ı Mutlak Hazretleri her şeye kâdir olduğundan ... *vasıtasız ihsan etmeye kâdir değil mi* idi? İrâdesini fiile çıkarmak için vasıtalara mürâcaat, mahlukun kârı olup emâre-i aczdır." (Teâlâllâhu an zâlik).²⁵⁶

²⁵² A.e., s. 19. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵³ A.e., s. 67. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵⁴ A.e., s. 68. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵⁵ A.e., s. 64. 65. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵⁶ A.e., s. 109-110. (İtalik vurgular bize aittir.)

Şu itiraza cevap olarak şunu beyân etmek kifâyet eder ki; Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları yalnız sıfat-ı kudretten ibaret olmayıp, sıfat-ı aliyyesi arasında hikmet sıfatı dahi bulunduğundan, yalnız kudret sıfatıyla muamele buyurmayıp, âsâr-ı hikmetini dahi kullarına irâe buyurur...²⁵⁷

Böyle çok boyutlu bir kudret ve hikmet dengesi var iken; tabiatın birtakım cüz'î kanunlarını keşfeden bilim adamlarına hürmet gösterip de, bu kanunları yoktan var edene hürmet etmemek kabul edilemez:

Âlemin inşasındaki tertib ve tersim-i nefâset-pîrâyı *temyîz* için bunca hikmet, bunca ferâset iktizâ edince, artık onun *icadı için ne kadar hikmet ve hibret iktizâ edeceği* kıyas olunsun! Bunca felâsife, cümleyi icad eden şu hikmet-i aliyyenin serâirinden bir kısm-ı cüz'isini keşfeyledikleri için takdir olundukları halde, artık o hikmetin kendisini takdir etmemek için büsbütün kör olmak iktizâ eder.²⁵⁸

Hülâsâ; Bereketzâde, yaratılışın her safhasında açık hikmetler olduğunu düşünmektedir. O, tabiat kanunlarını ve canlılara dair hâssaları hayranlık ve hürmetle incelemekte ve bir ileri safhaya geçmektedir. Bilimsel açıklamayı reddetmemekte, bilakis bilime hayat veren kudreti işaret etmektedir. Buna göre; sebeplilik zinciri tamamiyle âşikâr olsa, milimetrik hesaplarla sayısız yıldızların konumu bilinse, çarkın nasıl döndüğüne tamamen vakıf olunsa, bu bilgilere vukûfiyet, sistemi var edeni reddetmeyi değil, ancak onun sanatına hayranlığın artmasını gerektirir. Bu bakış açısıyla; teleolojik delilin gücü, bilim ilerledikçe ve sistemdeki mükemmeliyete tanık olundukça azalma değil bilakis artma durumundadır.²⁵⁹

²⁵⁷ A.e., s. 110. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵⁸ A.e., s. 220. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁵⁹ *Metâlib-i Âliye*'yi teleolojik delil bağlamında tahlil ederken, Bereketzâde'nin bir diğer eserinde teleolojik delile binaen serdettiği 'din&bilim ilişkisi' ve 'bilimsel tefsir'e dair görüşlerini kısaca nakletmek istiyoruz. O, *din&bilim ilişkisi* hakkında şöyle demektedir: "Ehl-i Kitap'ın '... bilim ve din birbiriyle ittifak etmesi imkânsız olan iki hasımdır, kitabın nassı dışında aklın çıkardığı şeylerin tümü batıldır' diye, gerek takliden, gerekse de hayatlarında fiilen tatbik ederek ittifak ettikleri zamanlarda, *Kur'an* bize kâinâtın ve mevcûdâtın yaratılışı hakkında hitap etmiştir. Bunun içindir ki *Kur'an* bize akli nazarı, tedebbür, tezekkür ve tefekkürü şiddetli bir şekilde ısrar eder bir beyanla inmiştir...". Bereketzâde bu ifadesiyle, İslam'ın *bilim* konusunda *Ehl-i Kitap* geleneğinden tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. Bkz. Bereketzâde, *Necâib-i Kur'aniyye*, s. 24. *Bilimsel tefsir* hususunda ise belirtmeliyiz ki; teleolojik delile bu kadar ehemmiyet veren bir âlim olarak Bereketzâde'nin, pozitivizmin zirve olduğu bir dönemde, bilimsel tefsire dair özgün bir duruşu vardır. Bir taraftan Allah'ın yaratışındaki mucizevî ahengi *teknik tafsilât ile* fevkalâde edebî bir surette tasvir ederken, diğer taraftan ayetlerin bilimsel verilere mesned edilemeyeceğini belirtir.

2.3.2. Kötülük Problemi

Kötülüğün ne olduğu, kaynağı ve Tanrı ile ilişkisi tarih boyunca tartışılmıştır. Kötülük problemi kabaca; Tanrı'nın varlığı ile evrende var olan kötülüğün uzlaşmaz bir tezat oluşturduğunu ileri sürer.²⁶⁰ İlk olarak Epikür'ün dile getirdiği problemi, Aydınlanma felsefesinde Hume tekrar ortaya koyar:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir.

Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür.

Hem gücü yetiyor, hem [önlemeyi] canı istiyor mu?

O halde kötülük nereden geliyor?²⁶¹

Kötülük problemi; genelde 'doğal' ve 'ahlâkî' kötülük olarak iki sınıfta ele alınır. Bu tasnife bazen 'metafizik' kötülük de dahil edilerek; metafizik, doğal ve ahlâkî kötülük olarak üç sınıfta da incelenebilmektedir. *Augustinuscu teodise* geleneğinden gelen *metafizik kötülük*; Leibniz'in ifadesiyle "yaratılmışlardaki asli kusurluluktur" (*original imperfection*). *Doğal* ve *ahlakî* kötülüklerin köklerini de *metafizik* kötülükte bulan bu görüşe göre, kötülük bir şekilde metafizik eksikliğin, yani yaratılmış olmanın getirdiği yetkinlik eksikliğinin bir sonucudur. Bu eksikliğin varlığı ise Tanrısal hikmet açısından kaçınılmaz bir zorunluluktur.²⁶² *Doğal (tabîi, fiziksel) kötülük*; hastalıklar, depremler, fırtınalar, kuraklıklar ve benzeri durumlarda, insan

Kur'an'ın bilimsel ispat gayreti olmadığını, ayetlerin âlemdaki sanata dair bir *açıklama* değil *işaret* olduğunu, daha fazla bilgi isteyenlerin tabiata ve bu konudaki eserlere yönelmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, Cenâb-ı Hakk'ın yaratılışa ilişkin şeyleri Kur'an'da zikretmesinin sebebi; göklerin ve yerin yaratılış zamanlarını ve tafsilatını bildirmek için değildir; kudret ve hikmetine delil getirmek ve yüksek nimetiyle insanlara inâyet altında olduklarını hatırlatmak içindir. Allah'ın kitabının insanları âlem ve yaratılış hakkında araştırmaya teşviki nettir ve yeterlidir. Bereketzâde'nin bu konudaki tafsilâtlı görüşü için bkz. A.e., s. 19-29.

²⁶⁰ Kötülük problemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997; Aydın Topaloğlu, "Kötülük Problemi", *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 205-219; Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif bir Felsefe Tarihi*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006; Paul Draper, "The Argument from Evil", *Philosophy of Religion*, ed. Paul Copan and Chad Meister, Blackwell Publishing, 2008, p. 142-155.

²⁶¹ Hume, *Din Üstüne*, s. 209.

²⁶² Leibniz, *Essais de Theodicee*, akt. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

fiillerinden bağımsız olarak oluşan kötülüktür.²⁶³ *Ahlâkî (moral) kötülük* ise; ahlâksızlıktır (*immorality*).²⁶⁴ İnsanın ahlâkındaki zaafılardan kaynaklı, insan fiillerinin sebep olduğu kötülüklerdir.

Kötülük problemi farklı perspektiflerden incelenerek tamamen birbirine zıt neticeler elde edilebilmektedir. Genellikle *ateizmi* destekleyen bir kanıt olarak ileri sürülen argüman; inançların rasyonel olmadığını ve dahi irrasyonel olduğunu ve inancın öğelerinin birbiriyle tutarsızlığının en iyi kötülük problemi yoluyla gösterildiğini iddia eder.²⁶⁵ Evrendeki kötülüğün *teist* yorumları ise genel olarak ‘teodise’ olarak isimlendirilmiştir. ‘Tanrı’nın adaleti’ demek olan *teodise*, Tanrı’nın kötülüğe verdiği iznin *teistik* açıklamasını yapan *pozitif* bir etkinliktir. *Teodise* gibi ontolojik bir izahtan ziyade, kötülük probleminin *ateistik* formülasyonunun başarısız olduğunu kanıtlamak için geliştirilen *negatif* etkinliklere ise ‘savunma’ denmektedir.²⁶⁶

Kötülük problemi, teleolojik kanıtı zorlayan güçlü bir argüman olduğu için, *Metâlib-i Âliye*’de teleolojik delili tahlil ederken bu meseleye yer vermek istiyoruz. Bereketzâde, “Bu eser-i azîmi ‘intikâd edebilmek’ cây-i bahs ve ehemmiyet değildir”²⁶⁷ demekle birlikte bazı *teodiseler* ileri sürmektedir. Şimdi Bereketzâde’nin kötülük problemini nasıl irdelediğine ve hangi argümanları serdettiğine bakalım.

²⁶³ Hick, *Evil and the God of Love*, akt. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 28.

²⁶⁴ H. J. McCloskey, 'God and Evil', akt. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 30.

²⁶⁵ Bkz. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford University Press, 1982.

²⁶⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 41.

²⁶⁷ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 214. * Bereketzâde: Rivâyet olundu ki; Rasûl-i Ekrem (sav) Efendimiz bir gün sahâbe-i güzîn hazerâtıyla birlikte Medine’nin bazı sokaklarından geçerken önlerine bir hatun çıkıp hânesine teşrif buyurmaları için Rasûlullah Efendimize and vermesiyle hâneye dahil olduklarında bir ateş yakılmış olduğunu ve hatunun çocukları da ateşin etrafında oynamakta bulunduklarını gördüler. Bu manzara müşâhede kalınması üzerine hatun dedi ki: “Ya Nebiyyallâh! Allah mı kullarına daha rahîmdir yoksa ben mi evladıma daha merhametliyim?” Rasûlullah Efendimiz buyurdu ki: “Allah Teâlâ daha ziyade rahîmdir, zira erhamu’r-rahimindir.” Hatun dedi ki: “Peki ya Rasulallah! Lâkin beni zanneder misin ki çocuğumu kıymadan şu ateşe atmak isteyeyim?” Rasûlullah Efendimiz: “Hayır” buyurdular. Tekrar hatun dedi ki: “Madem ki Allah Teâlâ Hazretleri ibâdına daha rahîm ve raûftur, öyle ise nasıl olup da onları ateşe atacaktır?” Râvî dedi ki bunun üzerine Rasul-i Ekrem (sav) ağlayıp, “Bana böyle vahyolundu” buyurdular. (Ta’rifât-ı Seyyid’den muktebes). [Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât* “Hikmet-i Meskût Anhá” Maddesi, çev. Ali Erkan, İstanbul, Bahar Yayınları, 1997, s. 89.]

I. Kötü Tablo

William Paley, saat analojisinde bazı noktaların üzerinde durmuştu. Buna göre; bir saat bazen yanlış da ilerlese, bozuk da olsa bu onun tasarımlanmış olduğu gerçeğini değiştirmeyecekti.²⁶⁸ Bereketzâde, kötülük meselesine ilişkin saat analojisini anımsatan bir tablo örneği vermektedir:

Bu levha hasbe'l-kavâid mükemmel değildir; lâkin bu levha asla mükemmel olmadığı cihetle kat'iyen tesadüf tarafından husûle gelmiş bir yığın elvân olup yoksa onda hiçbir dest-i ressam işlememiştir demek ne kadar mecnûnâne bir saçma olacaktır! Ressamlığa dair bir eserde gölgeler yahut usûl-i tersîmce bazı itinasızlıklar görüldükde, bu eserin tesadüf tarafından yapıldığına istidlâl eder miyiz? Hemen sanatsız denilecek derece fena yapılmış bir levha hakkında böyle demekten utanılıyor da, bunca tertib ve tenasüble kendisinde hadd ü pââyânsız mâser-i nefise şa'şaa-râ olan kâinât hakkında böyle demekten hayâ olunmuyor!²⁶⁹

Örnekten anlaşıldığı üzere; bir tabloda itinasızlıklar olsa ve tablo sanatsız (kötü) addedilse de bir ressamı olduğu gerçeği değişmeyecektir. Bereketzâde bu örnekten yola çıkarak; âlemde kusurlar (kötülükler) olduğuna dair iddiaların, onun bir Sâni'i olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini düşünmektedir.

II. Külli Bakış

Bereketzâde, az önce değindiğimiz kötü tablo örneğinden yola çıkarak, âlemin kusurları olsa dahi her durumda bir sanatkârı olduğunu belirtmişti. Bununla beraber o, âlem hakkında kusurlu (kötü) sıfatını kabul etmemektedir. Ona göre, insan algısının sınırlı olması, bazen 'nakîsa' (kusur, eksiklik, kötülük) olmayan şeyleri *nakîsa* zannetmesine sebep olmaktadır:

*Akl-ı mahdûdemize göre nakîsa gibi görünen bir şey, mecmû'-ı kâinâtın kemâlini temyîz edebilmek için lüzûmu kadar, vâsi'-i lüzûmu kadar sâf-ı enzâr ile temâşâsına istidâdımız bulunmayan tertîb-i umûmîye nisbetle ekseriya bir zînettir.*²⁷⁰

²⁶⁸ Paley, *Natural Theology*, s. 4-6.

²⁶⁹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 219.

²⁷⁰ A.e., s. 215. (İtalik vurgular bize aittir.)

Görüldüğü üzere sınırlı aklımız, evrenin tümü açısından düşünüldüğünde *lâzım* ve dahi *zînet* olan bir şeyi *nakîsa* zannedebilmektedir. İnsan, varlıklara ve olaylara, belli bir mesafeden geniş açıyla bakmadıkça durumu şu misaldeki gibi olacaktır:

Bir yazının hurûfu gayet cesîm bir irilikte olsa, yakından nazar olunan her harf, ona nâzır olan kimsenin tekâmîl-i nazarını işgal eder; o kimse o yazının defa-i vâhidede ancak bir harfini görebileceği cihetle okuyamaz, yani hurûfu birbirine ekleyip de şu hurûf-ı mecmuanın tekâmîl-i manâsına vâkıf olamaz. Bunca a'sâr-ı mütevâliyeden beri, bütün kâinâtın tedbiri hususunda yed-i kudretin tasfîr eylediği hutût-ı celîle de böyledir. Orada anlaşılabilir olan yalnız *küll*'dür, küll ise kurbîyyetine mebnî pek *vâsi*'dir. Her vak'a dahi, alâ hıdetin bir harf gibidir ki, a'zâmızın küçüklüğüne nisbetle pek büyük olup vakâyi-i saireden ifrâz edildiği halde ise hiçbir manâyı ifade etmez. Ne vakit bu *âlem-i fânînin hutâmına* irade-i ilâhiye taalluk ile onun birinci gününden tâ son gününe kadar güzerân eden mecmû'-ı vakâyi'ini ve o vakâyi'in hükm-i samedâniye ile tensik edilmiş tenâsüblerini, bârigâh-ı azze ve celâlinde müşâhede edersek, ol vakit: Ey Hüdâvend-i Azîm! "Sensin *âdil ve hakîm*" diye sayha ve feryâd ederiz.²⁷¹

İnsanın sınırlı algısı açısından, tek tek olayları tek başına harfler gibi *okunmaz* nitelikte gören Bereketzâde, insandaki bu cüz'î algının, Tanrı'nın adalet ve hikmetini, ancak âlem nihayete erdiğinde kavrayabileceğini düşünmektedir. Ona göre saf ve küllî bir nazar ile bakıldığında tabiatın her köşesinde bitmez tükenmez bir hikmet mayası vardır ki; bu maya kâinâtın ruhu menzilesindedir.²⁷² Diğer bir ifadeyle; "Âlem mümkün âlemlerin en mükemmelidir."²⁷³

III. 'Hâlisu'l-Ayâr' Olmak İçin Cilve-i Maneviyye

İslam geleneğine yerleşmiş olan "Allah hayrını dilediği kimseye 'musibet' verir"²⁷⁴ inancı çeşitli suretlerde makes bulmuştur. Kötülükten daha geniş bir kapsamda anlaşılabilir musibetlerin, nefsi terbiye ettiği, ruhu olgunlaştırdığı

²⁷¹ A.e., s. 216. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁷² A.e., s. 220.

²⁷³ Bu *teodise*, İslam geleneğinde "Leyse fi'l imkân ebdeu mimma kân" olarak bilinmektedir. Kökleri hakkında bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Gazzali ve Alemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkan'ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine", s. 561-601.

²⁷⁴ Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn* (Metin ve Çeviri), çev. Mehmet Emin Özaşar, Bünyamin Erul, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, c. I, s. 78.

düşünölmüştür. Bu geleneğin bir ferdi olan Bereketzâde, *musibetlerin* insan hayatındaki uyandırıcı rolüne *Mesnevî*’den beyitler eşliğinde *Metâlib-i Âliye*’de müstakil bir kısım ayırmıştır.²⁷⁵

İmdi yakînen bu malum oldu ki *hastalık* sana *akıl* ve *intibâh* ihsan ediyor. Bu nûr-ı intibâh ile kendini görüp, ef’âl ve evzâmı sencîde-i mîzân tetkik ediyorsun.²⁷⁶

Musibetin (hastalık, kötölük) insana akıl ve uyanış *ihsan* ettiğini düşünen Bereketzâde, bu meseleye ‘eser-i azîmi intikâd’ bahsinde tekrar eğilir:

Yahut o *nakîsa* görünen şeyler, ağrâz ve hısâli zemîmeden büsbütün tasfiye ile *hâlisu’l-ayâr bir hale getirmek için* Cenâb-ı Rabb-ı Hakîm’in ibâd-ı sâlihîni hakkında bir *cilve-i manevîyesidir*.²⁷⁷

Böylelikle, *nakîsa* görünen şeylerin, bazen kulları kötü tabiat ve niyetlerden temizleyerek daha saf bir olgunluk seviyesine getirmek için [kasıtlı] bir *manevi tecellî* olduğu ifade edilmektedir. Çağdaş din felsefesinde benzer bir yaklaşımı, John Hick, *Ireneausçu teodiseden* beslenerek; Tanrı’nın dünyayı maksimum mutluluk ve minimum acı ile bir cennet olarak yaratmadığı şeklinde ileri sürer.²⁷⁸ ‘Ruh yapma’ (*soul making*) olarak ifade edilen bu yaklaşıma göre; dünya, insanî şahsiyetin yüce potansiyellerinin gelişebileceği bir çevredir ve kötölükler ile zorluklar ruhu olgunlaştırmaktadır.²⁷⁹ Maksud, insanı *hâlisu’l-ayâr* haline getirmektir.

IV. Ontolojik Eksik Olarak ‘Mahluk’

Bereketzâde, Hâlık ile mahluk arasındaki ontolojik farkı baz alan bir argüman ileri sürmektedir. Bu argümana göre; ancak Hâlık kusursuz ve mükemmeldir. Mahluk olan ise yaratılmış olması hasebiyle iyilikte ve kemâlde nakıstır:

²⁷⁵ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 172-174.

²⁷⁶ A.e., s. 174. (İtalik vurgular bize aittir.) Bereketzâde bu yorumu şu Mesnevî beyitinin akabinde yapmaktadır: “*Pes yakın geşt in ki bîmârî türâ / Mî bibaHşed hûş ü bîdârî türâ*” (İmdi bu mukarrer oldu ki / Hastalık sana akıl ve intibâh bahş ediyor), *Mesnevî*, c. I, s. 239, b. 635.

²⁷⁷ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 215. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁷⁸ Hick, *Evil and the God of Love*, akt. Yaran, *Kötölük ve Teodise*, s. 101.

²⁷⁹ Hick, *Philosophy of Religion*, akt. Yaran, s. 16.

Her şey ki mâsivâllahtır, bir *kemâl-i mahdûddan* başka bir şeyi hâiz olamaz, bir kemâl-i mahdûddan başka bir şeyi hâiz olmayan ise, mahdûdiyeti müşâhid bulunduğu cihetten *daima nâkıs* kalıp kendisine daha birçok şeyin inzimâm edebileceğine irşâd eder. Mahluk Hâlık'ından nâkıs olmaya idi, (Teâlâ Allah) aynı Hâlık olması lazım gelirdi; *zîra nâkıs olmasa tamamiyyet-i kemâli hâiz olması icab eder ki aynı mertebe-i ulûhiyettir...* Mahlukta noksan ya az ya çok olabilir; lâkin âkabetu'l-emr iktizâ eder ki daima nâkıs olsun.²⁸⁰

Burada ifade edilmektedir ki; *yaratılmışlar* da *Yaratan gibi* noksandan (kötülükten) berî olsa idi, aynı ulûhiyet mertebesinde, birbirinin aynı olurlardı.²⁸¹ Halbuki *Yaratan* ile *yaratılan* aynı mertebede olamayacağı gibi, *yaratılmışlar* kendi aralarında da derece derecedir. Bir insan bedeni, sadece en özel organlardan biri olan gözden oluşmaz, el ve ayak da gerekir. Âlemde gece için bir ay gerekir, ay için de bir güneş gerekir.²⁸² Dolayısıyla her mahluk, bir yandan yaratanın o varlığa münhasır nişânesini taşıırken diğer yandan da yaratılmış olmanın zorunlu eksikliğini taşımaktadır:

Kâinâtta hiçbir şey yoktur ki şu iki sıfat-ı mütezâddeyi hâiz olmasın ve olamasın: Bir cihetten masnu, *Sâni'inin nişânesini*; diğer cihetten ise kendisinden zuhur edip de dembedem yine kendisine rücû' etmekte bulunduğu *adem emâresini* hâizdir. Hakâretle azamet in ve maddedeki za'f u nâ-tüvânıyla tarz-ı inşasındaki sanatın bu bir anlaşılmaz halîtasıdır. Yedallâh, bir yer böceğine kadar her yerde zâhir ve bâhirdir.²⁸³

Bu bakış açısının bir benzerini, Aydınlanma felsefesinde Leibniz, *metafizik kötülük* terimiyle, “yaratılmışlardaki aslî kusurluluk” (*original imperfection*) olarak ifade etmiştir. “Yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı” olgusuna işaret eden *metafizik kötülüğe* göre; sonlu varlıklar, sonlu oldukları için yetkin ve mükemmel değildirler.²⁸⁴

²⁸⁰ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 218. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁸¹ Bu yaklaşım, Leibniz'in, nitelikleri eş olan iki varlığın özdeş olduğuna dair ‘ayrıt edilemezlerin özdeşliği’ ilkesini hatırlatmaktadır. Genel bilgi için bkz. Sebahattin Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayrıt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. VII, sayı: 1, 2006, s. 3-20.

²⁸² Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 219.

²⁸³ A.e., 217, 218. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁸⁴ Leibniz, *Essais de Theodicee*, akt. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

V. Özgür İrade

Bereketzâde buraya kadar zikrettiğimiz *dört teodiseyi* ‘eser-i azîmi intikâd’ bahsinde ardarda ele almıştır. Mezkur bahiste geçmemekle birlikte, *Metâlib-i Âliye*’de ayriyeten bir ‘irade’ bahsi ve bu bahiste de ‘özgür irade savunusu’ diyebileceğimiz bir yaklaşım vardır ki burada yer vermemenin eksik olacağını düşünüyoruz.²⁸⁵ Bereketzâde, ‘Ey cebrî’ nidasıyla, iradede cebri savunan argümanla, *Mesnevî* beyitlerinden de destek alarak mücadele etmektedir:

... ‘ben mükrehim’, ‘ben mecburum’ gibi sözlerden dem vurma; ... biz seni görüyoruz ki meyl ve rağbetin bulunan işlerde, kendinde apâşikâr bir kudret görüyorsun. ... Velhâsıl menâfi’ ve ezvâkına tevâfuk eden yerlerde bir *ihtiyâr*ın bulunduğunu pek a’lâ biliyorsun da a’*mâl-i hayriyeden* ve bilhassa ubûdiyyet-i ma’bûddan *tebâüd* eylediğin zaman dūçâr-ı itâb olsan cebrîliği takınarak, ‘Bu Allah’tandır’ diye vâhî mazeretler serdediyorsun.²⁸⁶

Aslında burada, ‘cebrî’ şahsında, *ahlâkî* kötülüğün [hayırlı amellerden uzak durmanın] arka planındaki insan sorumluluğuna vurgu olduğu söylenebilir. Nitekim Bereketzâde, insanın fiillerinde zorunlu olduğu vakit, sorumluluğun olmayacağını belirtmektedir. İlâveten *özgür iradenin* olmadığı bir durumda, ahlâkî güzelleştirmek ve yanlış düzeltmek mümkün olmayacak ve ilâhî şeriat tamamen âtıl kalacaktır:

İnsanlar ef’âlinde mecbur olup da *tashih-i ahlâk* etmek kabil olmasa, *şerâyi’-i ilâhiyye* ve nizâmât-ı beşeriyenin ne fâidesi olur? *Tehzîb-i ahlâk* yolunda bunca ukalâ ve hukemânın mesâî-i mütevâliyesi *abesle iştigâlden* başka ne olur?²⁸⁷

Nihai olarak denilebilir ki; Bereketzâde, modern din felsefesinde tekrar ön plana çıkan kötülük probleminin temel öncüllerinden birini (kötülük vardır)²⁸⁸ kabul etmemektedir. Dolayısıyla ona göre böyle bir problem yoktur. Onun bakış açısıyla:

Âlem istenildiği kadar nihâde-i mevki-i mütâlaa kılınsın; bi’l-etrâf tahkîk ve tetkik edilsin; en kemter zî-ruh teşrîh olunsun; yere saçılmış en küçük buğday tanesine ve bu

²⁸⁵ *Metâlib-i Âliye*’de özgür irade bahsi için bkz. s. 170-177.

²⁸⁶ A.e., 177. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁸⁷ A.e., 171. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁸⁸ Metin Yasa, “Kötülük Sorunu”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara, Grafiker Yayınları, 2014, s. 198.

tohumun tekessürüne bâdî olan keyfiyete ihâle-i nigâh dikkat edilsin; bir gül goncasını güneşte açan, geceleyin tekrar kapayan tedâbir ve hükm dikkatle temâşâ olunsun: Onlarda *kâffe-i âsâr-ı sanattan ziyade, tertib, tedbir, mahâret* görülür.²⁸⁹

Görüldüğü üzere Bereketzâde, yaratanın eserinde sadece *sanat* değil ve dahi *tertib*, *tedbir* ve *mahâret* olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla popüler bilimde Dawkins gibi isimlerin, “Kör Saatçi”²⁹⁰ v.b. argümanlarla basite indirgeyerek ifade ettiği eleştirilerden muaf görünmektedir.

Özetle Bereketzâde, bir amaca matuf olarak Allah’ın çeşitli ‘kötü sebepler’ halketmesinin, insanın cüz’î idrâkini aşan bir boyutu olduğunu ve cüz’î bir idrâk ile ‘eser-i azîm’i tenkid etmenin hak olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple o, ‘kötülük’ olarak yorumlanan olayların varlığını, Allah’ın mutlak ‘iyi’liği ve ‘kudret’i ile çelişen bir unsur olarak görmemektedir. ‘Hikmet’ sıfatına her daim özel bir anlam yükleyen Bereketzâde, kötülük meselesinin görünen paradoksunun *hikmet* sıfatı ile çözüleceğini düşünmektedir. *Hikmet*, kâinâtın ruhudur.²⁹¹

2.4. “Metâlib-i Âliye”de Kümülatif Yaklaşım

Buraya kadar *Metâlib-i Âliye*’yi ‘teleolojik delil’ bağlamında incelemiş bulunduk. Şimdiden sonra, eseri diğer bölümleriyle birlikte, daha bütüncül bir bakışla değerlendirmek istiyoruz. ‘*Metâlib-i Âliye*’de kümülatif yaklaşım’ı açıklayabilmek için; önce ‘*Metâlib-i Âliye*’de diğer deliller’i özetle vermek ve akabinde ‘doğal teoloji’nin ‘eski’ ve ‘yeni’ çizgisinden bahsetmek istiyoruz.

²⁸⁹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 219, 220. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁹⁰ Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Melisa Miller, İstanbul, Kuzey Yayınları, 2017.

²⁹¹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 220.

2.4.1. “Metâlib-i Âliye”de Diğer Deliller

Ontolojik Delil

‘Ontolojik delil’, tarihi köklerine dair farklı fikirler olmakla birlikte,²⁹² Anselm’de ve daha sonra Descartes’te tipik ifadesini bulmuştur. Buna göre; zihnimizdeki kavramlar incelendiğinde, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve eksiksiz bir varlık kavramı dikkat çeker. Böyle bir kavrama nereden ulaşıyoruz? Bu düşüncenin kaynağı olgular olamaz çünkü olgular içinde mükemmel bir şey yoktur. İnsan mükemmel bir varlık da değildir ve mükemmel olmayandan mükemmellik fikri çıkmaz. O halde tek bir olasılık vardır, bu düşüncüyü zihne sağlayan ancak kendisi de mükemmel olan bir varlık, yani Tanrı olmalıdır.²⁹³

Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*’nin “Dördüncü Matlab”ında, tam anlamıyla Descartes’ta örneğini gördüğümüz bir *ontolojik delil* serdetmektedir:

İşte akl-ı beşer, âciz, mütereddîd, mahdûd, sehiv ile mâlâmâldir. Bu kadar mahdûd, bu kadar noksanla memlû olan bir şeyin içine, gayri mahdûda yani *mükemmeliyete müteallik tasavvuru* kim vaz’ eyledi? Bu kadar âlî, bu kadar sâfî olup, sünûh ve irtisâm cihetiyle haddi zâtında bir nev’ gayri mahdûd olan şu tasavvur, akl-ı beşerde kendi kendine mi husûle gelmiştir? ... Farz edelim ki akl-ı beşer, kâffe-i eşyâ-yı mücâvire kendisinde mürtesim olan bir âyîne gibidir: Gayri mahdûd mevcûd değilse, o gayri mahdûdun hayalini bize kim vaz’ eyledi? Bir âyînenin camı karşısında bulunmayan mev’hûm bir şeyin hayalini o âyîneye kim vaz’ edebilir? ...²⁹⁴

Bir daha tekrar edelim, ... Eğer gayri mahdûd, mevcûd değilse mevcûd-ı mahdûd onu tahayyül ve icad edebilir mi? Bu kadar âciz ve kâsır olan aklımızın bir *hüdâvend* olmaksızın kendi kendine bu hayali icad edebilmesi mümkün değildir. Bizi ihâta eden eşyâ-yı hâriciyenin hiçbirisi ise bize bu hayali veremez; zira onlar bize ancak mevcûdât-ı hâriciyenin hayalini verebilirler, onlar ise mahdûd ve gayri mükemmel mevcûdâtıdır. Ne

²⁹² Majid Fakhry, “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabi Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darülfunun İlahiyat]*, 2002, sayı: 6, s. 139-150.

²⁹³ Descartes, *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*, çev. Sanem Sollers, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 23.

²⁹⁴ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 141-142. (İtalik vurgu bize aittir.)

hiçbirimizinkine ne de bu âlem-i sâfilde bizden hâriç tanıdığımız eşyânın hiçbirisinininkine benzemeyen bu *hayal-i bâhiri* öyleyse nereden alıyoruz?²⁹⁵

Bu iktibasın ifade ettiği üzere; beşer aklı, âciz, sınırlı ve hata ile doludur. Bu kadar sınırlı, bu kadar noksan olan bir aklın içine, ‘sınırsız’a ve ‘mükemmeliyet’e dair tasavvuru kimin yerleştirdiği sorusunun cevabı ise Bereketzâde’ye göre ancak ‘Tanrı’ (*Hüdavend*) olabilir.

Metâlib-i Âliye’nin “Beşinci Matlab”ında, *ontolojik delile* farklı bir bakış açısıyla tekrar değinilmektedir:

Ulûhiyyette *ıştîbâh* edebilmek için irademizde bile *ıştîbâh* etmek lazım gelir; irade-i cüz’iyede ciddi suretle *ıştîbâh* etmek ise hiçbir kimse nezdinde rehîn-i kabul olamayacağından, Vücûd-ı Bârî’de dahi (celle şânühü) ciddi suretle *ıştîbâh* olunamayacağını istintâc ederiz. Eğer bilakis, ebnâ-yı beşerin hakikati sahib-i irade oldukları an-samimi’l-kalb itiraf edilecek olursa o halde irade-i beşer, cevâhir-i ferdenin terekkebûyle husûle gelmemiş olduğunu isbâtta daha sehl ve âsân bir şey yoktur.²⁹⁶

Descartes’ın ‘düşünüyorum öyleyse varım’ (*cogito ergo sum*) dan yola çıkarak,²⁹⁷ salt akıl ile Tanrı’ya ulaşmasını hatırlatan Bereketzâde’nin bu ifadelerinde, iki boyutlu bir istidlâl vardır. Birincisi; şüphe etmek, iradeye [kişinin kendi varlığına] dair şüphe edemeyeceği bir delildir. İkincisi; iradeden şüphe edilmiyorsa, ulûhiyyetten de şüphe edilemez. Çünkü iradenin atomların birleşmesiyle meydana gelmediğini ispat etmek kolaydır.

²⁹⁵ A.e., 143. (İtalik vurgular bize aittir.)

²⁹⁶ A.e., 210-211. (İtalik vurgu bize aittir.)

²⁹⁷ Descartes’in meşhur cümlesinin, Tanrı kavramı ile ilişkisi için bkz. Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, s. 23-24; Naciye Atış, “Descartes Felsefesinde Cogito ve Tanrı’nın Konumunun Bilgi ve İnanç Konusuna Etkisi” (The Influence of Cogito and Position of God to Subjects of Knowledge and Belief in Descartes’ Philosophy), *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, c. V, sayı: 1, 2015, s. 1-15.

Kozmolojik Deliller

İmkân Delili

Çevremizdeki varlıkların kendilerinin veya birtakım niteliklerinin var olması veya olmaması ‘mümkün’dür (*contingent*). Bu şeylerin her birinin *mümkün* varlığına ve niteliklerine karar veren ya kendi kendisidir ya da başka bir sebep (*müreccih*) vardır. Bir şey kendi kendinin sebebi olamaz, öyleyse başka bir sebebi olmalıdır. Eğer sebebi olan varlık da mümkün bir varlığa sahipse bu zincir sonsuza dek sürer. Öyleyse varlık veren (varlığa ve niteliklerine karar veren) sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir.²⁹⁸

Bereketzâde ‘imkân delili’ni, ‘sıfatların imkânı’ açısından şu şekilde ifade etmektedir:

Ecsâmın asla hareket etmemeleri yahut birbirine nakl-i hareket etmemeleri nasıl *mümkün* olabilecekse, kezâlik ecsâmın ancak hatt-ı münhanî üzere hareket etmeleri ve bu hareketin dahi hatt-ı müstakîm üzere hareketleri kadar tabîî olması *mümkün* olabilirdi. *Suret-i mütesâviyede mümkün bulunan şu iki kanundan birisini kim tercih eyledi? Zât-ı ecsâmın hüküm ve karar veremeyeceği bu tercih, mahiyetlerinde bulunmayan hareketi ecsâma vermiş olan muhtâr-ı mutlak hazretlerinin ancak muktezâ-yı irade-i aliyyesidir.*²⁹⁹

Bereketzâde’nin ifade ettiği üzere; cisimlerin var veya yok olması, var ise hareketli veya hareketsiz olması, hareket edecekse düz veya eğri bir hat üzere hareket etmesi ve diğer birçok seçenek *mümkündür*. Dünyadaki birçok varlık için eşit surette mümkün birçok seçenek vardır. Böyle iken, ‘eşit olan seçeneklerden birini diğerine kim tercih etti’ sorusunun cevabı, ancak *mutlak bir müreccih (muhtâr-ı mutlak)* olabilir.

²⁹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 53-57.

²⁹⁹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 205. (İtalik vurgular bize aittir.)

Hudûs Delili

‘Yokluğun varlığı öncelmesi’ anlamındaki ‘hudûs’³⁰⁰ kavramından geliştirilmiş birkaç delil vardır. Bu delilin basit bir versiyonu olarak, Aristo’nun ‘ilk hareket’ delili gösterilebilir.³⁰¹ Buna göre; evrendeki hareketin kaynağı olarak ezeli ve ebedi bir ilk hareket ettirici zorunludur.³⁰²

Şimdi Bereketzâde’nin *ilk hareket* delilini nasıl kullandığına bakalım:

Hareketin bir zaman-ı muayyende kendisinde *ibtidâ* etmiş olacağı ... birinci cüz-i ferdi *tahrik* eden ve çarh-ı kâinâta bu birinci *ihzâz*ı veren *hangi muharrik* olduğunu sorarız. ... İlk evvel harekete gelmiş birinci cüz-i ferdi, bu birinci hareketin birinci zamanını, bu birinci hareketi kendi eliyle yapmış olan *muharrrik-i evveli* bulmalıdır.³⁰³

Bereketzâde burada; sonrasında bir sebeplilik zinciri olsa dahi, belli bir zamanda, kâinatta *ilk hareketi* başlatacak bir *ilk muharrik* aramaktadır.

Hudûs delilinin bir diğer versiyonu, ‘cevher ve araz’ yoluyla âlemin *hâdis* olduğunu kanıtlamaktadır. Buna göre; evrene dair gözlemlerde, herhangi bir şeyin kendi kendine birleştiği ve ayrıştığı görülmemiştir. İki şeyin bir araya gelmesi kendi kendilerine değil dışarıdan bir faktörle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık alanına çıkabilmek için birbirine muhtaç olan *cevherler* (*aynlar, özler*) ve *arazları* (*sıfatları*) bir araya getiren başka bir faktör (*müellif*) olmalıdır. Bu *müellif* Allah’tır.³⁰⁴

Bereketzâde, kelâm geleneğinde aktif olarak kullanılan *cevher ve araz* metodunu, yukarıdaki *ilk hareket* delili ile birleştirerek şu şekilde açıklamaktadır:

Bir mâhiyette zâtî olan şey, o mâhiyette daima bir halde bulunur. ... hareket ki *ecsâmda tegayyür* eder, ... nâbûd olur, intikâl eder, bir şey-i ecnebî gibi bir cisimden diğer cisme sirâyet eder, *ecsâmın cüz-i zâtîsi* olamaz. ... Madem ki *hareket ecsâmın cüz-i zâtîsi değildir*, onların mahiyetlerinden hariç *arazî* olması icab eder; madem ki *arazîdir*, bu *arazînin* sebep-i hakikisi taharrî kılınmak icab eder. Öyle ise ya *ecsâm hareketi kendi*

³⁰⁰ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, 1998, c. XVIII, s. 304-305.

³⁰¹ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, s. 307.

³⁰² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2017, s. 547-552.

³⁰³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 203. (İtalik vurgular bize aittir.)

³⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 7. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2015, s. 65, 66.

kendilerine vermiş veyahut onu diğer bir mevcûddan ahzetmiş olmalıdırlar. Hiçbir mevcûd, kendisinde bulunmayan bir şeyi kendisine veremeyeceği cihetle, hareketi kendi kendilerine vermeyecekleri bedîhidir. ... Kâffe-i ecsâm arasındaki hareket hangi irade-i mutlakının zîr-i zabtında bulunur?³⁰⁵

İfade edildiği üzere; cisimlerdeki değişken nitelikler cismin *zâtî* bir cüzü değildir, *arazî*dir. Burada, *cevher*lerin (cisimlerin) mahiyetlerinden hariç olan *arazî* niteliklerinin kaynağı aranmaktadır. Buna göre; hiçbir *cevher*, kendisinde bulunmayan bir şeyi kendisine veremeyeceği için, *cevher*ler ile *arazî* nitelikleri birleştirecek bir *müellif* gerekmektedir.

Cevher ve *araz* metodunun Nazzâm’a ait farklı bir ifadesi daha vardır. Buna göre; yapıları itibariyle zıt olan unsur veya niteliklerin bir cisimde bir araya gelmesi, onları buna cebr eden güçlü bir varlığı kanıtlamaktadır.³⁰⁶ Bu metod üzerinden Bereketzâde’ye döndüğümüzde, onun bu istidlâli de kullandığına şahit oluruz. O, ‘ruh’ ve ‘beden’in birbirine ‘zıt’ mahiyetlerde olduğunu ve iki zıt unsurun birbirleriyle kendi iradeleri ile birleşmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre; *Ruh* ve *beden* gibi birbirine *zıt* ama birbiri üzerinde etki sahibi olan iki unsuru bir arada tutan bir ‘azîm kudret’e ihtiyaç vardır:

Eğer bilakis *ruh* ile *cisim* birbirine *mübâyin* iki mâhiyet iseler, onların ittihâdında ruhun asla medhal ve iştirâki olmadığı ve hatta bu *ittihâd*ın nasıl husûle geldiğine bile vâkıf bulunmadığı halde, hangi kudret-i âliye bu iki mâhiyeti birbirine *rabt* eylemiştir? Ervâh ile ecsâmı, akıl ve idrâke sığmaz bir muhâbere ve bir nev’ zâbta içinde bulundurmak için onlara bir *kudret-i uzmâ* ile böylece emr ü ferman buyuran kimdir?³⁰⁷

Son olarak, *hudûs* delilinin Kindî’den itibaren dile getirilen ‘sonsuzluğun imkânsızlığı’ ilkesine dayanan versiyonunu zikretmeliyiz. Buna göre; fiilen mevcut olan hiçbir cisim sonsuz (ve başlangıçsız) olamaz; dolayısıyla yaratılmıştır.³⁰⁸

Sonsuzluk bahsine uzun bir bölüm ayıran Bereketzâde,³⁰⁹ madde için sonsuzluk kavramını reddeder. Sonsuzluğun reddine dair ileri sürdüğü argümanları, gerek

³⁰⁵ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 199-200. (İtalik vurgular bize aittir.)

³⁰⁶ Topaloğlu, “Hudûs”, s. 305.

³⁰⁷ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 125. (İtalik vurgular bize aittir.)

³⁰⁸ Topaloğlu, “Hudûs”, s. 305.

³⁰⁹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 191-195, 203.

ontolojik delile zemin olarak, gerek *hudûs* delili için ve gerek evrende sonsuz kombinasyonlar varsayımının, tesadüfen bir sanat ortaya koyamayacağına ilişkin olarak kullanır. O, *hudûs* delili için, *sonsuzluğun imkânsızlığı* argümanını şu şekilde ifade eder:

Teâkübî olsun, *istimrârî* olsun hiçbir aded *gayri mahdûd* olamaz: Bundan ise vâzihan istintaç olunur ki eczâ-i ferde adeden *gayri mahdûd* olamaz, onların hareket-i muhtelifeleriyle terkibâtlarının tetâbii de *gayri mahdûd* olamaz, binâenaleyh, âlem de kadîm olamayacağından bu halde şu terkibât-ı tedriciyeye bir *mebde-i sahîh* ve muayyen bulmak iktizâ eder; her nev'in tekevvününde bir *ferd-i evvel* bulmak iktizâ eder...³¹⁰

Madde için sonsuzluğun imkânını reddeden Bereketzâde, buradan yola çıkarak âlemin de başlangıçsız ve sonsuz olamayacağını ifade eder ve âleme bir *mebde* arar. Bu *mebde* ise ezelî ve ebedî olan Allah'tır.

Ahlâk Delili

Ahlâk delili genel olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki Kant'ın ahlâk delilidir ki o, 'en yüksek iyi'nin (*summum bonum*) gerçekleşmesi için Tanrı'yı bir postulat olarak almaktadır.³¹¹ Ahlâk delilinin diğer versiyonları ise 'vicdan' delili ve 'evrensel ahlâk' delili olarak tasnif edilebilir. Bizi doğruya sevk eden, yanıltan rahatsızlık hissetmemize ve sorumluluk duymamıza sebep olan, sıradan olayları aşan bir gerçeklik vardır. Bu gerçekliğin kaynağı madde olamaz. O halde bizi aşan bir zihne atfedilebilir.³¹² Vicdanımızın sesi, faal bir Tanrı'nın açık işaretidir.³¹³

³¹⁰ A.e., 194, 195. (İtalik vurgular bize aittir.)

³¹¹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 10. bsk., İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 159-163.

³¹² C. S. Lewis, *Mere Christianity, Book I: Right and Wrong as a Clue to The Meaning of The Universe*, (çevrimiçi) <https://www.dacc.edu/assets/pdfs/PCM/merechristianitylewis.pdf>, 10 Temmuz 2019.

³¹³ Taylor, *Does God Exist*, akt. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 105.

Metâlib-i Âliye'de ahlâk delilinin Kant versiyonu değil, *vicdan* ve *evrensel ahlâk* versiyonu ele alınmaktadır.³¹⁴ Bereketzâde, 'akl-ı âlî' olarak gördüğü *vicdanı*³¹⁵ şöyle tarif etmektedir:

... bizde külli-i lâyetegayyer bir nev' malumât daha vardır ki, onlar bütün hükümlerimizin mebâdî ve düstûrudur. ... Sabit ve lâyetegayyer olan bu düstûr ol kadar derûnî, ol kadar samimidir ki biz onu kendimizden addetmek isteriz. Velâkin o bizim fevkimizdedir, zirâ o bizi tashih ve irşâd eder, ... Onun ilhâmâtına teenniyle mutâvaat edersek, bizi lâyenkatı' her hatadan vikâye eder; çünkü bu *ilhâm-ı ledünnî*, vâsıl-ı ittılâ'mız olup da bir hüküm vermeye muhtaç olduğumuz eşyâya dair güzel güzel hükümler i'tâsını bize talim eder. ... Bu *düstûr-ı ledünnî*, 'akıl' tesmiye ettiğimiz şeydir. Lâkin biz, 'tabiat' ile 'sevk-i tabiat' tabirlerinden, nasıl onların medlûlâtına vâkıf olmayarak bahsedersek, 'akl'ımızdan dahi şu kelimenin ma'nâsındaki kuvveti istiknâh etmeyerek bahsederiz.³¹⁶

... *akl-ı âlî* ki lede'l-hâce bizi *irşâd* ediyor ve kendisiyle istişâre eyliyoruz; o ne bizdedir ne de bizden cüz'dür. Bu, *düstûr-ı mükemmel* ve *lâ-yetegayyer*dir, biz ise nâkıs ve mütegayyiriz. Biz hata edersek, o istikâmetini şaşırılmaz. ... Bu bir *muallim-i kalbî*dir ki bizi susturur, bizi söylettirir, bize tasdik ettirir, bizi şekte bırakır, bize hatalarımızı itiraf veya hükümlerimizi kabul ettirir. Onu dinlersek kendimizi tanımış olur, kendimizi dinlersek yolumuzu şaşırmış oluruz. Bu *muallim* her yerde mevcuttur, onun nidâsı âlemin bir köşesinden öbür köşesine vâsıl ve ebnâ-yı beşerin kâffesine âmm ve şâmindir.³¹⁷

Görüldüğü üzere Bereketzâde *vicdanı*, küllî, değişmez, kâmil bir öğretmen olarak, *düstûr-ı âlî*, *muallim-i kalbî*, *üstâd-ı küllî-i ledünnî* tamlamalarıyla nitelemektedir. *Vicdan* öğretmenin iç'ten sesi, farklı belde ve zamanlardaki insanların, hangi terbiye ile büyüyüp yetişmiş olurlarsa olsunlar, sabit hakikatler noktasında aynı ilkelere sahip olmalarını sağlar:

... kâffe-i büldanda ve kâffe-i ezmânda olan insanlar herhangi terbiye ile büyüyüp yetişmiş olurlarsa olsunlar, hakâik-ı sabite hususunda aynı efkâr ve güftâra müsahhar

³¹⁴ *Metâlib-i Âliye*'de konu oldukça uzun ele alınmıştır. Bkz. Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 143-154.

³¹⁵ Bereketzâde burada 'vicdan' kelimesini kullanmamaktadır, biz onun tarifinden yola çıkarak bunun *vicdan* olduğunu düşünmekteyiz.

³¹⁶ A.e., s. 144-145. (İtalik vurgular bize aittir.)

³¹⁷ A.e., s. 145. (İtalik vurgular bize aittir.)

bulunduklarını lâ-cerem hissederler. Lâyenkatı' bizi *tadrîs eden muallim* her şeyi bize bir suretle tefekkür ettiriyor.³¹⁸

Böylelikle tüm insanları tadrîs eden ve yol gösteren *muallim-i kalbî* (vicdan), bir vahşiye birçok şeyleri Yunan ve Roma filozoflarının düşündükleri gibi düşündürmektedir.³¹⁹

Bereketzâde *akıl*, *vicdan* ve *ahlâk* içiçe işlemektedir. Ona göre; eylemlerimize yön veren bir *vicdan* öğretmeni olduğu gibi, zihnimize kayıtlı birtakım *ahlâk* kodları vardır:

Dünyada en fâsık adamlar bile, *zihinlerinden fazilet-i hakikiyeyi* silmeye muvaffak olamazlar. Rûy-i zemînde henüz bir âdem yoktur ki, hilekâr olmak sahib-i ihlâs olmaktan, sitemkâr ve şerîr olmak munsıf ve hayırhâh olmaktan daha ziyade şâyân-ı hürmet olduğunu, ne diğerlerine ne nefesine karşı âlemde isbâta muvaffak olsun.³²⁰

Anlaşıyor ki Bereketzâde, dünyanın neresinde ve hangi zamanında yaşamış olursa olsun, insanları evrensel ilkelerde birleştiren bir *ortak akıl*, *vicdan* ve *ahlâktan* bahsetmektedir. Buradan ise her daim olduğu gibi bir ileri safhaya, bu yetileri veren kudrete geçmektedir.

Dini Tecrübe Delili

‘Dini tecrübe’ (*religious experience*), Tanrı’nın varlığını, ‘yoğun psikolojik hâl’ ile doğrudan bilmek ve yaşamaktır.³²¹ Kişisel tecrübe esasına dayanan bu delilin, *bilişsel* olarak savunulabilirliği tartışmalıdır.³²² Bununla beraber, biz burada eleştirileri

³¹⁸ A.e., s. 146. (İtalik vurgu bize aittir.)

³¹⁹ A.e., s. 147.

³²⁰ A.e., s. 149. (İtalik vurgular bize aittir.)

³²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 87-89. Dini tecrübenin çok geniş olan kapsamı ve farklı dinlerde tezahürleri için bkz. William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017. Dini tecrübede eleştirelilik ilkesi ve Türkiye’de dini tecrübe örnekleri için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2009.

³²² Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, s. 28-50.

ihmal ederek, ‘dini tecrübe’ teriminin bir diğer ifadesi olabilecek ‘müşâhede’ ve ‘mükâşefe’ yolunun³²³ Bereketzâde’deki anlamına değinmek istiyoruz.³²⁴

Bereketzâde, mükemmel bir tedbire, sanata, hikmete, maksada delâlet eder gördüğü âlemi, Allah’ı işaret eden apaçık bir delil olarak kabul etmiştir ve adeta *Metâlib-i Âliye*’yi âlemden Allah’a giden delilleri izaha hasretmiştir. Ancak henüz “Birinci Matlab”da belirttiğine göre; ilahi kudrete ayna mesabesinde olan bu delillere, delil arayan halk ihtiyaç duyarken, ‘kâmil insanlar’ teemmül ile ‘delil aramaksızın’ (*bilâ-delil*) iman ederler:

Hakâik-ı âliyeye teemmül ile vâkıf-ı rumûz-ı hükm bulunan *insan-ı kâmiller*, zât-ı ehadiyyete *bilâ-delil* âşinâ olurlar. ... Kâffe-i hakâikın menbainâ vâsıl olmak için bir *sırât-ı müstakîm* bulunan bu yol *aksar-ı tarîktir*. Meslek-i *ehl-i riyâzet ve mücâhedât* bulunan bu yolda, kedûrâtta sâfi ve evsâh-ı taallukâtta musaykal olan nefis-i nâtıkaya suver-i malumât *bi-tarîkı’l-müşâhede* tamamiyle in’itâf eder. Mamafih evhâm ve hayalâtına peyrev bulunan avâm-ı nâs için pek sâ’bu’l-mürûr, pek müteazziru’l-menâldir. Bu ol kadar basit bir hâlettir ki besâtetî hasebiyle, sırf *manevî müşâhedâta* gayrı müsteid bulunan ukûla münceîlî olmaz. Bu yol, vücûd-i akdes-i kadîmi bulmak için ne kadar ekmele ise ona sülûke müsteid olan ukûl de ol kadar enderdir.³²⁵

... Fakat bunun *dûnunda vasatu’l-hâl* olanlara muvâfık diğer bir tarîk vardır. Maneviyyât ile itilâfî kalîl olup cell-i himem-i mahsûsâta munsarîf bulunanlar, sahâif-i kâinâtta mürtesim olan eşyâyı, bir *nazar-ı yegâne* ile görebilirler. Cemî-i âsârı hilkatte nümâyân

³²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 87.

³²⁴ Bereketzâde’ye göre Allah’ı bilmenin iki yolu vardır; biri ‘nazar ve istidlâl’ yolu, diğeri ‘riyâzet ve müşâhede’ yoludur. *Nazar ve istidlâl* yoluna girenlere, eğer bir şeriata tutunmuşlarsa ‘mütekellimîn’, tutunmamışlarsa ‘hukemâ-i meşşâûn’ (Aristo v.b.) denir. *Riyâzet ve mücâhede* yolunda olanlardan ise; şeriata uyanlara ‘sûfiyyûn’; şeriatsız, yalnız riyâzetlerinin meyvesi olan *keşf ve işrâk* ile yetinenlere ‘hukema-i işrâkiyyûn’ (Eflâtun v.b.) denir. Birinci yolun nihai gayesi ‘akl-ı müstefâd’, yani ‘müşâhede-i nazariyyât’tır. İkinci yolun neticesi ise, ‘kuvve-i ameliye’ ile kemâle erkmektir. *Kuvve-i ameliye*’nin son derecesi (ikinci yolun neticesi), *akl-ı müstefâd*dan (birinci yolun neticesi) iki suretle daha olgun ve güçlüdür. Çünkü *akl-ı müstefâd*da hâsıl olan keyfiyet, vehimlerden hâlî değildir ve *akl-ı müstefâd*da ‘nefis-i nâtika’nın hali, cüz’î miktarı cilalanmış bir ‘ayna’ gibidir, hakikati bulanık aksettirir. *Riyâzet ve mücâhede* yolunun sonunda ise ‘ayna’ pırıl pırıldır, hakikati tam aksettirir. Böylece Bereketzâde, ‘tasavvuf’un yüce bir irfan yolu olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde özetlediğimiz görüşleri üzerine, Bereketzâde’nin sahih *dini tecrübeyi* esas kabul ettiği söylenebilir. Bkz. Bereketzâde, “Tasavvuf Hakkında Düşüncelerim”, *Yâd-ı Mâzî*, s. 117-120.

³²⁵ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 15-16. (İtalik vurgular bize aittir.)

olan hikmet ve kudret, zât-ı ecell-i a'lâsını bilâ-delil temâşâ edemeyenlere, onu bir mir'ât-ı mücellâyâ mün'akis olmuş gibi gösterir.³²⁶

İktibasta görüldüğü üzere; öncelikle 'enfûsî idrâk' (*müşâhede yolu, dini tecrübe*) makbul addedilmektedir. Bunun için de [afâkî, haricî] bir delile ihtiyaç yoktur. Buna binaen, Bereketzâde'nin *Metâlib-i Âliye*'yi 'afâkî idrâk'e bir rehber olarak 'vasatu'l-hâl' olan halk için yazmış olduğu söylenebilir. O, *vasatu'l-hâle* hitab ederken, teleolojik delili merkeze almakla beraber diğer delillere de önem atfetmekte³²⁷ ve nihayetinde kümülatif bir yaklaşım sergilemektedir.

Zihin ve Hafıza Delili

Darwin sonrası, insanın bedeni hakkında olduğu gibi zihinsel yetileri hakkında da doğal izah teorileri güç kazanmıştır. 'Akıl', 'bilinç', 'duygu', 'insan iradesi' gibi yetiler, doğal şeylerden oluşan, doğal bir geçmişe sahip olan diğer olgular gibi addedilmiş ve doğa kanunlarıyla açıklanabilir görülmüştür.³²⁸ Ancak bu yetilerin, evrim süreci içerisinde ne zaman, nasıl ve niçin ortaya çıktığı, evrim açısından ne işe yaradığı ve sahibinin hayatta kalmasına nasıl katkı sağladığı hakkında genel kabul gören teoriler olamamıştır.³²⁹ Modern din felsefesinde, insanın bu zihinsel yetilerine binaen, Tanrı'nın varlığına dair yeni deliller ileri sürülmüştür.

Bu kısa giriş akabinde *Metâlib-i Âliye*'ye dönelim. Bereketzâde, eserinin "Üçüncü Matlab"ında³³⁰ insanın maddi tarafından, bedeninden bahsetmişti. "Dördüncü Matlab"da³³¹ ise insanın maddî olmayan tarafına eğilmektedir. *Ruh, akıl,*

³²⁶ A.e., s. 16. (İtalik vurgular bize aittir.)

³²⁷ Diğer deliller için bkz. Bereketzâde, "Matlab-ı Râbi", *Metâlib-i Âliye*, s. 119-178.

³²⁸ Owen Flanagan, *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*, akt. John Lemos, "Evrime ve Hür İrade: Darvini Doğadışılığın Savunması", çev. Nuri Çiçek, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 2, 2014, s. 213.

³²⁹ Aktürk, "Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı", s. 2. Ayrıca; bilincin doğallaştırılması ve doğallaştırılamaması (Qualia) üzerine bilgi için bkz. Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi*, 2. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 87-113. Beyin ve bilinç hakkında natüralist yaklaşımlar için bkz. T. Erhan Coşan, "Beyin ve Bilinç Evrimi", *Osmangazi Tıp Dergisi*, sayı: 38 (Beyin Farkındalığı Özel Sayısı 1), 2016, s. 20-28.

³³⁰ Bereketzâde, "Matlab-ı Sâlis", *Metâlib-i Âliye*, s. 93-118.

³³¹ Bereketzâde, "Matlab-ı Râbi", *Metâlib-i Âliye*, s. 119-178.

idrâk, zihin, hafıza, irade, ahlâk gibi insana ait soyut yetileri irdelemektedir. *Zihin* ve *hafıza* melekelerini içiçe ele almakta ve *hafızayı* bir ‘hazine-i meçhûle’ olarak tanımlamaktadır:

Cevher-i dimâğ ki, cihâna geldiğimizden beri bize in’ikâs eden bunca mevcûdâtın suver-i asliyesini tertîb ve intizâm ile *hıfz eder*, begâyet hayret-fezâ bir hârîka değil midir?³³²

Dünyaya geldiğimiz zamandan beri tanıdığımız bütün şeyleri tertîbi üzere *hıfz* ediyoruz, lâkin nasıl *hıfz* ettiğimizi bilmiyoruz. Bütün itriyât, bütün elhân ve nağmât, bütün ezvâk, bütün derecât-ı ziyâ, bütün elvân; velhâsıl havâsımızdan geçip *dimâğımıza* tevdi’ olunan bütün eşkâl, şu *hazine-i meçhûleden* çıkıyor.³³³

Bereketzâde, bir ömür boyunca, hayata dair sayısız bilgiyi, bilmediğimiz bir düzenle *hıfz* eden ‘cevher-i dimâğ’ı,³³⁴ bir kitap ile mukayese eder:

Şüphe yok ki *dimâğ*, kitaptan had ve hesapsız olarak daha kıymetdâr bir mecmua, daha güzel bir *eser-i icad*dır. İhtiyaç bulunan suver ve hayalâtın kâffesi bu küçük mahfazada istenildiği anda bulunur. O suver ve hayalât, çağırıldıkda vürûd ederler; iade olundukda bilmediğimiz yere derinleşirler ve diğer suver ve hayalâta yer vermek için nâ-bedîd olurlar. ... Bu *kitab-ı hayret-fezâ* başka bir şey olmayıp ancak yumuşak bir cevher ve maddeden veyahut birbirine örülmüş ince ipliklerden husûle gelmiş bir küçük yumaktan ibarettir. Bu derece nâ-muntazam olduğu meşhûd olan böyle bir tıyn içinde, bu kadar kıymetdâr ve bu kadar güzel sanatla tertîb edilmiş suver ve hayalâtı *hangi el* saklamıştır?³³⁵

Böylece *zihin* (dimağ), kitaptan daha kıymetli bir ‘eser-i icad’ addedilmektedir. Bu *icad*; yer kaplamayan, sınırsız harfler ve hayaller içeren, sayfaları istenildiği gibi doldurulan, silinen, geri yüklenen v.b. bizim eserimiz olmayan özelliklerle donatılmış olağanüstü bir kitaptır.³³⁶ Öyleyse “Bu *kitâb-ı celîli* kim te’lif etmiştir?”³³⁷ diyen Bereketzâde, görünüşte şekilsiz bir yumaktan ibaret olan beyne, bu üstün yeteneği koyan bir ‘el’i aramaktadır.

³³² Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 115. (İtalik vurgular bize aittir.)

³³³ A.e., s. 133. (İtalik vurgular bize aittir.)

³³⁴ Bereketzâde’nin ‘dimâğ’ kelimesini, ‘hafıza’dan daha geniş bir manada, komple ‘zihin’ veya ‘bilinç’ veya ‘anlama yetisi’ olarak kullandığını düşünmekteyiz.

³³⁵ A.e., s. 115, 116. (İtalik vurgular bize aittir.)

³³⁶ A.e., s. 134-135.

³³⁷ A.e., s. 135.

İrade Delili

“Eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü”³³⁸ olan ‘irade’; bilişsel yanı, özgürlüğünün imkânı ve kaynağı açısından tartışılmalı bir kavram olmuştur. Bu kavrama dair ilk atıflardan birinin Sokrates’te olduğu söylenebilir. Atina’dan kaçmayı reddeden Sokrates, kaçması halinde, bunun nedeninin, bedenini taşıyan birtakım kemik, kas v.b. maddî unsurlar değil bir ‘seçim’ olacağını ifade etmektedir.³³⁹ Modern dönemde, irade hakkında kabaca katı determinizm, özgürlükçülük, ve uyumluluk olarak üç tez işlenmiş olmakla beraber;³⁴⁰ hakim olan bilimci natüralist paradigmanın, katı determinizm ile özgür irade ve bilinci yok saymış olduğu söylenebilir.³⁴¹ Sebep-gerekçe açıklamaları natüralist tarzda yorumlanarak, bunların biyofonksiyonel nosyonlar olarak düşünülebileceği ileri sürülmektedir.³⁴²

Bereketzâde’ye geldiğimizde onun *iradeyi* iki aşamada ele aldığını görürüz. Öncelikle, iradenin ‘külli’ ve ‘cüz’î boyutunu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu açısından değerlendirir. ‘Cebr’ anlayışını *Mesnevî*’den de destek alarak şiddetle eleştirir. İkinci olarak; bir insan yetisi olarak iradeyi; kaynağı açısından inceler ve madde kaynaklı bir irade tanımını, Lucretius’un ‘*Clinamen*’ öğretisi meyânında reddeder. Şimdi, ilk hususu; cüz’î iradeyi *Metâlib-i Âliye*’den dinleyelim:

İrade-i beşer hayalî değil, muhakkaktır. İrade-i cüz’iyemizde istibâh etmek için bizde en derûnî ve en muhakkak bulunan şeylerin kâffesinde istibah etmek iktizâ eder.³⁴³

³³⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 469.

³³⁹ Platon, *Sokrates’in Savunması: Phaidon*, çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 149.

³⁴⁰ John Lemos, “Evrin ve Hür İrade: Darvini Doğadışıllığın Savunması”, s. 199-213.

³⁴¹ Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım*, akt. Batak, *Natüralizm Çıkmazı*, s. 124-125.

³⁴² Saffet Murat Tura, “Rasyonel Fail ve Davranışın Anlamı”, *Beynin Gölgeleeri: Bir Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, 256-281. Ayrıca bkz. A.e., s. 100-102.

³⁴³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 210.

İnsanın kendi iradesinde şüphe etmesinin, bir adım sonra her şeyden şüphe etmeyi getireceğinin farkında olan Bereketzâde, bu şüphenin arka planındaki nedeni ve akabinde varacağı noktayı işaret eder:

... *Hâlık'ımı itiraf etmek korkusuyla* insan, irade-i cüz'iyesine mütedâir hissiyât-ı vicdâniyesini tekzîbe cür'et mi edecektir? Bir taraftan irade-i insanın hayalî olduğuna kâil olmak, bütün kâinâtın nidâ-yı şehâdetini boğmak, bilâ-hayâ *ihtiyârı* kezb ve dirîğ etmek, a'mâk-ı derûnumuzda *ilmu 'l-yakîn* malumumuz olan hâlâtı inkâr etmek, bir insanı biletraf güzelce tezekkür ve mütâlâa ettiği iki cihetten birisini tercihe muktedir olmadığına inanmak derecesine getirmek istemektir.³⁴⁴

İnsanın, derinlerde bir 'Yaratıcı'yı itiraf etme korkusuyla, kendi iradesini reddettiğini öne süren Bereketzâde; insan iradesini kabul etmenin, 'Yaratıcı'yı kabulü getireceğini düşünmektedir. O, insanın içsel bir bilgi ile seçme kudretini (ihtiyâr) hissedeceğine inanmaktadır. Akabinde ise bu seçme kudretinin kaynağını aramaktadır:

... insanın sahihan *sahib-i irade* bulunduğunu itiraf etmek ise, ne terkîbât-ı cevâhir-i ferde ile, ne de muharrik-i evvelin inkârından nâşî madde için hem zarurî hem zâtî olması farzedilmesi iktizâ eden kavânîn-i hareket-i mevziiye ile ciddi olarak hal ve izah kılınmayacak bir menşe'-i irade bulunduğunu itiraf etmek demektir. İmdi irade-i cüz'iyemiz bulunduğu an-samimi'l-kalb kabul edildiği gibi onu hal ve izah için büsbütün madde dairesinden çıkmalı ve tereküb etmiş cevâhir-i ferde zehâbından baîd olarak *bir menşe'-i manevîyi* taharrî etmelidir. ... Bizde cisimlerimizle ittihâd etmiş bulunan şu vücûd-ı manevîyi hangi el ona rabt etmiştir de şu çarh-ı cismânînin a'zâsını ona münkâd kılmıştır? Bu kadar muhtelif mahiyeti yekdiğerine rabt eden Sâni' nerededir? Ecsâm ve ukûlû bu kadar mutlak bir satvet ile bu ittihâd içinde zabtetmek için *her ikisinin fevkinde bir kudret-i aliyye* icab etmez mi?³⁴⁵

Böylelikle, beşerî irâdeyi kaçınılmaz gören Bereketzâde, bu soyut seçme yetisinin kaynağının madde olamayacağını düşünerek, manevî bir kaynak aramaktadır. Ayrıca, insanın bu soyut yetisinin, somut bedeni üzerindeki nüfuzundan yola çıkarak, manevî olan ile maddî olanı birleştiren, ikisinin de fevkinde bir yüce kudret gerektiğini savunmaktadır.

³⁴⁴ A.e., s. 212-213. (İtalik vurgular bize aittir.)

³⁴⁵ A.e., s. 213-214. (İtalik vurgular bize aittir.)

Estetik Delili

Binyıllar boyunca insanlar, gökyüzünün, dünyanın, denizlerin, ağaçların, kuşların, seslerin, renklerin, lezzetlerin güzelliğine hayranlık duymuş ve bunu sanatla yansıtmışlardır. Belki tüm sanat eserleri, insanın tabiatın güzelliğini kendi kudretince taklit etmesiyle meydana gelmiştir.³⁴⁶ Estetik (*bedâat, hüsn ü ân, sanat, güzellik*)³⁴⁷ kavramından yola çıkan estetik delili, aslında teleolojik delilin bir görünümü gibidir. Eğer Dünya olağanüstü güzelse, onu olağanüstü bir kudret tasarlamış olmalıdır. Swinburne'un ifadesiyle; evrende düzen varsa ve bu düzen güzelse, bu, Tanrı'nın varlığı için daha güçlü bir tümevarımsal kanıt olacaktır.³⁴⁸

Metâlib-i Âliye, 'bedî' ve edebî vurguları yoğun bir eserdir. Müellifimiz Bereketzâde şâirdir ve âleme dair gözlemlerine derin bir hayranlık ve 'bedâat' (estetik) vurgusu eşlik etmektedir. Bu estetik vurguyu konumuzla ilgili kılan unsur ise metafizik bir ima taşımasıdır. Şimdi *Metâlib-i Âliye*'nin tümüne nakşedilmiş olan *estetik* vurgudan bazı kısmî alıntılar yapalım:

Şu eşyâ-yı *bedî*anın tenevvu' garâbet-nümâsına atf-ı nigâh-ı hayretle bânî-i mübdi'ni tesbîh ve temcîd edelim. Bize bir *manzara-i cemîle* ihsan ve inâyet etmek içindir ki; bir kâdir-i mutlak'ın dest-i kudreti bu kadar büyük bu kadar müşa'sa' eşyâyı gözümüzün önüne vaz' eylemiştir. Bizi âsumânın *hüsn ü ânına meftûn ve hayran etmek* içindir ki; Hâlık Teâlâ hazretleri insanı sair *hayvânâta gayri müşâbih hilkat* ve surette yaratmıştır. İnsan, fevkinde bulunan eşyâyı tefekkür ve mütâlâa etmek için başını cânib-i semâya ref' eder bir müstakîmu'l-kamedir.³⁴⁹

Burada Bereketzâde, âlemdeki *bedâati* zikrederken, önemli bir ayrıntı olarak; insanın, diğer canlılardan farklı bir şekilde, bu bedâati algılayabilen bir donanıma sahip olduğunu ifade etmektedir. Bedâat insan içindir ve "insanı elinde bulunan şeyden

³⁴⁶ "Hatta sanat-ı beşer denilen şeyler, kavânî-i tabiat tesmiye kılınan ve mülhidler tarafından ise tesadüf-i gayri müdrik nâmı verilmekten hayâ olunmayan sun'-ı celilin bir taklid-i zaîfinden başka bir şey değildir." A.e., s. 220.

³⁴⁷ *Metâlib-i Âliye*'deki 'bedâat' ve 'sanat' kullanımının delaletiyle, bedâat-estetik-güzellik ve bazen sanat kavramlarını, aralarındaki nüansları ihmal ederek, aynı bağlamda kullanmış bulunmaktayız.

³⁴⁸ Swinburne, "Teleolojik Kanıtlar", s. 84.

³⁴⁹ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 58. (İtalik vurgular bize aittir.)

bıktırmayacak derecede peyâpey nice güzel manzaralar tersim eder.”³⁵⁰ İhsan edilen “şu manzara-i dil-firîb”, her dem “şerhe sığmaz binlerce mana ilhâm” eder.³⁵¹ Cansız varlıklardaki *bedâat* bu kadar hayranlık verici iken, canlı varlıklardaki (*zî-ruhlardaki*) *bedâat* daha da üstündür:

En kemter bir *zî-ruhta*, bir tertîb-i *zîbâ*, bir sun’-ı mütân bulunur ki bütün kâşânelerin en *güzeline* nihayetsiz derece *fâik* olarak şâyân u leh ve hayrettir.³⁵²

Canlılardaki ve cansızlardaki bu hayret veren *bedâat*, arka planda bir şey ima etmektedir:

*Her zerrede meşhûd olan hâlet, her cihette şa’şaa-feşân olan bedâat, kâinâtın gayri mütenâhî bir kudret ve hikmetin eser-i sun’ı olduğunu ima ediyor.*³⁵³

Görüldüğü üzere Bereketzâde, evrenin her zerresinde şaşaa saçan bir *estetğin* varlığından yola çıkarak, sonsuz bir kudret ve hikmete ulaşmaktadır. İlaveten, evrendeki bu *estetik* boyutu algılayabilen ve örnek alabilen insana, diğer mahlukâtın farklı bir *estetik tecrübesi* verildiğini düşünmektedir. Böylelikle evrendeki *estetik* boyut, iki kutuplu olarak Sâni’e yönelik bir ima taşımaktadır. Bu bakış açısıyla; ‘estetik’ kavramının Bereketzâde’de metafizik bir anlam yüklendiğini ve Tanrı’nın varlığına dair bir argümana evrildiğini söyleyebiliriz.

³⁵⁰ A.e., s. 62.

³⁵¹ A.e., s. 5.

³⁵² A.e., s. 185-186. (İtalik vurgular bize aittir.)

³⁵³ A.e., s. 14. (İtalik vurgular bize aittir.)

2.4.2. Yeni Doğal Teoloji ve “Metâlib-i Âliye”de Kümülatif Yaklaşım

Doğal teoloji (natural theology),³⁵⁴ “aklın kullanılması ve evrenin incelenmesi yoluyla Tanrı bilgisinin araştırılması” olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁵ *Eski doğal teoloji*, Allah’ın varlığını ispat eden deliller ve karşı tarafı çürütmeye yönelik iddialar hususunda daha mutlakçı bir çizgide görünmektedir.³⁵⁶ *Yeni doğal teoloji* ise, teistik inancı mantıksal olarak kaçınılmaz addetmemekle beraber, dünyayı anlamak için en derin ve tatmin edici iç görüyü sağladığını savunur.³⁵⁷ Teistik inancın bilim ile tutarlı olduğunu ve bilimin ötesindeki sorulara (meta-questions) entelektüel olarak tatmin edici cevaplar verebildiğini iddia eder.³⁵⁸ *Yeni doğal teolojinin* günümüzdeki temsilcilerinden sayılan Swinburne’de; birikimsel ve tümevarımsal bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre; bir araya gelen olgular bir açıklama gerektirirler ve teizm en iyi açıklamadır. ‘Tanrı vardır’ önermesi hem alternatif hipotezlerden daha yüksek bir ihtimaliyete sahiptir, hem de açıklama gücü yüksektir.³⁵⁹ Teizm, olmamasından daha muhtemeldir.³⁶⁰ Böylelikle Swinburne, Tanrı’nın varlığına dair argümanların ulaştığı sonucu, şüphe edilemez değil, rasyonel ve tecrübi kanıtlara dayalı, yüksek olasılıklı makul inanç olarak ele almaktadır.³⁶¹

³⁵⁴ ‘Yeni Doğal Teoloji’ hakkında detaylı bilgi için bkz. Ferit Uslu, “Düzen ve Gaye Üzerine bir Analiz”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, c. IV, sayı: 12, s. 31-48; Cafer Sadık Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, *Tezkire: Düşünce - Siyaset - Sosyal Bilim Dergisi*, sayı: 31-32, Mart/Haziran 2003, s. 157-168; Kemal Batak, “Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sayı: 11, 2008, s. 45-76.

³⁵⁵ Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding*, akt. Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, s. 158.

³⁵⁶ Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, s. 161.

³⁵⁷ John Polkinghorne, “Where is Natural Theology Today?”, p. 171.

³⁵⁸ Polkinghorne, “Where is Natural Theology Today?”, p. 172.

³⁵⁹ Swinburne, “The Balance of Probability”, *The Existence of God*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 328-342.

³⁶⁰ Swinburne, “The Balance of Probability”, *The Existence of God*, p. 342.

³⁶¹ Swinburne, *The Existence of God*, p. 2. Kitabın girişinden aldığımız bu bilginin detayı, aynı kitabın ilk makalesinde görülebilir. Bkz. Swinburne, “Inductive Arguments”, *The Existence of God*, p. 4-22. Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Swinburne, “Tümevarımlı Kanıtlar”, çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 1992, s. 273-292.

Bu birikimsel ve ihtimaliyetçi yaklaşım, ‘yeni’ *doğal teoloji* olarak adlandırılmakla birlikte, İslam kelâmında benzer görüşler daha önce de dile getirilmiştir. Bu bapta, Bereketzâde’nin *Metâlib-i Âliye*’sinin kaynaklarından olduğunu düşündüğümüz, Fahreddin Râzî’nin (1149-1210) *Metâlib-i Âliye*’si zikredilebilir. Râzî, *yeni doğal teoloji* çizgisine benzer şekilde, metafizik meselelerde ulaşılabilir son gayenin, ancak ‘daha layık olanı almak’ olduğunu düşünmektedir. Ona göre akıl, metafizik konularda çelişği muhtemel olmayan kesinlikte bir sonuca değil, ancak ‘olası’ sonuçlara ulaşabilmektedir.³⁶²

Şimdi Bereketzâde’ye dönelim. Buraya kadar *Metâlib-i Âliye*’de ‘teleolojik delil’i ve ‘diğer deliller’i ele almış olduk. Buna binaen diyebiliriz ki; *Metâlib-i Âliye*’de, hem *eski* hem de *yeni doğal teoloji* anlayışının tezahürleri görülebilir. Bereketzâde, kâinâtın, Allah’ın varlığına dair bir ayna nisbetindeki gücüne inancı ve karşıt iddiaların irrasyonel olduğu iddiası ile *eski doğal teolojiyi* temsil etmektedir.³⁶³ Ancak tek delil ile yetinmeyerek ardarda başka deliller de getirmesi ve nihai olarak ‘teizm’in daha rasyonel olduğu vurgusu ve ‘bilim’ savunusu ile *yeni doğal teoloji* çizgisinde olduğu söylenebilir. Birinci, ikinci ve üçüncü *matlablar* dahilinde *teleolojik delil* ağırlıklı olan tablo, tüm esere baktığımızda, delillerin bir aradalığı ve eleştirilere karşı bazı apolojetik argümanları ile ‘kümülatif’ bir tabloya evrilmiştir.³⁶⁴

Önümüzde açıklayamadığımız bir evren vardır ve bu evreni açıklamaya yönelik teoriler karşılaştırıldığında; *teizmin* açıklaması *natüralizmin*³⁶⁵ açıklamasından daha

³⁶² Bkz. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 30-35.

³⁶³ Bereketzâde, *Metâlib-i Âliye*, s. 5, 16, 165, 220 v.d.

³⁶⁴ Argümanların bütün bir bölüme yayılmış olmaları sebebiyle sayfa aralığı vermek zor olmakla birlikte, “Matlab-ı Râbî”de ağırlıklı olarak *diğer isbât-ı vâcib* delilleri serdedilmiştir. “Matlab-ı Hâmis”te ise daha çok karşı argümanların tenkidi ve irrasyonel oldukları vurgusu vardır.

³⁶⁵ Bereketzâde, ‘ateizm’ veya ‘natüralizm’ veya ‘fizikalizm’, ‘materyalizm’ kelimelerini kullanmamakta, ‘Epikür Etbâr’ şahsında yazmaktadır. O, her *matlabda* kısmen yer verdiği karşı argümanlara ayrıca “Epikür Etbâının Muârazâtına Cevap” başlığında “Beşinci Matlab”ı hasretmiştir. Bizim burada kavramlar arasındaki nüansları ihmal ederek natüralizmi tercih etmemizin sebebi, belki kapsamı daha geniş ve tarihsel yükü daha az bir kelime olmasıdır. Kavramlar arası detaylı karşılaştırma için bkz. Batak, *Natüralizm Çıkmazı*, s. 43-56.

rasyoneldir. Çünkü; maddenin ezeliği kanıtlanmamıştır.³⁶⁶ Sırf Tanrı'ya inanmamak adına, kanıtsız olarak ezeli addedilen maddenin, sonsuz kombinasyonunun tesadüfen içinde olduğumuz evreni oluşturması ise muhtemel değildir:

Subhânallah! Bunca ahvâl-i hikmet-nümâyı tesadüfe atıf ve isnâd etmek için, ona yani tesadüfe, menba'-ı ukûldür denilecek derece bir meziyyet veriliyor! Kâffe-i ukûl ve ecsâm kendi eser-i feyz-i Rabbânîsi bulunan bir mebd-i alîm ve hakîmi tanımak istemeyip de, en ma'kûl bir şeyin en gayri müteakkil bir sebebe eser olduğuna kâil olmayı tercih etmek, ne garîb zehâbdır; bu gibi taktikdâz fikirlere kâil olmaktan ziyade nâsezâyı kabul dünyada ne olabilir?³⁶⁷

Bu iktibasa binaen, bir şekilde bilimdeki 'basitlik ilkesi'ne³⁶⁸ göre de 'teizm' en makul açıklamadır. Çünkü bunca muazzam varlığı tesadüfe hamletmektense, ve bilinçsiz bir tabiatın, bilinç sahibi varlıkların 'var eden'i olduğunu söyleyerek çelişkiye düşmektense, tüm mahlukâtın Rabbi olan bir alîm ve hakîmi tanımak çok daha makuldür. Bereketzâde bu yaklaşımıyla aslında son derece geniş ve bilimi de içine alacak şekilde kapsayıcı bir 'delil ve iman' anlayışı ortaya koymakta ve 'en iyi açıklamaya çıkarım' (*inference to the best explanation*)³⁶⁹ yapmaktadır.

³⁶⁶ Bereketzâde'nin, maddenin ezeliğine veya sonsuzluğuna karşı argümanları için bkz. *Metâlib-i Âliye*, s. 188-203.

³⁶⁷ A.e., s. 187, 188.

³⁶⁸ Basitlik ilkesi hakkında bkz. Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

³⁶⁹ "Inference to the best explanation" yaklaşımını literatürde ilk Gilbert H. Harman kullanmıştır. Bkz. Gilbert H. Harman, "The Inference to the Best Explanation", *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1 (January 1965), p. 88-95. Ayrıca bkz. Peter Lipton, "Inference to the Best Explanation", *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. W.H. Newton-Smith, Blackwell, 2000, p. 184-193.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
“METÂLİB-İ ÂLİYE” ve ÇEVİRİ YAZISI

Bu bölümde; bir önceki bölümde teleolojik delil bağlamında tahlil ettiğimiz Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *Metâlib-i Âliye* adlı eserinin, Osmanlıca metni ve hazırladığımız Türkçe çeviri yazısı verilecektir. Bunun öncesinde bazı teknik bilgiler belirtilmelidir.

Metâlib-i Âliye'nin orijinal dipnotları, dipnot numarasının yanında “*” ile belirtilmiştir.

Özgün metinde ve kendi çalışmamızda meâl olarak *Diyânet Vakfı Meâli* kullanılmıştır.

Metâlib-i Âliye'de geçen *Mesnevî* beyitleri, önce beyitin orijinal Farsçası, altında telaffuzu ve dipnotta ise Türkçe çevirisi olarak verilmiştir. Genelde, Bereketzâde beyitleri bizzat şerhettiği için, metni kalabalıklaştırmamak adına, Türkçe çevirisini dipnotta vermek tercih edilmiştir. Çeviri için Ahmed Avni Konuk tercümesi kullanılmıştır. Bu çalışmada Farsça beyitlerin okunuşu olmadığı için, beyitlerin telaffuzu için Tahiru'l-Mevlevî şerhinden yararlanılmıştır.

Hemen aşağıda eserin “içindekiler” kısmı tarafımızdan verilerek esere geçilecektir.

İçindekiler

Münâcât

Matlab-ı Evvel: Vücûd-ı Hakk’a Dair Kâinâtın Temâşâ-yı Umûmîsinden Me’hûz Delâil

Matlab-ı Sâni: Vücûd-ı Hakk’a Dair Âsâr-ı Hayret-Efzâ-yı Kudretten Me’hûz Delâil

Matlab-ı Sâlis: Vücûd-ı Hakk’a Dair Bilhassa İnsanda Şa’şaa-Pâş Olan Âsâr-ı Kudretten Me’hûz Delâil

Matlab-ı Râbi’: Ruhun, Beden-i İnsanda Tasarrufâtından, Pertev Envâr Ehadiyyetin Suret-i Tecellîsinden, Kuvâ-yı Zihniyenin Ahvâl-i Hayret-Fezâsından Me’hûz Delâil

Matlab-ı Hâmis: Epikür Etbâmının Muârazâtına Cevap

Matlab-ı Sâdis: Hodbinliği ve Çûn u Çerâyı Terk ile Hazreti Rabb-i Kerîm’in Fazl u Keremine İlticâdan Başka Râh-ı Necât Bulunmadığına İrşâd Hakkındadır

METÂLIB-İ ÂLİYE

Eser-i

İsmâil Hakkı

Maârif Nezâret-i Celîlesinin Ruhsatıyla

Kostantiniyye

1314

Matbaa-i Ebuzziyâ

Münâcât

[3] Ya Mâ'ruf! Deryâ-yı mecd ve celâlinde müstağrak bulunan şu akl-ı kâsır için, şu zerre-i nâçiz için bu ârâmgâh-ı safilde künh-i zât-ı akdesini marifet mümkün değildir. Ancak mümkün müdür ki; âftâb her gün cihân ve cihâniyânı şa'saalarına ğark etsin, kamer sair mesâbîh ile geceleri kubbe-i âsumânı tenvîr ve tezyîn eylesin, leyl ve nehâr teâkub etsin, sular hâlden hâle, yerden yere intikâl ile bâis-i hayat-ı âlem olsun, ebr u bâd îfâ-yı hizmete kemerbend olsun, şems ve kamerin lemeât-ı hezâr-ı elvâniyle bütün mevcûdât, âlem-i rengârenk içinde feyezân etsin,

[4] gündüzleri âlem cûş u hurûşa gelsin, geceleri bir sükûn-i âhenkdâr ile metâib-i nehâra fâsıla verilsin ve hâb içinde kuvâ-yı hayat teceddüd eylesin, eyyâmın inkisâm eylediği mevâsim-i erbaadan bahâr denilen neşve-i devrânda bir feyz-i cedîd ile bir ilhâm-ı ruh-i ârâ ile bütün kâinatta bir nûr-i sürûr-i zinde-gânî şa'saarâ olsun, sayf ile harîf bezl-i akvât ve fevâkih eylesin, şitâ bahârın hazâin-i arzı bir feyz-i cedîd ile göstermesi için o hazâini bir yere cem' eylesin, nebâtâtta, zî-ruhlarda, bilhassa insanlarda envâi hâlât hayret-efzâ bulunsun, nefis-i nâtıkada za'f ile kudret gibi iki hâlet-i mütezâddeyi yekdiğeriyle mezc etmiş bir kudret-i fâikanın hüküm-fermâ olduğu görülsün, velhâsıl cesîm ve kemter ne kadar mevcûdât var ise cümlesinde nihayetsiz bir sun'-ı mütkan, nihayetsiz bir tertîb-i zîbâ görünsün de bunca mebânî-i

[5] mütenevviada, bunca meâsir-i bedîada zât-ı ulûhiyyetinin yed-i kudret ve hikmeti bir mir'ât içine in'itâf etmiş gibi müşâhede olunmasın?

Ey Hâlık-ı Celîl! Bütün mevcûdât zât-ı ulûhiyyetinden haber veriyor, cümlesi ism-i şerîfinle velvele-endâz oluyor, cümlesi "vahdehu lâ şerîke leh" diye nidâ ediyor. Bütün kâinâta ihsân eylediğin şu manzara-i dil-firîb, her dem sevdâzede-gânına şerhe

sıgmaz binlerce meânî ilhâm ediyor. Ey Hüdâvend-i kulûb ve uyûn! Vech-i pâkının ziyâsı, uyûn-i ârifine pertev-feşân, feyz-i Rabbâniyen ise kulûb-i kâmilinde cûy-i dîlcû gibi daimiyyü'l-cereyândır.

Bazı behâyim sıfat insanlar ki, giriftâr-ı girdâb-ı huzûzât ve mahsûsât bulundukları cihetle, âlem-i bâlâyâ i'tilâdan mahrum kalmışlardır. Eğer onlar, zât-ı lâhûtiyâneni göremez-

[6] lerse, bu nakîsa, o şeb pere çeşmâne râci'dir, bundan çeşme-i âftâba ne dokunur? Onların görmemesi ile zât-ı ulûhiyyetinin bizden baîd olması lazım gelmez, bizzât ulûhiyyetine güyâ el ile dokunuyoruz gibi temâs ediyoruz, zât-ı ulûhiyyetin bize hablu'l-verîdden daha garîbdir. Hakâik-ı sabiteyi görmeyen, kâinâtın nidâ-yı umûmîsini duymayan o esamm ve a'mâların münhemik oldukları ihtisâsât ve hevesât, aklın bütün mesâîsini mahv ü ifnâ eylediği cihetle, onlar mahsûsâtta bulunmayan şeyleri vehmiyâttan addederler; ve binâenaleyh o bedbahtlara ziyâ-yı ilâhî, kendisini göstermeyecek derece kesîf bulunan zulmât içinde lemeân eylediğinden, sair insanların müşâhede eyledikleri ziyâ ile renklere inanmamayı kendince bir mefharet addeden anadan doğma bir kör gibi, onlar dahi, sair insanların çeşmân-ı hakâik-bînlerine çarpan şeylere mukâvemet etmekle

[7] tebâhî ederler. Zât-ı ulûhiyyetin kendini her yerde gösteriyor. Lâkin mest ü gurur bulunan insanlar her yerde Zât-ı Bârî'ni görmekten tesâmüh ediyorlar, ne onlara hiçbir şey söylüyor, ne de onlar hevâ ve heveslerine veya kibir ve gururlarına hoş gelen şeylerden mâ'dâsını düşünüyorlar. Onlar Hüdâvend-i cihân-âferîni nefislerinde taharrî etseler bulurlar, lâkin kendilerini kaybettikleri cihetle Hâliku'l-enfûslerini de kaybetmişlerdir. Bir serserilerdir ki; nefislerinden bile girîzândırlar. Bu za'fu kalb ashâbı, hiçbir şey olmayanı şey addederler de her şey kendisinden ibaret bulunanı lâ-şey görürler!

Ne eser-i şekâdır ki, eşi'a-i şems kendilerini tenvîr edecek yerde bilakis şemsi rü'yet etmekten onları men' ediyor! Ne nikmettir ki, nevâle-çîn âtîfeti bulundukları yed-i inâyete delâlet eden en'âmât, o yedi görmeğe mâni' olacak

[8] derece onları meşgûl ediyor! Ne nişâne-i bedbahtîdir ki; onlar ümîdsiz, tesellî-i sermedîsiz olarak bir azâb-ı elîm içinde yaşarlar! Yâ müsteân! Çeşmân-ı gulûbümüz her dem ziyâ-yı ulûhiyyetinle münevver olmak ve o ziyâ-yı şîrînin aşk ve ğarâmiyle gönüllerimiz daima lebrîz bulunmak için merâhim-i keremgüsterânenden feryâd ile istimdâd ederiz.

Ey vehhâb-ı keremkâr! İmtinân, zât-ı ecell-i â'lâna hâstır ki, nimet-i Rabbâniyen hadd-i ihsâdan bîrûn ve arz-ı şükrânda izdiyâd-ı nimet rû-nümündür. Eser-i lütf-i ilâhîndir ki; ruh ve akıl ile mütena'im olduk, teneffüs için hava, rü'yet için nûr ve ziyâ ihsân eyledin, hayatımız ve ezvâk hayatımız için âlî ve sâfil bunca eşyâ senin fermânınladır ki durmayıp çalışıyorlar, menâfi' ve huzûzumuz için bunca mahlukâtı bizlere müsahhar kıldın, mâide-i inâyetinde rûz'ân

[9] ve şeb'ân envâi niamla merzûk oluyoruz. Ne merhamet-i şâmilemdir ki, hazâne-i gaybından düşmanların bile vazife-hâr oluyorlar, onları da lâıyk-ı iltifâtın görüyorsun! Günâh ve isyânımıza bakarak dirîğ-i lütf buyurmuyorsun.

Hüdâvendigâr-ı azîmu's-şâna sezâvâr ibâdet ve ubûdiyyet ve bunca niam ve eltâf-ı lâ-tuhsâya lâıyk teşekkür ve mahmedet kimsenin dest u zebânından gelmez. Ancak revâ mıdır ki, havada saf saf mürgân, bahrda gürûh gürûh mâhiyân, velhâsıl zemîn ve âsumânda âlemyân tarafından lâyenkatı' tesbîh ve temcîd edilen bir ma'bûd-ı celîlin ibadet ve ubûdiyyetinde, her nev' iltifât-ı perverde-kârâne ile mümtâz bulunan ebnâ-yı beşer tegâfûl eylesin, bir nân-ı azîz ele geldikde onun nasıl husûle geldiği hakkında bir teemmül-i amîk ile secde-i şükrâna kapanılmasın. Ey lütf-i sermedî! Ey Rabb-i Ğafûr!

[10] Mekârim-i hatâ-pûşânene ilticâ ile cümle etvâr-ı küstâhânemizin afvı için ibtihâl ve her dem ism-i pâkını her nev' lisânile takdîs ve ibcâl eyleriz.

Allâhümme salli ve bârik alâ seyyidînâ Muhammedin hayru'l-enâm ve alâ âlihi ve ashâbihi'l-kerîm. Allâhumme ve a'li kelimete'l-hakkı ve'l-imâni bizılli devlet-i abdike'l-hâdı'il-celâli azzike ve mecdike, Mevlânâ es-Sultân ibnu's-Sultân, es-Sultânu'l-Gâzî Abdulhamîd Hân halledellahu bi'l-adli saltanetehu ve efâda ale'l-âlemîn birrahu ve ihsânehu ilâ nihayeti'd-devrân.

İfâde-i Mahsûsa

Bu eser, âcizane bazı müdevvenât-ı mutebereden telhîs ve tercüme suretile ve bazı şevâhid ve mütâlaât ilavesiyle husûle gelmiştir.

1309 Ramazânı'l-Mübârek 25

Beyrut

Ed'afu'l-ibâd

İsmail Hakkı

Bismillâhirrahmânirrahîm

3.1.

Matlab-ı Evvel

Vücûd-ı Hakk’a Dair

Kâinâtın Temâşâ-yı Umûmîsinden Me’hûz Delâil

[13] Hangi cihete nâzır oluruz ki, orada saltanat-ı muhteşeme-i ilâhiyye ve kudret-i aliyye-i Rabbâniye hayret-efzâ-yı uyûn olmasın. Cümleyi hizâne-i ademden âlem-i zuhûra ihrâc eden ve şu levha-i elvâh-ı nümâ-yı cihânı kalem-i âferîniş ile nakş ve tersîm eyleyen yedullahı müşâhede için, ednâ bir atf-ı nigâh kifâyet eder. Her ân lâyenkatı’ âlem-i hestîye

[14] kâfile kâfile vürûd eden muâşir mahlukât, âvâz-ı şevk ve ğarâmile bir Hâlık-ı zî-şânı takdîs ediyorlar.

"از عدمها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان"³⁷⁰

³⁷⁰ Beyitlerin Türkçe çevirisi için şu kaynağı kullandık: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (672/1273), *Mesnevî-i Şerîf*, tercüme ve şerh Ahmed Avni konuk, haz. Dr. Selçuk Eraydın, Prof. Dr. Mustafa Tahralı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004. Bu beyit için bkz. c. I, s. 571, b. 1919. (Tefsir-i Mâşâllah).

[*Yâ Rab! Yokluklardan her zaman varlık tarafına kervân içinde kervân vardır*].

*Ez-ademhâ sûy-i hestî her zemân, Hest yâ Rab kârvan der kârvan.*³⁷¹

Nereye teveccüh edilse, hangi semte ihâle-i lihâza kalınsa, bir ilâh-ı vâhid-i kadîm, bir mübdi-i muhtâr-ı hakîm olduğu mâlum olur. Her şey nefsinde bir mevcûd-ı kâdir-i müdebbire güvâh ve burhân, her maddede "اللّٰهُ أَكْبَرُ", اللّٰهُ الصَّمَدُ"³⁷² âyât-ı tevhîd ve temcîdi mastûr ve nümâyândır.

Zemîn ve âsumân, nebâtât, zî-ruhlar, bilhassa insanlar, bunların cümlesi, Hâlıkü'l-kâinâtın nişâne-i kudret-i celîlesidir. Her zerrede meşhûd olan hâlet, her cihette şa'saa-feşân olan bedâat, kâinâtın gayri mütenâhî bir kudret ve hikmetin eser-i sun'ı olduğunu ima ediyor.

"هر كه را باشد ز سینه فتح باب

او زهر ذره ببیند آفتاب"³⁷³

*Her-ki-râ bâşed zi-sine feth-i bâb, Ūzi-her zerre bi-bined âftâb.*³⁷⁴

"هر هوا و ذرهء خود منظر یست

ناگشاده که گود کانجا در یست"³⁷⁵

*Her hevâ-vû-zerre-î hod menzarist, Nâkuşâde key buved k'ancâ derist.*³⁷⁶

[15] Hakâik-ı âliyeye teemmül ile vâkıf-ı rumûz-ı hükm bulunan insan-ı kâmiller, zât-ı ehadiyyete bilâ-delil âşinâ olurlar.

³⁷¹ Beyitlerin telaffuzu için şu kaynağı kullandık: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. ve şrh. Olgun Tahir [Tahirü'l-Mevlevî], İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1963. Bu beyit için bkz. c. I, k. 3, s. 944, b. 1885.

³⁷² İhlas Sûresi/ 1, 2. Âyet. "De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir."

³⁷³ [Her kime ki sîneden feth-i bâb ola, o her zerreden güneşi görür.] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 426, b. 1424.

³⁷⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 3, s. 732, b. 1398.

³⁷⁵ [Her bir hevâ ve zerre muhakkak açılmamış bir penceredir; kim söyler ki orada bir kapı vardır?] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 502, b. 3807.

³⁷⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1734, b. 3757.

"آفتاب آمد دلیل آفتاب"

گر دلالت باید از وی روی متاب³⁷⁷

*Âftâb âmed delîl-i âftâb, Ger delîlet bâyed ez vey rû metâb.*³⁷⁸

"بس بود خورشید را رویش گواه"

أی شيء أعظم الشاهد إله³⁷⁹

*Bes buved hurşîdrâ rûyeş guvâh, Eyyu şey'in â'zemuş-şâhid? İlâh!*³⁸⁰

Ben bilmez idim gizli âyân hep sen imişsin

Canlarda ve tenlerde nihân hep sen imişsin

Âlemde nişân ister idim ben sana senden

*Bildim ki dü âlemde nişân hep sen imişsin*³⁸¹

Kâffe-i hakâikın menbâına vâsıl olmak için bir sırât-ı müstakîm bulunan bu yol aksar-ı tarîktir. Meslek-i ehl-i ri'yâzet ve mücâhedât bulunan bu yolda, kedûrâtta sâfî ve evsâh-ı taallukâtta musaykal olan nefis-i nâtıkaya suver-i malumât bi-tarîkı'l-müşâhede tamamiyle in'itâf eder. Mamafih evhâm ve hayalâtına peyrev bulunan avâm-ı nâs için pek sâ'bu'l-mürûr, pek müteazziru'l-menâldır. Bu ol kadar basit bir hâlettir ki besâteti hasebiyle, sırf manevî müşâhedâta gayrı müsteid bulunan

³⁷⁷ [Güneşin delili güneş geldi; eğer sana delil lâzım ise, ondan yüz çevirme.] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 128, b. 116.

³⁷⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 137, b. 117.

³⁷⁹ [Güneşe, onun yüzü şâhid olmak kâfi olur; şâhidin en büyüğü hangi şeydir? Allâh'dır!] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 469, b. 3685.

³⁸⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1682, b. 3636.

³⁸¹ Bu dörtlüğü Bereketzâde, Sultân Veled'e nisbetle vermiştir. Ancak önceleri Sultan Veled'e nisbet edilen ve Dede Efendi'nin âyinlerinde yer alan bu meşhur dörtlük, Bursalı Mehmed Tahir'in belirttiğine göre Samti Dede'ye aittir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y., c. II, s. 377-378. Günümüzdeki çalışmalarda farklı yorumlar da mevcuttur. Bkz. Yakup Şafak, "Mevlevî Ayinlerinde Sultan Veled'den Alınan Şiirler", *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (A Journal of Iranology Studies*, sayı: 6, 2017, s. 153.

[16] ukûla mûncelî olmaz. Bu yol, vücûd-i akdes-i kadîmi bulmak için ne kadar ekmel ise ona sülûke müsteid olan ukûl de ol kadar enderdir.

Fakat bunun dînunda vasatu'l-hâl olanlara muvâfık diğerk bir tarîk vardır. Maneviyyât ile itilâfı kalîl olup cell-i himem-i mahsûsâta munsarîf bulunanlar, sahâif-i kâinâtta mürtesim olan eşyâyı, bir nazar-ı yegâne ile görebilirler. Cemî-i âsârı hilkatte nümâyân olan hikmet ve kudret, zât-ı ecell-i a'lâsını bilâ-delil temâşâ edemeyenlere, onu bir mir'ât-ı mücellâyâ mün'akis olmuş gibi gösterir.

*Teemmül fî nebâtî 'l-arzı ve unzur
Îlâ âsâri mâ sanaa 'l-melîk
Uyûnün min lüceynin şâhisât
Ve ezhâri keme 'z-zehebi 's-sebîk
Alâ gadabi 'z-zebercedi şâhidât
Biennallâhe leyse lehû şerîk³⁸²*

*Sevâd-ı mümkünât âsâr-ı sun 'ı bî-sühan söyler
Kitâb-ı kâinât esrâr-ı Hakk 'ı bî-dehen söyler*

Leb-i cûda kemâl-i sun 'ı her berg-i çemen söyler³⁸³

[17]

*Cihân eyledi feyz-i bahar reşk-i cinân
Bıraktı ferş-i (feyz-i) letâfet zemine lûtf-i zamân*

³⁸² Ebû Nuvâs.

³⁸³ Nâbi, *Divân*, akt. Mustafa Erdoğan, "Eski Türk Edebiyatının Bilge Şâiri: Nâbi", *Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*, Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 2014, cilt: I, s. 252.

*Hevâ sunûf-i reyâhine verdi zîb-i zuhûr
Tırâz-i hulle-i hâk oldu hilye-i elvan
Dikip şikûfe vü gonca çemende çetr ü otağ
Makâm-i bezm-i sürûr oldu arsa-i bû-sitân
Değil alâmet-i fasl-i rebi' ü kavs-i kuzeh
Edâ-yi hidmet için bağladı sipihr miyân
Mükemmel olmağa esbâb-i ayş bî-tenkîz
Müyesser olamğa âlât-i bezm bî-noksân
Sehâb ü seyl ile irsâl olundu gül-zâre
Kamu zahire-i bahr ü kamu defîne-i kân
Tamâmî-i berekâtın zemin kılıp mebzûl
Cemi-i lûtf-i nihânın zamâne kıldı ayân
Bisât-i sebzeyle gül-bün yeşil serîr dikip
Yakıp çerâğların her taraf gül-i handân³⁸⁴*

Bu ol kadar vâzıh bir istidlâldir ki, mağlûb-ı ehvâ-i nefsâniye ve tâbi'-i hayalât-ı bâtıla olmayan her insanın ona istidâdı vardır.

[18] Bir nice hûşmendân-ı dekâik-perver, kâinâta atfolunmuş bir lihâza ile vâsıl-ı ilallâh olamamışlar ise bu hiçbir vakit mûcib-i hayret ve istiğrâb olamaz. Onları tahrîk eden huzûzât-ı nefsâniye ya kendilerini gaflet-i mütemâdiye içinde bırakmış, yahut ki o huzûzâtın münbeis olan hayalât-ı bâtıla, onların gözlerini bu temâşâ-yı azîmden men etmiştir. Zihnini her şeyden meşgûl edecek surette bir mühim maddeye dalmış olan bir kimse, mesâlih ve menâfi'ni mütâlâa için bir odaya kapanıp günlerce vakit geçirir de, ne odanın tenâsübüne, ne tezyînâtına, ne etrafındaki levhalara dikkat eder. Ve binâenaleyh, şu şeyler lâyenkatı' gözünün önünde bulunduğu halde hiç birisi kendisinde bir tesir hâsıl etmiş olmaz.

³⁸⁴ Fuzûlî, “Kaside Der Sitâyiş-i Ca’fer Beg”, akt. Meryem Uguz, “Fuzuli Divanı”, (Çevrimiçi) “<https://www.academia.edu/18857416/Fuzuli-divani>”, 10 Temmuz 2019.

Pek çok kimseler işte böyle yaşarlar. Her şey onları Allâh’a delâlet eder, halbuki onlar zât-ı ulûhiyyetini hiçbir cihette görmezler. Allâh Teâlâ her yerde hâzır ve nâzırdır, her şey zât-ı rubûbiyyetinin eser-i kudretidir, halbuki onlar vücûd-ı akdese âşinâ değildirler. Zuhurf-ı dünya onların gözlerini kararttığı cihetle, şu manzara-i bâhire-i ulûhiyyeti görmeyerek hayatlarını imrâr ederler. Hatta taharrî ettikleri şeye tesadüf ederler korkusu ile ekseriya

[19] gözlerini açmak bile istemeyip kapalı tutmayı iltizâm ederler. Velhâsıl, hikmet-i bâliğanın kâinâta vazı’ etmiş olduğu harekâtın itkân ve intizâmı, onların didegûşâ olmalarına hâdim olması lazım gelirken bilakis iğmâz-ı ayn etmelerine bâdî olur.

"خویش را مشغول می سازند و غرق

چشم می دوزند ازین لمعان و برق

چشم می دوزند آنجا چشم نی

چشم آن باشد که ببند مأمنی"³⁸⁵

Hişrâ meşgûl mî-sâzend u garK, Cêşm mî-dûzênd ez-lem’ân u garK

*Cêşm mî-dûzênd ancâ çeşm nî, Çêşm ân bâşed ki bâned me’menî.*³⁸⁶

Şu eşyâ-yı hayret-efzâ tekerrür-i daimîleri hasebiyle a’yün-i nâsta kıymetten sâkıt olmuşlardır. Mütevâliyen meşhûd olan şeylere gözler nasıl alışırsa ukûl de öyle alıştığından her gün bir tarzda vukûa gelen eşyâyı akıl ne takdir eyler ne de asla esbâbını taharrî etmek külfetini ihtiyâr eder; güyâ ki, bizi taharrî-i esbâba mecbur eden, bir şeyin azameti değil teceddüdü imiş.

³⁸⁵ [Kendilerini meşgûl ve gark kılarlar; bu parlamadan ve şimşekten göz kaparlar.

Göz kaparlar; orada göz yoktur; göz o olur ki, bir me’men göre.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 47, b. 2055-2056.

³⁸⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 4, s. 1003, b. 2023-2024.

Mamafih, bütün âlem, Hâlık'ının sun'-ı nâmütenâhîsini, yani bir maksad-ı mahsûsun husûl ve terettübü için ihtiyâr buyurulmuş olduğu sarîh bulunan birtakım mebânî-i âliyeyi irâe ediyor; şu tertîb, şu intizâm, şu sun'-ı mütkan, şu tasvir-i bedî', bunların

[20] cümlesi, bir maksad-ı ma'kûlün husûl ve terettübü için ihtiyâr olunduklarına birer güvâhdır.

"گر حکیمی نیست این ترتیب چیست

ور حکیمی هست چون فعلش تهیست"³⁸⁷

Telaffuzu eksik.³⁸⁸

Tesadûf ise bilakis gayri müdrîk bir sebep-i ıztırârîdir ki, ne irâde ve taakule mâlik, ne bir şeyi ihdâs ve tanzîm etmek, ne tercîh ve intihâb eylemek iktidârını hâizdir.

İmdi itkân ve bedâatine nihayet olmayan bunca esbâb-ı hasâisi ihtivâ eden kâinâtı, kâbil midir ki tesadûf, yani mahrum-ı idrâk bulunan esbâb-ı ıztırârîyenin ittifâkî olarak husûle gelen teâvünü icad etmiş olsun.

Âtîdeki temsîllerin bu makamda îrâdleri münasib görülmüştür:

Kim itikâd eder ki, Firdevsî'nin târîh-i Fars'a dair altmış bin beyti müştemil bulunan *Şehnâmesi* bir şâir-i şehîrin eser-i irfânı olmayıp belki vaktiyle elif ba harfleri ötede beride darmadağınık bulunduğu hâlde bir tesadûf-i mahz, bunca vekâî'-i azîme ve bunca vücûh-ı fesâhat ve belâgat ile mâlâmel bulunan eş'ârı tanzîm etmek maksadıyla tarîf ve tavsîf için muktezî bulunan hurûfu,

³⁸⁷ [Eğer bir hakîm yok ise, bu tertîb nedir; ve eğer bir hakîm varsa onun fiili niçin boşdur?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. VIII, s. 352, b. 2984.

³⁸⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. IV, k. 2, s. 775, b. 15384.

[21] her maddeyi gayet dilnişîn, gayet nevâda, gayet müessir bir surette tasavvur etmek üzere mevâki'-i mahsûsasına vaz' ve yekdiğeriyle hüsn-ü cem etmiş olsun da o manzûme-i mükemmele, bir nâzım-ı fâhimi olmayarak rastgele zînetefzâ-yı sâha-i zuhûr olmuş bulunsun?

Ne kadar istidlâl edilirse edilsin ve istidlâlde ne kadar mahâret gösterilirse gösterilsin, *Şehnâme*'nin tesadüften başka müellifi olmadığına hiçbir insan-ı âkıl iknâ' edilemez.

Koskoca manzûme şöyle dursun, tesadüf tek bir beyti bile tanzîm edemez.

İmdi *Şehnâme* hakkında itikâd eylesine akl-ı selîmi kendisine müsait bulunmayan bir hâli, manzûme-i mezbûreden daha ğarrâ, daha hayret-fezâ olduğu şüphesiz bulunan kâinât hakkında bu insan-ı âkıl niçin itikâd eylemelidir?

Diğer bir temsîl:

Bir âdem dese ki; “İhmâl ile meşhûn, isgâl ile memlû bulunan bir sefinenin bir engîn denizde muhtelif cihetlerden esen rüzgârlarla telâtum etmiş dalgalar arasında bulunduğu halde, onu idâre eden bir kaptanı olmaksızın suret-i muntazamada akıp gittiğini gördüm.” Akl-ı selîm bunu kabul eder mi? Elbette etmez.³⁸⁹

[22] İmdi akl-ı selîm, bir sefinenin bir müdebbir ve mülâhî olmaksızın rûy-i deryâda suret-i muntazamada cereyân edebileceğini kabulden ibâ eylediği halde, ya bunca ahvâl-i muhtelifeyi, bunca a'mâl-i müteğayyireyi, bunca tenevvuât-ı mütebâyineyi, bunca vüs'ât ve cesâmeti ihtivâ eden şu koskoca âlemin, bir Hüdâvend-i müdebbir-i hakîm olmaksızın, bunca girdâblar içinde suret-i muntazamada cereyân edebilmesi hiç şâyân-ı kabul olabilir mi?

Başka bir temsîl:

³⁸⁹ Allah ve âleme dair kaptan&gemi temsiline Ebu Hanife'de de rastlamaktayız. Bkz. Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, 6. bsk., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 90.

Bir odada, perde arkasından latîf ve pür âhenk bir çalgı işitse, hiç inanır mıyız ki bu çalgıyı bir dest-i beşer değil tesadüf çalıyor? Hiç der miyiz ki; bir kemânın kirişleri kendiliklerinden yanyana dizilmiş ve muntazam deliklerle bir oyukluk teşkil etmek için parçaları birbirlerine yapışmış bulunan bir ağaç üzerine kendi kendilerine gerilmişlerdir? Hiç tasdik eder miyiz ki; kemânın yayı her bir kirişe ol kadar mütenevvi', ol kadar mevzûn dokunmak için sanatla değil rüzgârla dürtülmüştür? Bu çalgıyı bir dest-i beşerin kemâl-i sanat ve âhenk ile dokunduğuna hangi akl-ı selîm ciddi surette istibâh eder? Daha görmeden bir dest-i mahâret-perverin ona temâs ettiğine savt-ı bülend ile kâil olmaz mı?

[23] Diğer bir temsîl:

Bir kimse, ebnâ-yı beşere meçhûl olan bir ıssız cezîrede, mermerden ma'mûl bir heykel görse, bilâ-tereddüd der ki: "Vaktiyle burada insanlar bulunduğu şüphesizdir. Bir mâhir heykeltraşın elini müşâhede ediyorum. Bu cismin a'zâsına ol kadar güzellik, hüsn-i edâ, azamet, revnak, nezâket, şîve, tesir vermek için o a'zâyı ne derece nefâset ile tertîb etmiş olduğuna nazar-endâz-ı hayret oluyorum."

Eğer bir kimse ona: "Evet, bu heykelin bir zevk-i nefâset-efzâ ve kavâid-i mükemmeliyet-pîrâ ile yapılmış olduğu doğrudur. Fakat onu bir heykeltraş değil, tesadüf-i mahz yapmıştır. Birtakım mermer parçaları içinden birisi, şu gördüğümüz tarzda kendi kendine teşekkül ettikten sonra, emtâr ve riyâh onu dağdan ayırmış ve kemâl-i şiddetle hubûb eden bir fırtına ise, onu şu mevki'de kendi kendine âmâde bulunan şu kâide üzerine dosdoğru fırlatıvermiştir" demeye kalkışacak olursa, bu kavli nâ-ma'kûlû, lâ-cerem reddeder.

Mesela; Benî İsrâîli ayakları ıslanmayarak girdaplar arasından geçirmek için Mûsâ aleyhisselâmın biiznillahi teâlâ verdiği işâret üzerine sular yarılıp, karşılıklı iki duvar gibi

[24] yükselmiş olduğu halde, müşârun ileyle birlikte Bahr-ı Ahmerden mürûr edildiğini irâe eder önümüzde güzel bir levha bulunsa; bir taraftan, ellerini cânib-i

âsumâna ref' etmiş oldukları halde pür neş'e ve mefharet bulunan akvâmın had ve hesapsız izdihâmı görüleceği gibi, diğer cihetten kendilerini yutmak için tehaşşüd etmiş bulunan emvâcî görerek dûçâr-ı bîm u ızdırâb olan Mısriyyûnla Firavn müşâhede olunacaktır.

İmdi bir kimse bulunabilir mi ki; “Bir acemî şâkird şu levhayı bir fırça ile rastgele bulaştırıvermiş olduğu cihetle şu renkler kendi kendilerine bir yere toplanmışlardır da, şu nakş-ı âbidârı, bunca mütenevvi' şu vaziyetleri, ahvâl-i kalbiyeyi gereği gibi ifhâm eden şu simaları birbirine karıştırmayarak, bunca eşkâlin şu hüsn-i tertîblerini, şu tensîk-i tezyînâtı, şu taksimât-ı ziyâyı, gölgedeki şu tenâsübât-ı elvânı, aslına mutâbık bulunan şu manzarayı, velhâsıl bir ressamın en güzel selîkasının cem edebileceği şeylerin kâffesini icad eylemişlerdir” demeye cür'et eylesin?

Zîrdeki temsîli dahi, nakl ile izah-ı merâm edelim:

Bir ğâr-ı zulmet-disâr içinde neşv ü nemâ bulmuş bir hûşyâr farz

[25] edelim ve onu kâinâtın kahkaha ile handân olduğu ilk bahârda, bedâ-yı kudret ile müzeyyen bir nûzhetgâha çıkaralım da; bir taraftan âftâb-ı cihântâbı, diğer cihetten ferş-i zümrüdîn ile bezenmiş sahrâ-yı anber-feşânı, envâ' riyâz ve besâtîni, meyvedâr ağaçları, bir menba'dan kaynayıp kâh düz yerlerde âheste âheste cereyân ederek, kâhîce arızalı zemînlerde kemâl-i mehâbet ve tantana ile dökülerek mansıbına doğru revân olan cûy u dîlcûları ve behâimin neş'e ve inbisâtla oynayıp birbirleriyle muvâneset ettiklerini görsün; sunûf-ı revâyih-i tîbeyi istişmâm etsin; tuyûrun tatlı tatlı nağmâtını işitsin; daha nice nice avâtıf-ı ilâhiyeyi ihsâs ile müstağrak-ı lezzât-ı âliyât olsun; sonra gurûb esnasında âlemde bir hâlet-i hazîn-i aşikâne peydâ olduğu hengâmda, havanın pek derin bir sükûna daldığını, ara sıra tatlı tatlı esmekte bulunan bir nesîm-i latîfin vezânıyla ağaçlarda hâsıl olan ihtizâzın, gayet hazîn bir âhenk peydâ ettiğini ve ufukta henüz levha-i beyâna aynıyle geçmemiş bir âlem-i elvânın manzarası i dîlfirîbini temâşâ ile gönlü teheyyüc etsin, daha sonraları dahi tekrar tekrar başını

câhib-i semâya kaldırıp kâh binlerce bin nücûm dirahşânı, kâh kamerin kubbe-i âsumânda tek ve tenhâ geşt u güzârını müşâhede ile ruhu i'tilâ eylesin.

[26] Şimdi birisi çıkıp da o zâta; “Şu senin gördüğün ve işittiğin şeylerin hiç birisi bir Hâlık-ı zî-hikmetin icadiyle, kudretiyle, tahsîs ve ihtiyâriyle vücûd bulmayıp belki mürûr-ı dühûr ve ezmânla ve tahavvülât-ı gûna-gûnle kendi kendilerine husûl bulmuşlardır” dese, şu güftâr-ı sefihânesinin o zât nezdinde ne kadar kerâhet ve nefret ile telakkî olunacağı muhtâc-ı tefsîr midir?

Şimdiye kadar bu bâbda yalnız bir şey dermiyân olunmuştur ki; o da tasvir edilmiş bir atın ağzında kemâl-i tenâsüble rastgele sarkmış görünen bir köpük parçasıdır.

Ressamın infîâl ile atıvermiş olduğu fırçanın boyası sıçrayıp da bunca asırlar içinde bir defacık olmak üzere bir at ağzında tesadüfî olarak güzel bir köpük parçası irtisâm edebilmiş olmasını, görmediğimiz hâlde mahzâ rivâyât-ı vâkıadan bulunmasına nazaran haydi teslim edelim. Fakat ressam, bu köpüğün tersîmine muktezî olan elvânı, fırçanın ucunda istihdâr ve âmâde etmek için hiç olmazsa o renkleri zihninde tasarlamış olduğundan, bu bir cüz'î tesadüftür ki evvelce sanatla başlamış olan bir hususu ikmâl etmekten başka bir değeri yoktur.

Hem bir de sanatla tesadüfün şu eser-i müştereki bir köpük

[27] parçasından ibaret bir şekl-i müşevveştir ki, fırçadan sıçramış bir miktar reng-i sefidenden başka bir şey iktizâ eylemediğine ve bir şekli muayyen olmadığı gibi kendisinde bir eser-i tasavvur ve idrâk dahi görülmemesine nazaran eser-i tesadüf addolunmaya daha elyak ve ahrâdır.

Bazıları mukayyesât-ı mezbûreye itirazla derler ki: “Sanat-ı insaniye ile husûle gelen âsâra, kâinât ile kavânîn ve usulünün müşâbehetleri bulunmadığından, onları âsâr-ı beşere kıyâs etmek, kıyâs maa'l-fârıktır; çünkü iki cins şey arasında mûcib ve eser olmak üzere telâzüm-i daimî, yani daima birbiri ardınca alâka-i mahsûsa ile

tahakkuk eyledikleri meşhûd ve mücerrebimiz olduğu hâlde, iki cins şeyden bir ferdinin vücûdu tahakkuk ederse, öbür fertlere kıyâsen diğer cinsin vücûduna istidlâl ederiz.

Binâenaleyh evvelce tecrübe ile bildiğimiz ve nisbet ve alâkalarını gördüğümüz mûcib ve eserlerin birine mûcânîs ve müşâbih diğer mûcib veya eserler görürsek, evvelki mûcib ve eserlere kıyâsen ehadühumânın vücûdundan âharın vücûdunu istintâç eyleriz.

Mesela bir hâne görürsek, onun bir mimarı olduğunu yakînen biliriz. Zira o mekûle eserlerin ancak o cins-i mûcib vasıtasıyla hâsıl olduğu nice defaâtla meşhûd ve mücerrebimiz olmuştur.

[28] Amma âlemlerin emsâli mesbûk değildir. Hiçbir âlemin inşâsını müşâhede ve tecrübe etmedik. Maksad-ı ihdâs-ı avâlim ne olduğuna vâkıf değiliz. Kâinâtın evsâfı, âsâr-ı beşerin ihtisâs eylediği evsâfa dahi benzemiyor.”

Ne garîb intikâd! Masnûât-ı beşer arasındaki eşyâ-yı mütecânise bile bir çok evsâf-ı ârızada birbirinden farklı bulundukları, ve mesela saatler büyüklük küçüklükçe, şekilce, eczâ-yı terkibiyyelerince, kıymetlerince, sanat ve mahâretçe ve sair bir çok hususâtça birbirlerine benzemedikleri halde, mahzâ vaktin mürûrunu doğru bildirmek hassa-i müşterekesi itibariyle yekdiğerlerine müşâbih addolunmuşken bir maksad ve merâma daha vâzih delâlet eden avâlim ile âsâr-ı mezbûre arasında neden bir cihet-i câmia-i müşâbehet görülmüyor?

Tecrübenin yalnız müşâhede ile değil, istidlâl ile dahi hâsıl olduğu bedîdâr, ve bir şeyden maksad ne olduğu malum olmak değil, ancak onda behemehal bir maksad bulunduğu malum bulunmak muktezî olduğu cihetle; bir eser-i mevcûdda maksad nâ-malum olsa bile onda bir maksad olduğunu yakînen bildiğimiz hâlde orada bir sahib-i maksad bulunduğuna bi-tarîki’t-tecrübe vâkıf olacağımız âşikâr ve şu burhânın Hâlık-ı celîl-i kâinât hakkında dahi cârî

[29] olacağı derkâr iken, onu en muvâfık olan mahall-i istimâline tatbîk etmemek, şân-ı akl ve zekâ mıdır?

İlel ve malûlat hakkında tecrübe ile edindiğimiz malumât, evsâf-ı ârızasından tecrîd edildikde, evsâf-ı asliyesi “Herhangi şeyde maksad ve merâm ve netice-i mahsûsaya delâlet eder tertîbât ve münasebât görülürse orada behemehal o şeyin illet ve mûcibi olarak sahib-i idrâk ve sahib-i maksad bir zât vardır” kâide-i umûmiyesinden ibaret kalacağı cihetle mesela, bir âdem cins-i mikrâzdan hiçbir şey görmediği ve bu cins hakkında kat’â malumât-ı sâbıkası bulunmadığı halde ilk defa olarak o cinsin bir ferd-i muayyenini görüp de onda bir maksad ve merâm olduğunu ve bir neticeye doğru gider kendisinde bir kesip biçmek fiili bulunduğunu müşâhede eyledikde, o gibi mikrâzlar hakkında tecrübe-i mahsûsası sebketmemişken, yine o ferd-i muayyende müşâhede eylediği maksad ve merâma ihâle-i nazar-ı amîk ve hülâsâ-i tecâribi olarak zihninde evvelce takarrür etmiş bulunan o kâide-i umûmiyeye kıyâs ve tatbîk ile bir sahib-i merâma istidlâl eylediği halde, ya bunca tertibât-ı bedâat-pîrâ ve münasebât-ı hikmet-nümâyı ihtivâ eden âlemler hakkında bu nazar ve tatbîk niçin dirîğ ediliyor da âsâr-ı bî-emsâl olmaları mâni-i mukâyese görülüyor?

[30] Evet biz Hâlîk Teâlâ ve tekaddes hazretlerini re’yü’l-ayn görmedik ve âlemler ihdâs ve inşâ olunurken hâzır değil idik. Ancâk âsâr ve a’mâl-i beşere had ve hesapsız derece fâik bulunan masnûât-ı Rabbâniyede nazar-ı hayretle gördüğümüz bedâyi’ ve kemâlâta ve tertîbât ve münâsebâta atf-ı nazar-ı dakîk ve bu nazarımızı, ilel ve âsâr meyânındaki irtibât ve telâzüm-i mülâhazadan mütehasıl malumât-ı mücerrebe-i umûmiyemize tatbîk ile şu kâinâtın bir hayy-ı kayyûm-ı alîm ve bir kâdir-i müdebbir-i muhtâr-ı hakîm tarafından meşîyyet-i ezeliyesi taalluk eylediği zamanda icad buyurulduğuna ilm-i yakîn hâsıl etmişizdir.

Makama münâsebeti olduğu için esâtîn-i hukemâ-yı Yunâniye’den *Sokrat* ile *Aristo Zeymus* nâm mülhid arasında cereyân etmiş olan bir muhâvere-i meşhûrayı mülâhhasen bervech-i âti hikâye edelim:

- “Sokrat: Aristo Zeymus! Ehliyet ve kemâlleri hasebiyle ibcâl ve ihtirâm eylediğin hiç kimse var mıdır?
- Aristo Zeymus: Evet, vardır.
- Sokrat: O takdîr ve sitâyiş ettiğin adamlar kimlerdir?
- Aristo Zeymus: Şuârâdan; Omiros, Melanîpîzis,
- [31] Sofoklis ve heykeltraş Poliklitos ve ressam Zefeksis nâm zâtlardır.^{390*}
- Sokrat: En ziyade şâyân-ı tebcîl kimdir? Nutk ve idrâkten hâlî suret ve kitaplar yapanlar mı? Yoksa insan gibi zî-ruh ve müdrik mahlukât halk buyuran Hâlık mıdır?
- Aristo Zeymus: Hayy ve müdrik şeyler ihdâs ve icad edenler filhakika daha şâyân-ı takdîstir. Fakat zî-ruh olan mahlukâtı ve sair kâinâtı bilmem ki Hâlık mı halk etti, yoksa hasbe’t-tesadüf mü vücûd buldular?
- Sokrat: Vücûdları bir maksad-ı ma’kûle delâlet etmeyen şeylerle, bilakis vücûdları bir maksad-ı ma’kûle delâlet eden şeylerden hangileri bi’t-tesadüf vücûd-pezîr olmuş ve hangileri bir sahib-i idrâk ve irâde tarafından yapılmış diyebilirsin?
- Aristo Zeymus: Hangileri bir fâide ve maksad terettübü için yapılmış ise, onların âsâr-ı idrâk olacağı zarûrî ve bedîhîdir.
- Sokrat: Öyleyse insanları yoktan var eden Hâlık Teâlâ hazretlerinin fevâid-i lâ-tuhsâ terettübü için onlara birçok

^{390*} Bereketzâde: Omiros [Homeros], kable’l-mîlâd dokuz yüz senesine doğru muammer olduğu zan olunan şâir-i şehîr-i Yunânîdir ki, Fransızlar [Omer] derler.

[32]

a'zâ-yı hissiye ihsân eylemiş olduğunu ve mesela mer'ıyyâtı görmek için gözler, mesmûâtı işitmek için kulaklar, tatmak için dil, koklamak için burun yaratmış olduğunu mülâhaza etmez misin? Eğer bu havâs ihsân buyurulmamış olaydı, bunca revâyah-i tayyibe, esvât-ı latîfe, nefâis-i et'îmeden ne istifade olunurdu?

Bir de görmüyor musun? Ki fevkalâde musannâ ve hayat-ı insan için elzem olan gözü muhafaza etmek için kirpik gibi bir perdeyi mahâret-efzâ yapılmış ki uyku dalınlığı ile göz muhafaza olunamayacağı zaman kendi kendine kapanır ve hâl-i yakazada göz görmek için açılır. Gözün fevkinde kaş bulunur ki baştan, alından dökülecek terlerin göze kaçarak îkâ-i zarar eylemelerine sed olur. Kulak her vakit mütenevvi' sadâlar olduğu halde asla dolmaz. Kâffe-i hayvânâtın ön dişleri gıdayı kesebilecek ve yan dişleri hazma medâr olmak üzere gıdayı parça parça edecek surette yaratılmıştır. Vazife-hârânı ağızlarına aldıkları şeyleri hem görmek hem koklamak ve bu sebeple iştihâları açılmak üzere, medhal-i akvât olan dehân, çeşm ve enfe karîb, ve bedenden sâkıt olan fazalât-ı kerîhanın mahracı, mecma'-ı havâs bulunan baştan uzak mahalde tertîb olunmuştur. Bu tertîb-i ma'kûller,

[33]

bir Sâni'-i azîme şehâdet etmez mi? Bunlar tesadüf mü? Yoksa amîk ve azîm bir hikmetin tertîbine mi hamletmeli? Sen hangi şıkka kâil oluyorsun?

Aristo Zeymus:

Şimdi dikkatle düşünüp anlıyorum ki bunlar tesadüf değil, gayet alîm ve hakîm bir Sâni'-in eserleri olmak iktizâ ediyor.

Sokrat:

Zî-ruh olan zükûr ve inâsın, birbirlerine takarrubla istihsâl-i zürriyet için lüzûmu bedîdâr bulunan muhabbet ve şehvetlerini

ve sonra vâlidelerin ciğer-pârelerini beslemek ve muhafaza etmek için kalplerine ilhâm olunan rikkat ve ref'etlerini ve bi'l-cümle insanların muhafaza-i hayat için görünen muhabbetlerini ve mevt-i câlib ahvâlden havf ve hazerlerini tesadüfe hamletmek mümkün müdür? Muhtasaran sana ta'dâd eylediğim şu şeyler bile isbât eder ki; âsâr ve ahvâl-i mezbûre bir müdebbir-i mürîd-i alîmin eseri sun' ve tertîbidir.

Bir de sen kendin için zanneder misin ki hiç aklın olmasın; bilakis aklın olduğunu pek ra'nâ bilirsin! Şimdi sen bak da insâf eyle ki, senin bedeninin küre-i arza ve sair ecrâm-ı cesîme-i semâviyeye nisbetle bir zerreden daha sagîr, ve bedenini teşkîl etmeye, kâinâtta mevcûd olan anâsırdan gayet cüz'î bir miktar

[34]

kâfi iken zan eder misin ki kâffe-i kâinâtın akıl ve zekâsı, kâmilin ve münhasıran sana ve ebnâ-yı nev'ine isâbet etsin de, intizâm-ı ecrâm-ı semâviye ve tertîbât-ı kevnîyye gibi bunca bedâi'in zuhûru için başka tarafta asla idrâk bulunmasın? Mümkün müdür ki beden-i insandan nâmütenâhî surette büyük olan ecrâm-ı mâlânihâye bir idrâk-i küllînin fermânberi olmayarak şu intizâm-ı hayret-fezâlarını hıfz eylesinler? Böyle bir tasavvur-ı sakîm, munsıf ve hakîm bir insanın aklına sığabilir mi?

Aristo Zeymus:

Evet, kâinât gayet muntazamdır. Binâenaleyh bundan dolayı kâinâtın Sâni'inden bahsolunuyor. Fakat ben, üstâz-ı sanat olan insanları daima görüp durduğum halde, cümlelerin Sâni'i olan Hüdâvend-i azîmi hiçbir vakit görmediğim cihetle inanmayı itiyâd edinmedim.

Sokrat:

Pek âlâ, öyleyse senden başka bir şey sorayım: Senin harekâtın ma'kûl müdür?

Aristo Zeymus: Evet, ma'kûldür.

Sokrat: Niçin ma'kûldür?

Aristo Zeymus: Zira aklım var.

[35]

Sokrat: Sen aklını hiçbir vakit şu zâhir gözünle gördün mü?

Aristo Zeymus: Hayır, görmedim.

Sokrat: Öyleyse aklın olduğunu neden biliyorsun?

Aristo Zeymus: Kendimden sudûr eden ef'âl ve harekât-ı ma'kûleden.

Sokrat: Kendi aklını gözünle görmediğin halde âsârından vücûduna istidlâl ediyorsun da âyâ ne için bu kadar muntazam olan avâlimden ve hatta senin bile kemâl-i itkân üzere müretteb olan vücûdundan istidlâl ile bir Hüdâvend-i akl-ı külle ârif ve âşinâ değilim diyorsun?

Eğer âsâr-ı muntazama, aklın vücûdunu isbât etmezse, o hâlde sen kendi aklını dahi inkâr etmekliğin lazım gelir. Aklın olmadığı hâlde ise Cenâb-ı Hâlık'ı inkâra hakkın kalmaz. Yok, kendi gözünle görmediğin kendi aklının vücûduna âsâr-ı muntazamasından kâni' isen, o halde umûm âlemlere bunca harekât-ı muntazama ihsân eden ve seni bile bu kadar muntazam ve ma'kûl yaratan Hüdâvend-i akl-ı külli bilmiş ol!"

Gelelim sadede: Emsile-i mezbûre, rehîn-i ittılâ' olduysa şuraya

[36]

dikkat edilmeye davet olunur ki; hayvanâtta hiçbir duygu olmayıp, onların sırf bir âletten ibaret bulunduklarına zâhib olmak, ashâb-ı irfânca bittabi' menfûr olan ahvâldendir. Bunca ukûl-i selîmeye mümtenu'l-infikâk bulunan bu nefret nereden

geliyor? Şüphe yok ki o kadar muntazam harekâtın ve o kadar mükemmel bir âletin eser-i sun’-ı mütkan olmayarak kendi kendilerine husûle gelmesi mümkün olmadığına ve hassâs olduğuna binefsihî delâlet eden bir şeyi bilâ-sun’ madde-i mahzanın icad edemeyeceğine bihakkın mu’tekid olmalarından ileri geliyor.

İşte madde-i mahzanın, ne kavânîn-i âdiye-i hareketle, ne tesadüfün tesirât-ı ittifâkiyesiyle, öyle sırf âletten ibaret olmayan hayvânâtı icad ve inşâ edemeyeceğine akl-ı selîmin bittabi’ istidlâl edeceği bundan nümâyân olur. Hatta hayvânâta hiçbir duygu isnâd etmeyen felâsife bile onlarda bilâ-sun’ emr-i ittifâkî zu’m ettikleri şeyin onları zâhire ihrâc eden ve hareketlerini tanzîm kılan mebde-i evvelde sun’ ve hikmetle mâlâmâl olduğunu itirafa mecbûrdurlar. Binâenaleyh en hilâfgîr bulunan felâsife dahi madde ile tesadüfen hayvânâtta görülen ahvâlin kâffesini bilâ-sun’ icad edemeyeceklerini itiraf etmiş oluyorlar.

3.2.

Matlab-ı Sâni

Vücûd-ı Hakk'a Dair

Âsâr-ı Hayret-Efzâ-yı Kudretten Me'hûz Delâil

[37] İlk evvel, birinci nazarlarımızı celbeden mebnâ-yı azîmi, yani kâinâtın nizâm-ı umûmîsini tefekkür edelim. Bizi hâmil olan şu arzı gözden geçirelim. Semâvâtın bizi ihâta eden şu kubbe-yi bî-pâyânına, bizi kuşatan şu âb ve hava girdâblarına, bizi tenvîr eden şu kevâkibe atf-ı nazar edelim.

Teemmülsüz yaşayan kimse, civârında bulunan veya ihtiyacâtına nev'an-mâ taalluku olan eb'ad ve mesâfâttan başka hiçbir yer düşünemez:

O kimse bütün arzı, odasının zemîni ve gündüzün ziya-feşân olan güneşi, geceleyin kendini tenvîr eden şem'a mesâbesinde görür. Onun efkârı, sâkin olduğu mahall-i mahdûda münhasırdır. Bilakis müstağrak-ı tefekkürât olan bir hakikat-bîn, aksâ-yı mesâfâta

[38] medd-i enzâr ve kendisini her cihetten ihâta eden bunca girdâblara kemâl-i iştîyâkle tevcîh-i efkâr eder: Bu hengâm-ı temâşâ ve teâlîde onun nazar-ı âlicenâbânesine koskoca bir kalemrev hükümdârı, rûy-i zemînin ufak bir köşe bucağı gibi görünür ve hatta onun çeşmân-ı hakikat-bîninde rûy-i zemîn bile manzûme-i kâinât içinde bir nokta menzîlesinde kalır da kendi gibi nice avâlim ihtivâ eden bir nüsha-i kübrânın o noktaya ne sun' ve hüner ile sığdırıldığına hayretler eder.

*Hem cihân pür-şu 'le-i kevkeb-feşânımdır benim*³⁹¹

Bu küre-i arzı, cevî-i havaya kim taalluk etti? Onun mebânîsini kim tesis eyledi?

"همچو قندیلی معلق در هوا

نی باسفل می رودنی بر علا"³⁹²

*Hemçû kandili muallak der hevâ, Ne be-eşfel mi ravendi ber 'alâ*³⁹³

Zâhirde arzdan muhakkar bir şey yok; en bed bühtân bile onu çiğniyor. Mamafih ona mâlik olmak için nice nice hazineler verilir. Zemîn eğer pek sulb olaydı, zirâat etmek için insan onun sînesini açamazdı; eğer nerm olaydı,

[39] insanı hâmil olamayacağından kumluk veyahut bataklık mahallerde olduğu gibi, insan her yerde batardı. Bunca kıymetdâr şeylerin kâffesi arzın bitmez tükenmez olan sînesinden çıkar. Biçimsiz, âdî, kaba görünen bu küme, nice nice mütenevvî' eşkâlin kâffesini alır ve kendisinden müterakkıb olduğumuz semerât ve hayrâtı bize mütevâliyen bahş ve ihdâ eder: Bu tıyn-i mesnûn, zînetefzâ-yı uyûn olan binlerce güzel şeylere tahavvül eder; ebnâ-yı beşere olan kerem ve mürüvvetini tecdîd etmek üzere her sene fidan, gonca, yaprak, çiçek, meyve, tohum olur. Onu hiçbir şey tüketemez; kendisiyle ne kadar ziyade güreşilirse o derece ibrâz-ı âsâr-ı fütüvvet eder. Bunca asırlardır ki, kendisinden her şey husûle gelmişken o hâlâ fersûdelenmemiştir: Kendisinde hiç ölüm hissetmez; damarları hazâin ile mâlâmâldir. Sadrında nice tenâsül vukûa gelmiştir. Cümlesi ihtiyârlandığı halde o her sene mevsimi rebî'de tecdîd-i şebâb eder.

³⁹¹ Nef'î, "Der Medh-i Sultân Osman Hân", akt. Vejdi Mehmed Hasan, "17. Yüzyıl Divan Edebiyatı ve Nef'î", Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 204.

³⁹² [Bir kandil gibi havada muallak; ne aşağıya gider, ne yukarıya!] Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. II, s. 166, b. 2523.

³⁹³ Bu beyiti Tâhirul Mevlevî'de bulamadık. Bu sebeple telaffuzu başka bir yerden almış bulunmaktayız.

"و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ"³⁹⁴

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır.”

Ebnâ-yı beşer hakkında asla kusur etmez velâkin bazı süfehâ-i nâs, onun imârında tesâmuh ile kendileri kusur ederler, onların tekâsülleri, onların yolsuzlukları iledir ki, ekinler yetişerek ve bağ

[40] kütükleri neşv ü nemâ bularak arâzî zînetyâb olacak yerde, birtakım dikenlerle yabânî otların ortalığı bürümesine bâdî olurlar. Ekini ektikten sonra vukûuna mümâneat elden gelmeyecek olan âfât-ı melhûzaya karşı, Hüdâvend-i âlemin inâyet ve merhamet-i ilâhiyesine tefvîz-i emr etmek muktezî iken, bazıları bu vazifede büsbütün lâkaydâne hareket ederler.

"گر توکل میکنی در کار کن"

کشت کن پس تکیه بر جبار کن"³⁹⁵

*Ger tevekkül mîkünî der kâr kün, Kîşt kün pes tekye ber Cebbâr kün.*³⁹⁶

Arâzînin bâdî-i emrde bir nakîsa gibi görünen nâ-hemvârlığında bile ârâyîş ve menfaat vardır. Mevlâ-yı müteâlin irâde-i aliyyesi şeref taalluk eylediği yerlerde dağlar yükselmiş, ovalar enginleşmiştir. Güneşin menâzır-ı muhtelifesine göre bu arâzî-i muhtelifeden her birinin bir nef’i vardır. Çukur ovalarda sürüleri ra’y etmek üzere taze otlar bittiği görülür. Daha ötede mezrûât-ı feyzdâr ile iksâ olunmuş geniş kırlara tesadüf edilir. Beri cihette dilgüşâ bağlar ve meyvedâr ağaçlar ile müzeyyen

³⁹⁴ Zariyat Sûresi/ 20. Âyet.

³⁹⁵ [Eğer tevekkül edersen amel içinde et, ek, ba’dehû Cebbâr’a itimâd et!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 313, b. 960.

³⁹⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 541, b. 941.

birtakım ufak ufak tepeler yücelmiştir; öbür tarafta karlı zirvelerini bulutlara kadar götürmüş cibâl-i şâhika vardır ki, oradan gelen seyiller ırmakların menâbiidir.

[41] Uçurum tepeleriyle arz-ı dîdâr-ı dehşet eden kayalar ise, insanların bedenlerindeki kemikler nasıl onların etlerini tutuyorsa, o kayalar da hâk-i cibâli öyle tutarlar. Bu tenevvü', bikâ' ve mevâki'a zîb ü fer verdiği gibi ümem ve akvâmın ihtiyacât-ı muhtelifesine de hizmet eder.

Bir nev' hâssaya mâlik olmayacak derecede gayri münbit hiçbir arâzî yoktur. Mahsûldâr olan yalnız kara topraklar değil, kils ve kumsal bulunan topraklar dahi mesâi-i insana mükâfât eder: Bataklıklar kurutulursa mahsûldâr olur; kumlar ekseriya yalnız sath-ı arzı setr eylediğinden rencber onu kaldırıp atmaya sarf-ı himmet eylediği hâlde, yeni bir toprak bulur ki, onu ne kadar devirip eşi'a-i şemse gösterirse ol kadar feyzdâr olur. İnsan toprağı devirerek güneşe gösterir ve ondan yalnız dâhil-i istidâdı bulunan mahsûlü talep edecek olursa, hiçbir suretle nâkâbil-i inbât bir toprak hemen yok gibidir. Taşlar, kayalar arasında pek güzel mer'âlar bulunur; onların oyuklarında eşi'a-i şems nüfûz etmiş damarlar vardır ki, sürüler beslemek için nebâtât yetiştirdiği gibi gayet leziz usâreler de tehyie eylemiştir. Pek mahsûlsüz, pek kıraç görünen dağ böğürleri

[42] bile, en münbit memâlik ve büldanda bulunmayan esmâr-ı lezize ve en mûcib-i sıhhat ve âfiyet edviyeyi ekseriya ihdâ ederler.

Bir de hiçbir toprağın hayat-ı beşere hizmet edecek şeylerin kâffesini ihtivâ etmemesinde hikmet-i bâliğa-i ilâhiye vardır; zira ihtiyaç, insanları kendilerinde bulunmayan şeyleri bi-tarîki'l-mübâdele istihsâl etmek üzere ihtilât ve muâşerete dâî bulunduğundan, bu ihtiyaç beyne'l-ümem üns ve itilâfın râbita-i tabîsidir. Eğer böyle olmaya idi, bütün akvâm-ı âlem bir nev' elbise ve akvâta kasr-ı ihtiyaç etmiş olacaklarından; onları teâvün ve tenâsura davet edecek bir hâl bulunmazdı.

Bu arzın husûle getirdiği her şey bi'l-âhire fesâd-pezîr olarak yine onun sînesine girer ve bir enbât-ı cedîde cürsûme olur. Verdiği şeylerin kâffesini yine iade

etmek üzere istirdâd eder. Perverde eylediği hayvânâtın fazalâtıyla nebâtâta târî olan fesâd ve infisâh, kendisini besleyerek feyz ve bereketini idâme eylerler. Ziyadesiyle verir, yine ol kadar ziyadesiyle istirdâd eder; husûle getirdiği şey felâhat ve zirâatle kendisine iade olunduğu hâlde aslâ tükenmez. Her şey onun sînesinden çıkar, her şey yine ona avdet eder; velhâsıl onda hiçbir şey zâyi' olmaz.

[43] Kendisine iade olunan tohumlar çürüyerek çimlenir, tezâuf eder. Bu mâder-i velûd kendine saçılan dâneleri, adedlerinden ziyade başkaları ile bize iade eder.

" پرتو دانش زده بر آب و طین
تا که شد دانه پذیرنده زمین
خاک امین و هر که دروئی کاشتی
بی خیانت جنس آن بر داشتی
این امانت ز آن امانت یافتست
کافتاب عدل بروی تافتست
تا نشان حق نیارد نو بهار
خاک سرها را نکرده آشکار
آن جوادی که جمادی را بداد
این خبرها وین امانت وین سداد
مر جمادی را کند فضلش خبیر
عاقلا نرا کرده قهر او ضریر"³⁹⁷

³⁹⁷ [İlim pertevi suya ve toprağa çarptı da arz dâneyi kabûl edici oldu.
Toprak emindir ve ona her ne ektin ise, hıyânetsiz onun cinsini kaldırdın.
Bu eminliği, adl güneşi onun üzerine doğduğu için, o emânetten bulmuştur.
Hakk'ın nişânı, ilkbaharı getirmediği, toprak sırları âşikâr etmedi.
Bu haberleri ve bu eminliği ve bu doğruluğu, bir cemâda veren O bir Cevâd'dır.
Onun fazlı, bir cemâdı habîr kılar; kahır da âkılleri kör eder.]
Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 212-213, b. 516-521.

*Pertev-i zâteş zede ber âb ü Tîn, Tâ ki şûd dâne pezîren de zemîn
Hâk emîn û herçi dervey kâştî, Bî Hiyânet cins-i an ber dâştî.
În emânet zan inâyet yâftest, K'âfitâb-î âdl bervey tâftest.
Tâ nişân-î Hak neyâred nevbahâr, Hâk sırhâ râ nekerded âşikâr.
An cevâdî kî cemâdî râ bidâd, İn Haber hâ vin emânet vin sedâd.
Her cemâdî râ küned fazleş Habîr, ÂKılân râ kerde kahr-î ô Darîr.³⁹⁸*

Onun damarlarını hafr etsek, en azametli binalar için derûnunda taşlar, mermerler buluruz.

Hâk, cazibe-i şî'riyye, yani kendine nüfûz eden mâyiâtı

[44] cezb ve def etmek hâssasına mâlik olduğundan, âlem-i nebâtâta lüzûmu bedîhî bulunan rutubete mahzen olmuştur. Rûy-i zemînde, tebahhur vasıtasıyla rutubet eksildikçe alt tarafındaki rutubet onun yerine, ve daha alt tarafındaki rutubet ikinci rutubet yerine, ve böylece her üstteki rutubet eksildikçe altındaki rutubet onun yerine gelir. Yazın haftalarca ve belki aylarca bârân nâzil olmadığı günlerin birinde, güzelce tımâr edilmiş bir tarladan bir miktar muayyen mahallin toprağını hafr etsek, rûy-i zemînden birazcık derinlikte rutubet buluruz. Orasını kuru toprakla evvelki gibi düzleyelim ve temmûzun âftâb-ı sûzânı beş on gün hükmünü icra ettikten sonra o mahallin toprağını tekrar kaldırıp bakalım, yine evvelki derinlikte evvelki gibi rutubet buluruz. O yerin toprağı, havaya bunca rutubet vermiş ve tarlanın her bir kadem mürebba' sathı üzerinden günde belki yarım kıyyeden ziyade su buhâra münkalib olmasına nazaran, hafr olunan mesâfe-i mahdûdenin sathından birkaç hafta zarfında bu nisbet üzere lâ-ekall beş on kıyye su uçup gitmiş iken yine toprak kurumamıştır, çünkü taşradaki harâret sebebiyle sathından ne kadar rutubet zâyî' ettiyse cazibe-i şî'riyye vasıtasıyla dahi umkundan ol kadar rutubet

³⁹⁸ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 321-324, b. 506-511.

[45] onun yerine geldi. Bu hâl, aynıyla lambanın fitilinde her gün müşâhede etmekte olduğumuz hâle benzer: İçinde gaz yağı bulunan lamba yanmamış bulunduğu hâlde iken, fitil tâ üst ucuna dek yağla doludur, yanmaya başladığında ucundaki yağ tükenmekte olduğu hâlde, fitil yine evvelki gibi daima dolu bulunur, çünkü uçta bulunan yağ yanıp tükendikde, alt taraftaki yağ cazibe-i şî'riyye vasıtasıyla o boşalan yere, ve biraz daha aşağıda olan yağ dahi ikinci boşalan yere çıkar ve böylece alev fitilin ucunda devam ettikçe, yani fitilin üst ucu boşaldıkça lambadaki yağın sathından fitilin ucundaki seyyâle bir karar üzere hareket eder.

Lâyenkatı' teceddüd eden bunca hazâini, hayret-efzâ bunca nevâmîs ve esrârı sadr-ı arza kim tevdî' etti? Bunca nâfi' ve kıymetdâr olan maâdine, ebnâ-yı beşerin huzur ve rahatlarına tahsîs buyurulmuş bunca mâdeniyâta, bunca eşyâ-yı hikmetâmize atf-ı nigâh ediniz.

Yerden husûle gelen nebâtâtı nazar-ı hayretle temâşâ ediniz. Gülşensarây-ı âfiyette mütena'im olanlara akvât, hastegâna edviye ve muâlecât yetiştiriyorlar. Nebâtâtın envâ'ı ve hâssaları bî-hadd ü pâyândır: Onlar, rûy-i zemîne zîb ü fer verirler; zümrüdîn çimenler,

[46] ıtırnâk şükûfeler, leziz ve nefis meyveler ibzâl ve hediye ederler. Nice a'sâr ve dühûrdan beri mevcûd olan şu cesîm ormanlara bakmıyor musunuz? Şu görünen ağaçların ağsânı eflâke ser çekmiş, kökleri zîr-i zemîne saplanmış; kökleri, rûzgârlara karşı onları muhafaza eylediği gibi, sâklarını gıdalandırmaya tahsîs edilmiş olan bütün usâreleri dahi, zîr-i zemîne ferş edilmiş küçük bûriyalara-boru? mânend olarak taharrî ederler. Sâk-ı şecer bir katı kabukla kisvelenmiştir ki; taarruzât-ı havaya karşı o dıraht-ı nerme siper olur. Ağsân ise köklerin kütüğe toplamış oldukları usâreyi mecârî-i muhtelifle ile taksim ederler. Ağaçlar, yazın bizi gölgeleri ile eşî'a-i şemse karşı himâye ettikleri gibi, kışın dahi bizde harâret-i garîziyeyi muhafaza edecek şu'le ve iltihâbı husûle getirirler. Bunlardan hâsıl olan odun ve kerestenin nef'i ateş olmaya münhasır değildir, bu madde sert ve katı olmakla beraber ol kadar mülâyimdir ki, mimarlık ile sefer-i deryâya dair pek büyük âsârda kullanılmak üzere dest-i beşer ona istediği şekillerin cümlesini verebilir.

Bir taraftan dahi eşcâr-ı müsmire dallarını yerlere eğerek sanki meyvelerini ebnâ-yı beşere takdîm ediyormuş gibi görünürler.

[47] Eşcârdan ve sair nebâtâtan meyve veya dâneler sukûta başlar başlamaz kendilerinde bir nice tenâsül müheyyâ bulunur. En boylu nihâlânda, en cesîm eşcârda görünen şeylerin kâffesinin cürsûmesini, en nâcîz bir nihâlin, en kemter bir nebâtın bir habbesi, hacm-i asgarda olarak ihtivâ eder.

"این درختانند همچون خاکیان
دستها بر کرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند
گوش در آن خوش عبارت می‌کنند
با زبان سبز و با دست دراز
از ضمیر خاک می‌گویند راز
همچو بطن سر فرو برده بآب
گشته طاوسان و بوده چون غراب
در زمستانشان اگر محبوس کرد
آن غرابانرا خدا طاؤس کرد
در زمستانشان اگر چه داد مرگ
زنده شان کرد از بهار و داد برگ
منکران گفتند هست این خود قدیم
این چرا بندید برب کریم"³⁹⁹

³⁹⁹ [Bu ağaçlar toprağa mensûb olanlar gibidirler; ellerini arzdan yukarı kaldırmışlardır. Halâik tarafına yüz işâret ediyorlar; ona kulak tut, hoş ibâret ediyorlar. Uzun el ile ve yeşil dil ile, toprağın zamîrinden sır söylüyorlar. Kazlar gibi suya baş daldırmışlar, tâvuslar olmuşlar ve karga gibi olmuşlar. Eğer kış onları mahbûs ettiyse, o kargaları Hak Teâlâ tâvus etti. Vâkıâ onlara kış ölüm verdi; bahârdan onları diri kıldı ve yaprak verdi.]

*În diraHtânend hemçun Hâkiyân, Desthâ ber-kerdeend ez-Hâkdân.
 Sûy-i HalKân Sad işâret mî-künend, Gûş-dârân Hoş ibaret mî-künend.
 Bâ-zebân-î sebz u bâ-dest-î dirâz, Ez-zamîr-î Hâk mî-gûyend raz.
 Hemçu baTTân ser-furû kerde be-âb, Küşte Tâvûsan u bûde çun gûrab.
 Der-zimistânşân eger mahbûs kerd, Ân gurâbân râ Hudâ Tâvûs kerd.
 Der-zimistânşân egerçî dâd merg, Zindeşân kerd ez-bahâr û dâd reng.
 Münkiran goftend hest Hod in Kadîm, İn çerâ bendîm ber-rabb-î kerîm.⁴⁰⁰*

[48]

"کورئ ایشان درون دوستان

حق برویائید باغ و بوستان

هر گلی کاندردرون بویا بود

آن گل از اسرار گل گویا بود

بوی ایشان رغم انف منکران

گرد عالم میدود پرده دران"⁴⁰¹

*Kûri-î îşân derûn-î dûstan, HaK bi-ruyând bâğ û bûstân.
 Her gülî ender derûn bûya büved, Ân gül ez-esrâr-i gül gûyâ büved.
 Bûy-i îşân rağm-i enf-i münkirân, Gerd âlem mî-deved perde-derân.⁴⁰²*

Nebâtâta husûl ve tevellüdleri cihetiyle nazar olundukda, çiçekli ve çiçeksiz olarak iki büyük sınıfa ayrıldıkları görülür. Evvelkiler, yani çiçekliler tohum yetiştirir

Münkirler derler ki: Bu muhakkak kadîmdir; niçin bunu Rabb-i kerîme rabt edelim?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 44-45, b. 2044-2050.

⁴⁰⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 4, s. 999-1001, b. 2012-2018.

⁴⁰¹ [*Hak Teâlâ onların körlüğüne dostların batinında bağ ve bostan bitirdi.*

Her bir gül ki, içeride kokucu olur, o gül, esrâr-ı gülden söyleyici olur.

Onların kokusu, münkirlerin burnunu sürtmek için, perde yırtıcı olarak âlemin etrâfında koşar.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 46, b. 2051-2053.

⁴⁰² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 4, s. 1001-1002, b. 2019-2021.

ve tohum vasıtasıyla cinslerini idâme ederler. Sonrakiler, yani çiçeksizler, diğer vesâit ile türerler.

Bakla, arpa, buğday, mısır, badem, nohut gibi bazı tohumları bir müddet suda ıslattıktan sonra bakacak olursak, bunlardan badem, nohut, baklanın ortalarından kolayca ikiye şakk olunabileceğini görürüz. Arpa, buğday, mısır ise ötekiler gibi olmayıp, yekpâre kalırlar. Binâenaleyh, âlem-i nebâtât bu cihetten dahi ikiye münkasım olup, bir kısmına yani tohumu yekpâre bulunan nebâtâta zâtü'l-felaka, diğer kısmına yani tohumu iki parçalı bulunanlarına zâtü'l-felakateyn tesmiye edilir.

[49] Arpa, buğday ve emsâllerinde görüldüğü üzere, zâtü'l-felaka olan nebâtâtta yaprakların damarları ale's-seviyye mütevâzîdirler. Mısırdaki ve emsâlinde vâzihan görüldüğü üzere onlarda tohumun büyümesi, bedeninin etrafında yeni yeni katlar hudûsiyle olmayıp, bilakis derûn-i bedendendir. Kezâlik bu sınıf nebâtâtta diğer köklerden farklı olarak derine iner merkezî bir kök bulunmaz, bilakis mısır kökünde görüldüğü üzere bedeninin kâidesinde salkım kökleri bulunup bunlar toprağı çepeçevre kucaklarlar.

Zâtü'l-felakateyn nebâtâtta ise yaprakların damarları ekseriya müşebbek, yani girintili çıkıntılı görülür. Tohumların nemâsı ise dış taraftan, yani bedeninin etrafında yeni yeni katlar peydâ olmasıylaadır. Kezâlik onlarda derine kalın bir kök inip, onun yanlarından her tarafa doğru ufkî olarak başka kökler dağılır.

Gelelim tohuma: Tohum aynı ahvâl ve keyfiyâtta, mâderi gibi mükemmel bir nebât olabilmek istidâdını hâiz bir fidân-ı mektûm, yani hâl-i sabâvette bir nebâttir.

Her tohum üç kısmı ihtivâ eder ki; kök, göz, felakadan ibarettir. Kök ile göz bazı tohumlarda ayrıca olup, tohumun

[50] dış tarafında kolayca fark olunur. Bazı tohumlarda hâricî ince bir zar altında gizli olup, tohum rutubete maruz olarak şiştiğinde âyân olur. Nicelerinde dahi tohumun iki

felakası arasında mahfûz olup, felakalar nemnâk toprakta münşakk olduklarında bunlar dahi görünür.

Ne kudret-i celîledir ki, tohum herhangi mevki’de toprağa düşse, kök ile göz hiç şaşmayarak doğruca kendi semtlerini bulurlar: Biri daima aşağı meyl edip toprağı bulur ve onun içinde uzanır gider. Diğerisi ise daima yukarı meyl edip havayı bulur ve onun içinde boylanır çıkar!

Zîr-i hâke tevdi’ olunan şu nebât-ı mektûm, bir taraftan kök sürerek, diğer taraftan filizlenerek, yiyeceğinin bir kısmını kökü vasıtasıyla hâkten ve daha büyük bir payını da filizleri vasıtasıyla havadan alacak çağa henüz gelmeden, yani ilk uyanmaya başladığı hengâmda gıdasını şu vasıtalar ile istihsâl edemeyeceğinden, Rezzâk-ı Kerîm, felaka denilen kalın ve özlü ve badem ile fıstıkta görüldüğü üzere nicelerinde yağlı ve tatlı bulunan maddeyi, yeni uyanacak olan göze, zîr-i hâkte iken o maddeye ihsân eylediği hâssa ve mutâbakat ile, ilk gıda eylemiştir. Henüz âlem-i

[51] hestîye gelen etfâl, mâderlerinde, ol hengâmda izn-i Hak ile cûş u hurûşa gelen süt ırmaklarından tagazzî eyledikleri gibi, ilk göz açan benât-ı nebât dahi yanibaşlarında âmâde bulunan şu madde ile tagazzî ediyorlar!

"إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ

ذَلِكُمْ اللَّهُ فَاتَى تُؤَفَّكُونَ"⁴⁰³

“Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriye çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır. İşte Allah budur. O halde (haktan) nasıl dönersiniz!”

Bir de ‘su’ denilen şeye bakalım: Bu, bir seyyâl, berrak, şeffaf cisimdir. Bir taraftan durmayıp akar gider; diğer taraftan dahi haddi zâtında bir şekil ile müteşekkil

⁴⁰³ En’am Sûresi / 95. Âyet.

olmadığı hâlde herhangi cismin içinde bulunursa onun şeklini alır. Su, eğer biraz daha seyrek olaydı, bir nev' havaya inkilâb eder ve bütün rûy-i zemîn yâbis ve akîm olurdu; hayvânât-ı tâireden başka bir şey bulunmaz, hiçbir nev' hayvânât yüzemez, hiçbir mâhî yaşayamaz, sefer-i deryâ ile hiçbir ticâret edilemezdi. Hangi dest-i mahâret-perver havayı taltîf, suyu teksîf ederek şu iki nev' cism-i seyyâli gereği gibi birbirinden tefrîk etmiştir? Su, eğer biraz daha seyrek olaydı, sefâin tesmiye olunan şu ğarâbet-nümâ ebniye-i mütemevviceyi çekmek şöyle dursun, az sikleti bulunan ecsâm

[52] bile suya batardı. Suyu her yere suhûletle sokulabilecek derece seyyâl bir surette bulundurmak ile beraber, en ağır eşyâyı yüklenip sevk edecek mertebe kuvâ ve şedîd eylemek için onun eczâsına bu kadar mevzûn bir şekli, ve hareketine bu kadar muayyen bir dereceyi kim ihtiyâr ve irâde eyledi? Su fermân-berdir; bir süvârî bir atı dizgin ettiği yere sürdüğü gibi, insan da suyu istediği yere sevk eder, ve dilediği gibi onu taksim eyler; onu dik dağlara çıkarır ve indiği kadar tekrar kendisini çıkaracak olan hubûtunu kendisine icrâ ettirmek için sikletini bile istihdâm eder. Sagîru'l-cism olan şu insan-ı nâtüvânın en zarurî sanâyî'de bile dâhil-i iktidârı bulunmayan hidemâtı ikmâl etmek üzere istimâl eylediği en büyük kuvâ-yı muharrikeden birisi sudur.

Seyyâl olmalarıyla beraber gayet ağır ecsâmdan bulunan şu sular, başlarımızın üzerine çıkıp da bir hayli zaman orada kalmaktan hâlî olmuyorlar. Sanki ecniha-i riyâh üzerinde tayerân etmekte olan şu bulutlara bakmıyor musunuz? Eğer onlar hızla gelen seyller gibi birdenbire boşansalardı nüzûl ettikleri yerlerde bulunan şeylerin kâffesini basıp tahrîb ederler ve bakiyye-i arâzî

[53] kupkuru kalır idi. Hangi yeddir ki onları şu muallak hazinelerde tutuyor ve bir arz-ı meyyiti ihyâ için sevk eylediği zamanlarda sanki onları bahçe kovasıyla döküyormuş gibi ancak katre katre dökülmelerine müsâade ediyor.

"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْجِي سَحَابًا

ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا

فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ⁴⁰⁴

“Görmez misin ki Allah birtakım bulutları (çıkarıp) sürüyor; sonra onları bir araya getirip üstüste yığıyor. İşte görüyorsun ki bunlar arasından yağmur çıkıyor.”

Hemen daima bârân nüzûl etmeyen bazı bilâd-ı hârrede, yağmurun noksanını ikmâl edecek mertebede şebnemlerin mebzûl olması ve Nîl ile Ganj nehirlerinin sahilleri gibi diğer memleketlerde de ırmakların mevâsim-i muayyenede feyezân-ı muntazamları arâzîyi saky ve irvâ’ ile ahâlînin ihtiyacâtını tamamen def’ ve izâle etmesi nereden neş’et ediyor? Kâffe-i büldanı mahsûldâr ve cümleyi şu feyz-i umûmîden vâyedâr etmek için bundan daha güzel ittihâz kılınacak tedâbîr tahayyül ve tasavvur olunabilir mi?

Su yalnız insanların değil, arâzî-i yâbisenin de harâretini teskîn eder. Bu cism-i seyyâli bize ihsân eden zât-ı müteâl, bir hadîkanın sâkîleri gibi onu intizâmla rûy-i zemîne taksim etmiştir. Sular, hazinelerinin mevzû’ bulunduğu yüksek dağlardan

[54] dökülürler; cesîm çaylar olarak vâdîlerde birleşirler; ırmaklar ise feyâfi-i fesîhayı irvâ’ etmek için dolana dolana akar ve deryâyı bütün akvâma merkez-i ticâret kılmak için gitgide denizlere dökülmeye şitâbân olurlar. Bir fâsıla-i daime olarak kıt’ât-ı arz arasına sokulmuş zu’m olunan şu okyanus, bilakis bütün akvâm için bir mültekâdır ki, eğer pezîrâ-yı vücûd olmasaydı, dünyanın bir ucundan öbür ucuna berren gidilebilmesi uzun uzadıya vakte tevakkuf edeceği gibi, bu yolda vukû’ bulacak seyâhatlerde nice metâibe, nice hatır ve hayale gelmez muhâtaralara dahi dûçâr olunacaktı. İşte izi, nişânı olmayan şu tarîk-i bahr iledir ki, eski dünya yeni dünyaya dest-i muâvenetini uzatmış, yeni dünya da eski dünyaya nice esbâb-ı rahat ve servet âmâde eylemiştir.

Bunca sun’-ı mütkan ile taksim edilmiş olan sular, kanın cism-i beşerde cevelânı gibi arzda cevelân ederler. Suyun şu cevelân-ı daimîsinden başka deryânın bir de medd ü ceziri vardır. Onu bunca intizâmla geriye çeken ve çekildiği mahalle

⁴⁰⁴ Nur Sûresi / 43. Âyet.

yine derhal iade eden kimdir? Bu cism-i seyyâlin hareketi daha ziyade veya daha az olaydı, bütün cihânın âhengi muhtell olurdu; tekrar

[55] yükselen suların hareketi biraz daha ziyade olaydı, bütün memâlik ve büldanı gark eder idi. Bî-hadd ü pâyân olan bunca ecsâm hakkında bunca münâsib tedâbîri kim ittihâz eyledi? Şu itidâli kim muhafaza eyledi? Hangi engüşt-i fermân-fermâdır ki, dağlar gibi dalgalarını önüne katıp kemâl-i azamet ve celâdetle sahillere doğru hücum eden deryâyâ, kibr ü gururunu kırarak ileriye tahattî etmemesini işaret eylemesi üzerine nice asırlardan beri onun telâtum-ı emvâcî kendisine emr olunduğu hudûd dâhilinde kalmıştır?

Mamafih bu derece seyyâl olan şu sular, kışın birdenbire kayalar gibi sertleşirler: Cibâl-i şâhikanın zirvelerinde semâdan nâzil olan rahmet sebebiyle her vakit buzlar, karlar bulunur ki, onlar menâbî’-i enhâr oldukları gibi mer’âları dahi irvâ’ ederek mûcib-i feyz ve bereketleri olurlar.

"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ
ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ
ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ"⁴⁰⁵

“Görmedin mi? Allah gökten bir su indirdi, onu yerdeki kaynaklara yerleştirdi, sonra onunla türlü türlü renklerde ekinler yetiştiriyor. Sonra onlar kurur da sapsarı olduklarını görürsün. Sonra da onu kuru bir kırıntı yapar. Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır.”

⁴⁰⁵ Zümer Sûresi / 21. Âyet.

[56] İnsanın harâretini itfâ' etmek için, sular şurada tatlı olduğu hâlde, akvâtımızı ıslah etmek ve bozulup kokmadan muhafaza eylemek için dahi beri tarafta mülûhat peydâ ederler.

"وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ

سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ" ⁴⁰⁶

“İki deniz birbirine eşit olmaz. Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar).”

Velhâsıl başımızı cânibi's-semâya kaldıracak olursak, fevkimizde uçan sehâblarda, havayı tadil etmek, güneşin kızgın şuâlarını men' eylemek, kuraklık zamanında yeri irvâ' etmek üzere ta'lik edilmiş nice deryâlar görürüz. Bu azîm su hazinelerini, başımızın üstüne hangi el asmıştır? Onların ancak bârân-ı mutedil olarak nüzûl eylemelerine hangi dest-i hikmet ve merhamet bezl-i inâyet eylemiştir? Hangi kudrettir ki, suya hayret-efzâ bunca hâssalar tevdi' etmiş ve onu bâis-i hayat-ı âlem kılmıştır?

"وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" ⁴⁰⁷

“...hayatı olan her şey'i sudan yaptık...”

Suları tetkik eyledikten sonra şimdi de ondan daha vâsi' olan diğer ecsâma atf-ı lihâza-i teemmül edelim. ‘Hava’ tesmiye olunan şu şeyi görüyor musunuz? Bu ol kadar latîf ol kadar rakîk ol kadar şeffaf bir cisimdir ki, bizden hemen nâmütenâhî bir buudde vâki' nücûmun eşi'ası gözlerimizi tenvîr etmek için onu,

[57] ân-ı vâhidde suhûletle tamamen delip geçer. Bu cism-i seyyâlin inceliği şimdikinden biraz daha az olaydı, güneşi bizden setr eder, yahut hava koyu bir dumanla sislendiği vakitlerde olduğu gibi bulanık ve seçilmez bir aydınlıktan başka bir şey bulunmazdı. Mâhîler su içinde yaşadıkları gibi, biz de hava içinde yaşamakta

⁴⁰⁶ Fatır Sûresi / 12. Âyet.

⁴⁰⁷ Enbiya Sûresi / 30. Âyet.

olduğumuzdan, eğer su inceleşse bir nev' havaya münkalib olarak mâhîleri öldüreceği gibi, aynıyle hava dahi daha ziyade kesîf, daha ziyade rutubetli olaydı, nefesimizi keser idi; o halde, bir hayvan-ı berrî suda boğulduğu gibi biz de bu hava-yı kesîfin emvâcî içinde boğulurduk. Teneffüs etmekte olduğumuz havayı, bu kadar mütenâsib surette taltîf eden kimdir? İşte hava ziyade kesîf olaydı bizi boğacağı gibi, daha ziyade rakîk olaydı, insanın içerisinde mütemâdiyen bir gıda hâsıl eden şu mülâyemet kendisinde bulunmazdı da havasının inceliği akciğerler için derece-i kâfiyede rutubet ve tagazzî istihzâr etmeyen yüksek dağların tepelerinde dûcâr olunan hâlete her yerde dûcâr olunurdu.

Hangi kudret-i maneviyedir ki, bu azîm cism-i seyyâlin fırtınalarını birdenbire tahrîk ve teskîn ediyor? Havayı tesayyefe eden, mevâsimi hârreyi serinleten, kışın şiddetini tadil eden, vech-i semâda

[58] bir lahzada tagayyür hâsıl eyleyen rüzgârlar hangi hazineden çıkıyor? Sehâbpâreler ecniha-i riyâh üzerinde ufkun bir ucundan öbür ucuna uçuşup gidiyorlar!

Gelin, bir de semt-i âsumânı temâşâ edelim. Fevkimizde bu kadar geniş, bu kadar azametli kubbeyi hangi kudret-i fâtıra inşâ etti? Şu eşyâ-yı bedîanın tenevvu' garâbet-nümâsına atf-ı nigâh-ı hayretle bânî-i mübdi'ni tesbîh ve temcîd edelim. Bize bir manzara-i cemîle ihsân ve inâyet etmek içindir ki; bir kâdir-i mutlak'ın dest-i kudreti bu kadar büyük bu kadar müşa'sa' eşyâyı gözümüzün önüne vaz' eylemiştir. Bizi âsumânın hüsn ü ânına meftûn ve hayran etmek içindir ki; Hâlık Teâlâ hazretleri insanı sair hayvânâta gayri müşâbih hilkat ve surette yaratmıştır. İnsan fevkinde bulunan eşyâyı tefekkür ve mütâlâa etmek için başını cânib-i semâya ref' eder bir müstakîmu'l-kamedir. Kâhî, koyu lâciverd bir renk görürüz ki, orada parlak şu'leler kıvılcım saçarlar. Kâhîce, bir semâ-yı mutedilde hiçbir nakşın oyamayacağı türlü türlü levnler ile telvîn edilmiş pek tatlı renkler görürüz. Bazı vakitler dahi türlü türlü şekiller, türlü türlü parlak renkler teşkîl ve tersîm etmiş bulutlar görürüz ki, ziyânın pek latîf avârızıyla o bulutlar bu zînet ve ârâyîşi her dakîka başka bir surete tahvîl ederler.

[59] Leyl ve nehârın teâkub-ı muntazamları neyi ifhâm ediyor?

"يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ" ⁴⁰⁸

“Allah, gece ile gündüzü birbirine çeviriyor. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için mutlak bir ibret vardır.”

İnsanların kendisinden müstağnî olamadığı güneş nice asırlardan beri onlara hizmette kusur etmiyor. Fecr, nice bin senelerden beri nehârı ilandan bir kerecik olsun geri kalmamıştır. Güneş bi'l-münâvebe dünyanın iki cihetini tenvîr eder ve eşi'ası kendilerine lâzım olanları ziyâret eyler. Gündüz zaman-ı muâşeret ve iştigâldir; gece ise perde-i zalâmıyla zemîni kuşatarak metâib ve meşâkkı tadil, ve hâb ve sükûnu bast ve temhîd eder; ebdânı dinlendirir, ukûlü tecdîd eyler. Müteâkiben insanı sa'y ve ikdâma davet etmek ve bütün kâinâta tâze hayat vermek üzere nehâra avdet eder.

"وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا

وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا" ⁴⁰⁹

“Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık.”

Nice hakâik ve esrârı, nice meânî-i âliyeyi muhtevî bulunan *Mesnevî-i Şerîf* dahi bu ma'nâyı şu lisân-ı belâğatle tasvir ve tefsîr ediyor:

[60]

"شب کند منسوخ شغل روز را

⁴⁰⁸ Nur Sûresi / 44. Âyet.

⁴⁰⁹ Nebe Sûresi / 11-13. Âyet.

بین جمادی خرد افروز را
 باز شب منسوخ شد از نور روز
 تا جمادی سوخت ز آن آتش افروز
 گر چه ظلمت آمد آن نوم و سبات
 نی درون ظلمتست آب حیات
 نی در آن ظلمت خردها تازه شد
 سکنهء سرماییه آوازه شد
 که ز ضدها ضدها آید پدید
 در سویدا روشنای آفرید⁴¹⁰

Şeb kuned mensûh şuğl-î rûzrâ, Bin cemâdî-î hired-efrûz râ.
Bâz şeb mensûh şud ez nûr-ı ruz, Tâ cemâdî sôht z'an âteş furuz.
Gerçi zulmet âmed an nevm-u-subat, Nî derûn-î zulmetest âb-î hayat.
Nî der an zulmet hiredhâ tâze şud, Sekteî sermâye-î âvâze şud.
*Kî zızıdhâ zıdhâ âyed bedid, Der suveydâ rûşnâi âferid.*⁴¹¹

Fuzûlî merhum dahi şu hakikate bir ilhâm-ı şâirâne ile remz eylemiştir:

Felek her devrde bir feyz-i hikmet âşkâr eyler
Tekâlîb-i zamân izhâr-i sun'-i Kirdigâr eyler
Karadan ağı fark atmaz bu remzin bilmeyen bu dehrin
Ki niçin geh nehârı leyl ü geh leyli nehâr eyler
Bayaz üzre sevâd-i nüsha kim esrâr-ı hikmettir
*Hired her harfîni manzûr-i ayn-i i'tibar eyler*⁴¹²

⁴¹⁰ [Gece, gündüzün şuğlünü mensûh kılar; akıl parlaticı olan cemâdlığı gör!
 Tekrâr gece gündüzün nûrundan mensûh oldu; nihâyet cemâdlık o ateş parlaticıdan yandı.
 Gerçi o, uyku ve sebât zulmet geldi; âb-ı hayât zulmet içinde değil midir?
 O zulmet içinde akıllar tâze olmadı mı; bir sekte sermâye-i sadâ olmadı mı?
 Zîrâ zıdlardan zıdlar zâhir olur; süveydâ da rûşenâlık yarattı.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 528-529, b. 3903-3907.

⁴¹¹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1773, b. 3851-3855.

⁴¹² Fuzûlî, “Kaside Der Medh-i Mehmed Beg”, akt. Meryem Uguz, “Fuzuli Divanı”, (Çevrimiçi)
 “<https://www.academia.edu/18857416/Fuzuli-divani>”, 10 Temmuz 2019.

[61] Güneşin leyl ve nehârı husûle getiren bu cereyân-ı daimîsinden başka bir cereyânı daha vardır ki o cereyânıyla altı mâh zarfında kutuplardan birisine tekallüb eder ve altı mâhı ikmâl eyledikde diğer kutbu ziyâret etmek için yine o sür'atle geldiği gibi avdet eder. Bu intizâm-ı cemîl iledir ki bir güneş bütün arza kifâyet eder.

Eğer güneş müstakarrında daha büyük olaydı, bütün âlemi yakar ve zemîn kül olup dağılırdı; eğer müstakarrında daha küçük olaydı, zemîn büsbütün muncemid ve gayri meskûn olurdu; eğer bu azamette olarak bize daha yakın olaydı, bizi tutuştururdu.

"آفتابی کزوی این عالم فروخت

اندکی کرپیش آید جمله سوخت"⁴¹³

Âftâbî kez vey in âlem firûHt,

*Endekî ger pîş âyed cümle sûHt.*⁴¹⁴

Yine bu azamette olarak bize daha uzak olaydı, harâretin fikdânı hasebiyle şu küre-i hâkta yaşamaklığımız mümkün olmazdı. Arz ve semâyı çepeçevre çevirmiş olan hangi perkârdır ki bu kadar mütenâsib ölçüler almıştır?

Bu neyyir-i a'zâmın tadil etmek üzere kendisinden tebâ'ud

[62] etmiş olduğu cihet hakkındaki lûtf u keremi, nâil-i eşi'ası etmek üzere diğer cihet hakkında mebzûl olan mürüvvetinden daha az değildir. Meşhûdu olan şeylerin kâffesini onun enzâr-ı keremgüsterânesi vâyedâr-ı feyz ü bereket eder. Bu tahavvül, fusûlün tahavvülâtına bâis olarak nice nice hoş-âyende tenevvüât serzede-i zuhûr olur. Bahâr, riyâh-ı muncemideyi tadil eder, şükûfeleri arz eder, meyveleri istihzâr eder. Yaz, bol bol ekinler verir. Güz, bahârın istihzâr eylediği meyveleri bezl eder. İnsanın istirahat eylediği bir nev' gece mesâbesinde bulunan kış ise, gelecek bahârın hazâin-i arzı bir feyz-i cedîd ile göstermesi için o hazâinin kâffesini bir yere cem' eder. İşte

⁴¹³ [Bir güneş ki ondan bu âlem aydınlandı, eğer biraz ziyâde gelse, hep yandı.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 136, b. 141.

⁴¹⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 151, b. 141.

türlü türlü ârâyîş ile bezenmiş olan kudret, insanı elinde bulunan şeyden bıktırmayacak derecede peyâpey nice güzel manzaralar tersîm eder ve her dem ketm-i ademden âlem-i zuhûra ihrâc eylediği ma'dûmâtı taalluk-ı fermân-ı muta' ile cûş u hurûşa getirir.

"بر عدمها کان ندارد چشم و گوش

چون فسون خواند همی آمد بجوش

از فسون او عدمها زود زود

خوش معلق می زند سوی وجود"⁴¹⁵

Ber-ademhâ kân ne-dâred çeşmu gûş, Çun füsûn Hâned hemî-âyed be-cûş.

*Ez-füsûn-î û ademhâ zûd zûd, Hoş mu'allâK mî-zened sûy-î vücûd.*⁴¹⁶

[63]

"باز بر موجود افسونی چو خواند

زود اسبه در عدم موجود راند

گفت در گوش گل و خندانیش کرد

گفت باسنک و عقیق کانش کرد

گفت با جسم آیتی تا جان شد او

گفت با خورشید تا رخشان شد او

تابگوش ابر آن گویا چه خواند

کو چو مشک از دیدهء خود اشک راند

تا بگوش خاک حق چه خوانده است

⁴¹⁵ [Gözü ve kulağı olmayan ademler üzerine füsûn okuduğu vakit, cûşa gelmektedirler. Onun füsûnundan ademler, çabuk çabuk vücûd tarafına hoş muallak vurur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 437, b. 1473-1474.

⁴¹⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 3, s. 751, b. 1447-1448.

*Bâz ber-mevcûd efsûnî çu Hând, Zûd esbe der-adem mevcûd rând.
Gôft der-gûş-i gül û Handânş kerd, Gôft bâ-seng û aKîK-î kânş kerd.
Gôft bâ-cism âyetî tâ cân şûd û, Gôft bâ-Horşîd ta raHşân şûd û,
Tâ be-gûş-î ebr ân gûyâ çî Hând, K'û çû meşk ez-dîde-î eşk rând.
Tâ be-gûş-î Hâk haK çî Hândeest, K'û mûraKib geşt ü Hâmüş mâdeest.*⁴¹⁸

Güneşin cereyânı bu kadar muntazam nasıl olabilmıştır? Bu neyyirin pek rakîk ve binâenaleyh pek seyyâl bir küre-i âteş-feşân olduğu nümâyândır. Bu kadar cevval, bu kadar şedîd olan şu şu'leyi, bir küre-i mükemmelenin hudûd-ı muayyenesi dâhilinde kim tutuyor? Şu şu'leyi hiçbir taraftan kurtulmayarak bu kadar doğru bir yolda hangi el idare ediyor? Bu şu'le hiçbir şeye müstenid değildir ve ona rehber olacak veya onu taht-ı zabt ve idaresine alacak hiçbir cisim yoktur. Herhangi cisim onu dairesi içine

[64] alacak olsa derhal ihrâk eder. Bu şu'le nereye gidiyor? Mezâhimi bulunmadığı hâlde eb'âd içinde bu kadar muntazam suretle lâyenkatı' deverân etmeyi ona kim talim etti? Bize hizmet etmek için etrafımızda suret-i mahsûsada deverân etmiyor mu? Bu şu'le eğer bizim etrafımızda dönmeyip de bilakis onun etrafında dönen biz isek, bütün kâinâtın ocağı veya kalbi mesâbesinde olmak üzere merkez-i âleme suret-i münâsebede vaz' edilmiş olması nereden neş'et eylediği cây-i suâldir; bu kadar rakîk bir kürenin kendisini ihâta eden eb'âd-ı azîme içinde – ki o eb'âd içinde bulunan cism-i seyyâllerin hiçbirisi bu şu'lenin şiddetine mukâvemet edemeyeceği bedîdârdır- hiçbir taraftan kurtulmaması nereden neş'et eylediği dahi cây-i suâldir. Şu dahi suâl olunur

⁴¹⁷ [Yine mevcûd üzerine, vaktâki bir efsûn okudu, mevcûd sür'atle ademe at sürdü.
Gülün kulağına söyledi ve onu handân etti; taş'a söyledi ve onu akîkîn menba'ı yaptı.
Cisme bir âyet söyledi, nihâyet o cân oldu. Güneşe söyledi, nihâyet o parlak oldu.

Acaba bulutun kulağına o söyleyici ne okudu ki, kırba gibi gözünden yaş akıttı?
Acaba toprağın kulağına Hak ne okumuştur ki o murâkib oldu ve sâkit olmuştur?]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 437-439, b. 1475-1480.

⁴¹⁸ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 3, s. 751-753, b. 1449-1454.

ki; bu kadar sulb olan küre-i hâk, bulunduğu eb'âd içinde tanzîm-i cereyânı için hiçbir cism-i sulbe tâbî' ve müsahhar olmadığı halde, o eb'âd içinde bu neyyirin etrâfında bu kadar muntazam suretle deverân etmesi nereden neş'et ediyor?

Bu hâli izah etmek için, en mahirâne esbâb ve ılel hikmet-i tabîyyede istenildiği kadar taharrî edilsin: Şu esbâb ve ılelin hatta sıhhatleri farz olursa bile cümlesi ulûhiyyeti müsbet-i edilleye

[65] rücu eder. Çarh-ı kâinâtı çeviren yay, ne kadar ziyade tam, basit, sabit, sahih, menba'-i fevâid ise, her şeyden ekmel bulunan şu yayı ihtiyâr ve tahsîs edebilmek için dahi etemm kudretle kâdir bir dest-i bedâat-pîrâ ol kadar muktezîdir.

Başımızı ihâta eden ve kendilerinde bunca nücum lemeân eyleyen şu bî-pâyân kubbelere de bir kere bakalım, eğer bunlar mücessem kubbelere ise onların mimarı kimdir? Bu kadar azîm ecsâm-ı münîreyi şu kubbelerin mevâki'-i muayyenesine câbecâ kim ta'lîk eyledi? Şu kubbeleri etrâfımızda bu kadar muntazam suretle deverân ettiren kimdir? Eğer bilakis semâvât, bizi kuşatan hava gibi, ecsâm-ı seyyâle ile imlâ edilmiş eb'âd-ı gayri mütenâhiyeden ibaret ise, bu kadar ecsâm-ı sulbenin asla batmaksızın ve asla birbirlerine takarrub etmeksizin orada temevvüc etmeleri nereden neş'et ediyor? Ebnâ-yı beşer irsâdât-ı nücumiyede bulundukları bunca asırlardan beri hâlâ semâvâtta cüz'î bir intizâmsızlık görülmemiştir. Bir cism-i seyyâl, kendi feleklerinde sâbih bulunan ecsâm-ı sulbeyi bu kadar muntazam, bu kadar gayri mütehavvil bir suretle tertîb edebilir mi?

Kevâkibin hemen gayri mütenâhî bulunan şu kesreti neyi ifade ediyor? Yedullâhın kevâkibi, masnûâtı üzerine neşrinde görülen mebzûliyyet,

[66] onların kudret-i Rabbâniyeye karşı hiçbir değerleri olmadığını gösteriyor. Bir emîr-i hatîr avuçlar dolusu akça saçmış veyahut bir robayı mücevherâtla donatmış gibi dest-i kudret de kevâkibi semâvâtta saçmıştır. Bir kâil, üzerinde yaşadığımız arz gibi nücumun da nice avâlim olduğunu kendi zehâbı veçhile söylesin, biz de kendisine mümâşât edelim.

Sevâhil-i bihârı kuşatan kum taneleri kadar had ve hesapsız bulunan bunca âlemleri icad eden ve bir çoban sürüsünü gözettiği gibi şu avâlim-i seyyârenin kâffesini bunca asırlardan beri meşakkatsiz hıfz ve idare eden hayy-ı kayyûmun ne kadar kâdir-i hakîm olması icab eder! Eğer bilakis bu ahterler, arz ıtlâk olunan şu küçük kürede gözlerimizin önünde nûr-feşân olmak için ikâd edilmiş sırf-ı mesâbîh ise nasıl kudrettir ki, hiçbir şey ona müşkil gelmeyip cümlesi fermânına müsahhar olmuştur! Nasıl semâhat-i celîledir ki; kâinâtın şu ufak bir köşesinde insana bu kadar hayret-fezâ bir temâşâ ihsân eylemiştir!

Bu kevâkib meyânında kameri görüyoruz ki; bizi tenvîr etmek için güneşle iştirâke sarf-ı mesâî ediyor. Güneş, diğer nısf-ı kürede nehârı iade için gitmeye memur olduğu zaman,

[67] kamer de kâffe-i nücûmla beraber tayin olunan noktada görünür. Lihâzâ gecenin zulmetine karşı onda bile koyu bir nûr-i latîf ve nâfi' vardır. Şems nazarımızdan kaybolmakla beraber bu nûr yine ondan müstefâddır. İşte kâinâtta her şey o kadar sun'-ı bedî' ile idare olunmuştur ki; arza hemsâye olup haddi zâtında onun kadar muzlim bulunan bir küre mamafih şemsten iktibâs eylediği eşi'ayı ona in'ikâs ettirmeye hizmet ediyor ve binâenaleyh âftâb, akvâm-ı saireye ziya-pâş olmaya memur olduğu zaman kendisini görmeyen akvâmı da kamer vasıtasıyla tenvîr eyliyor.

Kevâkibin hareketleri lâ-yetegayyer kavânîn ile tanzîm edilmiştir denilecek olursa teslim olunur; fakat bu hâl, isbâtı sadedinde bulunduğumuz şeye münâfi değil, bilakis onu te'yîd ve tahkîm eder. Bu kadar sabit, bu kadar mûcib-i selâmet olan ve kendiliklerinden husûle gelmiş oldukları itikâd edilmesi iltizâm edilecek derece basit ve sade olmalarıyla beraber kendilerinde bir sun'-ı bedî'in vücûdu itiraf edilmemek mümkün olmayacak mertebe bâis-i fevâid bulunan kavânîni tabiata kim ihsân etti? Biz kendisini düşünmediğimiz halde bizim için lâyenkatı' çalışan bu çarh-ı kâinâtın hareketi nereden geliyor?

[68]

*Ebru bâdû mehû hurşidu felek der kârend
Tâtû nânî bekef ârî ve be gaflet ne hûrî
Heme ez behr-i tû sergeşte ve ferman berdâr
Şart-ı insaf ne bâşed ki tû ferman ne berî⁴¹⁹*

Ol kadar vâsi', ol kadar hem-ahenk bulunan bunca yaylarla kebîr ve sagîr meşhûd ve nâ-meşhûd cisimler ki bizim için müştereken hizmet ediyorlar, bunların bir yere cem'ini kime atıf ve isnâd edelim? Bu çarhın ednâ bir zerresinde hâlel hâsıl olsa, bütün kâinât herc ü merc olur. Hiçbir saatin yayları o kadar mahâretle, o kadar tenâsüble rabt edilmemiştir. İmdi bu kadar vâsi', bu kadar râbitalı, bu kadar güzel, bu kadar keremgüster tertîb nedir? Şu kavânînin vücûb ve zarureti mümâşât kabîlinden farz olunsa bile, onlara bir Hâlık taharrîsinden bizi men' etmek şöyle dursun, bilakis iştiyâk ve hayretimizi tezyîd eder.

Şimdi de semâvât ve nücûmdan daha ziyade sezâvâr-ı hayret bulunan hayvânâta tevcîh-i enzâr edelim. Hayvânâtın had ve hesapsız envâı vardır. Bazılarının yalnız iki, bazılarının dört, bazılarının birçok ayakları vardır. Bazıları yürür,

[69] bazıları yere sürtünür, bazıları uçar, bazıları yüzer, bazıları hem uçar hem yürür hem yüzer.

" وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ

يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ

يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ

إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁴²⁰

⁴¹⁹ Şeyh Sa'dî, *Gülistan*, akt. Sümeyye Güldenoğlu, "Mahmud Tâî bin Muhammed'in (V. 1268/1851) Şerh-i Gülistân'ı", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, sayı: 71, 2019, s. 195.

⁴²⁰ Nur Sûresi / 45. Âyet.

“Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür... Allah dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”

Murg ve mâhîlerin kanatları kürek gibidir ki; mevc-i âb ve havayı yarıp sefine şeklinde bulunan cism-i mütemevviclerini sevk ederler. Tuyûrun kanatlarında rîş ile beraber bir de hâv vardır ki; havada şişer, suda ağırlaşır. Mâhîlerdeki kanatların ise bilakis katı ve kuru sivri uçları vardır ki onunla hem suyu yararlar hem suda siklet peydâ etmezler. Kuğu kuşu gibi bazı tuyûr-ı sâbiha suya batmak korkusuna mebnî yelken gibi kullanmak üzere kanatlarıyla tüylerini daha suya inmeden kabartırlar. Hava kendilerine müsait esmediği zaman, tüylerini havadan tarafa çevirip sefineler gibi yelken açarak gitmek sanatına vâkıftırlar. Ördek gibi su kuşlarının nicelerinde körüklü kalın deriler vardır ki; çayların bataklık olan kıyılarında onları batmaktan korumak için gerilirler de ayaklarının altına konulmuş çomaklar yerine geçerler.

[70] Şu hayvânât arasında arslan gibi vuhûş-i müfterise vardır ki; omuzlarında, uyluklarında, bacaklarında adaleleri pek iri olduğu gibi kendileri de hafîfu'l-hareke, atîk, asabî, şedîdu's-savledirler. Onların çenelerindeki kemikler sair uzuvlarındaki kemiklere nisbeten daha hayret-fezâdır. Öyle dişleri, öyle pençeleri vardır ki; sair hayvânâtı yırtıp kemirmek için onları silah makamında istimâl ederler.

Yine bu sebebe mebnîdir ki; kara kuş gibi av kuşlarının her şeyi delip geçecek gagalarıyla pençeleri vardır. Onların kanatlarında gayet kuvvetli, gayet sür'atli bir hareket bulunmak için o kanatların adaleleri pek kalın, pek serttir. Lihâzâ bu nev' kuşlar, epeyce ağır olmalarıyla beraber bulutlara kadar suûbetsiz yükselirler ve kendilerine gıda edecekleri şikârlar üzerine de oradan yıldırım gibi inerler.

Bazı hayvânâtın da boynuzları vardır ki; onların büyük kuvvetleri böğürleriyle boyunlarındadır. Diğer hayvânât da vardır ki; onlar yalnız çifte atarlar. Her nev' hayvânâtın taarruzî ve tedâfu'î silahları vardır. Hayvânâtın avcılıkları, levâzım-ı hayattan dolayı yekdiğerleri aleyhine icrâ etmiş oldukları bir nev' muhârebe demektir.

[71] Hayvânâtın nizâmât ve zavâbıtı da vardır. Kaplumbağa gibi bazı hayvânât, velâdetgâhı olan hânesini birlikte taşır. Tuyûr gibi bazı hayvânât dahi, yavrularını kanatsız hayvânâtın taarruzundan korumak için, ağaçların en yüksek dallarında kendilerine mesken inşâ ederler. Hatta düşmanlarından setr etmek için lânelerini en sık yapraklar içinde tesis ederler. Kunduz gibi bazı hayvânât ise bir gölün ta ka'r-ı miyâhında kendisine sığınacak bir penâgâh ve su basmamak için ona setler binâ eder. Köstebek gibi bazı hayvânâtın o kadar sivri ve keskin bir gagası vardır ki; zîr-i zemînde kendisine bir uzletgâh tedârik etmek için bir lahza en sert toprağı deler. Rûbâh ise ansızın yakalanmamak ve sayyâdın tuzaklarını hükümsüz bırakmak üzere kendisine iki mahreçli bir ğâr hafr etmek iktidârını hâizdir.

Hayvânât-ı zâhifenin suret-i hilkatleri de başka türlüdür. Onlar büzülüp uzanırlar; adalelerinin intişâriyla onlar rastgeldikleri ecsâma tırmanıp sarılırlar ve çengellerine takıp sıkırlar; onlar her yere kolaylıkla süzülürler. Onların a'zâsı hemen birbirinden ayrı gibidir; bunun içindir ki kesildikten sonra bile yaşarlar.

[72] Uzun bacaklı kuşlar gagalarını yere kadar indirip de oradan gıdalarını almak için boyunları da o nisbette uzundur. Deve de bu kabîl hayvânât gibidir. Fil ki eğer onun boynu devenin boynu kadar uzun olaydı, cesâmetine nazaran pek ağır olacaktı, ona bedel kendisine a'sâb ve adulâtan dokunmuş bir hortum ihsân olunmuştur ki, istediğı şeyi yakalamak, istediğini kaldırmak, istediğini püskürmek için onu uzatır ve dilediğı suretle çekip bükür.

Bazı hayvânâtın insan için halk edilmiş olduğı nümâyândır. At ile emsâli diğerk hayvânât, insanın meşâğılini tahfîf ve binlerce bin yüklerini taşımak için onun zîr-i destindedirler. Onlar rûkûb ve zînet için, yüklenmek için, insanın acz ve za'fına dermân katmak için, kâffe-i hareketlerinde onlara itaat için halk olunmuşlardır. Öküzler kuvvetlerine inzimâm eden sabr ve tahammülleriyle çift sürerler. İneklerden süt ırmakları akar. Koyunların derilerinde kendilerine lüzûmu olmayan bir nümâ vardır ki, her sene kırkılmalarına insanları teşvîk için teceddüd eder. Tiftik keçilerinde dahi kendilerine nef'i olmayan uzun ve ipek gibi parlak kıllar yetişir ki, insanlar ondan kumaşlar dokuyup giyinir

[73] kuşanırılar. Hayvan postları, güneşten en baîd bulunan büldanda ebnâ-yı beşere pek güzel kürkler tehyie eder. Lihâzâ Hâlık-ı kâinât şu hayvânâtı ihtiyaçlarına göre iksâ eylediği gibi postları dahi ekâlîm-i bâridede insanları ısıtmak için onlara roba olmuştur.

"وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ

وَتَحْمِلُ أَوْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوُوفٌ رَّحِيمٌ

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"⁴²¹

“Hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı (şeyler) ve birçok faydalar vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz. Sizin için onlardan ayrıca akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken bir güzellik (bir zevk) vardır. Bu hayvanlar sizin ağırlıklarınızı, ancak güçlülere katlanarak varabileceğiniz bir memlekete taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli, pek merhametlidir. Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve (gözlere) zinet olsun diye (yarattı). Allah şu anda bilemeyeceğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır.”

Kelb dahi güya insana yaltaklanmak, istediği veçhile ona şâh kalkmak, muâşeretin, muvâlâtın, sadâkatin, şefkatin ona bir mîsâl-i latîfini tasvir eylemek, kendisine tevdi’ olunan şeye nighbânlık etmek, bir nice şikârı uzaktan kemâl-i keremî ile aldıktan sonra kendisi için hiçbir şey alıkoymaksızın onu tamamiyle efendisine getirip vermek için yaratılmış gibi görünür.

[74] Tüysüz görünen hayvânâtın, kabuk gibi gayet sık, gayet sert derileri vardır; bazılarının da bir çatının kiremitleri gibi birbiri üzerine örtülür, ve hayvan istediği

⁴²¹ Nahl Sûresi / 5-8. Âyet.

vakit uzanmak, istediği vakit büzülmek üzere açılır sıkışır kabukları vardır. Şu derilerle kabuklar insanın ihtiyacına yarar.

İşte yalnız nebâtât değil, hayvânât bile bizim intifâımız için yaratılmıştır. Hayvânât-ı vahşiiyenin âferînişinde dahi menâfi'-i insana müteallik hükm-i belîğa vardır.

Dikkat ediniz ki; insana muzırr olan hayvânât kalîlu'n-netâicdir, ve en ziyade tekessür eden hayvânât en nâfi' olanlarıdır. Kurtların itlâfına kıyas kabul etmez surette her gün bu kadar koyun zebh edilir; mamafih rûy-i zemînde kurt, kıyas kabul etmez surette koyundan azdır.

Şuna da dikkat ediniz ki; her nev' hayvanın dişileri, alelâde kaç aded yavru yavru varsa memelerinin adedi o nisbette. Ne kadar ziyade yavru taşırlarsa onları emzirmek için âferîniş dahi onlara o kadar ziyade süt kaynakları ihsân eylemiştir.

Bir taraftan koyunlar bizim için yünlerini tenmiye ettikçe öbür taraftan da ipek böcekleri bize hediye etmek için bol bol

[75] kumaşlar dokurlar ve dokudukları kumaşları bize armağan etmek için nefislerini fedâ ederler. İpek böceklerinin kabukları kendilerinin kabri menzilesindedir ki orada sun'-ı hâsları içinde nâ-bedîd olduktan sonra kendilerini idâme için diğer bir şekil ve surette tekrar tevellüd ederler.

Beri taraftan ise bal arıları bal yapmak için ezhâr-ı hoşbûyun usârelerini kemâl-i itina ile iktitâf eyler ve bize nümûne olabilecek surette onu hüsn-i tertîb ederler.

"آنچه حق آموخت مر زنبور را

آن نباشد شیر را و گور را

خانها سازد پر از حلوائی تر

حق بر و آن علم را بگشاد در

آنچه حق آموخت کرم پیله را

هیچ پیلی داند آن گون حبله را

آدم خاکی ز حق آموخت علم

تا بهفتم آسمان افروخت علم⁴²²

An çi Hak âmûht mer zenbûrrâ, An nebâşed şîrra û gûrra.

Hânehâ sâzed pûr ez helvâ-yi ter, Hak berô an ilmra bûğşâd der.

An çi Hak âmûht kirm-î pîlerâ, Hiç pîlî dâned an gûn hîlerâ.

*Âdem-î Hâkî zi 'Hak âmûht ilm, Tâ beheftüm âsman efrûHt ilm.*⁴²³

Birçok haşerat kâhî sineğe kâhîce böceğe tahavvül eder. Eğer onlar fâidesiz add ü şümâr olunuyorlarsa, tabiatın temâşâ-yı

[76] azîmini ilan eden ve tabiatın tenevvu'ünde hissesine düşen vazifeyi edâ eyleyen bu gibi şeylerin nezd-i ulü'l-elbâbda menfaatsiz olmadıkları mülâhaza edilmelidir.

Her nev'i bir suret ve hilkatte inşâ olunmuş ve bu kadar hüsn-i idâre ve inzibât altına alınmış olan muâşir hayvânâtın şu kesretinden daha güzel, daha latîf ne vardır? Cenâb-ı Hâlık'ın masnûunda ihtiyâr etmiş olduğu tarz ve şîvenin, şu âciz ve kemter olan madde ve heyûlâya ne kadar fâik olduğuna cümle eşyâ şehâdet ediyor; en hakîr ve sagîr bir sineğe varıncaya kadar cümle eşyâ bize hayretbahş oluyor. Eğer onlar müz'ic add ü şümâr olunuyorlarsa, insanın huzur ve rahat arasında bazı mertebe dûçâr-ı mihen ve meşâkk olmaya ihtiyacı bulunduğu teemmül olunmalıdır. Eğer insanda huzûzâtını tadil edecek ve kendisini sâbir ve mütehammil kılacak bir hâlet olmaya idi, nâz ü naîme dalıp nefsinin ferâmûş eder idi.

En büyük ecsâmla en küçük ecsâmda yeksân olarak şa'saa-pâş olan ğarâibe atf-ı nigâh edelim: Küre-i arzdan nice bin kerre büyük olan güneşin, eb'âdî içinde deverân

⁴²² [Hakk'ın arıya öğrettiği şey, arslanın ve yaban eşeğinin olmaz.

Tâze tatlı dolu olan petekler yapar; Hak ona o ilmin kapısını açtı.

O şeyi ki Hak ipek böceğine öğretti, hiçbir fil o türlü tedbiri bilir mi?

Toprağa mensûb olan adam, ilmi Hak'dan öğrendi; onun ilmi yedinci göğe kadar parladı.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 326, b. 1023-1026.

⁴²³ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 567, b. 1002-1005.

ettiğini görürüz ki; o eb'âda nisbetle güneş, bir zerre-i lâmiadan ibarettir. Güneşten belki daha büyük diğer nücûm görürüz ki;

[77] onlar da bize daha uzak bulunan diğer eb'âd içinde deverân ederler. Şu eb'âdın her mikyâsa henüz âyân olmayan mâverâsında da daha belirsiz bir suretle diğer kevâkib rü'yet olunur ki; ne hesâba gelir, ne seçilebilir.

İçinde bulunduğumuz küre-i arz, hadd ü pâyânı olmayan şu külle nisbetle bir noktadan ibarettir. Bu küll, ol kadar hüsn ü tertîb edilmiştir ki ondan bir tek zerre ihrâc edilecek olsa şu çarh-ı cesîmin âhengi halel-pezîr olur. Ve bu çarh ol kadar hüsn-i intizâmla hareket eder ki, şu hareketi bile onun tenevvü' ve kemâlini idâme eyler. İmdi kendisine göre hiçbir şeyin hüküm ve ehemmiyeti olmayan bir el iktizâ eder ki, bunca asırlardan beri bu çarh-ı azîmin hıfz ve idaresi ona müşkil olmasın.

Küçük bir şeyde olan sanat, büyük bir şeyde bulunan sanattan daha az garâbet-nümâ değildir. Bir küçük şeyde bizi müstağrak-ı hayret eden bir nev' hâlât-ı nâ-mahdûdeyi büyüktekinden daha az görmüyoruz. Bir filde veya bir kadirga balığında bulunan a'zâ-yı mürettebe, bir peynir kurdunda kâmilin bulunuyor; şu cesîm hayvanlarda olduğu gibi şu nâçiz kurtcağızın dahi başı, cesedi, bacakları, ayakları olduğu görülüyor! Şu zerrât-ı

[78] zî-hayatın her cüz'ünde adaleler, sinirler, damarlar, şiryânlar olduğu gibi kan da vardır, kanda ise ebhire ile eczâ-yı müteşâ'ibe olduğu gibi ahlât da vardır, ahlâtta dahi haddi zâtlarında eczâ-yı muhtelifeden mürekkeb katreler vardır; velhâsıl bu derece mahdûd bulunan bir küllün terkîbi durmayıp ila gayri'n-nihâye gidiyor.

Her malum olan maddede hurdebîn, rehîn-i ittılâ'mız olmayan binlerce maddeleri bize keşf ediyor. Velâkin hurdebîn ile münkeşif olan her madde içinde, hurdebînin de keşf edemediği daha nice maddeler var! Pek zaîf ve pek kaba olan bâsıramızın imdâdına yetişen âlâtın gittikçe inceliğini artırmaya muvaffak olaydık, kimbilir daha neler görecektik? Haydi gözümüzle muvaffak olamadığımız şeyi tahayyül ve tasavvurumuzla ikmâl edelim de, hatta kuvve-i mütehayyilemiz, bize her

zerrede binlerce avâlim-i cedîde-i nâ-meşhûde gösterecek bir nev' hurdebîn olsun. Mamafih kuvve-i mütehayyile dahi ecsâm-ı sagîradaki keşfiyât-ı cedîdeyi lâyenkatı' bize tasvir edemeyip nihayet yorularak âciz ve mağlûb kalacak ve binâenaleyh bir peynir kurdunun en küçük uzvunda binlerce garâib-i meçhûl bırakacaktır.

Bir de hayvânâtın iç tarafına sokulalım: Onlarda üç hâssa

[79] olup, birincisi kendilerini telef etmek için üzerlerine hücum edenlere karşı kendilerini müdâfaa ederler; ikincisi gıda ile kendilerini tecdîd ederler; üçüncüsü tenâsül ile nev'lerini idâme ederler. Şu havâss-ı selâseyi biraz tetkik edelim.

Birincisi, kendilerine nâfi' olan şeylere takarrub etmek ve muzırr olan eşyâdan tebâ'ud eylemek için hayvânâtta "sevk-i tabiat" tesmiye olunur bir hâssa vardır.

Şu "sevk-i tabiat" neden ibaret olduğunu taharrî etmeyelim ve mâhiyeti ne olduğunu tasavvur etmeksizin sırf beyân-ı eseriyle iktifâ edelim. Küçük bir kuzu uzaktan anasını hisseder de yanına doğru koşar. Koyun kurdun takarrubunda bir dehşet hisseder de daha onu lâyıkıyla sezmeden kaçır. Av köpeği geyiğin yolunu yalnız bir koku ile keşfetmek hususunda hemen daima hata etmez gibidir. Her hayvanda şiddetli bir yay vardır ki; birdenbire bütün kuvvetleri bir yere toplar, sınırları gerer, bütün mafsalları gayetle telyîn eder, birdenbire zuhûr eden muhâtarâtta onu telef ve helâk ile tehdit eden eşyâdan kaçmak için kuvveti, atikliği, sür'ati, hud'ayı inanılmayacak surette tezyîd eder. Bahsolunan şu harekât, hatta insanda bile hiçbir veçhile makrûn-ı

[80] mülâhaza değildir. Bir ip üzerinde oynayan canbaz, oynarken kavâid-i muvâzeneyi tasavvur edecek olsa, bu tasavvuru, bilâ-tasavvur pek güzel muhafaza eylemiş olduğu muvâzeneyi kendisine kaybettirir de, şu tasavvuru kendisini hâk ile yeksân etmekten başka bir şeye yaramaz. Hayvânât da işte böyledir.

Hayvânât insanlar gibi müteakkıldır, denilmek istenilecek olursa, bu zehâbın sıhhati farzolunsa bile yine bir fâideyi müfid değildir, çünkü hayvânâtta farzolunan taakkul, bizim kendilerinde fevkalâde hayretle temâşâ eylediğimiz harekâtı hal ve

izaha asla hizmet edemez. Denilebilir mi ki onlar ilm-i cerr-i eskâlin en dakîk kavâidine âşinâ oldukları cihetle onlar koşacakları, sıçrayacakları, yüzecekleri, gizlenecekleri, büzülecekleri, izlerini köpeklerden saklayacakları, veyahut kendilerini müdâfaa için bedenlerinin en kuvvetli cüz'ünü istimâl eyleyecekleri zaman pek mükemmel bir mütâlaa-i sahîhada bulunurlar? Denilebilir mi ki onlar ebnâ-yı beşere meçhûl bulunan fûnûn-ı ri'yâziyeye tab'an vâkıftırlar? Denilmeye cesaret edilecek midir ki, insanlarda bile mütâlaa ve taakkul etmeksizin husûle gelen bu kadar şiddetli, bu kadar doğru harekâtın kâffesini hayvânât mülâhazât ile, ulûm ve fûnûn ile

[81] icrâ ederler? İnsanların bilâ-taakkul icrâ eyledikleri şu harekâtta, hayvanlara taakkul mu isnâd olunacak?

Yok, hayvanâtı idare eden sevk-i tabiattır, denilecek olursa ki âdetullâhın cereyânı üzere doğrusu da budur, tasdîk olunur, zira filhakika onları idâre eden âdetullâh olduğu üzere bir sevk-i tabiattır; velâkin bir ferâset ve mahâret hayret-fezâ olan bu sevk-i tabiat, müteakkıl olmayan ve hatta müteakkıl farzolunsa hîn-i sevkte taakkule vakti müsait bulunmayan hayvânâtta değil, onları idâre eden hikmet-i bâliğadadır. Binâenaleyh hayvânâtın bizim kadar müteakkıl oldukları farzolunsa bile yine teyakkuz ve tefekküre vakitleri müsait bulunmayacak olan eşyâ-yı fücâ'ede onlar için bîdâr olan, onlar için tefekkür eden şu sevk-i tabiat yahut hikmet, onları yoktan var eden Cenâb-ı Hâlık'ın hikmetinden başka bir şey olamaz.

Öyle ise ne tabiattan ne sevk-i tabiattan bahs olunmamalıdır: Bu isimler, telaffuz edenlerin efvâhında deverân eden güzel isimler olduğu halde hayfâ ki sû-i istimâl edilmişlerdir. Münkîrînin tabiat ve sevk-i tabiat tesmiye ettikleri şeylerde bir sun'-ı bedî'-i âli vardır ki, icad-ı beşer, onun zıll ve eseridir. Velhâsıl hayvânâtta

[82] asla karîn-i mülâhaza olmadığı halde ilm-i cerr-i eskâlin en dakîk kavâidine muvâfık birçok harekât-ı acîbe bulunduğu ve onların şu harekâtta bilâ-mülâhaza kavâid-i mezbûreye tâbî' oldukları âzâde-i irtiyâbdır.

İmdi, bir saat ki yoluyla işler, kendi kendine bükülüp gevşer, şikest edilmek istenilirse, kendini muhafaza için girizân olur, böyle bir saat hakkında ne tasavvur olunur? Sâni'nin sanatı takdîr ve tebcîl olunmaz mı? Zan olunur mu ki bu saatin yayları bir tesadüf-i mücerredle teşkîl, tertîb, tensîk, terkîb olunmuştur? Zan olunur mu ki sahibine tayin-i eyyâm eden ve yaylarını kırmak isteyenlerden girizân olan bir saatin tabiatından ve sevk-i tabiatından dem vurmak, bu kadar hüner-mendâne bulunan şu harekâtı bihakkın hal ve izah eylesin?

İkincisi; kendi kendine lâyenkatı' taammür ve teceddüd eden bir hayvan makinesinden daha güzel ne vardır? Kuvvetleri mahdûd bulunan hayvan iş gördükten sonra tâb ve tüvânı kesilir; mamafih ne kadar ziyade işlerse, bir gıda-yı mebzûl ile telâfî-i mâ-fât için ol kadar tazyîk olunduğunu hisseder. Bir madde-i ecnebiyyeyi cesedinin içine idhâl eder ki, o madde bir nev' tahavvül ile nihayet kendinden

[83] cüz' olur. Evvela o madde ezilip bir nev' mâyie münkalib olur; sonra pek iri olanları kendisinden tefrîk olunmak için sanki gırbâlden geçiriliyormuş gibi tasfiye olunur; daha sonra ebhirenin merkez veya ocağına vâsıl olur ve orada inceleşip kan olur; nihayet kâffe-i a'zâyı irvâ için had ve hesapsız ince dal budaklar vasıtasıyla her tarafa cereyân eder; etlerin içine süzülür ve sonra bizzat et olur. Bunca akvâm, bunca eşkâl, bunca elvân bir lahmıdan başka bir şey değildir. Bir cism-i bî-ruh olan olan gıda, zî-ruhun hayatını muhafaza ediyor ve nihayet aynı zî-ruh oluyor.

"باز نانرا زیر دندان کوفتند

گشت عقل و جان و فهم هوشمند"⁴²⁴

*Bâz nanrâ zîr-ı dendân kûftend, Geşt akl-û-cân-u fehmî hôşmend.*⁴²⁵

Zî-ruhu vaktiyle terkîb etmiş olan eczâ, nâ-mahsûs bulunan bir taarruk-ı daimî ile tebahhur ve intişâr etmiştir. Dört sene evvel mevcûd olan şöyle bir at, bugün hava

⁴²⁴ [Yine ekmeği diş altında ezdiler; akıl ve cân ve fehm-i âkılân oldu.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 350, b. 3208.

⁴²⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1466, b. 3164.

veya fişkidan başka bir şey değildir. Ol vakit kiyâh ve alef olan şey, bugün bu kadar azametli, bu kadar sert bir esb-i tazende olmuştur; mamafih maddesinin şu tahavvül-i nâ-mahsûsuna mebnî yine bir esb addolunur.

[84]

"جمله عالم می شود هر دم فنا
باز پیدا می نماید در بقا
فکر ما تیریست از هو در هوا
در هوا کی باید آید تا خدا
هر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نومی رسد
مستمی می نماید در جسد
آن ز تیری مستمر شکل آمدست
چون شرر کش تیز جنبانی بدست"⁴²⁶

*Cümle âlem mîşaved herdem fenâ, Bâz peydâ mînümâyed der bekâ.
Fikr-i mâ tîrîst ez "HU" der hevâ, Der hevâ key pâyed âyed tâ Hüda.
Her nefes nev mîşaved dünyâ u mâ, Bîhaber ez nev şüden ender bekâ.
Umr hemçün cûy nevnem mîresed, Müstemirri mînümâyed dercesed.
An zitîzî müstemir şekl âmedest, Çün şerer keş tîz cünbânî bedest.*⁴²⁷

⁴²⁶ [Cümle âlem her dem fânî olur. Tekrâr bakâ içinde zâhir olur. (arada beyit)
Bizim fikrimiz "Hû"dan hava içinde bir oktur. Havada ne vakit sâbit olur?
Nihâyet Hudâ'ya gelir.
Dünyâ ve biz, bakâ içinde yeni olmaktan bî-haber olarak, her nefes yeni oluruz.
Ömür, yeni ırmak gibi, yeni olarak erişir; cesedde dâimî görünür.
O çabukluktan müstemirru'ş-şekl gelmiştir; elde çabuk kımıldattığın kıvılcım gibi.]
Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 364-365, b. 1165, 1167-1170.

⁴²⁷ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 627, b. 1141-1145.

Hâb da kuvvet ve gıdaya iltihâk eder. Zî-ruh yalnız harekât-ı hâriciyesine değil, kuvvet-i maneviyyesini daha ziyade tahrîk ve izâle edebilecek olan harekât-ı dâhiliyesine de fâsıla verir. Hengâm-ı hâbda teneffüs ile hazmdan başka bir şey kalmaz: Yani onun kuvvâtını istimâl edecek kâffe-i harekât tevakkuf, ve o kuvvâtı tecdîd edecek olan kâffe-i harekât yalnızca ve serbestçe cereyân eder. Bir nev' efsûn olan şu rahat ve huzur, her gece zalâm mâni'-i işgâl olduğu esnada tekerrür eder.

[85]

"نی در آن ظلمت خردها تازه شد

سکتهء سرمایہء آوازہ شد"⁴²⁸

*Nî der an zulmet hiredhâ tâze şud, Sekteî sermâye-î âvâze şud.*⁴²⁹

Bu tevakkuf-ı harekâtın mûcidi kimdir? Devam ve bekâyı icab eden harekâtı, bu kadar güzel kim ihtiyâr ve intihâb eyledi? Tevakkuf ve inkıtâ'larına lüzûm görünen harekâtı diğer harekâttan bir temyîz-i esahh ile kim istisnâ eyledi? Ferdâsı gün metâib-i mâziyeden eser kalmaz. Zî-ruh sanki asla iş görmemiş gibi çalışır ve yeniden iş görmeye dâî kendisinde bir zindelik hâsıl olur. Bu teceddüd hasebiyle, a'sâb daima kuvâ-yı hayvâniye ile mâlâmâl bulunduğu ve lühûm dahi nerm kaldığı gibi fersûdelenmiş zan olunan cild dahi yine yepyenidir. Zî-ruhun cism-i zî-hayatı, etrafında bulunan cansız cisimlerin hatta en dayanıklılarını bile eskittiği halde kendisi asla fersûdelenmez. Bir esbin derisi nice eyerler eskidir. Bir çocuğun cildi bu kadar körpe, bu kadar nazik olmakla beraber yine her gün iktisâb-ı kuvvet ettikçe nice esvâp eskidir.

Eğer bu teceddüd, hâiz-i mükemmeliyet olaydı, mahlukâtta bir bekâ-yı ebedî ve bir şebâb-ı sermedî hüküm sürecekti. Velâkin bu teceddüd,

⁴²⁸ [O zulmet içinde akıllar tâze olmadı mı; bir sekte sermâye-i sadâ olmadı mı?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 529, b. 3906.

⁴²⁹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1773, b. 3854.

[86] hâiz-i mükemmeliyet olmadığı cihetle zî-ruh kuvvâtını hissolunmaz suretle kaybede ede nihayet sermenzil-i herem ve fenâya erişir; zira ademden zuhûr eden mahlukâtın nişâne-i ademi hâmil, ve devam ve bekâsı serhadd-i fenâya vâsıl olması lâbüddür.

E la küll-i şey' ma halallahu batıl

*Ve külli neim lamehaletu zail*⁴³⁰

Üçüncüsü; zî-ruhların tenâsül ve tekessürlerinden daha hayret-fezâ ne vardır? Hiçbir zî-ruh lâ-yefnâ değildir. Cümlesi kocar, cümlesi göçer, cümlesi mahv u helâk olur, cümlesi adem-i âbâda çekilir. Onların envâna bakınız; cümlesi yaşar, cümlesi bir inkilâb-ı müstemirr içinde meşîyyet-i ezeliyyenin taalluk ettiği bir zamana kadar pâydâr ve lâ-yetegayyer bulunur.

Rûy-i zemînde sergüzeşt-i ahvâli hıfza itina eden kesân bulunalıdan beri, ne arslanın, ne kaplanın, ne yaban domuzunun, ne ayının, inlerde veya ormanlarda bi't-tesadüf husûle geldiği görülmemiştir. Kedilerle köpeklerin de emr-i ittifâkî olarak husûle geldikleri görülmemiştir. Öküzler, koyunlar, kendiliklerinden olarak ağılarda, mer'âlarda tevellüd etmemişlerdir. Bu zî-ruhlardan

[87] her biri tevellüdlerinde kendi nev'inden bir erkek ile dişiye hasbe'l-âde muhtaçtır. Bu enva-ı muhtelifenin cümlesi kâffe-i a'sârda takrîben bir derecede muhafaza olunmuşlardır. Bunca senelerden beri bunlardan hiç birisinin munkariz olduğu görülmemiştir. Bunlardan hiç birisinin diğerlerini aşırı mertebe bî-huzur edecek derece tekessür ettiği de görülmemiştir. Arslan, kaplan, ayı nev'leri eğer fevka'l-hadd tekessür ede idiler, geyik, karaca, koyun, keçi, öküz nev'lerini târumâr ve perîşan ve hatta nev'-i beşere de gâlip gelip, rûy-i zemîni harâb u vîrân ederlerdi. Bu nev'leri

⁴³⁰ Lebîd, *Divan*, akt. Tülücü, Süleyman, "Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, 1991, s. 177.

büsbütün söndürmemek ve ziyade çoğalmalarına da müsâade etmemek için bu kadar sahih mikyâs tutan kimdir?

Her nev'in daimî suretle tenâsül ve intişârı bir hâl-i hayret-fezâ iken, bizce ahvâl-i âdiye sırasına geçmiştir. Bir saatçinin, ilk iki saat bütün vech-i arzda saat cinsinin tekessür ve devamına kâfi olacak derece, kendiliklerinden ila gayri'n-nihâye diğer saatler tevîd edecek surette saatler yapabilmesi hiç tasavvur olunur mu? Bir mimarın, ikâmetgâh-ı ebnâ-yı beşer-i müşerref harâb olmazdan evvel onu tecdîd etmek için, kendiliklerinden diğer hâneler husûle getirecek surette hâneler inşâ etmek sanat ve hünerini hâiz olacağına kim kâil olabilir?

[88] İşte zî-ruhlarda görünen hâlet bu iken, alışılmış olduğundan hiç nazar-ı dikkatimizi davet etmiyor!

Haydi denilsin ki; zî-ruhlar saatler gibi sırf makinelerden başka bir şey olmayıp ancak Cenâb-ı Hâlık, bu makinelere zevceynin ictimâıyla ila gayri'n-nihâye tenâsül etmek hâssasını tevdi' eylemiştir. Haydi şu da denilsin ki; zî-ruhların şu tenâsülü, ya ihtivâ eyledikleri nümûne ve kalıplardan neş'et etmiş veya her ferdin mahsûsan yapılmış bir şekil alması suretiyle husûl bulmuştur.

Şu iki fikirden hangisine kâil olmaktan zevk ve neş'e hâsıl edilirse, lisân o fikre tercümân edilsin, mamafih her iki surette de sun'-ı Hâlık az zâhir ve bâhir değildir. Her ferd tenâsülde kalıpsız ve örneksiz olarak mahsûsan yapılmış bir şekil almış olduğu farz edilirse, bu makineye bunca müretteb ve muntazam bulunan ve kendisinde bunca hüner-i azîm şa'şaa-pâş olan şekli veren kim olduğu suâl olunur. Eğer tenâsülde bir sun'ın vücûdunu itiraf etmemek için, onların cümlesini, tahsîs ve tayin eden örneklerdir diye farz edilecek olursa, bu örneklerle atf-ı kelâm edilir. Şu örnekleri tertîb ve tehyie eden kimdir? Makinelerin masdar-ı zuhûru bulunduğu kâil olmak arzu edilen bu örnekler, makinelerden daha hayret-efzâdır.

[89] Binlerce senelerden beri yaşayan zî-ruhlarda bunca örnekler nasıl tahayyül olunur, ve şu örneklerin binlerce senenin tenâsüllerini mutazammın olmakla beraber,

ileride ila mâ-şâe-allah bunca asırlarda dahi nev'ini idâme edecek bulunan kâffe-i hayvânâtın tekevvünü için istihzârât ve tertîbâtı mutazammın olacak surette, birbiri içinde muhtevî bulundukları nasıl isbât olunur?

Zî-ruhun ila gayri'n-nihâye tekevvününü ihtivâ edecek olan bu kalıpların tekevvününü hal ve izah etmek, zî-ruhların tekevvünâtını hal ve izah etmek kadar müşkildir; fazla olarak o dermiyân olunan kalıplar asla kâbil-i hal ve izah olmayan acâib ve garâibdendir. Mamafih her hayvanın alâ hıdetin tekevvünü, yalnız bu makineyi terkîb eden yayları tahrîk için muktezî bulunan sun' ve iktidârdan başka bir şey istemez. Örnekler farz edenlerin ise evvela demeleri iktizâ eder ki; örnekler, görünmez bir derecede narinlik ile hacm-i asgarda olarak makinedeki yayların kâffesini muhtevîdirler: Halbuki bu kadar müretteb ve mürekkeb bir eseri bu kadar küçük bir hacimde yapmaktaki hüner ve mahâret, onu en büyük bir hacimde yapmaktaki hünlerden daha ziyadedir; sâniyen demeleri iktizâ eder ki; birinci tenâsül için tehyie edilmiş bir ferd demek olan her örnek,

[90] bundan sonra dahi nice asırlarda vukûu taht-ı imkânda bulunan bütün tenâsüller için ila gayri'n-nihâye birbiri içinde münderic diğer örnekleri ayrıca ayrıca muhtevîdir. Halbuki kendilerine masdar olan bir tek şey içinde selefen tekevvün etmiş olan efrâd-ı gayri mütenâhiyenin şu tehyiesinden sanatça daha hüner-mendâne daha hayret-fezâ ne olabilir?

İmdi zî-ruhların tenâsüllerinde mahzâ bir sun'ın vücûdunu itirafa mecbûr olmamak için farz olunan örnekler, o sun'-ı âliyeyi itiraftan başka bir şeyi müfid olamazlar: Bilakis örnekler daha büyük bir sanatı, daha hayret-bahş bir tertîbi irâe ederler.

Her türlü usûl ve kavânîn-i felâsifeden kat'-ı nazarla, kâbil-i itiraz olmayacak surette âyân olan şey budur ki; tenâsül olmayarak zerrâtın teâvün-i tesadüfisi rûy-i arzın hiçbir yerinde ne arslan ne kaplan, ne ayı, ne fil, ne geyik, ne öküz, ne koyun, ne kedi, ne köpek, ne at, ne hiçbir şey tevlîd edemez: Onlar ancak ebnâ-yı nev'inin mücâmaatlarıyla husûle gelirler. Üçüncü bir zî-ruhu husûle getiren bir çift zî-ruh,

kendilerinden tevellüd etmiş olan şu üçüncü zî-ruhun terkîbinde şa'saa-pâş olan sanatın fâil-i hakikisi değildirler. Fâil olmak

[91] iktidârını hâiz olmaları şöyle dursun, tenâsüllerinden zuhûra gelen masnûun hatta neden mürekkeb olduğunu bile bilmezler; onlar o masnûdaki yayların hiçbirine vâkıf değildirler: Onlar kendilerine külliyyen bîgâne ve meçhûl olan bir sun'-ı bedî'in kuvveden fiile zuhûru için istimâl olunmuş irade ve ihtiyârdan ârî âlâtan ibarettirler.

İmdi kendilerine ait olmayan bu sun'-ı garâbet-nümâ nereden geliyor? Ne yaptıklarına vukûf ve ittılâ'dan bu dereke âciz bulunan âlâtı, bu kadar bedî' bir tasvirin ızhâr-ı âsârı için hangi kudret, hangi mahâret istimâl etmiştir?

Hayvânâtı ashâb-ı fıkirden farz etmek fâide vermez. Onlara ne atıf ve isnâd olunursa olunsun, yine tevîd eyledikleri netâicin terkîblerinde münclî olan hüner ve sanatta, bâis-i tenâsül olmalarından dolayı kat'â medhalleri olmadığı behemehal itiraf olunacaktır.

Hayvânâtta başka türlü bir hâssa-i garîbe daha vardır: Mesela dut yaprağının ta'mı, rengi, râyihası, tabiatı bir olduğu halde, onu ipek böceği yer, ipek hâsıl olur; nahl yer, şehd-i fâik hâsıl olur; koyun yer, gübre hâsıl olur; misk âhûsu yer, nâfında misk hâsıl olur. Varak-ı mezbûrun

[92] tabiatı bir olduğu halde şu hayvanlara iktirân ile âsâr-ı muhtelif hâsıl eden kimdir?

"هر دو گون زنبور خوردند از محل

ليك شد زين نيش و زان ديگر عسل

هر دو گون آهو گيا خوردند و آب

زين يکي سرگين شد و زان مشك ناب"⁴³¹

⁴³¹ [Her iki nevi' arı bir yerden yediler; Fakat birinden iğne, diğerinden bal oldu.

Her dû gun zenbûr Hordend ez mehal, Lîk şûd zan nîş ü zin dîğer asel.
*Her dû gun âhû giyâ Hordend ü âb, Zin yekî sergin şûd û zan mişk-i nâb.*⁴³²

Her iki nevi' âhû ot yediler, su içtiler. Birinden gübre ve diğerinden hâlis misk oldu.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 165-166, b. 272-273.

⁴³² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 203, b. 265-266.

3.3.

Matlab-ı Sâlis

Vücûd-ı Hakk’a Dair

Bilhassa İnsanda Şa’şaa-Pâş Olan Âsâr-ı Kudretten Me’hûz Delâil

Şimdi nevbet-i kelâm, ahsen-i takvîm üzere yaratılmış bulunan insan-ı mükerreme gelmiş olmakla inân-ı hâmeyi o cihete çevirelim ve kendisinde münclî olan kemâlî keşfetmek için onu tetkik ve mütâlaa edelim.

Bütün kâinatta, biri müdrik diğeri gayri müdrik olmak üzere iki nev’ vücûddan başka bir şey görmüyoruz. İnsan kendisinde vücûdun şu iki nev’ini cem’ etmiştir: En cansız vücûd-ı cismânîler misüllü bir cesedi olduğu gibi, bir de nefs-i nâtıkası, yani onunla hem kendisini hem etrafında bulunan şeyleri tanıdığı bir kuvve-i âkilesi vardır. İnsan, kâffe-i mevcûdâtı

[94] ademden ihrâc etmiş olan vücûd-ı akdes-i kadîmin mazhar-ı sıfâtı olarak halk olunmuş bir eser-i hâss-ı ilâhîdir; zira bu eser-i mükerrem, vücûdun şu iki eser-i muhtelifesinde bulunan mükemmeliyetin kâffesini kendi mâhiyetinde cem’ etmiştir: Lâkin suret surettir; vücûd-ı hakiki-i ekmelin bir eser-i halk-ı hakîmânesi olmaktan başka bir şey olamaz.

İnsanı evvela, cesedi cihetinden tetkik ve mütâlaaya başlayalım. Bir vâlide, rahminde ciğerpâresinin nasıl husûl bulduğunu bilmez. Bir peder, sulbünden nâzil olan ferzendinin cesedini istediği suretle teşkîl edemez.

"هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ" ⁴³³

“Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O'dur...”

⁴³³ Ali İmran Sûresi / 6. Âyet.

En âkıl ve âlim bir zât, son derece câhil bulunan bir âdemden daha mükemmel bir cisim tevlîd edemez. Bu bâbda onun akıl ve tedbîri âcizdir. Bu kadar musanna', bu kadar muntazam bir masnûu, ebeveynin tedbîr ve irfânları teşkîl etmemiştir; bu hüner ve bedâatte onların medhal ve iştirâkleri yoktur. Her şey eser-i sun'î, her şey tâbî'-i fermânı bulunan vâcibul'l-vücûd azze şanühü hazretlerinin hikmet ve kudretidir ki, mâ-i mehîni ekmel suretle tertîb ve teşkîl eylemiş ve bir tarz-ı bedî'-i dilrubâda iksâ etmiştir.

Tıynden muhammer olan şu cesede şekil ve suret ihsân eden

[95] dest-i kudrete hayran olalım. Mühr-ü Sâni' masnûu üzerinde temessül etmiştir. Pek muhakkar bir maddeden bir eser-i nefîs inşâsına irâde-i Rabbâniyesi taalluk ettiği görünüyor.

"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا
ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ. فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"⁴³⁴

“Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.”

Şu cesedi gözden geçirelim, orada kemikler kendilerini kuşatan etleri tutuyorlar: Cesette gerilmiş bulunan sinirler, cesedi tahkîm etmiş ve içlerinde a'sâbın örülmüş bulunduğu adulât dahi kabarıp uzayarak, en doğru ve en muntazam harekâtı

⁴³⁴ Müminun Sûresi / 12-14. Âyet.

husûle getirmiştirler. Kemikler câbecâ kırılmıştır; onların birtakım mafsalları vardır ki orada birbirlerine geçmiş ve a'sâb ve evtâr ile birbirlerine rabt edilmişlerdir. Şu izâmı bend ü rabt eden sun'-ı cemîl, ashâb-ı irfânı bihakkın müstağrak-ı hayret eylemiştir. Harekât-ı mütenevvianın kâffesini icrâya müsâit bundan daha mülâyim

[96] ne vardır? Mamafih bundan daha metîn, daha sabit ne vardır? Bir cesed fenâ-pezîr olduktan ve eczâsı infisâh ile birbirinden ayrıldıktan sonra dahi şu mefâsıl ve revâbıtın pek güç ile çözülp büzüldükleri görülür. Lihâzâ bu makine arzu olunduğu veçhile hem müstakîm ve münhani, hem sulb ve mülâyimdir. Bütün a'sâbın menbaı olan dimâğdan buharlar zuhûra gelir. O ebhire görünmeyecek derece ince oldukları halde ol kadar muhakkak ve ol kadar fiil ve tesirleri kavîdir ki, makinenin kâffe-i harekâtını ve bütün kuvvetini husûle getirirler. Bu buharlar, bir ân ve lahzada a'zânın uçlarına kadar gönderilir: Kâhi itidâl ve intizâm ile cereyân ederler; kâhîce dahi ihtiyacâta göre kendilerinde bir şiddet-i gayri muntazama bulunur; ve cesedin evza' ve etvârını ve ef'âl-i sairesini ila gayri'n-nihâye tenevvu' ederler.

Beden-i insanın iktisâ eylediği lahme ihâle-i nazar-ı dikkat edelim: O lahm, zînet-i beden olmak üzere cesedin bazı yerlerinde ince ve nazik bir cild ile mestûrdur. Bedene bu kadar latîf, bu kadar tatlı renkler veren şu cild olmaya idi, beden gayet iğrenç olacak ve gayet korkunç görülecekti. Bedenin bazı yerlerinde ise oralarda bulunan a'zânın dûçâr oldukları renc ve meşakkatlere

[97] mukâvemet etmek için yine o cild pek katı, pek serttir. Mesela, ayak tabanlarının derileri, üstündeki derilerden ne kadar kalındır? Başın ense tarafındaki deriler dahi ön tarafındaki derilerden ne kadar kalındır?

Şu deri kalbur gibi her taraftan delik deşiktir; lâkin mesemmât tesmiye olunan bu delikler hiss olunmaz. Bu mesemmâtтан ter tebâhhur ve intişâr eylediği halde oralardan asla kan çıkmaz.

Yine bu deri şeffaf olmak ve yüze revnaklı, tatlı, latîf bir renk ve nakş vermek için kendisinde iktizâ eden her türlü nârinlik vardır. Eğer cild sık dokunmuş olmayıp

da seyrek olaydı, çehre hûn âlûd ve derisi yüzülmüş gibi gayet bed görünecekti. Musavvirlerin hayrette kalıp pek noksan olarak taklîd edebildikleri bu kadar güzel bir ten rengi yapabilmek için bu elvânı kim tadil ve mezc eyledi?

Cism-i beşerde had ve hesapsız ince dal budaklar vardır: Bunlardan bazıları kanı merkezden etrafa naklederler ki, bunlara şiryân tesmiye olunur; bazıları kanı etraftan merkeze naklederler ki, bunlara damar tesmiye edilir. Bu muhtelif dal budaklar vasıtasıyla kan, mâyi’-i mutedil deheniyyü’l-lems olarak akar ve pek

[98] rakîk ve latîf olan mevâd, ecsâm-ı samgiye içinde hıfz olunduğu gibi pek nârin olan ebhireyi dahi bu deheniyyet ve talâ vasıtasıyla zabt ve hıfz eylemekte sâlih olur.

Çaylar, ırmaklar rûy-i zemîni ırvâ eyledikleri gibi, kan da eti ırvâ eder. Kan etlere süzüldükten sonra pek batî olarak ve buharı azca bulunarak menbâna avdet eder; mamafih bir düziye deverân etmek için bu menba’da yine yeniden inceleşerek teceddüd eder.

A’zânın şu intizâm ve tenâsübüne bakıyor musunuz? Bacaklarla uyluklar, birbirine geçmiş ve sinirler vasıtasıyla yekdiğerine bend ü rabt edilmiş büyük kemiklerden yapılmıştır: Bunlar, mütesâvî ve muntazam iki nev’ sütundur ki mecmû’-ı binâyı yüklenmek için yükselmişlerdir. Bu sütunlar mamafih bükülürler; diz kapağı ise takrîben yuvarlak şekilde bir kemiktir ki, dizin eğilmesi için kemikler büküldüğü vakit, ifâ-yı vazife ile onu muhafaza eylemek üzere tam orta yere vaz’ olunmuştur.

Her amûdun birer kâidesi vardır ki, her biri lüzûmuna göre bükülür, lüzûmuna göre dik durur surette yekdiğerine güzelce bitişmiş parçalardan mürekkebdır. Bu kâideler kendi amûdları altında istenildiği vakit döner.

[99] Ayak ihtiyacât-ı muhtelifeden nâşî yumuşak olmakla beraber kavî ve muhkem bulunmak için kendisinde a’sâbdan, evtârdan ve birbirine sıkıca rabt u bend edilmiş küçük kemiklerden başka bir şey görülmez: Ayağın parmakları bile mefâsıl ve ezfârıyla beraber, cesedin kalkıp inileceği vakit muvâzenesini güzelce muhafaza

etmek üzere dikkat ve intibâh ile basmak için, üzerinde yürünecek yeri yoklamaya hizmet eder. Bir yere eğilip büküldüğü zaman, cesedin o cihete düşmesini men' etmek için, iki ayak ona doğru uzanır. Şu iki amûd, bakiyye-i cesedi yüklenmek için yukarıda birleşir ve insan cesedin en iri iki adalesi üzerine oturup da istirahat eylemek için o iki amûd bu uçta dahi kırılmıştır.

Hacm-i binâ, amûdların irtifâıyla mütenâsiptir. Cesed, hayat için zarûrî bulunan ve binâenaleyh merkeze vaz' olunması ve en emîn mahalde bulunması muktezî olan kâffe-i a'zâyı hâvîdir. Bunun içindir ki, derece-i kâfiyede sık olup, bir ağacın ağsânı sâkından sürdüğü gibi, arka kemiğinden bitmiş olan iki sıra eğe kemiği, bu kadar narin, bu kadar nazik olan şu a'zâyı muhafaza altında tutmak için bir nev' daire teşkîl etmişlerdir. Ve fakat,

[100] eğe kemikleri cesed-i beşerin şu merkezini tamamen set etseler, mide ile em'ânın inbisâtlarına mani' olacaklarından onlar dairenin teşkîlini bir hadde kadar ilerlettikten sonra dâhil-i bedenin teneffüs ile gıdaya suhûletle vâsi' olabilmesi için o haddin tahtında bir boşluk bırakılır.

Arka kemiğine gelince, ebnâ-yı beşerin hiçbir eserinde böyle bir sanat işlenmiş olduğu görülmemiştir: Eğer bu arka kemiği tek bir kemikten yapılmış olaydı, pek sert, pek narin olup, insan hiçbir suretle eğilip bükülemez ve oturup kalkamazdı. Şu makinenin âmil-i zî-hikmeti, onları fekârdan teşkîl ederek bu mahzûru def' eylemiştir ki, o fekâr, birbirine girift bulundukları cihetle kıtaât-ı mahsûsadan mürekkeb bir küll teşkîl eylemiş ve o küll ise tek bir parçadan ibaret bulunan bir küllün kuvvetinden daha ziyade kuvveti hâiz bulunmuştur. Bu terkîb, kâhî nerm, kâhîce serttir: Arzu olunduğu veçhile bir anda doğrulup eğilir. Bu fekârın kâffesinin ortasında birer delik vardır ki, bu delikler cevher-i dimâğdan etrâf-ı cesede kadar uzanıp bir mecrâ teşkîl eylemiş olduklarından ebhirenin bu mecrâ vasıtasıyla etrâf-ı cesede sür'atle irsâline hizmet ederler.

[101] Kemiklerin mahiyetini kim takdir edememezlik eder? Onlar pek sulbdürler; bakiyye-i cesedin kâffesinin infisâhı bile onları hiçbir veçhile tağyîr edemediği görülür. Mamafih onlar kendilerine pek hiffet veren had ve hesapsız deliklerle mâlâmâl bulundukları gibi içleri dahi kendilerini tağziye eden muh ile dopdoludur. Kendilerini birbirlerine rabt eden ribâtların geçeceği mahalde tamamiyle delinmiştirler. Bundan başka, bir kemik diğer kemiği kolayca tahrîk edip de bilâhire cümlesi bilâ-suûbet eğilip bükülmek için, onların uçları ortalarından daha kalın olarak nîm-i müdevver iki baş teşkîl etmişlerdir.

İnsanı teneffüs ettirmeye hâdim olan, akvâtı hazmeden, yeni bir kan husûle getiren uzuvlar gibi ne kadar büyük uzuvlar varsa kâffesi kaburgaların dairesi içine tertîb ile vaz' olunmuştur. Teneffüs, kanın galeyânıyla ebhirenin cereyân-ı şedîdinden husûle gelen harâret-i dâhiliyeyi tadil için zarûrîdir. Hava, zî-ruhun kendisiyle beslendiği gıda menzilesindedir ki, zî-ruh onun vasıtasıyla kâffe-i evkât-ı hayatında teceddüd eder.

Hazm, gıdaları kana tahavvül etmeyi istihzâr etmek hususunda az zarûrî değildir. Kan bir mâyi'dir ki, teneffüsle ve ebhirenin

[102] istihlâkiyle a'zânın lâyenkatı' kaybettiği şeyi kendilerine telâfi ettirmek için her yere sokulur ve etrafta et olmak üzere tekessüf eder. Akciğerler, isfencî olduğu cihetle kolayca yayılıp büzülür büyük kaplara benzer ve lâyenkatı' birçok hava alıp verdikleri için ale'd-devam bir nev' körüklük ederler.

Midede, açlığı icab eder ve taâm etmek ihtiyacını ihtâr eyler bir muhallil vardır. Mideyi iz'âc eden bu muhallil, mide ağziye ile teskîn olunduğu zaman, bu iz'âcı ile gayet şedîd bir lezzet istihzâr eder. Ol vakit insan bir madde-i ecnebiyyeden zevk ve safa ile dolar ki, midesine dâhil olduktan sonra o madde-i ecnebiyyeyi görmek mümkün olsa ondan istikrâh edeceği gibi, doyduktan sonra dahi kendisine nâhoş görünür.

Mide bir ceyb gibi yapılmıştır. Orada ağziye bir tabh-ı serî' ile tebeddül ederek latîf bir mâyi'a büsbütün karışır ki, sonra kilos tesmiye olunur bir nev' süte münkalib

ve bilâhire kalbe vâsıl olarak ebhirenin kesreti hasebiyle orada kan şeklini, zindeliğini, rengini alır. Velâkin ağziyenin en hâlis usâresi mideden kilos ile kan yapmaya tahsîs edilmiş olan mecrâlara geçtiği esnada, o ağziyenin iri parçaları, hâs unun kepeği gibi

[103] bir gırbâlden ayrılır ve havâs bî-huzur olmamak için, onların mevdu’ olduğu a’zâdan gayet geri ve gayet müstevir bulunan mehâric vasıtasıyla, bedeni kendilerinden kurtarmak için aşağı dökülürler. Binâenaleyh şu makinede en kemter vezâife varıncaya kadar bî-nihâye bulunan acâib ve garâib ol kadar büyüktür ki, ale’t-tafsîl ifade ve izaha kimse muktedir olamaz.

"و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" ⁴³⁵

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?”

Vâkıâ, insanın eczâ-yı dâhiliyesi görünüşte eczâ-yı hâriciyesi kadar hoş-âyende değildir; velâkin dikkat ediniz ki, onlar menâzır için yapılmamıştır. Hatta maksad-ı sanata nazaran iktizâ eyledi ki, o a’zânın keşfi halinde nefret ve istikrâh hâsıl olsun ve binâenaleyh bir insan onları keşf eylemekten ve bir diğer insanın a’zasından birisini cerh etmekten şiddetle nefret eylesin. Bu nefret ve istikrâhtandır ki, bir kimse diğer kimseyi mecrûh gördükde kalbinde merhamet ve şefkat teheyycü eder. Erbâb-ı ırfânla hemfikir ve hemzebân olarak şunu da ilave ediniz ki, eczâ-yı dâhiliyede bir tenâsüb, bir tertîb, bir güzellik vardır ki, o mezâyânın ukûl ve elbâbı teshîr eylediği kadar, cemâl-i zâhiri

⁴³⁵ Zariyat Sûresi/ 20. Âyet.

[104] uyûnu tezyîn edemez. Pek çirkin olmasıyla beraber pek şâyân-ı takdîr ve tebcîl olan derûn-i insan, bir tıynin yed-i ilâhi ile tahmîr edilmiş olduğunu gereği gibi irâe etmek için yapılmıştır. Orada za'f-ı mahluk ile sun'-ı bedî'-i Hâlık (celle şânühü) ikisi birlikte müşahede olunuyor!

Tasvir eylediğimiz bu eser-i mükerrermin üst tarafından iki kol asılıdır ki, o kollar eller ile mahdûd ve aralarında bir tenâsüb-i kâmil mevcûddur. Kollar omuzlara merbûttur, bir suretteki bu mafsalda onların serbest bir hareketleri vardır. Onlar sür'atle bükülüp dönebilmek için dirseklerle bileklerde de kırılmışlardır. Kolların uzunluğu, cesedin kâffe-i eczâsına yetişebilmesi icab eder nisbettedir. Onlar böğürlerle beraber ekseriya hareket edebilmek ve bütün bedenin renc ve meşakkatini yüklenebilmek için asabî ve adulâtla doludurlar.

Eller, birbirine geçmiş küçük kemiklerle sinirlerden imâl olunmuş bir dokumadır ki, takarrub ettikleri ecsâmı lems etmek, yakalamak, tutmak, fırlatmak, çekmek, itmek, ayırıp koparmak için mülâyemet ve kuvveti hâizdir. Uçları ezfâr ile müsellağ bulunan asâbi', hareketlerinin nezâket ve tenevvu'uyla pek nefis ve zarîf sanâi' icrâ etmek için yapılmışlardır.

[105] Kollar ile eller, uzatılıp büküldükleri hasebiyle, bedenin hiçbir sukûta hedef olmaksızın eğilebilmesinde hizmet ederler. İş işten geçtikten sonra insana sânih olan fikirlerden henüz birisi zuhûr etmemiş olduğu zaman, çarh-ı cesedin kendisinde de her nev' mülâhaza ve taakkulden mücerred bir nev' yay vardır ki, o yay kâffe-i muhâtarâtında cesede derhal bir muvâzene buldurtur.

Bedenin üst tarafında boyun yükselmiştir ki, lüzûmuna göre sabit, iktizâsına göre kâbil-i insinâdır. Başında bir bâr-ı sakîli yüklenmek lâzım olduğu için boyun, güyâ ancak bir tek kemik imiş gibi kaskatı bir halde bulunur. Başı eğmek veya çevirmek muktezî olduğu için dahi, boyun güya ne kadar kemik var ise hepsi kendisinden alınmış gibi her tarafa bükülür. Omuzların üstünde cüz'îce yükselmiş olan şu boyun, bütün cesede hüküm-fermâ olan başı zahmetsiz yüklenir.

Baş, eğer az daha küçük olaydı, bakiyye-i çarh ile asla tenâsübü olmazdı. Eğer daha iri olaydı, biçimsiz, yakışksız olacağından başka, sikleti boyunu ezer ve insanı biraz ziyadece eğilmiş olduğu cihete düşmek muhâtarasına bâdî olurdu. Muhtevî bulunduğu hazine-i kıymetdârı iyice muhafaza eylemek

[106] için her taraftan pek sıkı ve pek sert kemiklerle tahkîm^{436*} edilmiş olan şu baş, boyunun fıkraları içine geçmiş ve bedenın diğer a'zâsıyla pek serî' muhâberesi bulunmuştur.

Başın içinde dimâğ vardır ki, onun rutubetli, yumuşak madde-i isfenciyesi, birbirine girift bulunan elyâf-ı leyyineden mürekkebdır. Âtîde beyân olunacak acâib ve bedâyi'in merkezi işte burasıdır.

Baş tası, iki göz, iki kulak ile bir ağız, bir burun için bir tevâzün ve tenâsüb-i sahîh ile muntazaman delinmiştir. İhtisâsâta tahsîs edilmiş onlarda birtakım a'sâb vardır ki, o a'sâb bu mecrâların ekserisinde çalışırlar. İhtisâs için kendisinde a'sâb bulunmayan burunda ise revâyihi dimâğa kadar îsâl etmek için bir azm-i gırbâlî vardır.

Şu ihtisâsâtın a'zâsı arasında başlıcaları, bir ârıza ile bir tekinde noksan olabilecek hâssayı öbür teki muhafaza eylemek için çifttirler. Bir ihtisâsa âit bulunan bu çifte uzvu, insan ya sağda, ya solda, ya karşısında, yani mefâsılı onun

[107] hareketini ve kâffe-i ef'âlini tevcîh eylediği mahalde pek kolay istimâl edebilmek için o çifte uzuvlar ön tarafa veya yanlara tenâsüble vaz' olunmuştur. Bundan başka, boyun kâbil-i insinâ bulunduğu cihetle, şu a'zâ-yı ihtisâsâtın kâffesi, insanın arzu ettiği cihete bir an ve lahzada dönerler.

Başın, bi'n-nisbe muhafazası daha kalîl olan arka tarafı daha katıdır: Bu arka cihet saçlarla bezenmiştir ki, bunlar zînet olmakla beraber, taarruzât-ı havaya karşı

^{436*} Bir âdemi bir madde zımında hükm-i nasb eylemek ma'nâsına iken, lisânımızda bir şeyi metîn etmek ma'nâsına da kullanıyoruz ki, bunu asıl ifade eden –hemzenin kesriyle- ihkâm kelimesidir, ma'mâfih ism-i mef'ûl sîğasında aslı muhâfaza ediyoruz.

başın takviyesinde hizmet ederler. Fakat ön tarafta biten saçlar, çehre ve sîmânın hüsn ü cemâlini iltihâkla ruhsârın güzelliğine güzellik katarlar.

Başın yüz denilen ön tarafında bazı a'zâ-yı hissiye ol kadar tertîb ol kadar tenâsüb ile ictimâ etmişlerdir ki, ukûl ve elbâb-ı melâhat, vech ü ruhsâra meftûn ve teshîr etmişlerdir, meğer ki bir ârıza bu derece musanna' ve muntazam bulunan bir masnûu tağyîr etmiş olsun.

İki göz, eşyâ-yı hâriciye-yi yemînen ve şimâlen uzaktan zahmetsizce görebilmek ve kâffe-i a'zâ-yı cesedin emn ve inzibâtı hususunda suhûletle mütenebbih olmak için, birbirine müsâvî olarak başın iki cihetinde ortaya doğru vaz' olunmuşlardır.

[108] Vaziyetlerindeki tenâsüb-i sahih çehreye hakikaten zîb ü fer vermiştir. Şu iki çeşm-i ruhsâr içinde tenvîr eden bilmem nasıl misbâh-ı ilâhîdir ki, bakiyye-i kâinât arasında ona mümâsil hiçbir şey yoktur. Bunlar bir nev' âyinedirler ki; insanın kuvve-i âkilesi, mevcûdât-ı âlemi o âyineler içinde görebilmek için orada, tabaka-i şebekiyye içinde, bütün âlemin kâffe-i mevcûdâtı peyâpey ve vâzihan mürtesim olurlar. Biz kâffe-i eşyâyı çifte uzuv ile rû'yet eylediğimiz halde yine bir şeyi asla iki görmeyiz, zira gözlerimizde rû'yete hizmet eden iki sinir, nasıl ki bir gözlüğün iki kolu onları birbirine vasleden kısım-ı a'lâda ictimâ etmişlerse, o iki sinir de bir sâkta ictimâ etmiş iki koldan başka bir şey değildirler.

Dikkate şâyândır ki cibâl, tilâl, eşcâr, sahârî, mevâşî gibi def'aten görebildiğimiz birçok şeylerin suretleri, gözümüzün içinde ancak küçük parmağın tırnağı büyüklüğünde in'ikâs edebildikleri halde, yine hepsi hey'et-i asliyeleriyle teşhîs edilmiş olmalarına nazaran pek vâzih irtisâm ederler. Sezâvâr-ı hayrettir ki, gözbebeği semmü'l-hıyât kadar asgar bir cirm olduğu halde binlerce bin senelik eb'âdda bulunan ecrâm-ı semâviyeyi ân-ı vâhidde göre-

[109] biliyor. Hakikat gözbebeği, Hâlık'ının kudret ve azamet ve hikmetine ashâb-ı irfânı secde ettirir bir sun'-ı garâm-efzâdır. Hakikat gözbebeği, gözümüzün ortasında

mevzû' bir âtifet-i ilâhiyedir. Hakikat, Eflâtûn-i İlâhî'nin dediği gibi; Hallâk-ı Cihân, kemâl-i kudretini ehl-i irfân ve iz'âna göstermek için madde ve heyûlânın yapamayacağı azîm bir burhânı herkesin gözü ortasına koymuştur.

Gözler, pek dikkatle muhafaza edilmişlerdir; yedi adet kemik etraflarında ale'd-devam nighbânlık ederler. Birbirine müsâvî olarak gözleri tezyîn eden iki ebrû dahi onları terden vikâye ederler. Açılıp kapanabilmeleri için, etrafları kirpiklerle çevrili bulunan ecfânla kuşatılmışlardır ki, o kirpikler böyle nazik uzvu incinmekten, hâl-i yakaza ve menâmda sıyânet ederler.

Gözü yıkamak için üstünde nazik bir kuyu vardır ki onun suyu kendi hizmetini edâ ettikten sonra bir delikten buruna dökülür.

Burada bir itiraz dermiyân edilecek olursa ki; Hâlık-ı Mutlak Hazretleri her şeye kâdir olduğundan, kuvve-i bâsırayı, gözde gördüğümüz gibi mürekkeb ve nazik a'zâ vasıtasıyla

[110] ihsan etmektense, vasıtasız ihsan etmeye kâdir değil mi idi? İrâdesini fiile çıkarmak için vasıtalara mürâcaat, mahlukun kârı olup emâre-i aczdır (Teâlâllâhu an zâlik). Bu itirazın yalnız bâsıraya ihtisâsı olmayıp her mahluk olan şeylerde de cereyân edeceği bedîhîdir.

Şu itiraza cevap olarak şunu beyân etmek kifâyet eder ki; Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları yalnız sıfat-ı kudretten ibaret olmayıp, sıfât-ı aliyyesi arasında hikmet sıfatı dahi bulunduğundan, yalnız kudret sıfatıyla muamele buyurmayıp, âsâr-ı hikmetini dahi kullarına irâe buyurur. Bir de şöyle denir ki; kavânîn-i tabîyenin kâffesini Hâlık Teâlâ Hazretleri halk ve tahsîs buyurmuş olduğundan, belki murâd-ı ilâhî, halk ettiği sair mahlukâtının a'zâ ve mutâbakâtını dahi ahvâl-i âdiyede kavânîn-i mezbûreye muvâfık olarak halk ve tahsîs buyurmak olsun.

Nâsiye, bütün veçhe şân ve şeref verir, sîmâyı ihyâ eder. Vasat-ı rûya vaz' edilmiş burun bulunmasa idi, çehre biçimsiz ve yamyassı olurdu. Yüzlerinden bu uzuv kesilmiş olan kimseler görülecek olursa, bu biçimsizliğe derhal hükmolunur.

[111] İnsanı tağziyeye sâlih olan şeyleri istişmâm ile pek kolayca temyîz ve tefrîk etmek için, burun ağzın üst tarafında yanibaşına konmuştur. Burunun iki deliği hem teneffüse hem şâmmeye hizmet eder.

Dudaklara bakınız: Onların reng-i âbidârları, tarâvetleri, şekilleri, tertîbleri, diğer uzuvlarla olan tenâsüb ve mutâbakatları, bütün çehreye başka letâfet, özge hüsn ve melâhat verir.

Dehân, harekâtının harekât-ı uyûnla olan muhâberesi hasebiyle, çehreyi ihyâ eder, şâd eder, mükedder eder, beşûş eder, abûs eder, işârât-ı mahsûse ile bütün ahvâl-i kalbiyeyi beyân eder.

Dudaklar gıdayı almak için açıldıktan başka, yumuşaklığı ve harekâtının tenevvu’u mülâbesesiyle, teşkîl-i kelâm eden asvât ve elfâzın tenevvu’üne de hizmet ederler.

Dudaklar açıldıkda zînet-i dehân olan iki sıra dişler görülür: Bu dişler, iki çene içinde inci gibi dizilmiş küçük kemiklerdir. Çenelerde açılıp kapanmak için bir yay vardır, bir suretteki dişler ağziyeyi hazma müsteid kılmak için onları âsiyâb gibi öğütürler. Bu minvâl üzere öğütülmüş

[112] olan ağziye, mecrâ-yı teneffüsten başka bir mecrâ ile mideye geçer ve şu iki mecrâ birbirine pek mücâvir bulundukları halde, yine birbirleriyle asla ihtilâtları yoktur.

Dil, küçük adulâtla a’sâbdan ma’mûl bir dokumadır ve ol kadar yumuşaktır ki akla sığmaz binlerce bin hareket ve inhinâsiyle mâr gibi eğilir bükülür: Parmakların veyahut bir âlet-i elhân üstünde bir sâzende mızrâbının yaptığını dil de ağızda yapar; kâhî dendâne kâhîce haneke urur. Orada bir mecrâ vardır ki, damaktan akciğere kadar mümted olarak boyun içine doğru gider: Bu mecrâ, ol kıkırdak halkalardan mürekkebdir ki akciğerden kakılan havayı iyice tanîn-endâz etmek için onlar birbirine güzelce girift edilmiş ve içeri taraftan gayet nazik bir zar ile donatılmıştır. Bu mecrânın

damak cihetinde bir ucu vardır ki, sadayı kalınlılatmak veyahut inceletirmek için lüzûmuna göre genişleyip büzülen bir ferce ile ancak bir nây kadar açıktır. Mamafih mecrâsı ayrı bulunan ağziye, mecrâ-yı teneffüse hulûl etmemek için orada bir nev' müteharrik kapak vardır ki, bir müteharrik kal'a köprüsü gibi o ağziyeyi, ne bir zerre-i rakîkası ve ne bir katresi ferce-i mezbûreye dökülmeksizin geçirmek için, mecrâ-yı sadâya fevhe

[113] olur. Bu kapak pek müteharriktir ve pek mahâretle eğilip bükülür. Bir suretteki nîm küşâde bulunan şu ferce üzerinde ihtizâz ederek pek tatlı nağmât gûnâ-gûn husûle getirir. İlm-i teşrîhin tafsîlâtına girişmeyerek, bu kadarcık bir izah-ı cüz'î, a'zâ-yı dâhiliyedeki sun'un ne kadar bedîâne olduğunu göstermeye kâfidir. Beyân ve ta'rîf olduğu veçhile şu uzuv, bütün âlât-ı elhânın ekmelidir ki, sair âlât-ı elhânın ona taklîdinden ne kadar mahâret gösterilirse, taklîd olunan âlet-i lahn o nisbette mükemmel sayılır.

Sem' dahi basar gibi bir maksad-ı mahsûs için sun'-ı ekmel ile teşkîl olunmuştur. Basar, ziyâ kanunları üzerine teşkîl olduğu misüllü, sem' dahi ihtizâz-ı hava kanunları üzerine teşkîl olunmuştur. Kulağın hâricî kısmı, havanın ihtizâzâtını tutmak için genişçe yapılmıştır. Kulağın hâricî kısmından başın içine doğru savtı nakleden bir boru ve o borunun ucunda da davul derisi gibi çekilmiş bir zar vardır. Ondandır içeride, savt, dört adet küçük ve nazik kemikler vasıtasıyla dimâğa vâsıl olur. Zikrolunan zar, iki taraftan hava istediği cihetle, ağzın arka tarafında küçük bir boru daha vardır.^{437*}

^{437*} "حَتَّمُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" âyet-i kerîmesinin tefsîrinde Fahreddîn Râzî aleyhi'r-rahme der ki: Bazılar sem'in basardan efdal olduğuna kâil olmuştur, çünkü Cenâb-ı Hakk nerede sem' ve basarı birlikte zikr buyurmuş ise, sem' lafzı basar lafzı üzerine takdîm buyurulmuştur, takdîm ise delîl-i tafdîl ve rûchândır. Sâniyen; sem', şart-ı nübüvvettir, basar şart değildir, bunun için Cenâb-ı Hakk, Rasûl-i esamm ba's buyurmamıştır, halbuki enbiyâ-yı zî-şân içinde amâyâ mübtelâ bulunanları var idi. Sâlisin; netâic-i ukûli yekdiğimize ifhâm ve tebliğimiz ancak sem' ile olduğu cihetle güya sem' aklın maârif ile istikmâline sebep ve vasıta bulunmuş oluyor, halbuki basar insanı yalnız mahsûsâta muttali' eder. Râbian; sem' cihât-ı sittede mutasarrıf olup basar böyle değildir. Hâmisen; sem'in butlân ve in'îdamiyle nutuk da batıl ve münadim olur, butlan-ı basar ise butlan-ı nutkı müstelzim değildir. Bazıları da kuvve-i bâsırayı teşkîl eden âlet daha şerîf ve nefis olduğu gibi müteallak dahi nûr olmasına, kuvve-i sâmiyanın müteallakı ise rîh ve hava bulunmasına nazaran basarı takdîm ve tercih eylemiştir.

[114] Ecsâmın had ve hesapsız lezâiz ve revâyihini insana temyîz ettiren a'zânın nefâset ve zarâfetini kim takrîr ve ifade edebilir? Nasıl olabiliyor ki bu kadar sesler birbirine karışmaksızın kulaklarımıza kadar geliyor ve şu asvât kesildikten sonra dahi bizde bu kadar şiddetli, bu kadar zâhir tesirât bırakıyorlar?

Ecsâdımızı halk eden Sâni' Teâlâ hazretleri, gözlerimizi yummak için, nemli ve akar bir kapağı kemâl-i itina ile ihsân ve i'tâ eylemişken, o Hakîm-i Mutlak niçin kulaklarımızı açık bırakmıştır? Belîğ-i eşher Çiçeron bunun hikmetini beyân sadedinde

[115] der ki: “Gözlerin uyumak için aydınlıktan yumulmaya ihtiyacı vardır, gözler kapalı bulunduğu esnada kulakların açık kalması ise nâgihânî yakalanmak muhâtarasına dûçâr olacağımız zaman kulakların bizi velvele ile âgâh ve îkâz eylemeleri içindir.”

Hemen nâmütenâhî denilecek buudlerde vâki' semâ ile berr ü bahri bir lahzada gözlerimize kim hakk ediyor? Güneşten zerrâta varıncaya kadar kâffe-i a'yân-ı âlemin suver-i hakikisi bu kadar küçük bir uzv içinde nasıl saf saf dizilip teşhîs olunabiliyor?

Cevher-i dimâğ ki, cihâna geldiğimizden beri bize in'ikâs eden bunca mevcûdâtın suver-i asliyesini tertîb ve intizâm ile hıfz eder, begâyet hayret-fezâ bir hârîka değil midir? Bunca vukûâtı tezkâr eden ve bunca efkârı câmi' bulunan kitapların tedvîni bihakkın takdîr olunur; halbuki en güzel bir kitap ile bir âlim zâtın dimâğı arasında ne münâsebet var? Şüphe yok ki, dimâğ kitaptan had ve hesapsız olarak daha kıymetdâr bir mecmua, daha güzel bir eser-i icaddır. İhtiyaç bulunan suver ve hayalâtın kâffesi bu küçük mahfazada istenildiği anda bulunur. O suver ve hayalât, çağırıldıkda vürûd ederler; iade olundukda bilmediğimiz yere derinleşirler ve diğer suver ve hayalâta yer vermek için nâ-bedîd olurlar. Hayal

[116] bir kitap gibi açılıp kapanır; güya onun yaprakları çevrilir; onun bir başından öbür başına bir anda geçilir: Pesmânde olan suver ve hayalâtın bulundukları mahalli

irâe etmek için hayalde envâ' cedâvil bile vardır. Akl-ı beşerin bunca sür'atle dâhilen kırâat eylediği had ve hesapsız şu hurûf ve işârâtın feth ve küşâd olunan dimâğda hiçbir eser ve nişân görülmez. Bu kitab-ı hayret-fezâ başka bir şey olmayıp ancak yumuşak bir cevher ve maddeden veyahut birbirine örülmüş ince ipliklerden husûle gelmiş bir küçük yumaktan ibarettir. Bu derece nâ-muntazam olduğu meşhûd olan böyle bir tıyn içinde, bu kadar kıymetdâr ve bu kadar güzel sanatla tertîb edilmiş suver ve hayalâtı hangi el saklamıştır?

İşte beden-i insan icmâlen böyledir. Maksud, kâinâtta bulunan sun'-ı bedî'i hiçbir ilim ve fenne mürâcaat etmeksizin, yalnız bir nazar-ı âdiyle keşf ve beyândan ibaret olduğu cihetle ilm-i teşrihin tafsîlâtına girişmeye hâcet yoktur.

Cism-i beşer şüphesiz daha çok büyük ve daha çok küçük olabilirdi. Fakat, mesela insan bir kadem irtifâında bulunaydı, ekser hayvânât tarafından tahkîr olunurdu ki, onu ayakları altında ezip çiğnerlerdi. Eğer insanın kadd ü kâmeti en büyük minâreler

[117] kadar olaydı, bir şîrzime-i kalîle-i beşer, bir memleketin erzâkını az vakit içinde istihlâk ederdi; kendisini yüklenecek veyahut vesâit nakliyle çekecek ne bir at, ne diğer bir yük hayvanı bulunabilirdi; kadd ü kâmetiyle mütenâsib hâneler inşâsına kâfi mevâdd-ı inşâiye dahi bulunamazdı. Bu halde rûy-i zemînde ancak bir şîrzime-i kalîle-i beşer bulunup, onlar ise esbâb-ı huzur ve rahatın pek çoğundan mahrum olurlardı. İnsanın endâmını bir mikyâs-ı sahîh üzerine kim tanzîm etmiştir?

Hayvânât-ı sairenin kâffesinin hacimlerini insanın endâmıyla mütenâsib olarak kim teşkîl etmiştir? İnsan, bütün hayvânâtın teferrüd ederek ayakları üzerine kâimdir. Bu sebeple kendisinde bir şeref ve şehâmet vardır ki, onu rûy-i zemînde yaşayan her şeyden hatta hariçte bile temyîz eder.

İnsan şeklen eşref ve enfes olduktan başka kadd ü kâmetiyle mütenâsib olarak bütün hayvânâtın daha kuvvetli, daha çîre-desttir.

En mehîb olan hayvânâtın ekserîsinin siklet ve hey'eti tetkik edilsin, onlarda bir insanın bedenindekinden daha ziyade mevâdd ve eczâ görülecektir; mamafih

kuvvetli bir insanın cismen kuvveti, ekser vuhûş-i müfterisenin kuvvetinden daha ziyadedir: Onların insana karşı

[118] mehâbetli bulunmaları ancak dişleri ve pençeleri cihetiyledir; halbuki a'zâsında böyle kuvvetli esliha-i tabîye bulunmayan insanın ellerine ihsân olunan mahâret, silahlar yerine geçmek hususunda, behâim ve icmavatın tab'an hâiz oldukları her şeye tefevvuk eder. Lihâzâ insan en kuvvetli, en gazab-nâk hayvanât ve tuyûru oklarıyla deler, tuzaklarına düşürür, zincir-bend eder; hatta onları esâret içinde terbiye edip insanlara iliştmeye ve onlarla istediği gibi eğlenmeye bile muktedirdir: Arslanlar, kaplanlar kendisine yaltaklanır; filleri üzerine binip sürer.

3.4.

Matlab-ı Râbi'

Ruhun, Beden-i İnsanda Tasarrufâtından, Pertev-Envâr Ehadiyyetin Suret-i Tecellîsinden, Kuvâ-yı Zihniyenin Ahvâl-i Hayret-Fezâsından Me'hûz Delâil

[119] Eser-i nefis-i kudret olduğu bedîdâr olan beden-i insan, mamafih kuvve-i âkileye nisbet kabul etmez.

Bir takım ecsâm-ı gayri hassâse bulunduğu muhakkaktır; taş, ahşaba, mâdeniyâta elbette bir his isnâd olunamaz; halbuki bunların ecsâm oldukları şüphesizdir. Kezâlik maddenin hassâs ve mütefekkir olmadığını itikâd eylemek ol kadar tabîidir ki, ukûl-i selîme ashâbına karşı hayvânâtın sırf makineden ibaret bulundukları iltizâm olduğu zaman onlar kendilerini gülmeden tutamazlar; zira onlar hayvânâtta müşâhede etmekte oldukları ihsâsâtın sırf makinelerde bulunduğunu kat'â tasavvur edemezler. Çünkü sırf makinelere,

[120] bir nev' his isnâd etmek istemeyi, bebekleriyle konuşan etfâlin oyuncak oynamalarına benzetirler.

Bundan neş'et etmiştir ki, kudemâ-yı felâsife, cismi olmayan bir şeyi mevhum addettikleri halde, onlar bile ruh-i insanînin bir unsur-ı hâmis olduğuna yahut isimsiz ve bu âlemde gayri malum olup, lâ-yetecezzâ, gayri fânî, ulvî, rabbanî bir nev' hulâsatu'l-hulâsa bulunduğuna kâil olmak istediler, zira anâsır-ı erbaadan mürekkeb madde-i türâbiyenin tefekkür edebileceğini ve kendi kendini tanıyabileceğini akılları kesmedi.

Haydi arzu edilen şeylerin sıhhatini farz edelim de, fırka-i felâsifenin hiçbirine itiraz etmeyelim. Mamafih terdîd-i âtî hakkında hiçbir feylesof dahi feth-i dehân itiraz edemez: Ya madde kendisine bir şey zam ve ilave olunmaksızın mütefekkir olabilir;

yahut madde mütefekkir olamaz, bizde mütefekkir bulunan şey ise maddeden başka bir şey olup madde ile ittihâd eylemiştir.

Maddenin kendisine bir şey zam olunmaksızın mütefekkir olabildiği farz olunduğu takdirde, hiç olmazsa her maddenin mütefekkir olmadığı, hatta bugün mütefekkir bulunan bir maddenin bundan elli yıl akdem mütefekkir bulunmadığı, mesela bir genç adamın bedenini terki

[121] eden madde, o gencin vilâdetinden on sene evvel mütefekkir olmadığı teslim olunacağından, maddenin tefekkürü iktisâb edebilmesi bir tanzîm-i mahsûsla ve eczâsının bir hareket ma'niyesiyle kasıt olduğuna kâil olmak iktizâ eder. Mesela, bir taş veya bir yığın kum alalım: Şu kemmiyyette ahzolunan madde elbette mütefekkir değildir. Onu tefekküre şürû' ve mübâderet ettirmek için ona şekil vermek, onu tanzîm etmek, eczâsını bir cihette ve bir derece-i ma'niyede tahrîk etmek lazımdır. Şu tenâsübü, şu şekil ve hey'eti, şu tertîb ve intizâmı, daha ziyade ve noksan olduğu halde maddenin mütefekkir bulunması kâbil olamayacak surette muayyen bir derece ile, bir cihet ve noktadan diğer cihet ve noktaya doğru olan şu hareketi, bu kadar tam ve sahîh olarak kim bulabildi? Bir madde-i mehîne-i gayri muntazamadan cism-i tıflı inşâ ile onu tedricen müteakkıl kılmak için o maddeye bu kadar sahîh, bu kadar tam olan şu tebdilâtı kim verdi?

Eğer bilakis madde kendisine bir şey ilave etmeksizin mütefekkir olamayıp, onunla ittihâd edecek bir diğer vücûd lazımdır denecek olursa, suâl olunur ki, o vücûd ile müttehid bulunan madde hareketten başka bir şey yapmadığı hâlde, mütefekkir olan bu şey-i âhar ne olacaktır? Şüphesiz bu şey-i âhar mâhiyet-i maddeye gereği gibi

[122] mübâyin diğer bir mâhiyet olacaktır ki, bu iki mâhiyet-i mütebâyineden birisini ancak eşkâl ve harekât-ı mahsûsasıyla, diğerini dahi ancak idrâkât ve taakkulâtıyla tanırız. Bu iki mâhiyetin tasavvuru, bir cins-i müşterek tahtında bulunmadığı cihetle hiçbirisi âhar hakkında bir tasavvur hâsıl edemez.

İmdi nereden neş'et ediyor ki, bu kadar mübâyin olan şu iki vücûd, kemâl-i ihtisâs ve taalluk ile insanda ittihâd etmişlerdir? Nereden neş'et ediyor ki, cismin harekâtı, gayet serî', gayet hatasız olarak ruha bazı efkâr veriyor? Nereden neş'et ediyor ki, ruhun efkâr ve mülâhazâtı dahi gayet serî', gayet hatasız olarak cisme bazı harekât veriyor? Nereden neş'et ediyor ki, bu kadar muntazam olan şu muâşeret bilâ-inkitâ' yetmiş seksen sene ve daha ziyade devam ediyor? Nereden neş'et ediyor ki, birbirlerine vücûden ve fiilen mübâyenet-i külliye ile mübâyin bulunan iki mâhiyetin şu ictimâî, ol kadar mevzûn bir tertîb husûle getirmiştir ki hatta bunca halk, bu terkîbin bir küll-i basit-i lâ-yetecezzâ olduğunu itikada meyletmiştir? Hangi dest-i kudrettir ki, bu iki mütezâddı birbirine rabt eylemiştir?

Bu zıddeyn yekdiğerleriyle kendi kendilerine imtizâç ve ittihâd eylememişler. Cismin kendisinde akd-i mîsâk edecek fikr

[123] ve irade bulunmadığı cihetle, cisim ruh ile akd-i muâhede etmiştir denemez. Ruh ise ne cisim ile bir ahd ü beyân etmiş olduğunu derhâtır ediyor, ne de bu ahdi ferâmûş eylediği halde ittibâa mecbûriyyeti var. Yok eğer denilecek olursa ki, ruh, kendi irade ve ihtiyârıyla olarak cisme tebaiyyete karar vermiştir, bu halde ruhun cisme yalnız tahattur ve telezzüz eylediği zaman tebaiyyet eylemesi iktizâ eder; halbuki ruhun hilâf-ı rızâsı olarak cisme tâbi' olduğu ve tebaiyyete mecbûr bulunduğu şüphesizdir, zira ruhun tâbiyyeti, irade ve rızâsına münhasır buluna idi, bir ecel-i kazâ ile a'zâ-yı cismi tahrîb etmemesi lazım gelir idi.

Bir de ruh cisme irade ve ihtiyârıyla tâbi' olsa bile bundan cismin de bilmukabele ruha tâbi' olması istintâç edilemez. Filhakika cisimde bazı harekât bulunduğu zaman, ruhta da bazı mütâlaât bulunur; velâkin ruhta bazı mütâlaât bulunmasından beri cisimde de bilmukabele bazı harekât bulunması iktizâ etmez. Halbuki bu tebaiyyetin iki taraftan olduğu muhakkaktır. Ruhun cisim üzerine olan hükûmetinden daha mutlak hiçbir şey yoktur. Ruh arzu eylediği anda, bütün a'zâ-yı cisim, en kuvvetli çarhlarla çeviriliyormuş gibi derhal harekete gelirler. Diğer cihetten ise cismin ruh

[124] üzerine hüküm ve iktidârından daha celî ve âşikâr bir şey yoktur. Cisim harekete geldiği zaman, ruh derhal bazı eşyâyı lezzet veya elemle tefekkür ve mülâhaza eylemeye mecbûrdur.

Yekdiğerine külliyyen mübâyin bulunan şu iki mâhiyetin her ikisi üzerinde hükmü cârî olan hangi el onları boyunduruk altına almış ve bu kadar doğru ve bu kadar halelden masûn bir itilâfa onları müsahhar kılmıştır? Buna, tesadüftür denilecek mi? Böyle denilirse âyâ ne denildiği anlaşılabacak mı ve başkalarına ifhâmı kâbil olacak mı? Tesadüf, cevâhir-i ferdenin muâvenetleriyle eczâ-yı cisme ruhu ta'lik edebilir mi? Eğer, ruh eczâ-yı cisme taalluk etmiştir, denecek olursa, ruhun fî zâtihî eczâsı bulunması ve binâenaleyh bir cism-i hakiki olması iktizâ eder ki, bu hâlde maddeye his ve fikir isnâdıyla şikk-ı evvele rücû' edilmiş olup onun ise butlânı ânifen tebyîn edilmiştir. Eğer bilakis ruhun eczâsı yok ise onu hiçbir şey eczâ-yı cisme ta'lik edemeyeceği gibi onları birbirine rabt etmek tesadüfün de elinden gelmez.

Velhâsıl, şu terdîd herhâlde ve kat'iyyen vâridir. Eğer ruh ile cisim, maddeden mürekkeb bir küll ise, dünkü gün mütefekkir olmayan bir maddenin bugün mütefekkir olması nereden neş'et ediyor?

[125] Kendisinde bulunmayan ve mahrum-ı idrâk bulunduğu zamana nisbetle bî-nihâye kendisinden e'azz ve enfes olan şeyi maddeye kim ihsân eyledi? Maddeye idrâk i'tâ eden şeyin kendisinde idrâk bulunmaz mı ve kendisinde idrâk bulunmadığı halde maddeye idrâk i'tâ edebilir mi? Haydi farz edelim ki idrâk, bir şekl-i mahsûstan, bir intizâm-ı mahsûstan, maddenin kâffe-i eczâsının bir cihet-i muayyeneye olan hareketlerinin bir derece-i muayyenesinden husûle gelmiştir; müdrik bir makine inşâ etmek üzere bu kadar sahih ve tam olan şu tedâbîrin kâffesini hangi Sâni' bulmuştur? Eğer bilakis ruh ile cisim birbirine mübâyin iki mâhiyet iseler, onların ittihâdında ruhun asla medhal ve iştirâki olmadığı ve hatta bu ittihâdın nasıl husûle geldiğine bile vâkıf bulunmadığı halde, hangi kudret-i âliye bu iki mâhiyeti birbirine rabt eylemiştir?

Ervâh ile ecsâmı, akıl ve idrâke sığmaz bir muhâbere ve bir nev' zâbıta içinde bulundurmak için onlara bir kudret-i uzmâ ile böylece emr ü ferman buyuran kimdir?

İhâle-i nigâh dikkat ediniz ki, ruhumuzun cismimiz üzerine hükûmet-i mutlakası olduğu halde, kendisi habîr ve âgâh değildir. Ruh, mesafe-i mahdûdesinde hükûmrândır, çünkü cism-i beşer

[126] makinesinin usûl ve kavâidi iktizâsınca, tehiyye ve tedârük bulunmadığı hâlde, sarf-ı irâde-i cüz'iyemiz o makinenin kâffe-i eczâsını bilâ-tevakkuf derhal tahrîk eder. Cismimiz harekete gelsin diye gönlümüzden bir an gayri münkasimde hemen bir söz geçmesiyle, derhal cismimiz harekete gelir. Güya bu makinenin en hafî eczâsından her biri âlî ve muktedir mutlak bir savt ve nidâ işitmiş gibi bu irade-i sırfa-i bâtıniye ile cismimizin kâffe-i a'zası işler, bütün sinirler gerilir, bütün yaylar birbirlerine muâvenete müsâraat gösterir, bütün makine mutî' ve münkâd olur.

"دل بخواهد پا در آید زو برقص

یا گریزد سوی افزونی ز نقص

دل بخواهد دست آید در حساب

با اصابع تا نویسد او کتاب"⁴³⁸

Dıl bîhâhed pâ derâyed z'ô beraks, Pâ gurîzed sûy-ı efzûnî-vu-naks.

*Dıl bîhâhed dest âyed der hisab, Bâ asâbî' yâ nuvîsed ô kitab.*⁴³⁹

Bu kudretin pek sade ve pek müessir bir kudret olduğu şüphesiz malumdur.

Bu kudreti, ecsâmımız kendisine külliye mübâyin bulunan ukûl-i âcizemize

⁴³⁸ [Gönül isterse ayak ondan raksa gîder; yâhud naksdan fazl tarafına kaçar.
Gönül isterse el parmaklar ile hesâba gelir; nihâyet o defter yazar.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 452, b. 3611-3612.

⁴³⁹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1649, b. 3562-3563.

mi, yoksa ecsâmımız üzerindeki kudretine mi atıf ve isnâd edelim? İrâdâtımız bu kadar âciz, bu kadar nâkıs olduğu halde,

[127] bu nüfûz-i âlîye kendiliğinden mâlik olduğuna mı itikâd edelim? Öyle ise her birimizin iradesi, bunca ecsâm arasından yalnız birer cisim üzerine hükmetmeleri nereden neş’et ediyor? İradelerimiz yalnız kendilerine muhtass olan cisimler üzerinde hüküm-fermâ olup diğer hiçbir cisim onların meyl ve arzularına ittibâen hareket etmez. Başka hiçbir cisim üzerinde hâiz olmadıkları şu kudreti iradelerimize kim i’tâ eyledi? Yine tesadûf sözü ağza alınmaya cür’et olunacak mı?

Mamafih bu kadar âlî olan şu kudret gayri habîrdir. En cahil bir köylü, ilm-i teşrîhde mütebahhir bir feylesof kadar cismine tahrîk edebilir. Bir köylünün nefs-i nâtıkası, köylünün cismindeki a’sâbına, adulâtına, evtârına, kuvâ-yı hayvaniyesine kat’â âşinâ olmadığı halde, onlara emirler vererek istediği gibi istihdâm eder. Onları tefrîk ve temyîz etmeksizin ve nerede bulunduklarını bilmeksizin onları bulur. Onlardan hangisine ihtiyacı varsa, yoluyla mürâcaat edip, yoksa onlardan birisine mürâcaat edecek yerde diğerine mürâcaat eylemez.

Bir ip canbazı irade eder etmez, onun kuvâ-yı hayvaniyesi kâhî birtakım a’sâbda, kâhî diğer takımda olarak derhal şiddetle

[128] cereyân eder: Bu a’sâbın kâffesi, sırasına göre ya gerilir, ya gevşer. Bir sinirin ne olduğunu o canbaza sorunuz; onun ne olduğunu kat’an bilmez. Hareket ettirdiği şeylerin neler olduğunu ve onları nereden ihtizâz ettirmeye başladığını ona sorunuz; hatta ne demek istediğinizi anlamaz; çarh ve vücûdunun bütün dâhilî yaylar ile yaptığı şeylerin hiç birisini esâsen bilmez.

Ud çalan bir adam, udunun ne kadar telleri bulunduğuna tamamen vâkıf olduğu, onları gözleriyle gördüğü ve onları parmaklarıyla birer birer tuttuğu halde yine onda yanılır: Halbuki cism-i beşer makinesine hüküm-fermâ olan ruh, makinenin yaylarını görmediği, onları fark ve temyîz etmediği, onların ne şekillerine ne vaziyetlerine ne kuvvetlerine vâkıf olmadığı halde o yayların kâffesini asla

yanılmayarak, yoluyla tahrîk eder. Ne hayret-fezâ hâlettir! Ki ruhumuz bir şeye hükmediyor ki ne o şeyi biliyor görüyor ne de o şey ruhumuzu tanıyor ve tanımak istidâdını hâiz oluyor, mamafih hükmü la-cerem mutâ' oluyor. Bu vukûfsuzluk ne! Bu kudret ne! Vukûfsuzluk insandandır; öyle ise kudret kimdendir? Bu kudret, insanın görmediği şeyi gören ve insana fâik olan şeyi onda husûle getiren zât-ı ecell-i a'lâyâ isnâd olunmazsa, kime isnâd

[129] edelim? Ruhumuz, etrafında bulunup gereği gibi tefrîk ve temyîz eylediği ecsâmı tahrîk etmek ister de hiç birisi hareket etmez; ruhumuz iradesiyle kemter bir zerreyi ihtizâza getiremez: Bir kudret-i âliye ruhun emrini yalnız bir cisme tahsîs etmiştir ki; ruh irade eder etmez bu makinenin ruha malum olmayan bütün yayları, onun emrine tenâsüb ve âhenk ile ittiba' etmek üzere derhal hareket ederler.

Bazı efâdıl-ı üdebanın bu mebhasteki beyân-ı muhakkikânesi şâyân-ı nakl ve tahrirdir: “Ecsâdımızın a'zâ-yı dâhiliyesi, ancak ruhlarımızla yaşayabilirler; mamafih bâis-i hayatları bulundukları şu a'zâyı bilemezler. Ruh, zîr-i fermânında bulunan cisme aşına değildir.... Ruh bilmez ki niçin yalnız istediği zaman sinirleri harekete getiriyor, bilakis istemediği zamanlarda bile niçin damarların nabzânı gayri munkatı'dır. Ruh bilmez ki diğer eczânın sebep-i tahrîki olmak üzere cismin en evvel harekete gelen birinci cüz'ü hangisidir.... Ruh bilmez ki niçin istemediği şeyi hisseder ve fakat a'zâsını yalnız arzu eylediği zaman tahrîk eder. İşte ruhun cisimdeki ahvâl ve ef'âli budur. Nereden neş'et ediyor ki o, ne icrâ ettiğini ne de nasıl icra ettiğini

[130] bilmiyor? İlm-i teşrîhi tahsîl edenler, kendilerinde vukûa gelen ve kendi taraflarından îkâ' edilen şeyleri başkasından öğrenirler. Semâda bizden pek uzak bir buudda bir şems ile birçok kevâkib bulunduğunu bilmek için tederrüse niçin muhtaç olmuyoruz da parmaklarımızı oynattığımız zaman hareketin nereden başladığını öğrenmek için bir muallime muhtaç oluyoruz? Derûnumuzda kendimizin yaptığımız şeylerin nasıl husûle geldiklerini bilmiyoruz. Kendimize dair pek çok tahsîl ve taallümde bulunduk ve hala kendimizi anlayamadık.”

Hakikat, ruhun âşinâ olmadığı a'zâ-yı cismaniye üzerindeki kudret-i mutlakasıyla, onları tefrîk ve temyîz etmeksizin lâyenkatı' istihdâmındaki sırrın derecesini takdîr edemeyiz. Bu kudret, bilhassa dimâğımızda irtisâm eden tahayyülâtta müşâhede olunur. Nice nice senelerden beri havâsımıza çarpmış olan bütün ecsâm-ı cihânı tanıyoruz: O ecsâm mahv ve nâbûd oldukları zaman bile, görüyoruz zannedecek surette, onları bize irâe eder hayalleri bizde bakîdir. Dimâğımız nûkûş ve tesâvîr ile müzeyyen bir odaya benzer ki, levhaları hâne sahibinin zevkine göre nakl ve tertîb olunmuştur. Ressamların âsâr-ı sanatları olan tesâvîrde bulunsa

[131] bulunsa asıllarına ancak müşâbehet-i nâkısa bulunabilir: Dimâğlarımıza menkûş olan tesâvîr ise, ol kadar sahihtir ki onlara mürâcaatla ressamın tasvirlerindeki hatîâtı görüp kendi kendimize tashih ederiz. Mehere-i musavvirînin kemâl-i hüner ve sanatla husûle getirdikleri âsâr-ı nefiseden daha ziyade asıllarına müşâbih bulunan tahayyülât, ezhânımıza sanatsız mı mahkûk oluyor? Bu bir kitap mıdır ki onun bütün hurûfu kendi kendilerine müretteb olsun? Eğer bunda bir sanat var ise bu sanat bizden değil, çünkü onların ne hakkını ne hâl-i intizâma vaz'larını tefekkür etmeksizin şu mecmua-i tahayyülâtı derûnumuzda buluyoruz. Mamafih bu tahayyülâtın kâffesi, hiçbir karşılık husûle gelmeksizin, istediğimiz vakit görünüp istediğimiz vakit çekilirler. Onları çağırırız gelirler, iade ederiz bilmediğimiz bir mahale derinleşirler; arzumuz veçhile kâh birleşir kâh ayrılırlar. Ne nerede durduklarını ne kendilerinin ne olduklarını biliriz. Yalnız onları daima hâzır ve müheyâ buluruz. Eski yeni bunca tahayyülât ki kâhî uyanır, kâhî birleşir, kâh ayrılırlar, onların hareket ve heyecanları hâiz oldukları intizâmı asla ihlâl etmez. Onlardan bazıları bâdî-i emirde zuhûr etmeseler bile mamafih hiç olmazsa uzak olmadıklarından eminiz.

[132] Onlar bazı köşe bucakta mestûr kalmış olsalar gerektir. Onlar hiç bilmediğimiz şeyler gibi meçhûlümüz değildirler: Bilakis, taharrî ettiğimiz şeyleri karışık bir surette biliriz. Eğer çağırdığımız hayal yerine başka bir hayal zuhûr ederse, bizim muhtaç olduğumuz sen değilsin diye bilâ-tereddüd onu iade ederiz. Öyle ise nîm-ferâmûş edilmiş olan bu eşyâ nerededirler? Biz onları taharrî ettikten sonra derûnumuzda

bulduğumuz cihetle onlar derûnumuzda mevcûddurlar. Lâkin onları taharrî için hayliden hayli izâ'a-i evkât eylediğimiz cihetle orada nasıl mevcûd olduklarını ve nereye gittiklerini bilemiyoruz.

Bazı ehl-i tetkik diyor ki; “Bulamadığım şeyi düşündüğüm zaman, ben ben değilim. Ben nasıl oluyor da böyle kendi kendimden geçip kendimden bîhaber oluyorum, ne bunu, ne de sonra nasıl oluyor da kendime geliyorum, ne de şurasını biliyorum. Kuvve-i hâfızama tevdi’ etmiş olduğum bir şeyi taharrî edip bulamadığım zaman güya ben başka bir adam olmuş ve başka bir mahale nakledilmiş oluyorum. Ol vakit biz güya kendimize yol bulup vâsıl olamıyoruz? Biz güya kendimizden baîd ecânib gibi oluyoruz. Ne vakit taharrî eylediğimizi bulursak ol vakit kendimize vâsıl

[133] oluyoruz? Öyle ise aradığımız şey derûnumuzda değilse nerededir? Kendimiz değilsek ya kimdir? ... İşte bu sırr-ı amîk bizi dûçâr-ı girdâb-ı hayret ediyor.”

Hiç bilmediğimiz şeyi öğrenmiş olduğumuzu pek iyi derhatır ederiz; hatta nisyânımızı bile derhatır ederiz; her kimi vaktiyle herhangi sâl-i hayatında görmüş isek onların eşkâl ve şemâilini tahayyül ederiz. Bir adam hayalimizden nice defa geçer: Evvela onu çocuk, sonra genç, nihayet yaşlı görürüz. Evvelce kendisinde gençlik çağının hüsn ve nadâretini gördüğümüz bir sîmâ üzerine buruşukluklar vaz’ ederiz. Şu iki hâlet-i mütezâddeyi birbiriyle karıştırmaksızın nâbûd olan bir şeyi, henüz mevcûd olan bir şeyle birleştiririz. Dünyaya geldiğimiz zamandan beri tanıdığımız bütün şeyleri tertîbi üzere hıfz ediyoruz, lâkin nasıl hıfz ettiğimizi bilmiyoruz. Bütün itriyât, bütün elhân ve nağmât, bütün ezvâk, bütün derecât-ı ziyâ, bütün elvân; velhâsıl havâsımızdan geçip dimâğımıza tevdi’ olunan bütün eşkâl, şu hazine-i meçhûleden çıkıyor.

Otuz sene evvel hissetmiş olduğumuz zevk ve safâyı, hoşlanırsak tecdîd ederiz, teceddüd eder; lâkin her vakit tıpkı

[134] tıpkına olmaz; o zevk ve safâ tahattur olunur da bizi mesrûr etmez: Pek neş’eli olduğumuzu tezekkür ederiz de bu tezekkür ile şimdi bizde neş’e hâsıl olmaz. Diğer

cihetten dahi âlâm-ı kadîmeyi tecdîd ederiz: O âlâm hâzır ve müheyyâdırlar, zira ol zaman nasıl idiyseler şimdi de onları öylece aynen müşâhede ediyoruz. Onların merâretini ve ihtisâsâtındaki zindeliği tahayyül etmekten bizi hiçbir şey men' etmez; mamafih bu tahayyülât, o âlâm-ı kadîmenin bizzat kendileri değildirler; onlar körlenmiş oldukları cihetle artık rahat ve huzurumuzu selb edemezler. Mütéhassis olmaksızın onların bütün şiddetini tahayyül ederiz, yahut mütéhassis olacak olursak, bu da yalnız tasavvurdadır, ve vaktiyle cigersûz olan bir kederin şu tasavvuru ise bir bâzîceden başka bir şey değildir; âlâm-ı mâziyyenin tahatturu bazı kere bizi mesrûr eder. Lezzât da böyledir; bir kalb-i faziletmend muhtell olan mesârr-ı hâtıralarını yâd ile mükedder olur; onlar hazırdırlar, çünkü ne kadar halâvet ve safâları var idiyse kâffesiyle görünüyorlar; mamafih bizzat kendileri değildirler ve bu gibi meserretler ancak mükedder etmek için avdet ederler.

İmdi her ikisi akla sığmaz işte iki garîbe: Birisi dimâğımızın bir nev' kitâb olmasıdır ki, ne bizim elimizden ne tesadüfün

[135] elinden gelebilir bir intizâm ile tertîb edilmiş onda had ve hesapsız tahayyülât ve hurûf vardır. Biz bu tertîbin fâili değiliz; çünkü biz ne dimâğımıza bir şey yazdığımızı ne dimâğımıza tersîm ettiğimiz tahayyülât ve hurûfa tertîb-bahş olduğumuzu taakkul ediyoruz. Tesadüf ise böyle bir kitâb-ı bedîi kat'â te'lîf edemez; değil tesadüf böyle bir kemâl-i âliye vâsıl olabilmek için hatta kâffe-i sanâyi'-i beşer bile pek aşağı derekede nâkıstırlar. Öyle ise bu kitâb-ı celîli kim te'lîf etti?

Dimâğımızda bulduğumuz garîbe-i sâniye, ukûlümüzün bu kitâb-ı ledünnîde hoşlandığı şeylerin kâffesini kemâl-i suhûletle tilâvet eylediğini görmektir. Ukûlümüz asla bilmediği hurûfu orada okuyorlar. Dimâğımıza irtisâm eden hutûtu asla görmüyoruz; evrâk-ı kitâb mesâbesinde bulunan dimâğımızın maddesi bile bize külliyyen meçhûldür. Bu hadd ü hesâba gelmeyen hurûf, bir yerden diğer yere intikâl eyler ve sonra emrimize fermânber olmak için mevki'lerinde teşkîl-i sufûf ederler. Bilmediğimiz ve bilmek de kâbil olmayan bir masnû üzerinde emr-i mutâ' bir kudrete mâlikiz: Hiçbir şeyin idrâk eylemediğini, ukûlümüz idrâk ile hemen muktezâsını infâz eder. Bütün kâinâtı nazar-ı tetkik ile seyr ve temâşâ eder, görürüz ki; kuvve-i âkılının

[136] hiçbir cisim üzerinde nüfûz ve satveti yoktur; yalnız bir cisim vardır ki irâde-i sâzecemiz güya ilâhâne bir kudrete mâlik imiş gibi onu tahrîk eder ve kendilerine asla vukûfu olmadığı halde o cismin en ince yaylarını bile harekete getirir. Onu cisim ile kim tevhîd etti ve cisim üzerinde ona bu kadar hükûmeti kim verdi?

Ukûlümüzde dair muhtasar bir mütâlaa ile şu ifâdâta hitâm verelim. Ukûlümüzde kudret ile aczin hal ve keşf olunmaz bir surette memzûc olduğunu nefsimize mürâcaatla buluruz. Akl-ı beşerde olan iktidâr muhakkaktır: O, hâl ile mâzîyi birbirine karıştırmaksızın cem’ eder ve istidlâlâtı ile müstakbele kadar keşfeyleyler; onda ecsâm ve mücerredâta dair tasavvurât vardır; hatta gayri mütenâhî hakkında bile onda tasavvurât vardır, zira gayri mütenâhî ile müttehid olan şeyin onunla ittihâdına ve ona mugâyir bulunan şeyin lâ-ittihâdına hükmeder. Gayri mütenâhînin, bir şekl-i müselles olduğunu ona söyleyen söze bilâ-tereddüd cevap verir ki; had ve nihayeti olmayan bir şeyin asla bir şekli olamaz. Bir aded-i nâmütenâhîyi terkîb eden âhâdın birincisini size tayin etmesini ondan talep ediniz; gayri mütenâhîde ne evvel ne ahir ne mübtedâ ne müntehâ ne aded tayin ve irâe edemeye-

[137] ceğini derhal size söyler; çünkü gayri mütenâhîde bir vâhid-i evvel veya bir vâhid-i ahir tayin olunabilse, o vâhid-i mefrûza diğer âhâdın zammı ve binâenaleyh adedin tezâyüdü mümkün olmak iktizâ eder: Halbuki bir aded, bir zam ve ilâveyi kabule müsteid oldukda gayri mütenâhî olmayıp belki o ziyadeyi kabul edebileceği cânibden kendisine bir had tayini mümkün olur.

Hatta ukûlümüzün mahdûdu idrâk etmesi, gayri mahdûdu tasavvur iledir. Bir kimse diğer kimesne için hasta bir adam dese, sıhhati olmayan bir adam demiş olur; dûçâr-ı za’f bir kimse hakkında zaîf bir adam dense, kuvvetten mahrum bir adam denmiş olur.

O adamın mahrum olduğu nefes-i sıhhat, bir ni’met-i hakikiye gibi tasavvur olunmadıkça, hirmân-ı sıhhatten ibaret olan hastalık tasavvur olunamaz; kuvvet, o adamda bulunmayan bir meziyyet-i hakikiye gibi tasavvur olunmadıkça, za’f tasavvur

olunamaz; en hakiki ve en maddî olan ziyâ-yı nehâr tasavvur olunmadıkça, gayri maddî olan zulmet tasavvur olunamaz. Kezâlik, mahdûda, bir bu'd-i a'zamın nefy-i mahzından ibaret olan bir had isnâd olunmadıkça tasavvur olunamaz. Bu ise gayri mahdûdu nefyden başka bir şey değildir; gayri mahdûd ise evvelemirde kendisi tasavvur olunmadıkça selbi tasavvur olunamaz.

[138] Nitekim sıhhat tasavvur olunmadıkça, onun hirmânından ibaret olan hastalık tasavvur olunamadığı gibi, gayri mahdûdun bu tasavvuru bize nereden geliyor?

Ya Rab! Akl-ı beşer ne büyüktür! Kendisine kendisi de mütehayyir ve kendisine kendisi nihayetsiz derece fâiktir: Onun tasavvurâtı küllî, daimî, lâ-yetegayyerdir. O tasavvurât küllîdir, zira desen ki; bir şeyin hem mevcûd hem gayri mevcûd olması muhâldir, küll cüz'ünden a'zamdır, tam dâire olan bir hattın hiçbir cüz-i müstakîmi yoktur, iki nokta-i mefrûza arasında aksar-ı mesâfât hatt-ı müstakimdir, bir dâire-i tâmmenin merkezi muhîtinin kâffe-i nukâtından derece-i mütesâviyede baîddir, mütesâviyu'l-azlâ' bir müsellesin ne zâviye-i münfericesi ne zâviye-i kâimesi vardır; bu hakâikın hiçbirisi hiçbir istisnâ kabul etmez: Hiçbir mevcûd, hiçbir hat, hiçbir dâire, hiçbir zâviye yoktur ki bu kavânîne tâbi' olmasın. Bu kavânîn her zaman mevcûddur, daha doğrusu kâffe-i ezmândan evvel mevcûd oldukları gibi ilmimizin lâhik olacağı kâffe-i ezmândan sonra da mevcûddurlar. Kâinât herc ü merc olup fenâ-pezîr olsun; mevcûdâta, hutûta, devâire, zevâyâyâ dair ikâme-i burhân edecek hiçbir akıl da kalmasın; bir şeyin hem mevcûd hem gayri mevcûd

[139] olamayacağı, bir daire-i tâmmenin hatt-ı müstakîm olarak hiçbir cüz'ü bulunamayacağı, bir daire-i tâmmenin merkezi muhîtinin bir cihetine diğer cihetinden daha ziyade baîd olamayacağı gibi müteârifeler nefsü'l-emirde yine daima birer hakikattirler. Farz edelim ki bu hakâik hakkında hâlihazırda ikâme-i burhân olunmasın, hatta farz edelim ki ne âlem ne bu hakâika dâir istidlâl etmek kâbil-i ukûl da bulunmasın, yine onlar nefsü'l-emirde hakâik-ı sabitedir, velev ki hiçbir akıl onları idrâk eylesin; nitekim ebnâ-yı beşerin kâffesi a'mâ olup da eşî'a-i şems ile

münevver olmak için hiçbir kimsenin gözü olmasa, yine o eşi'a, nefsü'l-emirde sabit-i hakâiktandır.

‘İki kere iki dört eder’ diye hükmolunduğu zaman, yalnız hükmün sıhhati tasdik edilmez, belki bu kaziyyenin ale'd-devam sahih olduğunda şüphe edilemez. Derûnumuzda hâmil olduğumuz bu tasavvurâtın hudûdu olmadığı gibi, olmak da kâbil değildir. Devâir-i tâmmenin merkezi hakkında ânifen zikrelediğimiz şey, devâir-i mezbûrenin yalnız bazı efrâdı hakkında sâdık olur denemez: Bu kaziyye, kâffe-i devâir-i tâmme hakkında bir zarûret-i bedîhiye ile daima sadıktır.

Hadd ü pâyânı bulunmayan bu tasavvurât ne değişebilir, ne bizden silinebilir, ne tahrîf olunabilir: Onlar aklımızın esâsıdır.

[140] Aklımızın mizâc-ı hâsı üzerinde ne kadar tekellüfât icrâ edilirse edilsin, yine şu tasavvurâtın bize vâzıhan irâe eylediği eşyâ hakkında ciddi olarak dûçâr-ı iştibâh olmak muhâldir. Mesela küll'ün herhangi bir cüz'ünden a'zam olduğunu ve bir daire-i tâmmenin merkezi, muhîtinin kâffe-i nukâtından derece-i mütesâviyede baîd bulunduğunu bilmek hususunda ciddi olarak asla giriftâr-ı işkâl olmayız. Bizde gayri mahdûdun tasavvuru, a'dâdın, hutûtun, devâirin, bir küllün, bir cüz'ün tasavvurâtı gibidir. Tasavvurâtımızı tağyîr etmek nefsi aklımızı mahvetmek demektir. Derûnumuza nakş olunup, ondan hiçbir vechile silinmesi kâbil olmayan nâ-mahdûd-ı lâyetegayyer ile aklımızın azm-i kadrine hükmedebiliriz.

"تا چه عالمهاست در سودای عقل

تا چه با پهناست این دریای عقل

صورت ما اندرین بحر عذاب

می دود چون کاسه بر روی آب

تا نشد بر سر دریا چو طشت

چون که پر شد طشت دروی غرق گشت

عقل پنهانست و ظاهر عالمی

صورت ما موج یا از وی نمی⁴⁴⁰

Tâ çi âlehmâst der sevdâ-yî akl, Tâ çi bâ pehnâst in deryâ-yi akl.

Sûret-î mâ enderin bahr-î izâb, Mideved çün kâsehâ rû-yi âb.

Tâ neşüd pür ber ser-î deryâ çü taşt, Çünki pür şüd tâşt dervey ğârk geşt.

*Akl pinhânest u zâhir âlemî, Sûret-î mâ mevc yâ ezvey yemî.*⁴⁴¹

[141] Lâkin bu kadar hakiki olan bir ref'at ve azamet bizi tehlikeli bir surette idlâl edip mest-i gurur etmemek için aczimizi nihâde-i temâşâgâh teemmül etmeye müsâraat ederiz. Aklımız, gayri mahdûdu ve gayri mahdûdun kânunu ile eşyâ-yı mahdûdeyi lâyenkatı' müşâhede etmekle beraber yine etrafında bulunan eşyâya ilelebed câhildir. O kendisini lâyıkıyla bilmez; girdâb-ı zalâm içinde eliyle yoklaya yoklaya yürüyormuş gibi yürür: O, ne kendisinin ne olduğunu, ne nasıl bir cisme rabt ve ta'lîk edildiğini, ne ta'lîk olunduğu cismin vâkıf olmadığı bütün yayları üzerinde nasıl bu kadar satvet ve nüfûzu olduğunu bilmez. Efkâr-ı mahsûsasına, vâridât-ı mahsûsasına muttali' değildir: Ne zan ve zehâbında bulunduğu şeyi, ne irade eylediği şeyi ilme'l-yakîn bilmez. Ekseriya olur ki zan ve irade etmiş zehâbında bulunur. O hata eder ve ahsen-i hâli hatasına vâkıf olmasıdır. Tefekkürâtın hatasıyla, iradenin adem-i intizâmını bir yere cem' eder; fesâdını anladıkda feryâd ü figâna başlar.

İşte akl-ı beşer, âciz, mütereddîd, mahdûd, sehv ile mâlâmâldir. Bu kadar mahdûd, bu kadar noksanla memlû olan bir şeyin içine, gayri mahdûda yani mükemmeliyete müteallik tasavvuru kim vaz' eyledi? Bu kadar âlî, bu kadar sâfî olup, sünûh ve irtisâm cihetiyle haddi zâtında

⁴⁴⁰ [Aklın şahsında ne acîb âlemler vardır! Bu akıl deryâsı ne acîb genişlik iledir! Bizim sûretimiz bu tatlı deniz içindedir. Kâseler gibi suyun yüzünde koşarlar. Dolmadıkça deniz üzerinde leğen gibidir; leğen dolduğu vakit içine battı. Akıl gizlidir ve âleme mensûb olan zâhirdir; bizim sûretimiz ondan bir dalga veyâ katredir.] Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 353-354, b. 1130-1133.

⁴⁴¹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 613, b. 1107-1110.

[142] bir nev' gayri mahdûd olan şu tasavvur, akl-ı beşerde kendi kendine mi husûle gelmiştir? Bazı hudûd ile muhât bulunan eşyâya asla münâsebeti olmayan bir şeyi ise akla kendisinden başka hangi mevcûd-u mahdûd verebilir? Farz edelim ki akl-ı beşer, kâffe-i eşyâ-yı mücâvire kendisinde mürtesim olan bir âyîne gibidir: Gayri mahdûd mevcûd değilse, o gayri mahdûdun hayalini bize kim vaz' eyledi? Bir âyînenin camı karşısında bulunmayan mevhum bir şeyin hayalini o âyîne kim vaz' edebilir? Bu hayal-i nâmahdûd, eşyâ-yı mahdûdenin karışık bir karaltısı olduğu halde akıl sû'-i telakkî ile onu bir nâmahdûd-ı hakiki yerine komuş olsun, öyle değildir: Bu bir nâmahdûd-ı hakikidir ki biz onu tefekkür ediyoruz. Biz onu ol kadar güzel tanırız ki, kendinin gayri olan şeylerden onu tamamiyle tefrîk ve temyîz ederiz ve hiçbir ğumûz ve hafâ bize hiçbir şeyi onun yerine koydurtamaz. Biz onu ol kadar güzel tanırız ki ednâ bir haddi ima eden her hususiyeti ondan reddederiz. Velhâsıl biz onu ol kadar güzel tanırız ki, leyl nehâr ile, maraz sıhhat ile tanıldığı gibi, bakiyye-i eşyânın kâffesini ancak onunla tanırız.

Bir daha tekrar edelim, bu kadar azîm-i hayal nereden geliyor? Biz onu ademden mi alıyoruz? Eğer gayri mahdûd, mevcûd değilse

[143] mevcûd-ı mahdûd onu tahayyül ve icad edebilir mi? Bu kadar âciz ve kâsır olan aklımızın bir hüdvâvend olmaksızın kendi kendine bu hayali icad edebilmesi mümkün değildir. Bizi ihâta eden eşyâ-yı hâriciyenin hiçbirisi ise bize bu hayali veremez; zira onlar bize ancak mevcûdât-ı hâriciyenin hayalini verebilirler, onlar ise mahdûd ve gayri mükemmel mevcûdâtıdır. Ne hiçbirimizinkine ne de bu âlem-i sâfilde bizden hâriç tanıdığımız eşyânın hiçbirisinininkine benzemeyen bu hayal-i bâhiri öyleyse nereden alıyoruz? O bize nereden geliyor? Gayri mahdûd, hakiki olduğu cihetle idrâk edemediğimiz ve mamafih kendisini dînunda bulunan şeylerin kâffesinden temyîz ettiğimiz cihetle tanınamaya da muktedir olmadığımız şu gayri mahdûd, öyleyse nerededir, nerede! Eğer mevcûd olmayaydı derûn-i aklımıza hakk olunabilir mi idi?

Tasavvur-ı gayri mahdûddan başka bizde külli-i lâyetegayyer bir nev' malumât daha vardır ki, onlar bütün hükümlerimizin mebâdî ve düstûrudur. Biz onlara danışmaksızın bir şeye hükmedemeyiz ve irâe ettikleri hâlin hilâfına hükmedecek

olursak, onlar bize tebaiyyet etmezler. Fikirlerimiz bu usûl ve düstûru tashih veya icbâr etmek şöyle dursun, onlar bize karşı bu düstûr-ı âlî ile tashih edilmiş ve emr

[144] ve hükmüne bilâ-itiraz münkâd bulunmuşlardır. Evvelce dahi ifade olunduğu üzere, biz zihnen ne kadar sarf-ı mesâî etsek yine, iki kere ikinin dört ettiğinde, bir küll kendi cüz'ünden a'zam olduğunda, bir daire-i tâmmenin merkezi, muhitinin her noktasından müsâvî mesafede bulunduğu şüphe edemeyiz. Bu kazâyâyı inkâr etmek hususunda hürr ve muhtâr değiliz; bu hakâikı veya takrîben emsâlini inkâr edecek olursak, bizde bizim fevkimizde bir şey hâsıl olur da bizi cebren semt-i savâba imâle eder. Sabit ve lâyetegayyer olan bu düstûr ol kadar derûnî, ol kadar samimidir ki biz onu kendimizden addetmek isteriz: Velâkin o bizim fevkimizdedir, zirâ o bizi tashih ve irşâd eder, bizi kendimizden emin olmaz bir halde bulundurur ve aczimizden bizi haberdâr eyler. Bu bir şeydir ki, kendisini dinlersek her dakika bize ilhâm eder ve onu dinledikçe asla hata etmeyiz. Onun ilhâmâtına teenniyle mutâvaat edersek, bizi lâyenkatı' her hatadan vikâye eder; çünkü bu ilhâm-ı ledünnî, vâsıl-ı ittılâ'mız olup da bir hüküm vermeye muhtaç olduğumuz eşyâya dair güzel güzel hükümler i'tâsını bize talim eder. Bilmediğimiz şeyler hakkında ise bir hüküm verilmemesini talim eder ki, bu ikinci nev' dersin ehemmiyeti de evvelkinden az değildir. Bu düstûr-ı ledünnî,

[145] akıl tesmiye ettiğimiz şeydir: Lâkin biz, “tabiat” ile “sevk-i tabiat” tabirlerinden, nasıl onların medlûlâtına vâkıf olmayarak bahsedersek, aklımızdan dahi şu kelimenin ma'nâsındaki kuvveti istiknâh etmeyerek bahsederiz.

Filhakika kendi aklımız kendimizdedir; çünkü onu bulmak için daima kendimize mürâcaat etmemiz icâb ediyor. Lâkin akl-ı âlî ki lede'l-hâce bizi irşâd ediyor ve kendisiyle istişâre ediyoruz; o ne bizdedir ne de bizden cüz'dür. Bu, düstûr-ı mükemmel ve lâ-yetegayyerdir, biz ise nâkıs ve mütegayyiriz. Biz hata edersek, o istikâmetini şaşırmaz. Eğer hatamıza vâkıf olursak, o düstûr, semt-i savâba rücu' etmiş demek değil, kendisi asla o semtten inhirâf etmediği halde, bizi oraya davet ve ircâ' için üzerimizde icrâ-yı nüfûz etmiş oluyor. Bu bir muallim-i kalbîdir ki bizi susturur,

bizi söylettirir, bize tasdik ettirir, bizi şekte bırakır, bize hatalarımızı itiraf veya hükümlerimizi kabul ettirir: Onu dinlersek kendimizi tanımış olur, kendimizi dinlersek yolumuzu şaşırılmış oluruz. Bu muallim her yerde mevcuttur, onun nidâsı âlemin bir köşesinden öbür köşesine vâsıl ve ebnâ-yı beşerin kâffesine âmm ve şâmindir. Bizi

[146] şu memâlik ve büldanda irşâd eylediği esnada diğer insanları da Hint’de, Çin’de, Buhâra’da, Belûcistan’da bir usûl ve kavâid ile irşâd eder.

Yekdiğerini asla görmemiş, birbirinin sözünü asla işitmemiş ve kendilerine malumât-ı külliye i’tâ edebilecek diğer bir kimesne ile de hiçbirisinin asla münasebet ve muârefesi bulunmamış olan iki kimse, rûy-i zemînin iki ucunda bulundukları halde bir hakikatten güya o hakikatte müttetik imiş gibi bahsederler. Hakâik-ı sabiteden birisine mütedâir bir nısf-ı küreden i’tâ olunacak cevabın ne yolda olacağı, daha cevap verilmezden evvel diğer nısf-ı kürece şüphesiz anlaşılır, kâffe-i büldanda ve kâffe-i ezmânda olan insanlar herhangi terbiye ile büyüyüp yetişmiş olurlarsa olsunlar, hakâik-ı sabite hususunda aynı efkâr ve güftâra müsahhar bulunduklarını lâ-cerem hissederler. Lâyenkatı’ bizi tadrîs eden muallim her şeyi bize bir suretle tefekkür ettirtiyor. Nefsimize adem-i itimâdile o muallimin nidâsını dinlemeyerek hükümler i’tâsına müsâraat gösterdikçe efkâr ve güftârımız edğâsü ahlâm kabîlinden olan rüyalara döner.

Lihâzâ bizden başka bir şey olduğu halde, asl-ı derûnumuz gibi

[147] görünen şeyin bize ihtisâsı olmayıp, bizde bir emr-i müsteâr olduğu bilinmelidir. Bize bîgâne bir cisim olan havayı lâyenkatı’ teneffüs ettiğimiz veyahut eşi’ası gözlerimizden bîgâne ecsâm olan güneşin ziyâsıyla kendimize mücâvir bulunan eşyâyı lâyenkatı’ gördüğümüz gibi, kendimize fâik bir aklı her dakika ale’d-devam müşâhede ediyoruz.

Bu akl-ı âlî, nâkısü’l-mülâhaza bulunan bütün insanlar üzerinde bir noktaya kadar bir kudret-i mutlaka ile hüküm-fermâdır, kendilerine rağmen onları yekdiğerleriyle bu noktalarda daima tevhd eder. Bir Kanada vahşiyyesine birçok

şeyleri Yunan ve Roma feylesoflarının düşündükleri gibi düşündürten odur. Birbirlerinden pek baîd bulunan Çinlilerle Avrupalılar daha yekdiğerlerini tanımadıkları zamanlarda, şu akvâmın mühendislerine takrîben birbirinin aynı bulunan hakâikı buldurtan odur. Hint’de olduğu gibi Amerika’da dahi, iki kere ikinin dört ettiğine hükmettiren ve bu hükmü hiçbir kavmin tağyîr edemeyeceğine yakîn hâsıl ettiren odur. Birçok eşyâ, bundan dört-beş bin sene evvel nasıl düşünölmüş ise ilâ yevminâ hâzâ onları insanlara öylece düşöndürten odur. Pek kıskanç olup birbirleriyle itilâfı müstahil bulunan insanlara efkâr-ı

[148] mutâbika veren odur. Kâffe-i a’ sâr ve memâlikte bulunan insanların bir merkez-i gayri müteharrik etrafında zincir-bend olmuş gibi bir hâlde bulunmalarına bâdî olan ve birbirine büsbütün mügâyir ahkâm-ı gayri vâzıhadan, ya hevâ ve heveslerinden, ya sehv ve hatalarından, ya televvün-i tab’larından tevellüd etmiş, aralarında hadd ü pââyânsız mülâhazât-ı mütehâlîfe bulunduğı hâlde mebâdî-i asliyye denilen kavânîn-i mümtenui’-t-tagayyür ile onları tevhiîd eden odur. Ahlâkı büsbütün bozulmuş eşhâs-ı leîmenin, fîsk u fücûra açıktan açığa nâm-ı fazileti vermeye hala cür’etyâb olamayıp, birbirinin mazhar-ı takdîr ve ihtirâmı olabilmek üzere muhikk, muhlis, munsıf, hayırhâh görünmeye yeltenmeleri yine bu sebepledir.

Lâkin onlar ne surette görünürlerse görönsünler, ne i’zâz ve ibcâl edebilmek istedikleri şeylerin şâyân-ı kabul ve hürmet, ne tezlîl ve tahkîr edebilmek istedikleri şeylerin giriftâr-ı hakâret olması müyesser olur. Fazilet ve hakkâniyetin hudûd-ı ebedîyesi asla tecavüz olunamaz. Akıl tesmiye olunan muallim-i ledünnî bir kudret-i mutlaka ile bâtinen onlara itâb eder. Bu gibi ahvâle nazar-ı müsâmaha ile bakmayıp, belki insanların en azgın dalâletlerini, hudûduna ircâ’ etmeye çalışır. Fîsk u fücûr bunca asırlardan beri serkeşâne

[149] hüküm sürmekte olduğu halde, yine fazilet, fazilet tesmiye olunmakta olup en galîz, en mütecâsir düşmanları tarafından bile, hala ismi kendisinden intizâ’ edilememiştir.

Bundan nâşîdir ki fîsk u fücûr alemde hüküm-fermâ olsa bile, yine açıktan açığa görüldüğü hâlde istihsâline ümitvâr olamadığı hürmeti isticlâb için ya feylesofâne bir vaziyet veya kâzibâne bir istikâmet nikâbı altında tebdîl-i kıyafet etmiş bir halde bulunur. Binâenaleyh fîsk u fücûr, bunca ar ve hayasızlığıyla beraber, faziletin bâis-i temcîd ve tekrîmi olan ehâsin-i evsâf ile kendisine süs vermeye çalışarak fazilete nâçâr arz-ı ihtirâm etmeye mecbur kalır. Dünyada en fâsık adamlar bile, zihinlerinden fazilet-i hakikiyeyi silmeye muvaffak olamazlar. Rûy-i zemînde henüz bir âdem yoktur ki, hilekâr olmak sahib-i ihlâs olmaktan, sitemkâr ve şerîr olmak munsîf ve hayırhâh olmaktan daha ziyade şâyân-ı hürmet olduğunu, ne diğerlerine ne nefisine karşı âlemde isbâta muvaffak olsun.

Cenâb-ı Yezdân, âsumândan inzâl-i bârân ile vadiler kendilerine göre seylân ettikde suyun yüzüne çıkan köpüğü yani hâr u hâşâkî seyl alıp götürür, amma intifâ' olunan mâ-i sâfî yerde kalır gitmez. Kezâlik cevâhir ve filizât, zînet veya metâ ittihâz

[150] kılınmak üzere izâbe olundukda galeyânla yüze çıkan köpüğü yani hubs ve kedâreti dağılır gider, amma ceyyid ve sâfisi nice müddetler rûy-i zemînde pâyidâr olur. Gönülleri cezbedâr eden bu temsîl-i bülend-i semâvî, Hak ile batılın ve ehli Hak ile ehli batılın hâl ve şânlarını ne i'câzkârâne tasvir ediyor; batıl, bazı evkât ve ahvâlde, hak üzerine i'tilâ etse bile, encâmında mahv u nâbûd olup âkıbetin Hak ve ehli Hak için olduğuna irşâd eyliyor.

"أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا

وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ

كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ

“O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerince sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşyâ yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.”

[151] Demek ki, üstâd-ı küllî-i ledünnî, her zaman ve mekânda aynı hakâik ile gûyândır: Evet, biz ekseriya onsuz ve onun rızası haricinde söyleriz; lâkin ol vakit kendi kendimizi iğfâl ederiz. Ve dilimiz çetrefilleşib ne dediğimizi kendimiz bile anlamayız. Aldanmış olduğumuzu görmekten bile korkar ve onun tashihâtıyla dūcâr-ı hakaret olmak üzere kulaklarımızı tıkarız. Bu akl-ı pâk ile tashih ve irşâd olunmaktan hirâsân ve ona ittibâ’ etmediği halde daima vadi-i dalâlette pûyân olan insan ise, şüphe yok ki kendisine rağmen kendisini irşâd eden bu akl-ı kâmil-i küllî-i lâyetegayyerin aynı değildir. Her şeyde derûnumuzda iki asıl ve mebde’ var imiş gibi buluruz: Biri ifade, diğeri istifade eder; biri noksan yapar, diğeri ikmâl eder; biri aldanır, diğeri tashih eder; biri kendi meyl ve iradesiyle tersine gider, diğeri onu doğrultur. Herkes kendisinde mahdûd ve mādûn bir akıl hisseder ki, o akıl bir inkiyâd-ı tâmmndan kurtulur kurtulmaz dalâlette kalır ve bir akl-ı âlî-i küllî-i lâyetegayyerin boyunduruğu altında bulunmadıkça kâbil-i ıslah olamaz. Binâenaleyh bizim her halimiz, bizde mādûn, mahdûd, müşterek, müsteâr ve diğeri bir akıl tarafından her dakika irşâd olunmaya muhtaç bir akıl bulunduğuna nişâne verir. Bütün insanlar, kendilerine merâtib-i

^{442*} Bu âyet, Rad Sûresi 17. âyettir. Bereketzâde bu âyet için *Tefsîru'l-Hâzin*’den bir pasaj nakletmiştir. Onun Arapça olarak naklettiği kısmı mânâen şöyle çevirebiliriz: Tefsir ve lûgat ehli şöyle dedi: Bu örneği Allah hak ve batıl için vermiştir. Bazı zaman ve durumlarda batıl, hakka üstün gelse de, şüphesiz Allah onu yok eder ve geçersiz kılar; hak ve hak ehlini bâki kılar. Tıpkı suyun üzerindeki köpük gibi; köpük gider ve altındaki berrak, yararlı su kalır. Aynı şekilde madenlerin de özü bâkidir, üste çıkan cüruf gidicidir. Madenlerin üzerindeki kir onları etkilemez. Hak ve batıl da böyledir; batıl üste çıkarsa da şüphesiz batıl ve batıl ehli gidecektir; hak ve hak ehli ortaya çıkacaktır. Bkz. el Hâzin, *Lubâbu't-Te`vîl*, s. 14.

[152] muhtelifede ittisâl etmiş bir akıl ile idrâk ederler: Birçok hukemâ var, lâkin onların bir menba'dan su alır gibi kendisinden istidâdları nisbetinde ahz-ı kemâl ettikleri hikmet-i feyyâzâne birdir.

Bu hikmet nerededir? Nev'-i beşerin bütün ukûl-i mahdûde-i nâkîsasına hem şâmil hem fâik bulunan bu akıl nerededir? Kendisine mukâvemet edilemez ve akvâmın bütün zunûn-ı bâtılası kendisine karşı hiçbir şeye muktedir olamaz olan bu harika nerededir? Kendisine danışmaya lâyenkatı' ihtiyaç bulunan ve nidâsını işitmek arzusunu ilhâm etmek için bize ihtâr eden bu akıl nerededir? Bu âleme gelen insanların kâffesini tenvîr eden bu ziyâ-yı kavî nerededir? Bu ziyâ-yı pâk-ı şîrîn ki yalnız gözü açık olanları tenvîr değil, kapalı gözleri açar, hasta çeşmlere şifâsâz olur, gözü olmayanlara kendini görmek için göz verir, velhâsıl kendisiyle münevver olmak iştiyâkını ilhâm eyler. Ve kendini görmekten hirâsân olanların bile mahbûb-ı kulûbü olur, nerededir? Her göz onu görür, onu görmeye idi, hiçbir göz bir şey göremez idi, zira onunla ve onun keremgüster eşi'a-i sâfiyesiyledir ki göz bütün eşyâyı rû'yet ediyor. Şems-i mahsûs kâffe-i ecsâmı tenvîr ettiği gibi, bu şems-i zekâ da kâffe-i

[153] ukûli tenvîr eder. İnsanın madde-i çeşmi ziyâ değildir; bilakis göz ziyâyı her an, eşi'a-i şemsten istifade eder. Kezâlik bizim de aklımız, akl-ı evvel ve mümteni'u't-tagayyür bir mâhiyet-i külliye değildir; o yalnız bir uzuvdur ki, bu ziyâ-yı aslî oradan geçtiği cihetle ondan istifade-i envâr eder.

"هش چه باشد عقل کل هوشمند"

هوش جزوی هش بود اما نژند⁴⁴³

*Huş çı bâşed? akl-ı küll-ı hôşmend, Akl-ı cuz-î hûş bud emmâ nijend.*⁴⁴⁴

⁴⁴³ [Akıl ne olur? Akıl sâhibinin akl-ı küllüdür; akl-ı cuz-î de akıldır; ammâ donuktur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 387, b. 3350.

⁴⁴⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1528, b. 3305.

Bu şems-i zekâdır ki şems-i mahsûsun ecsâmı tenvîr etmesinden daha a'lâ, cümle ukûlû tenvîr eder: Bu şems-i ukûl kendini taharrî etmek için hem ziyâ hem ziyâsına muhabbet verir. Bu şems-i hakikat hiçbir zulmet bırakmaz, o bir anda her iki nısf-ı kürede ziyâ-efşân ve gece gündüz üzerimizde dirahşân olur. Eşi'asını hariçte neşretmez; onun tecellîgâhı bizim kalbimizdir. Onun eşi'asını hiçbir kimse diğerinden setr edemez: Âlemin hangi köşesinde ketm ve ihfâ edilse yine rû'yet kılınır. Bu güneş asla gurûb etmez.

"شمس جان باقیست کو را امس نیست"⁴⁴⁵

*Şems-i can bâKîst ôrâ ems nîst.*⁴⁴⁶

Ehvâ-i nefsâniyemizden müteşekkil bulutlardan başka hiçbir bulut onu

[154] setr edemez: Bu bir rûz-i ruşendir ki vahşileri bile en derin, en muzlim ğârlarında tenvîr eder: Yalnız hasta çeşmlerdir ki onun ziyâsına karşı kapalı bulunurlar; mamafih ol kadar hasta, ol kadar nâbîna bir âdem yoktur ki, kulûb ve zamâirde pertev-endâz olan bu şems-i ledünnîden kendisinde kalmış bulanık bir aydınlığın hiçbir olmazsa bir lem'asıyla yürümüş olmasın. Bu ziyâ-yı küllî bütün eşyâyı ukûlümüze keşf ve irâe eder; eşi'a-i şems olmadıkça hiçbir cismi seçemediğimiz gibi, o ziyâ-yı küllî dahi olmadıkça hiçbir şeye hükmedemeyiz.

İnsanlar talim için bize söz söyleyebilirler; lâkin onların bize söyledikleriyle, muallim-i ledünnînin bize dediği şeyler arasında ne kadar mutâbakat bulursak onları ancak ol kadar tasdîk edebiliriz. Onlar istidlâllerini ikmâl eyledikten sonra, neticesi için behemehal o muallim-i kalbîye rücû' ile onu istimâ' eylemek iktizâ eder.

⁴⁴⁵ [Cân güneşi bâkîdir, onun dünkü günü yoktur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 129, b. 119.

⁴⁴⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 140, b. 120.

Eğer bir adam, bir cüzün, cüz'ü bulunduğu külle müsâvî olduğunu bize söyleyecek olsa kendimizi gülmekten alamayız. Ve o adam bizi iknâ' edecek yerde dûçâr-ı hakaret olur. Muallim-i kalbî ile bi'l-istişâre a'mâk-ı derûnumuzdandır ki, bize talim olunan

[155] yani hâricen bize dermiyân kılınan hakâikî nefsimizde duymaya muhtaç oluruz.

İmdi yalnız bir muallim-i hakiki vardır ki her şeyi bize öğreten odur, onsuz hiçbir şey öğrenilmez. Muallimîn-i saire ise bizi daima onun mütekellim-i vahde olduğu mekteb-i ledünnîye sevk ve irşâd ederler. O mektebdedir ki bizde olmayan şeyi telakkî ederiz; o mektebdedir ki bilmediğimiz şeyi öğreniriz; o mektebdedir ki nisyân ile kaybettiğimiz şeyi orada tekrar buluruz; o muallimdir ki a'mâk-ı derûnumuzda bazı malumâtı medfûn gibi tutar ve lede'l-hâce tekrar ihyâ eder; o mektebdedir ki zâhib olduğumuz evhâm-ı bâtılayı reddederiz. Bu, fevkimizde bir hâkim-i bîgarazdır ki, her şeyde suret-i kat'iyede hükmüne rızâdâde olduğumuz ancak odur. Onu dinlememek ve ihtârâtını kabul etmemek elimizden gelir, lâkin istimâ' ettikten sonra ona muhâlefet edemeyiz. İnsana bu kadar dikkat ve mükemmeliyet ile talim ve hüküm eden bu muallim-i gayri meşhûddan daha az insana benzer bir şey yoktur. Binâenaleyh, mahdûd, gayri sabit, muhtî bulunan idrâkimiz, bütün mevcûdât-ı müdrekeye tedbîr ve hikmetle taalluk eden lâyetegayyer bir idrâk-i evvel-i âlînin bir ilhâm-ı zaîf-i muvakkatinden başka bir şey değildir.

[156] Bir adamda mevcûd olmayan efkârı o adama veren o adamın kendisidir denemez: O adam o efkârı diğer insanlardan almıştır demek ise hiç olamaz, çünkü insan kendisine söylenen şeyden nefret edip etmeyeceğini anlamak üzere evvelemirde nefsinde mebâdî-i ukûle mürâcaatla o şeyi kendi derûnunda dahi bulmadıkça onu teslim ve kabul etmeyeceği ve edemeyeceği muhakkaktır. Öyle ise bir medrese-i ledünnîye var ki; insan ne kendinden istifade, ne de kendi gibi istiâre ile yaşayan diğer insanlardan terakkub edemeyeceği malumâtı orada telakkî ediyor.

Şimdi demek ki kendimizde iki idrâk buluyoruz ki; bunun birisi kendimiz, diğeri ise kendimizin fevkindedir.

"موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست

موج آبی محو و سکرست و فناست"⁴⁴⁷

*Mevc-i Hâkî vehm ü fehm û fıkır-i mâst, Mevc-i âbî mahv u sekrest û fenâst.*⁴⁴⁸

Bizden ibaret olan idrâk, pek nâkıs, muhtî, gayri sabit, garazkâr, marûz-ı dalâlet, mütegayyir, muannid, cahil, mahdûddur; ve neye mâlik ise bitarîkı'l-istiâredir. Diğeri ise bütün insanlara şâmil ve onların kâffesine fâik olarak mükemmel, ebedî, lâyetegayyer, her mahalle taalluka ve bütün ukûl-i muhtieyi takvîme daima

[157] âmâdedir. Bu menba'-ı feyzden cümle âlem istifâze etse bile yine ne tükenmesi, ne inkisâmı kâbildir. Bizden bu kadar fark-ı celîsi olmakla beraber bize "hablu'l-verîd" den daha karîb bulunan bu idrâk-i mükemmel nerededir nerede?

هستي تو بذات وما بتو هست نما

الله چه تفاوت زکجا تا بکجا

هستي تو غنی مطلق و خلق کدا

دارند ز تو وجود و از خویش فنا⁴⁴⁹

Hesti tu be-zât ve mâ be-tu nümâ,

Allah çi tevâfut [e]z kocâ tâ kocâ

Hesti tu ganiy-yi mutlak ve halk gedâ

Dârend [e]z tu vücûd ve [e]z hevîş fenâ

⁴⁴⁷ [Toprağa mensûb olan dalga bizim vehmimiz, anlayışımız ve düşüncemizdir. Suya mensûb olan dalga ise, mahv ve sekir ve fenâdır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 227, b. 583.

⁴⁴⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 363, b. 573.

⁴⁴⁹ Celâl Divanı.

دوست نزدیکتر از من بمنست

وین عجبترکه من ازوا دورم

چه کنم با که توان گفت که او

درکنار من و من مهجوروم⁴⁵⁰

Dost nezdîkter ez men be-menest

Ve [în] acebter ki ez û dûrem

Çi konem bâ ki tuvân goft ki û

Der kenâr-ı men ve men mehcûrem

Bu idrâkin elbette bir vücûd-ı hakiki olması lazımdır, zira adem, ne kâmil, ne mâhiyat nâkısı sayı mükemmel olabilir. Bu idrâk-i âlî nerededir? O taharrî eylediğimiz Cenâb-ı Hak değil midir?

Kendimizde bulduğumuz diğer âsâr-ı bâhire-i ulûhiyyetten birisi de şudur ki; birtakım a'dâd-ı garâbet-nümâyı beynlerindeki münâsebetle idrâk ediyoruz. Bu idrâk bize nereden geliyor? Bu idrâk ol kadar

[158] vâzıhdır ki, ciddi olarak biz ondan asla iştibâh etmeyiz ve onları add ve ihsâ ile takib eylemekte kusur edenleri derhal tashih ederiz.

Bir adam, üç ile onyediyirmi iki eder, diyecek olsa, üç ile onyedinin ancak yirmi edeceğini o adama beyâna müsâraat ederiz: O da kendisinde bulunan nûr-i irfânla derhal kanâat edip tashihe muvâfakat gösterir. Tashih için bize, ve teslim ve kabul için o adama derhal tevcîh-i hitâb eden yalnız bir muallim olup, yoksa bizi hem-aHenk ittihâd etmek için yekdiğeriyle akd-i ittifâk etmiş iki muallim değildir. Bu, lâ-yetecezzâ, daim, lâ-yetegayyer bir şeydir ki, mukâvemet ve itiraz olunamaz bir iknâ'

⁴⁵⁰ Şeyh Sa'dî.

ile bir anda her iki tarafa hitâb eder. Bir daha tekrar edelim, a'dâda dair bu kadar sahîh malumât bize nereden geliyor? A'dâd, âhâd-ı mükerrerenin mecmûundan başka bir şey değildir. Her aded bir terkîb yahut bir tekerrür-i âhâddan başka bir şey değildir. İki adedi, iki vâhidden başka bir şey değildir; dört adedi, dört defa tekerrür etmiş vâhide rücû' eder. İmdi her aded-i mümkünün esâs-ı zâtîsi olan vâhid tasavvur olunmaksızın, hiçbir aded tasavvur olunamaz ve binâenaleyh esâs bulunan vahid tasavvur olunmaksızın hiçbir tekerrür-i âhâd tasavvur edilemez.

[159] Biz ise vâhid-i hakikiyi ne vasıta ile biliyoruz? Biz onu ne görüyoruz ne havâsımız vasıtasıyla tahayyül ediyoruz. Hariçte meşhûd olan en rakîk bir zerreyi ele alalım, onun behemehâl bir şekli, bir tûlû, bir arazi, bir umku, bir üstü bir altı, bir sağ yanı bir sol yanı vardır; üst ise altın, bir yan ise diğer yanın gayrıdır. Şu halde bu zerre-i hakiki, vâhid olmayıp eczâdan mürekkebdir. Öyle ise mürekkeb, bir aded-i hakiki ve bir taaddüd-i mevcûdât olup vâhid-i hakiki değildir, belki birbirinin aynı olmayan mevcûdâtın bir mecmûudur.

İmdi mevcûdât-ı hâriciye içinde bir vâhid-i hakiki bulunduğuna ne gözlerimiz, ne kulaklarımız, ne ellerimiz ne de mütehayyilemizle muttali' olmuyoruz; bilakis havâsımızla mütehayyilemiz bize hiçbir şey irâe etmezler ki o şey mürekkeb olmasın, aded-i hakiki olmasın, bir cem' olmasın. Her vâhid bizden lâyenkatı' pinhân ve bir nev' efsûn gibi gözlerimizin önünden girîzân olur. Halbuki biz onu bir zerrenin aksâmına varıncaya kadar her yerde taharrî eylediğimiz cihetle, bizde ona dair bir tasavvur-ı vâzıh bulunduğu muhakkaktır; onun basit ve vâzıh tasviri iledir ki, onu tekrarla diğer bunca a'dâda âşinâ olmak bize müyesser oluyor. Halbuki mevcûdât-ı hâriciyenin kâffe-i taksimâtında

[160] bizden pinhân olmasına nazaran bizim ona ittılâ'mız mecrâ-yı havâs ve mütehayyilemizle olmadığı celiyyen istintâç kılınır. Öyle ise bizde işte bir tasavvur bulunur ki, o tasavvur havastan da mütehayyilemizden de tesirât-ı ecsâmdan da büsbütün muarrâdır.

Bundan başka, a'dâd-ı âhâdın mükerrerâtı veya cümûu bulunduğu cihetle vâhid kâffe-i a'dâdın esası bulunmuşken biz yine kendimizde ona dair bir tasavvur-ı vâzıh bulunmadığına zâhib olsak bile, hiç olmazsa birçok a'dâd-ı hâssa ve münâsebetleriyle tasavvur eylediğimizi itiraf etmekliğimiz zarûrîdir. Mesela dokuz yüz milyona sekiz yüz milyonluk diğer bir kemmiyyet zam olursa cem'i ne edeceğini biliriz. Biz bu cem'de hata etmeyiz ve şayet bir kimse a'dâd-ı mezbûrenin cem'inde hata edecek olursa onu derhal cezm ve yakîn ile doğrulturuz. Halbuki bu cem' olunan milyonları ne havâsımız ne mütehayyilemiz bize vâzıhan irâe edemiyorlar. Onların o milyonlara dair bize irâe eyledikleri hayalin bir milyar yedi yüz milyona müşâbeheti en aşağı bir adede müşâbehetinden daha ziyade değildir.

İmdi a'dâdın ne his ne tahayyül edemediğimiz halde bu kadar vâzıh bulunan tasavvuru bize nereden geliyor? Ecsâmdan ma'râ bulunan bu tasavvurât ne cismânî olabilir ne de bir madde-i

[161] cismâniyeden müstefâd olabilir. Bu tasavvurât, gayri cismânîyi, gayri cismânî bir suretle kendi kendine idrâk eden ruhumuzun keyfiyetinden bizi âgâh ediyor. Ecsâmın bu kadar gayri cismânî bulunan bir tasavvuru bize nereden geliyor? Bu tasavvur derûnumuzda bir mizâc-ı mahsûs ile husûle gelmiş değildir, zira bizde ecsâmı idrâk eden şey gayri cismani olduğu gibi, onları idrâk etmesi dahi mütehayyile ve havâs gibi a'zâ-yı cismaniye mecrâsından gelmiyor. Bizde mütefekkir olan şey güya mâhiyet-i cismâniyenin bir ademi imiş gibi olması iktizâ ediyor. Vücûd-ı zihnimizle mahiyetçe asla münâsebeti bulunmayan mevcûdâta nasıl âşinâ olabiliyoruz? Şüphe yok ki birbirinden ol kadar farklı bulunan şu iki mahiyetten âlî ve her ikisini vüs'at-ı bîpâyânı içinde muhtevî bulunan bir vücûd, onları ruhumuzda cem' etmiş ve bizde mütefekkir olan mâhiyetten külliyyen farklı bulunan diğer bir mâhiyetin tasavvurunu bize ihsân eylemiş olması iktizâ eder.

Şayet bir kimse diyecek olursa, biz âhâdı ecsâm ile değil, yalnız ukûl ile idrâk ederiz; ve aklımız vâhid bulunduğundan ve bizce bihakkın malum olduğundan, bu sebep ile, yoksa ecsâm ile değildir ki bizde vahide dair tasavvur bulunur.

Cevaben deriz ki; hiç olmazsa bu zehâbdan, zî ba'de ve kâbil

[162] tecezzî olmayan cevâhir-i mevcûdeyi idrâk eylediğimiz istintâç olunur. Öyle ise ruhumuzda adâdlarına vaz' etmeye mecbur bulunduğumuz işte, sarf-ı gayri cismânî birtakım mahiyet bulunur. Onu cismimizle kim tevhid etti? Bu ruh bir vücûd-ı gayri mütenâhî değildir; ademle gayri mesbûk dahi değildir; o bazı hudud içinde tefekkür eder. Onu kim yaratmıştır? Kendisinden bu kadar farklı bulunan cismi ona kim tanıtmıştır? Bir cisim üzerinde ona ve bilmukabele onun üzerine bu cisme bu kadar nüfûz ve kudret veren kimdir? Bir de biz bu ruhu görmediğimiz halde onun filhakika bir olup olmadığını veyahut eczâsı bulunup bulunmadığını nasıl biliyoruz? Ruh gibi asla kâbil-i rü'yet olmayan ve asla kâbil-i istiknâh bulunmayan bir şey içinde vâhidi vâzihan görüyoruz denilebilir mi? Vâhidin vücûdunu ruhumuzla öğrenmek şöyle dursun, bilakis ruhumuzun vâhid yahut kâbil-i tecezzî olup olmadığını tetkik ettiğimiz birliğe dair zaten bizde mevcûd bulunan tasavvur-ı vâzih iledir.

Buna şunu da ilave edelim ki derûnumuzda bir vâhid-i kâmile dair bir tasavvur-ı vâzih vardır ki ruhumuzda bulabildiğimiz tasavvurun pek fevkindedir: Ekseriya o tasavvur, mütezâddı bulunan iki re'y

[163] arasında, iki meyl arasında, iki meşreb arasında taksim olunmuş gibi bulunur. A'mâk-ı derûnumuzda bulduğumuz şu taksim, aksâmın taaddüd veya terkîbine delâlet etmez mi? Bundan başka, hiç olmazsa, ruhta birbirinden pek farklı bulunan fikirler cihetince bir terkîb-i takibî bulunuyor. Biz, ila gayri'n-nihâye vâhid bulunan bir vâhid tasavvur ediyoruz ki; o vâhid her şeye def'aten habîr olup onun ilminde kat'a terkîb-i takibî bulunmaz. Lâ-cerem bu vâhid-i kâmil-i âlînin tasavvurudur ki ukûlde ve hatta ecsâmda bize bir birlik taharrî ettiriyor.

A'mâk-ı derûnumuzda daima mevcûd olan şu tasavvur bizimle beraber doğmuştur. Bu tasavvur mükemmel bir nümûnedir ki vâhidin gayri kâbil olan nüsha-i sâniyesini her yerde o nümûne ile taharrî ederiz. Ol şey ki vâhiddir, basittir, esasen kâbil-i tecezzî değildir, ona dair olan tasavvur, Cenâb-ı vâhid-i ahadı evsâf-ı

aliyyesiyle tasavvurdan başka bir şey olamaz. İmdi biz vücûd-ı Hakk’a ol kadar vuzûh ile âşınayız ki; bütün mahlukâtta ve bilhassa nefsimizde vahdâniyetinin bir sun’ ve tecellîsini taharrî edişimiz bu marifet ileidir. Güya ecsâm şu vahdetin taksim-i eczâsı içinde daima nihân olur bir nişânesidir ve ukûlde mülâhazatça bir terkîb-i takibî bulunmakla beraber yine bu vahdeti pek andırır.

[164] Derûnumuzda hâmil olup kendimize karşı kendimizi anlaşılmaz bir halde bulunduran bir sırr-ı diğér daha vardır ki o da; bir cihetten irademiz elimizde olduğı halde diğér cihetten bir irade-i külliyye tâbi’ bulunmaklığımızdır. Evvel-i Ferîdûn-i cihân-ı manevî Mevlânâ Celâleddîn Rûmî hazretleri Mesnevî-i şerîfinde bu sırr-ı amîke bir beyân-ı ârifâne ile işâret edip buyururlar ki:

"ما چو چنگیم تو زخمه می زنی

زاری از مانی تو زاری می کنی"⁴⁵¹

*Mâ çü çengîm û tû zaHme mîzenî, Zârî ezmâ nî tû zârî mîküñî.*⁴⁵²

Ey Hüdâvend-i Zülcelâl! Biz çeng denilen bir alet-i darb gibiyiz ki zahmesini uran sensin. Nâle ve zârî bizden değıl, nâle ve zârî ettiren sensin. Kudret-i mutlaka-i aliyyendir ki bizi nağmesâz ediyor.

"ما چو ناییم و نوا (در) از ما ز تست

ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست"⁴⁵³

*Mâ çü nâyîm û nevâ dermâ zi tüst, Mâ çü kûhîm û sadâ der mâ zi tüst.*⁴⁵⁴

⁴⁵¹ [Biz çeng gibiyiz ve Sen mızrâb vurursun. Nâle bizden değıldir, Sen nâle ettirirsin.]
Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 232, b. 606.

⁴⁵² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 375, b. 596.

⁴⁵³ [Biz ney gibiyiz ve bizden olan nevâ Sen’ dendir; biz dağ gibiyiz ve bizdeki sadâ Sen’ dendir.]
Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 232, b. 607.

⁴⁵⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 376, b. 597.

Biz ya bir ney gibiyiz ki âvâz ve nevâ bizden değil sendendir, ya bir dağ gibiyiz ki bizdeki nevâ cânib-i ulûhiyyetinden in'ikâs etmiş sadâdır. Biz senin kemâline mahal-i zuhûruz.

"ما چو شطرنجیم اندر برد و مات

برد و مات ما ز تست ای خوش صفات"⁴⁵⁵

*Mâ çü şatrancîm ender bürd ü mât, Bürd ü mât-î mâ zi tüst ey Hoş sıfat.*⁴⁵⁶

[165] Ey kerîmu's-sıfât! Biz gâlib ve mağlûb olmakta bir şatranca benzeriz ki; üst gelmekliğimiz veya mât olmaklığımız sendendir. Zâhirde müşâhede kılınan bu harekât-ı mütenevvîa-i beşer bir hareket-i hakikiyeden nûbe'ân ediyor.

"ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان"⁴⁵⁷

*Mâ ki bâşîm ey tû mârâ cân-i can, Tâki mâ bâşîm bâ tû der miyan.*⁴⁵⁸

Ey ruhumuzun ruhu! Biz kim oluyoruz ki hatta kendimize vücûd verelim de seninle ortaya çıkalım. Âftâb ile husûle gelmiş bir zıll-i memdûdün ne vücûdu olur?

"ما عدمهاییم و هستیهای ما

تو وجود مطلقى فانی نما"⁴⁵⁹

*Mâ ademhâyîm ü hestîhây-i mâ, Tû vücûd-i mutlaKî fâni nümâ.*⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ [Biz "bürd" ve "mat"da şatranç gibiyiz; ey sıfatları güzel olan, bizim bürd ve matımız Sen'dendir.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 232, b. 608.

⁴⁵⁶ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 376, b. 598.

⁴⁵⁷ [Ey Sen ki, bizim cânımızın cânısın; biz kim oluyoruz ki, ortada Sen'in ile biz olalım.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 232, b. 609.

⁴⁵⁸ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 377, b. 599.

⁴⁵⁹ [Biz yoklarız ve bizim varlıklarımız da yoktur; Sen fânî gösterici bir vücûd-ı mutlaksın.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 233, b. 610.

⁴⁶⁰ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 377, b. 600.

Ey hayyu kayyum! Bizler bir alay hiçleriz, hayatlarımız da hiçtir. Sen bir vücûd-ı mutlaksın ki, mir'ât-ı zuhûra in'itâf ile fânîleri gösteriyorsun. Bu tecellî munkatı' olunca o hayaller zâil olur.

"ما همه شیران ولی شیر علم

حمله شان از باد باشد دم بدم"⁴⁶¹

*Mâ heme şîran velî şîr-î alem, Hamle şan ez bâd bâşed dembedem.*⁴⁶²

Bizler arslanlarız; lâkin hakiki arslanlar değil, bizler üzerine nakşedilmiş sancak arslanlarıyız ki, onların hareket ve temevvüçleri dembedem vezân olan rüzgârlardandır.

[166]

"حمله شان پیدا و ناپیداست باد

آنکه نا پیداست هرگز کم مباد"⁴⁶³

*Hamle şan peydâ vü nâ peydâst bâd, Anki nâ peydâst hergiz kem mebâd.*⁴⁶⁴

O şîr-i menkûşları tahrîk eden rüzgâr olduğu halde kendisi görünmez de berikilerin seyr ve hareketleri görünür. O nâpeydâ bizden eksik olmasın; feyzi cihândan kesilmesin. Mükevvenât bir suret-i menkûşeden ibaret olduğu halde nakş müşâhede kılınıyor da nakkâş manzûr olmuyor; ve mamafih bedâat-i nakş içinde nakkâş müncelî oluyor. Ya müsteân! Bu hâlât-ı hayret-efzâ nedir?

"باد ما و بود ما از داد تست

⁴⁶¹ [Biz hep arslanlarız; fakat bayrak arslanı! Onların hamleleri vakit vakit rüzgârdan olur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 233, b. 611.

⁴⁶² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 379, b. 601.

⁴⁶³ [Onların hamleleri zâhirdir ve rüzgâr zâhir değildir; o zâhir olmayan aslâ eksik olmasın.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 233, b. 612.

⁴⁶⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 379, b. 602.

هستیء ما جمله از ایجاد تست⁴⁶⁵

*Bâd-i mâ vû bûd-i mâ ez dâd-i tüst, Hestîî mâ cümle ez icad-i tüst.*⁴⁶⁶

Îlâhî! Bizim hareketimiz ve vücûdumuz, hayatımız, cümlesi senin dâd ve icadındandır. Eser-i inâyet-i Rabbaniyendir ki vücûd bulduk, ni'met-i hayat ile mütena'im oluyoruz.

"لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را"⁴⁶⁷

*Lezzet-î hestî nümûdî nîst râ, Âşık-î Hod kerde bûdî nîst râ.*⁴⁶⁸

Îlâhî! Sen evvel-i cevâdsın ki ademe varlık lezzetini tattırıp, ademi âlem-i ezelde kendine âşık etmiştin. Galeyân-ı aşk iledir ki, bu âlem zuhûra geldi.

[167]

"لذت انعام خود را وا مگیر

نقل و باده و جام خود را وا مگیر"⁴⁶⁹

*Lezzet-î in 'âm-ı Hodrâ vâ megîr, Nûkl ü bâde câm-i Hodrâ vâ megîr.*⁴⁷⁰

Îlâhî! Nimetlerinin lezzetini geri alma, ihsân eylediğin mezeyi, bâdeyi, câmı geri alma. Ey Kerîm u Rahîm! Ziyâ, hava, sıhhat-ı akl ve beden ve saire gibi lezâiz-i hayatı ve su gibi muhâsıl-ı muhtelifi gibi levâzım-ı maîşeti dirîğ eyleme.

⁴⁶⁵ [Bizim rüzgârımız ve vücûdumuz Sen'in ihsânındır; varlığımız hep Sen'in icadındır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 234, b. 613.

⁴⁶⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 380, b. 603.

⁴⁶⁷ [Yoka varlık lezzetini gösterdin; yoku kendinin âşkı etmiş idin.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 234, b. 614.

⁴⁶⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 380, b. 604.

⁴⁶⁹ [În'âmının lezzetini dirîğ etme; mezeni ve içkini ve kadehini esirgeme!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 234, b. 615.

⁴⁷⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 381, b. 605.

"ور بگیری کیست جست و جو کند

نقش با نقاش چون نیرو کند"⁴⁷¹

*Ver bigîrî kîst cüst û cû küned, NaKş bâ naKKâş çün nîrû küned.*⁴⁷²

Bu lezâiz-i hayatı ve niam-ı lâ-tuhsâyı geri alacak olsan kim arayıp sorabilir; hiç nakış nakkaşı muâraza edebilir mi?

Ey perverdigâr-ı kerîm! Mücerred fazl u kereminle hazâne-i gaybından aceze-i ibâdına bezl eylediğin atâyâyı kesecek olsan halimiz ne olur?

"منگر اندر ما مکن در ما نظر

اندر اکرام و سخای خود نگر"⁴⁷³

*Menger ender mâ mekün der mâ nazar, Ender ikrâm û seHây-i Hod niger.*⁴⁷⁴

Bize bakma, bize nazar eyleme; kendi sehâ ve keremine bak. Ey Ğafûr u Rahîm! Zelle ve isyanımızla müstehak olduğumuz muameleyi bize etme, şân-ı kerem ve merhametinle düşünüşle.

[168]

"ما نیودیم و تقاضامان نیود

لطف تو نا گفتهء ما می شنود"⁴⁷⁵

*Mâ nebûdîm û teKâzâman nebûd, Lutf-i tû nâ güfte-i mâ mîşünûd.*⁴⁷⁶

⁴⁷¹ [Eğer esirger isen, kim cüst ü cû edebilir; nakış nakkâşa nasıl mukâbele edebilir?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 234, b. 616.

⁴⁷² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 381, b. 606.

⁴⁷³ [Bize bakma; bize nazar etme! Sen kendi ikrâm ve sehâvetine bak!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 234, b. 617.

⁴⁷⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 382, b. 607.

⁴⁷⁵ [Biz yok idik ve takâzâımız da yok idi. Sen'in lutfun bizim söylenmemişimizi işitir idi.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 618.

⁴⁷⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 382, b. 608.

Henüz biz yok idik, tekâzâ ve talımız da yok idi ki senin lütfun bizim söylenmemiş sözümüzü işitmişti. Ey perverdigâr-ı alîm! Ba'de'l-halk neye muhtaç olacağımızı, ne veçhile tazarru' ve niyâz edeceğimizi biz henüz yaratılmadan evvel bildin de eser-i lütf u adlin olarak o lezâizi ve levâzım-ı hayatı ihsân eyledin.

"نقش باشد پیش نقاش و قلم

عاجز و بسته چو کودک در شکم"⁴⁷⁷

*NaKş bâşed pîş-i naKKâş ü kalem, Âciz û beste çü kûdek der şikem.*⁴⁷⁸

Rahm-i mâderde olan cenîn nasıl âciz ve mukayyed ise nakkâşın önünde nakş ve kalem de öyledir.

"پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه"⁴⁷⁹

*Pîş-i kudret Halk-ı cümle bârgeh, Âcizan çün pîş-i sûzen kâr geh.*⁴⁸⁰

Dîvânîhâne-i âlemde bulunan bütün mükevvenât, iğnenin önündeki gergef gibi kudret-i ilâhiyenin önünde âcizdirler.

"گاه نقش نقشش دیو و گه آدم کند

گاه نقشش شادی و گه غم کند"⁴⁸¹

*Gâh nakş-i dîv ü geh âdem küned, Gâh nakş-i şâdî vû geh ğâm küned.*⁴⁸²

⁴⁷⁷ [Nakış, ana karnında çocuk gibi, nakkâşın ve kalemin önünde âciz ve mukayyedir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 619.

⁴⁷⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 383, b. 609.

⁴⁷⁹ [Bârigâhın bütün halkı, kudretin önünde, iğnenin önündeki gergef gibi âcizdirler.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 620.

⁴⁸⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 383, b. 610.

⁴⁸¹ [O ba'zan şeytan ve ba'zan âdem nakş eder; ba'zan sürûr ve ba'zan gam nakş eder.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 621.

⁴⁸² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 383, b. 611.

Kâh âdem kâh şeytan nakşeder, kâh şâdî ve meserret kâh

[169] endûh ve keder resmeder. Tecelliyât-ı Rabbâniye, muktezâ-yı hikmet olarak mütenevvi' surette zuhûr eder.

"دست ني تا دست جنباند بدفع

نطق ني تا دم زند در ضر و نفع"⁴⁸³

Dest nî tâ dest cünbâned bidef', Nûtk nî tâ dem zened der Darr u nef'.⁴⁸⁴

Hiçbir el yoktur ki suret-i bend olan nakşın def' ve izâlesi için elini kımıldatsın, hiçbir nutk yoktur ki, zarar ve faideden dolayı ses çıkarsın. Cümlemiz bir kudret-i mutlakanın zîr-i fermânında bulunuyoruz.

"تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت

گفت ایزد ما رمیت اِذْ رمیت"⁴⁸⁵

Tû zi Kur'an bâz Han tefsîr-i beyt, Gûft Îzid mâ rameyte iz rameyt.⁴⁸⁶

Kur'an-ı Azimu'ş-Şan'dan bu beytin tefsirini oku: Îzid Teâlâ, Kitâb-ı Kerîm'inde, Habîb-i Müctebâ Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem efendimize buyurdu ki :⁴⁸⁷ "وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى"

"گر بپرانییم تیر آن(نی) نه ز ماست

⁴⁸³ [El yoktur ki el, def'e kımıldasın; nutuk yoktur ki zarar ve fâide hakkında söylesin.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 622.

⁴⁸⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 384, b. 612.

⁴⁸⁵ [Sen beytin tefsîrini Kur'an'dan açık oku ki, Hudâ "Mâ remeyte iz remeyte" buyurdu.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 235, b. 623.

⁴⁸⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 384, b. 613.

⁴⁸⁷ Enfal Sûresi / 17. Âyet. "...attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu)..."

ما کمان و تیر اندازش خداست" 488

Ger bi perrânîm tir an ne zi mâst, Mâ kemân ü tîr endâzeş Hudâst. 489

Gerçi zâhirde oku biz atıyoruz, lâkin hakikatte ef'âl bizden değildir; ma'nâda biz kemanız, tir-endâz Hüdâdır. Bizden zuhura gelen akvâl ve ef'âl, meşîyyet-i ilâhiye ve kudret-i Rabbâniye ile dir.

[170]

"این نه جبر این معنیء جباریست

ذکر جباری برای زاریست" 490

În ne cebr in ma'niî cebbâriyest, Zikr-i cebbârî berây-i zâriyest. 491

Bu zikrolunan hakâik ve esrâr, tekâlif-i şeriyyenin iskâtını, vezâif-i insaniyenin ihmâlini ve binâenaleyh âsâyiş ve intizâm-ı âlemin tatilini mûcib bulunan cebrilik meslek-i mezmûmunu mürevviç değildir; bu rumuz ve nikât, insanlardan ihtiyâr-ı cüz'înin insilâbını asla imâ etmez; bu mesrûdât, Cenâb-ı Hakk'ın fâil-i muhtâr ve mukallibu'l-kulûb vel ebsâr olduğu kullarınca bilinip de dergâh-ı Rabbânîsinde tazarru' ve feryâd ile merhamet ve inâyeti isti'tâf kılınmak için, ol Kadir-i Mutlak'ın Esmâ-i Hüsnâsından "Cebbâr" ism-i şerîfinin medlûlünü izah ediyor.

"زاریء ما شد دلیل اضطرار

خجلت ما شد دلیل اختیار" 492

Zârîû mâ şûd delîl-i iZTırâr, Haclet-i mâ şûd delîl-i iHtiyâr. 493

488 [Eğer biz okları atar isek, bizden değildir; biz yayız ve onun ok atıcısı Hudâ'dır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 236, b. 624.

489 *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 385, b. 614.

490 [Bu, cebir değildir; bu, ma'nâ-yı cebbâriyettir. Cebbârlığın zikri tazarru' içindir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 236, b. 625.

491 *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 388, b. 615.

492 [Tazarru'umuz ıztırârın delîli oldu; utanmamız da ihtiyârın delîli oldu.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 238, b. 626.

493 *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 388, b. 616.

Şimdi ol ârif-i yegâne, insanlarda irade-i cüz'îye bulunduğunu bir istidlâl-i metîn ve dilnişîn ile isbâta tasaddî edip buyuruyorlar ki; zâri ve figânımız nişâne-i ıztırâr, şermsâri ve hacletimiz delîl-i ihtiyâr oldu. Mûcib-i ekdâr olan ahvâlde eylediğimiz feryâd u figânlar ihtiyârımızla olmayıp ıztırârî bulunduğu herkesin nefesine mürâcaatle bildiği hakâiktendir. Lâkin bizden zuhûra gelen

[171] a'mâl-i seyyieden dolayı kendimizde hâsıl olan hayâ ve mahcûbiyet, o a'mâlin bizden ihtiyâr ve irâdemizle sudûr ettiğine delildir.

"گر نبودی اختیار این شرم چیست

وین دریغ و خجالت و آزر م چیست" ⁴⁹⁴

Ger nebûdî iHtiyâr in şerm çîst, Vin diriğ u Haclet û âzerm çîst. ⁴⁹⁵

Eğer insanda ihtiyâr olmaya idi, lâıyksız bir işledik de husûle gelen bu haclet ve nedâmet nedir? Demek, insanda bir ihtiyâr var ki; kendisinden ahvâl-i nâ-lâyıka zuhurunda mahcûb ve şermsâr oluyor.

"زجر استادان بشاگردان چراست

خاطر از تدبیرها گردان چراست" ⁴⁹⁶

Zecr-i üstâdan be şâgirdan çirâst, Hâtır ez tedbirhâ gerdan çirast. ⁴⁹⁷

Üstâdların şâkirdlerini zecr ve men' etmeleri ne içindir? Alınan tedâbîrden tebdîl-i fıkır etmek ne içindir? Üstâdlar şâkirdlerini evzâ'-ı nâhemvârdan men' ederler; eğer şâkird vaz'-ı nâhemvârında mecbûr olup da onu terk etmek yed-i ihtiyârında olmasa bu men'in ne fâidesi olur? İnsanlar ef'âlinde mecbur olup da tashih-i ahlâk

⁴⁹⁴ [Eğer ihtiyârımız olmasa idi, bu utanma nedir ve bu teessüf ve hacâlet ve teeddüb nedir?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 238, b. 627.

⁴⁹⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 388, b. 617.

⁴⁹⁶ [Üstâdların çırakları men' etmesi ne içindir? Hâtırı, tedbirlerden çevirmek niçindir?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 238, b. 628.

⁴⁹⁷ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 389, b. 618.

etmek kabil olmasa, şerâyi’-i ilâhiyye ve nizâmât-ı beşeriyyenin ne fâidesi olur? Tehzîb-i ahlâk yolunda bunca akla ve hukemânın mesâî-i mütevâliyesi abesle iştigâlden başka ne olur? Bir de ekseriya olur ki insan bir şeyi re’y ve tedbîr eyledik de

[172] sonra o re’y ve tedbîrinden udûl eder; vâridat-ı zihniyye cebren sünûh etmiş olsa insan nasıl olur da hatırına gelen bir tedbîri terk ile ondan daha ma’kûl gördüğü diğer tedâbîre udûl edebilir? Bu udûl, tedâbîrde bir intihâb-ı beşer bulunduğuna burhândır.

"ورتو گویی غافل است از جبر او

ماه حق پنهان شد اندر ابر او⁴⁹⁸

*Ger tü gûyî gâfilest ez cebr-i ô, Mâh-ı Hak pinhan şüde der ebr-i ô.*⁴⁹⁹

Ey cebrî! Eğer sen dersen ki insanlarda irâde-i cüziyye bulunduğuna kâil olan kimse, Cenâb-ı Hakk’ın cebr-i sarfindan gâfildir; mâh-ı hakikat onun sehâb-ı gafletinden pinhân olmuştur.

"هست این را خوش جواب از بشنوی

بگذری از کفر و در دین بگروی"⁵⁰⁰

*Hest İn râ Hoş cevâb er bişnevî, Bugzerî ez küfr ü der din bigrevî.*⁵⁰¹

Buna güzel bir cevap vardır: Eğer dinlersen küfürden geçer ve dini tasdîk edersin, yani küfürden halâs ile necat bulursun.

⁴⁹⁸ [Eğer sen, o cebirden gâfildir; Hakk’ın ayı, onun bulutunda gizlenmiştir dersin;]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 238, b. 629.

⁴⁹⁹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 389, b. 619.

⁵⁰⁰ [Buna güzel cevap vardır; eğer dinlersen, küfürden geçersin ve dîne i’timâd edersin.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 630.

⁵⁰¹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 389, b. 620.

"حسرت و زاری گه در بیمار بست

وقت بیماری همه بیدار بست"⁵⁰²

*Hasret û zârî ki der bîmâriyest, VaKt-i bîmârî heme bîdâriyest.*⁵⁰³

Hastalıkta ki hasret ve feryâd vardır, bu sebeple hastalık hengâmı baştan başa zaman intibâhıdır.

[173]

"آن زمان که می شوی بیمار تو

می کنی از جرم استغفار تو"⁵⁰⁴

*An zaman ki mîşevî bîmâr tû, Mî küni ez cûrm istiğfâr tû.*⁵⁰⁵

Hasta bulunduğu zamanlarda cürmünden istiğfâr eylesin. Senden sudûr eden cürm ve ma'siyetleri, zaman-ı intibâh olan hastalıkta ah u eninler ile yâd edip de tevbe ve istiğfâra müsâraat göstermekliğün, o ma'siyetler kendi kesb-i yedin olduğunu mukırr bulunduğuna nişânedir.

"می نماید بر تو زشتیء گنه

می کنی نیت که باز آیم بره"⁵⁰⁶

*Mî nümâyed ber tû ziştîî güneh, Mîküni niyyet ki bâz âyem bereh.*⁵⁰⁷

⁵⁰² [Hastalık içinde olan, nedâmet ve tazarru'dur; vakt-i maraz bütün uyanıklıktır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 631.

⁵⁰³ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 390, b. 621.

⁵⁰⁴ [Sen hasta olduğun zaman, gûnahtan istiğfâr ediyorsun.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 632.

⁵⁰⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 390, b. 622.

⁵⁰⁶ [Sana günâhın çirkinliği görünür; yola rücû' edeyim diye niyet edersin.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 633.

⁵⁰⁷ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 390, b. 623.

İşlediğin ma'siyetlerin kubhu hastalık zamanında sana görünür de, sıhhat bulursam doğru yola rücû' edeyim diye niyet edersin. Bu da sende bir ihtiyâr bulunduğuna güvâhtır.

"عهد و پیمان می‌کنی که بعد ازین

جز که طاعت نبودم کار گزین"⁵⁰⁸

*Ahd ü peymân mî künî ki ba'd ezîn, Cüzki Tâat nebvedem kâr-i guzîn.*⁵⁰⁹

Ahd ü peymân edersin ki hastalıktan ifâkat bulduktan sonra itaatten başka bir iş bana makbûl ve güzîn olmasın. A'mâl-i gayri lâıyıktan tebaüd bana bir vazife olsun.

"پس یقین گشت این که بیماری ترا

می ببخشد هوش و بیداری ترا"⁵¹⁰

*Pes yaKin geşt in ki bîmârî türâ, Mî bibaHşed hûş ü bîdârî türâ.*⁵¹¹

[174] İmdi yakînen bu malum oldu ki hastalık sana akıl ve intibâh ihsân ediyor. Bu nûr-ı intibâh ile kendini görüp, ef'âl ve evzânı sencîde-i mîzân tetkik ediyorsun.

"پس بدان این اصل را ای اصل جو

هر کرا در دست او بردست بو"⁵¹²

*Pes bidan in âsl râ ey âsl cû, Her kirâ der dest ô bür dest bû.*⁵¹³

⁵⁰⁸ [Ahd ü peymân edersin ki, bundan sonra tâatdan başka iş ihtiyâr etmiyeyim.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 634.

⁵⁰⁹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 390, b. 624.

⁵¹⁰ [İmdi bu mukarrer oldu ki, hastalık sana akıl ve intibâh bahş ediyor.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 239, b. 635.

⁵¹¹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 391, b. 625.

⁵¹² [Binâenaleyh, ey aslı arayan, bu aslı bil ki, her kimin derdi varsa, o koku almıştır.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 240, b. 636.

⁵¹³ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 391, b. 626.

İmdi ey taharrî-i usûl ve mebâdî eden zât! Şu kâide-i asliyyeyi bil: Her kimde derd varsa râyiha almıştır, yani râyiha-i hakikati kim istişmâm etse, onun şevk ve garâmiyle derdnâktir. Binâenaleyh kim ki derdnâktir bu hakikati istişmâm etmiş demek olur.

"هرکه او بیدار تر پر دردتر

هرکه او آگاتر رخ زردتر"⁵¹⁴

*Her ki ô bîdâr ter pûr derd ter, Her ki ô âgâh ter ruH zerd ter.*⁵¹⁵

Her kimde intibâh ne kadar ziyade olursa, dert dili de ol kadar ziyade olur; her kim ne kadar ziyade âgâh olursa ol kadar ziyade musfiru'l-vech olur. Her kim esrâr-ı kudrete ne kadar ziyade âşinâ olursa kalbinde havf-ı ilâhî, aşk u şevk-i samedânî ol kadar ziyade olur.

"گر ز جبرش آگهی زاربت کو

بینش زنجیر جباربت کو"⁵¹⁶

*Ger zi cebreş âgehî zârît kû, Bîniş-î zincîr-i cebbârît kû.*⁵¹⁷

[175] Cenâb-ı Hakk'ın cebrine âgâh isen nâle ve figânın nerede? Zincîr-i cebbâriyetin alâmeti nerede? Yani ey cebri! Cenâb-ı Hakk'ın her şeyde tasrîf-i hakikisi ve irade-i külliyesi bulunduğu habîr ve âgâh olaydın, sıfat-ı cebbâriyetin zinciriyle mukayyed olup bu kaydın alâmeti olmak üzere, yalnız zaman-ı intibâh bulunan hastalık zamanında değil, her dem nâle ve figân etmekliğin lazım gelirdi; çünkü:

⁵¹⁴ [Her kim ziyâde uyanık ise, ziyâde dertlidir. Her kim ziyâde vâkıf ise, yüzü ziyâde sarıdır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 240, b. 637.

⁵¹⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 391, b. 627.

⁵¹⁶ [Eğer onun cebrinden âgâh isen, hani senin tazarru'un? Hani [sana] cebbâriyet zincirinin görüşü?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 240, b. 638.

⁵¹⁷ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 392, b. 628.

"بسته در زنجیر چون شادی کند

کی اسیر حبس آزادی کند"⁵¹⁸

*Beste der zincîr çün şâdî küned, Key esîr-i hâbs âzâdî küned.*⁵¹⁹

Zincir ile bağı olan kimse nasıl şâdmân olabilir? Esîr-i habs olan kimesne nasıl hür ve âzâde olabilir? Sende ise bu alamet mefkûd.

"ور تومی بینی که پایت بسته اند

بر تو سرهنگان شه بنشسته اند

پس تو سرهنگی مکن با عاجزان

ز انکه نبود طبع و خوی عاجز آن"⁵²⁰

Ver tü mîbînî ki pâyet beste end, Ber tü serhengân-ı şeh binşeste end.

*Pes tü serhengî mekün ber âcizan, Zanki nebved tab' u Hûy-i âciz an.*⁵²¹

Ey cebri! Görürsen ki şâhın serhengleri senin ayağını bağlayıp üzerine çıkmışlardır. Artık sen âcizliğini bilip diğer âcizlere karşı serhenglik etmeye kalkışma, zira serhenglik aczinin kârı değildir. Yani ey cebri!

[176] Cebr-i sırfâ kâil olunca, irade-i cüziyye taraftarları da kendi mesleklerinde mecbur bulunmak lazım gelir; bu halde onlarla münâkaşaya hakkın olmaz. Eğer hakkın olmayarak münâkaşaya kıyâm edip de şâyet onları iknâya muvaffak olsan bile, bu sana bâis-i iftihâr olmaz, bilakis bu muvaffakiyetinle kendi mesleğini esâsından

⁵¹⁸ [Zincirde bağı olan nasıl şâdî eder; habsin esîri olan ne vakit hürlik eder?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 240, b. 639.

⁵¹⁹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 392, b. 629.

⁵²⁰ [Eğer sen ayağını bağladıklarını, senin üzerine pâdişâhın çavuşları oturduklarını görüyor isen; O halde sen âcizlere çavuşluk etme; zîrâ o, âcizin tab'ı ve huyu değildir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 241, b. 640-641.

⁵²¹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 393, b. 630-631.

tahrîb etmiş olursun, zira bu takdirce, ‘insan kanaat ettikten sonra istediği mesleği intihâbda muhtardır’ hakikati sernümâ olur ki senin zehâbına taban tabana zıttır.

"چون تو جبر او نمی بینی مگو

ور همی بینی نشان دید کو"⁵²²

*Çün tû cebr-i ô nemî bînî megû. Ver hemî bînî nişân-î dîd kû.*⁵²³

Çünkü sen Cenâb'ı Hakk'ın cebrini görmüyorsun, öyle ise bir şey söyleme; görüyorsan görmüş olduğun nişân nerede? Yani madem ki ol kakhâr ve cebbârın cebrini, şâhın serhengleri bir kimsenin ellerini ayaklarını sımsıkı bağlayıp üzerine çökmüşler gibi yahut insanlar zincir-bend veya esîr-i habs olmuşlar gibi meânîyi mutazammın görmüyorsun, bu halde ‘ben mükrehim’, ‘ben mecburum’ gibi sözlerden dem vurma; eğer sıfat-ı cebbâriyetin bu meânîyi mutazammın olduğunu görüyorsan nişânesini göster.

[177]

"در هر آن کاری که میلستت بدان

قدرت خود را همی بینی عیان"⁵²⁴

*Der heran kârî ki meylestet bedan, Kudret-i Hodrâ hemî bînî ayan.*⁵²⁵

Halbuki biz seni görüyoruz ki meyl ve rağbetin bulunan işlerde, kendinde apâşikâr bir kudret görüyorsun. Menâfi’ ve hevesâtına muvâfık gördüğün işleri cebre havâle etmiyorsun; bilakis ben yaptım diye nefsine isnâd ile iftihâr ediyorsun.

⁵²² [Mâdemki sen onun cebrini görmüyorsun; söyleme! Ve eğer görüyor isen, hani görmenin alâmeti?] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 241, b. 642.

⁵²³ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 393, b. 632.

⁵²⁴ [Meylin olan her bir işde, kendi kudretini açık görürsün.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 241, b. 643.

⁵²⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 394, b. 633.

"در هر آن کاری که میلت نی و خواست

انداران جبری شدی کین از خداست"⁵²⁶

*Der heran kârî ki meylet nîst ü Hâst, Enderan cebrî şevî kîn ez Hudâst.*⁵²⁷

Amma nefsinin meyl ve muhabbeti bulunmayan ef'âl-i müstahsenenin terki hususunda cebrî oluyorsun da 'Bu Hüdâ'dandır' diyorsun. Velhâsıl menâfî' ve ezvâkına tevâfuk eden yerlerde bir ihtiyârın bulunduğunu pek a'lâ biliyorsun da a'mâl-i hayriyeden ve bilhassa ubûdiyyet-i ma'bûddan tebâüd eylediğin zaman dûçâr-ı itâb olsan cebrîliği takınarak, 'Bu Allah'tandır' diye vâhî mazeretler serdediyorsun. [İnteha].

Sun'-ı yed-i kudret olduğu halde mec'ûlât-ı tabiat denilen şeylerde âyât-ı beyyinât-ı ulûhiyyeti müşâhede eyledik. İm'ân-ı nazar olunmak istenilmese bile yine ilk atf-ı lihâzada bir el sezilir ki, kâffe-i aksâm-ı kâinâtta birinci kuvve-i muharrike odur.

[178] Semâvât, zemîn, nücûm, nebâtât, hayvânât, ebdânımız, ukûlümüz, bunların cümlesi bir tertîbe, bir tedbîr-i mükemmele, bir sun'a, bir hikmete ve bütün âlemin ruhu mesâbesinde bulunan kudret-i mutlaka-i gayri meşhûdesiyle cümleyi âheste âheste maksatlarına doğru sevkeden bir idrâk-i âliye delâlet ediyor. Güya ki biz kâinâtın usûl-i mimarîsini ve kâffe-i aksâmının tenâsüb-i tammını görmüş olduk. En kemter masnûâtının tertîbinde şa'şaa-pâş olmaya irade-i aliyyesi taalluk eden menşe'-i bedî'in hikmet ve kudretini şems-i tâbândan daha ziyade bir karınca da temâşâ etmek için âdî bir ihâle-i nazar bize her yerde kifâyet eder. İşte bunlar, mevki'-i bahs ve tetkike koymaksızın bâdî-i emirde en cahil kesâne âyân olan şeylerdir. Ya en dakik ve mükemmel bedâyi'-i fitratı müşâhede ile vâlih ve hayran olmak üzere esrâr-ı hikmet-i tabîiyyeye girişilmiş ve zî-ruhların a'zâ-yı dâhiliyesi teşrîh edilmiş olsa ne olur?

⁵²⁶ [Meylinin matlûbu olmayan her bir işde, bu Hak'dandır diye cebrî olursun.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. I, s. 241, b. 644.

⁵²⁷ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 394, b. 634.

3.5.

Matlab-ı Hâmis

Epikür Etbâının Muârazâtına Cevap^{528*}

[179] Bazı felâsifeyi işitiyoruz ki; “Bütün tabiatta şa’saa-pâş olan sanata dair îrâd kılınan sözlerin kâffesi öteden beri sürüp gelmekte olan birtakım mugalatalardan ibarettir” diyorlar. Onlar şu yolda idare-i lisân ediyorlar ki; “Fîlvâki bütün tabiat insanın istimâl ve intifâına göredir; lâkin bundan tabiatın istimâl-i insan için sanatla mecûl olduğunu istintâç eylemek yanlıştır.

[180] Bu istintâç, nefsu’l-emirde mevcûd olmayan bir şeyi bulmak için istintâç edenin kendi kendini aldatmasına münhasır bir mahârettir.” Yine onlar diyorlar ki; “Fîlhakika insanın hüner ve irfânı, kendisinin huzur ve rahatına muvâfık olarak tabiatın âmâde kıldığı lâ-yuıddu ve lâ-yuhsâ eşyâyı istimâl eder; lâkin tabiat bu eşyâyı suret-i mahsûsada olarak insanın huzur ve rahatı için yapmamıştır. Mesela köylüler her gün kayaların uçlarından bir dağın tepesine tırmanıp çıkarlar. Bundan ise, şu kaya uçlarının bir nerdübân gibi insanın suhûleti için sanat ve hünerle yontulmuş olması icab etmez. Kezâlik bir fırtına esnasında bir kırdâ bulunup da bir ğâra tesadûf olunduğu zaman, o ğâr muhafaza-i nefis için bir

^{528*} Feylesof-i Yunânîdir ki kable’l-mîlâd Atina civarında tevellüd etmiş (270-337) ve Epikürizm denilen mesleği tesis kılmiştir. Bu feylesofa veya felsefesine ittibâ’ edenlere Epikürlüler denilir. Saâdet-i hâli yalnız huzûzat-ı cismâniye içinde görmek gibi bir feylesofa lâıık olmayan bir mesleki ihtirâından dolayı Epikür muâheze edilmiş de bazıları demişlerdir ki; “Bu muâheze sahîh değildir, zîrâ Epikür vâkıan insanın saât-i hâl-i mahzûziyyet olduğunu ve bütün mesâimizin onu istihsâle masrûf bulunması lüzûmunu talim ederdi, yalnız mahzûziyyetle maksadı yalnız lezzât-ı havâs olmayıp kalben ve fikren hâsıl olan meserretleri dahi huzûzattan addederdi. Onun etbâdır ki yalnız lezzât-ı havâsın meddahı olmuşlardır: Yani ef’âl-i beşerin haz ve nef’-i maddiden başka bir muharriki bulunmadığını tervîc etmişlerdir.” Her ne olursa olsun Epikürlülerin gerek tekevvin-i cihân gerek suret-i maişet-i zindegân hususlarınca sâlik oldukları meslek-i sakîm, menâfi-i efkâr ve hissiyât-ı umûmiye ve muhill-i muvâsât ve mürüvvat-i beşeriye olmakla nezd-i erbâb-ı iz’ân ve irfânında iltifâttan külliyyen sâkıttır.

[181] hâne gibi istimâl olunur; mamafih bu ğârın suret-i mahsûsada istimâl-i beşer için yapılmamış olduğu muhakkaktır. Bütün kâinât da aynıyle böyledir ki; nâzım ve mürettibi olmayarak rastgele vücûd-pezîr olmuştur; fakat insanlar onu buldukları hâlde, suret-i istimâl ve intifâ'larına muvâfık bir dereceye iblâğ etmeyi icad eylemişlerdir.

İmdi masnû ile Sâni'inde takdir edilmek istenilen sanat, kendilerini ihâta eden eşyânın vücûdundan sonra onların suret-i istimâline vâkıf olan insanların meâsir-i hüner ve irfânıdır.”

Şu feylesofların edebilecekleri muârazâtın en kuvvetlisi şüphesiz işte budur. Şu muârazaları red ve cerh edilecek olursa elbette şikayete hakları olamaz. Halbuki şu muâraza lâıykıyla tetkik olduğu surette onun haddi zatında ne kadar zaîf olduğu görülmüş olacağından ifâdât-ı sâbıkanın bir kerecik tekrar edilmesi, onun za'fını bize isbâta kâfidir.

Bir hâneye girerken, bu hâneye bir dereceye kadar benzeyen ve ebnâ-yı beşerin sun' ve marifetiyle hafr edilmemiş olan birtakım kehf ve ğarlar bulunduğunu dermiyân ile o hâne dahi rastgele vücûd bulup yoksa onların istimâl ve intifâ'larına muvâfık surette çire-dest-i beşerle esâsı tarh edilmemiş olduğunu iltizâm

[182] etmek yolunda bir felsefe-i müdekkikâne ile tebâhî eden bir adam hakkında ne demelidir? Bu yolda istidlâl eden kimseye şu hânenin kâffe-i aksâmı birer birer gösterilmeli de denilmelidir ki; “Havlının(avlu) şu büyük kapısını görüyor musun? Arabalar girebilmek için şu kapı öteki kapıların hepsinden daha büyüktür. Sokağa çıkmazdan evvel arabaları döndürebilmek için şu havlı derece-i kâfiyede geniştir. Yukarı katlara suhûletle çıkabilmek için şu nerdübân alçak alçak basamaklardan terki olunmuş ve hangi daireye, hangi kata îsâl edecek ise ona doğru müteveccih bulunmuştur. Cihet cihet açılmış bulunan pencereler binanın her tarafını tenvîr ediyor, ziyâ ile beraber hava girmemek için o pencerelere cam takılmıştır. Güzel mevsimde hava-yı latîf almak için o pencereler istenilirse açılabilir. Bütün binayı taarruzât-havadan muhafaza etmek için sakf yapılmıştır. Berf ve bârân iki taraftan suhûletle akıp

gitmek için binanın çatısı sivridir. Çatının kaplamalarını muhafaza etmek için kiremitler birbiri üzerine bindirilmiştir. Bir küçük arsa üzerine birkaç kat çıkarılmış olan bir binanın muhtelif tabakaları hasebiyle o binada ne kadar müteaddit daireler husûle gelmiştir. Hâneleri

[183] tutuşturmaksızın kışın içinde ateş yakmak ve ısınanları iz'âc etmemek üzere dumanını dışarıya çekmek için ocak ve bacalar yapılmıştır. Daireler ol kadar hüsn-i suretle taksim edilmiştir ki asla birbiri içine sokulmamıştır. O binanın içinde matbahlar kilerler, ahırlar, arabalıklar görülür. Hâb-ı nûşîne dalmak için serîrler, huzur ve ârâm için iskemleler, yazı yazmak için yazıhâneler, odalara zînetsâz olmuştur.”

Bu feylesofa demelidir ki; şu eşyâların kâffesi hoş-âyende, dîlfirîb, mütenâsib, kullanışlı bulunduğu cihetle bu bina, mutlaka bir mimar-ı hâzıkın nezâreti tahtında birtakım sanatkârân-ı nefâset-pîrâ tarafından yapılmıştır. Bu feylesof elbette diyemez ki; “Siz kendinizi aldatmakta ızhâr-ı mahâret ediyorsunuz. Filvâki bu hâne-i dîlfirîb, hoş-âyende, mütenâsib, kullanışlıdır, mamafih bu kadar tenasübâtla beraber yine kendi kendine vücûd-pezîr olmuştur. Tesadûf onun taşlarını şu tertîb-i zîbâ ile bir yere toplamış, duvarlarını kaldırmış, çatısını çatmış, pencerelerini açmış, nerdübânını kurmuştur. İyice bakınız, bu hânenin inşasında dest-i beşerin asla medhali olmadığını tasdik edersiniz; şu kadar var ki insanlar onu yapılmış buldukları zaman ondan yalnız istifade ederler. İnsanlar o

[184] hânedeki kendi huzur ve rahatları için istihdâm edebilecekleri birtakım eşyâ gördükleri cihetle onun kendileri için yapıldığını tevehhüm ederler, halbuki bir mimar-ı mevhumun tersîm ve tertîbine isnâd eyledikleri mezâyânın kâffesi, bunca inkilâbâtta sonra onların hayalhâneleri muhteraâtından başka bir şey değildir. Bu kadar muntazam, bu kadar bedî' bulunan şu hânenin vücûda gelişi, ancak bir kehf ve gârin vücûda gelişi gibidir; ve insanlar bir fırtına esnasında, bir berr ü beyâbânın ortasında bir kayanın dibinde tesadûf eyledikleri bir mağaradan nasıl intifâ' ederlerse mevcûd buldukları şu hânedeki de öylece intifâ' ederler.”

Bu feylesof-i ucûbe-nümâ, bu hânede hiçbir nişâne-i sanat görülmediğini ciddi olarak iltizâmda ısrar eylerse artık onun hakkında ne tasavvur olunur? Tep nâm şehri kadîmin surlarını bina etmek için bir harika-i âhenk-nevâz ile taşları tertîb ve tenasüble birbiri üzerine vaz' ve i'lâ eden Amkiyyun nâm şâir-i sâzendenin destanı okunduğu zaman bu hurâfe-i şâirâneye insan güler. Halbuki bu hânenin sanatla inşa kılındığına karşı muârazaya cür'et eylediğini farz ettiğimiz adamın hezeyânı, şâyân-ı tasdik bulunmakta bu hurâfeden aşağı kalır şeylerden değildir. Hiç

[185] olmazsa, bazı ecsâmın bir hareket-i mahalliyesinden ibaret bulunan ahengin, tabiatıta sırrı anlaşılmaksızın hayretle müşâhede kalınan bazı havâss-ı hafîyye ile taşları bir nev' tertîb ve bir nev' raks ile ihtizâza getirip de binada nev'an-mâ bir intizam hâsıl etmesi tevehhüm olunabilir. Bu tevcîh ve te'vîli, akl-ı selîm kabulden ibâ etmekle beraber, yine herhalde bir feylesofun ağzından hikâye ettiğimiz muâraza kadar garâbeti yoktur. Taşların kendi kendilerine yönetildiklerini, taş ocağından kendi kendilerine çıktıklarını, hiç boşluk bırakmayarak birbirleri üstüne i'tilâ eylediklerini, birbirlerine kaynamak için harçlarını birlikte taşıdıklarını, daireleri taksim için kendi kendilerine tertîb olunduklarını, hâneyi muhafaza için çatısının kerestelerini kiremitlerle beraber üzerlerine aldıklarını beyân ve tasvir etmekten daha ehvâ daha abes ne olabilir? Bu masal, henüz söz paralayan çocuklara ciddi bir suretle dermiyân olursa onlar bile gülerler.

Ya bunca bedâyi' ve kemâlâtı câmi' bulunan cihânın şu hâne-i efsane-perdâz gibi kendi kendine vücûd-pezîr olduğu işitilirse niçin daha az şâyân-ı hande-i istihfâf olmalıdır? Rastgele

[186] kendi kendine vücûd-pezîr olduğu farz kılınan bir kehf-i nâ-muntazam ile âlemin mukâyesesi şöyle dursun; kendisinde en mükemmel tarz-ı mimarî şa'saa-pâş olan bir hâneye bile kıyas kabul etmez. En kemter bir zî-ruhta, bir tertîb-i zîbâ, bir sun'-ı mütân bulunur ki bütün kâşânelerin en güzeline nihayetsiz derece fâik olarak şâyân u leh ve hayrettir.

Yüz kapılı Tep şehir-i kadîmi ki vaktiyle azamet ve fehâmetiyle mübâhî iken bugün berr ü beyâbân içinde bir harâbe-zârdır, buraya dahil olan bir seyyâh, birtakım sütunlar, hiremler, dikili taşlar, hurûf-ı meçhûle ile yazılı levhalar gördükde: Bu emâkinde vaktiyle insanlar iskân olmamıştır, hiçbir dest-i beşer burada çalışmamıştır, tesadüftür ki bu sütunları yapan kaideleri üzerine vaz' eylemiş ve bu kadar mükemmel tenasübâtla olarak onları başlıklarıyla tezyîn etmiştir; tesadüftür ki hiremlerin kendisinden mürekkeb bulunduğu parçalarını birbiriyle bu kadar metânâetle mezc eylemiştir; tesadüftür ki bu dikili taşları yekpâre bir taştan yontmuş ve şu hurûfu serâpâ üzerine hak etmiştir mi der? Yoksa akl-ı beşerin vâsıl olabileceği ilmu'l-yakîn ile: Bu enkâz-ı azamet-nümâ, vaktiyle Mısır-ı kadîmi ma'mûr ve âbâdân eden debdebeli bir tarz-ı mimarînin bekâyâ-yı mefhareti midir der?

[187] Lâ-cerem, âdî bir aklın istidlâlâ muhtaç olmaksızın ilk atf-ı nigâhta söylettireceği kelime-i hak bu şikk-ı sânidir. Kâinâta âdî bir ihâle-i lihâza da aynıyle böyledir. Pek âyân olan şu hâleti muğlak kılmak için tertîb olunan istidlâlât-ı fâside ile zihinde teşevvüş ve tereddüd hâsıl olabilir; lâkin bu tereddüddün zevâlî için âdî bir nigâh-ı teemmül, bir hükm-i kat'îdir. Âlem gibi bir sun'-ı bedî', kendi kendine sâha-i ârâ-yi zuhûr olamaz: Cism-i beşeri terkîb eden kemikler, veterler, damarlar, şiryânlar, sinirlerde kudemâ-yı Mısriyyûn ve Yunâniyyûnun bütün tarz-ı mimarîlerinden daha ziyade sanat ve tenasüb vardır. En nâçiz bir zî-ruhun çeşmi bütün erbâb-ı sanâyi'in masnûâtına bi'l-vücûhi fâiktir.

Subhânallah, Afrika çöllerinde bir saat bulunacak olsa, onu mevâzi-i hâliyede tesadüf vücûda getirdiğine ciddi olarak kâil olmaya cür'et olunamıyor da, hüner ve sanatına hiçbir saatin asla kıyas kabul edemeyeceği ecsâm-ı zü'l-ervâhın, âsâr-ı keyfiyye-i tesadüf bulunduğuna kâil olmaktan hayâ edilmiyor!

Subhânallah, bunca ahvâl-i hikmet-nümâyı tesadüfe atıf ve isnâd etmek için, ona yani tesadüfe, menba'-ı ukûldür denilecek derece bir meziyyet veriliyor! Kâffe-i ukûl ve ecsâm kendi eser-i feyz-i

[188] Rabbânîsi bulunan bir mebd-e-i alîm ve hakîmi tanımak istemeyip de, en ma'kûl bir şeyin en gayri müteakkil bir sebebe eser olduğuna kâil olmayı tercih etmek, ne garîb zehâbdır; bu gibi tâktikdâz... fikirlere kâil olmaktan ziyade nâsezâ-yı kabul dünyada ne olabilir?

"حق پدید است از میان دیگران

همچو ماه اندر میان اختران

دو سر انگشت بر دو چشم نه

هیچ بینی از جهان انصاف ده

کر نبینی این جهان معدوم نیست

عیب جز ز انگشت نفس شوم نیست

تو ز چشم انگشت را بردار هین

وانگهانی هر چه می خواهی ببین"⁵²⁹

HaK bedîd est ez-miyân-i dîgerân, Hem-çu mâh ender miyani aHterân.

Dû ser-i engûşt ber-dû çeşm-nih, Hiç bînî ez-cihan inSâf dih.

Ger ne-bînî in cihan ma'dûm nîst, Ayb cüz engûşt-i nefş-i şûm nîst.

*Tû zi-çeşm engûştrâ berdâr hîn, V'angehânî her-çi mî-Hâhî bi-bîn.*⁵³⁰

Epikür etbâmının edebilecekleri bir istidlâl bilinmiyor değildir. Onlar diyeceklerdir ki eczâ-i ferdenin hareket-i ezeliyeleri vardır; onların keyfe mettefak birbirleriyle ictimâları bu müddet-i gayri mahdûde içinde nâ-mahdûd terkîbât husûle getirmiştir. Nâ-mahdûd terkîbât diyince bu mefhûm-i küllînin, ne kadar terkîbât varsa cümlesine bilâ-istisna şâmil olacağı malumdur. Mümkün olan terkîbâtın

⁵²⁹ [Ağyâr arasında Hak, yıldızlar arasındaki ay gibi zâhirdir.

İki parmağın ucunu iki göz üzerine koy; insâf et, cihândan hiçbir şey görür müsün?

Eğer görmüyorsan, bu cihân ma'dûm değildir; kusûr o uğursuz nefsin parmağından gayri değildir.

Âgâh ol, sen parmağı gözünden kaldır; ondan sonra her neyi istersen gör!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 426, b. 1425-1428.

⁵³⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 3, s. 733, b. 1399-1402.

[189] kâffesi eczâ-i ferdenin mütetâbian zuhûra gelen terkîbât-ı nâ-mahdûdesi arasında bulunması bi'z-zarûre icâb eder. Bu nâ-mahdûd tahtında bulunan terkîbâtın haricinde yalnız bir terkîb mümkün bulunacak olsa, o nâ-mahdûd, hakiki bir nâ-mahdûd olamaz, zira bu takdirce ona bir şey zam ve ilave olunabilir ve bu ilave olunan şey ise ziyadeye kâbil bulunduğu cihetten mahdûd olduğu cihetle hakiki bir nâ-mahdûd değildir. İmdi âlemin mevcûd olan sistemini husûle getiren terkib-i eczâ-i ferde, eczâ-i mezbûrenin bi't-tetâbu' hâsıl eylediği terkîbâtın birisi olması iktizâ eder.

Şu mebde ve esas müsellemler olduğu halde artık âlemin şu tarz-ı hâzırında bulunmasına taaccüp etmek icab eder mi? Âlem er geç bu şekl-i muayyeni almış oluyor. Bu tahavvülât-ı nâ-mahdûdenin birisiyle âlemin, kendisini el-yevm bu kadar muntazam bir halde bulunduran şu terkîbi istihsâl edebilmiş olması gereği gibi lazım gelir, zira tasavvur olunabilen ne kadar terkîbât var ise âlem o terkîbâtın kâffesini refte refte ihrâz etmiştir. Bu müddet-i medîdenin mecmûunda ise bütün sistemleri ihtivâ eder. Hiçbir sistem yoktur ki eczâ-i ferdenin ictimâları o sistemi er geç kabul ve teşkîl etmesin. Menâzir-i cedîde-i tabiatın şu tenevvu'-i nâ-mahdûdî içinde

[190] tabiat sırasıyla refte refte husûle gelerek nihayet mevki'ni bulmuştur. Biz şimdi kendimizi bu sistem içinde buluyoruz. Bu sistemi icad eden ictimâât-ı eczâ-i ferde, daha ne kadar mümkün sistemler var ise onların kâffe-i envâını o cüz'ilerle ila gayri'n-nihâye icad eylemek üzere bu mevcûd sistemi ba'de tağyir edecektir. Bu sistem mevki'ni bulmaktan geri kalmayacaktır, zira her şey bilâ-istisna tedricen mevki'ni bulacaktır. Binâenaleyh, tesadûfün şu bulunduğu halde yapabileceği bir eserde bir sanat-ı mevhum taharrî etmek vâhîdir.

Bu zehâbın izahını bir misâl ikmâl edebilir. Tesadûf tarafından bi't-tetâbu' husûle gelmiş elifbâ hurûf-ı terkîbâtından bir aded-i nâ-mahdûd farz edelim: Ne kadar mümkün terkîbât var ise şüphe yok ki hakikat-i nâ-mahdûd olan bu yekûnde o terkîbât-ı mümkünenin kâffesi dahildir. Firdevsî'nin *Şehnâme*'si ise terkîbât-ı hurûftan bir terkîb değil midir? Bu takdirce *Şehnâme-i Firdevsî* dahi elifbâ hurûf-i terkîbâtından

bulunan şu cem’-i nâ-mahdûd içinde dahildir. Şu hal mefrûz ve müsellemlen iken artık *Şehnâme*’de sanat bulmak isteyen kimse, pek fâsit bir suretle istidlâl etmiş olacaktır. O kimse ebyâtın ahengine, tabirâtın tevâzün ve fehâmetine

[191] tavsîfâtın sâfiyyetine, manzûmenin tenasüb-i aksâmına, hüsn-i nesakına, nâ-kâbili taklid bulunan şîvesine, vâlih ve hayran olacağı cihetle, “Böyle mükemmel bir şeyi nâ-mümkün tesadûf icad edebilsin, bu kadar güzel bir eser ancak sanat-ı beşerin son derece sa’y ve akdamıyla sâha-i ârâ-yi kemâl olabilir” diye nâle ve feryâd edecekse de bu kadar kıymetdâr olan şu istidlâlî apâşîkar rehîn-i tahti’e olacaktır. Muhakkaktır ki tesadûf yahut hurûfun rastgele ictimâları, o hudûdu bir tenevvü-i nâ-mahdûd ile refte refte bir yere toplayarak nihayet *Şehnâme*’yi husûle getiren terkîbin az çok bir zaman içre vücûduna bâis olmuştur. Binâenaleyh o terkîbin vücûduyla *Şehnâme* dahi Firdevsî’nin sanat ve meziyyeti karışmaksızın kendi kendine mükemmelen sâha-i ârâ-yi vücûd olmuştur. İşte onların muârazaları bundan ibaret olup aynıyle nakledilmiştir, şimdi ber vech-i âtî verilecek cevaplara dikkat buyurulsun.

1.Eczâ-i ferde adedce gayri mahdûd olsun da bununla beraber o eczânın terkîbât-ı mütetâbiası bulunsun, buna kâil olmaktan daha vâhî bir şey yoktur. Nâ-mahdûd olan şey, ne tadrîc ve tetâbi’, ne tecezzî ve kısmet kabul eder. Nâ-mahdûd bulunduğunu iddia eylediğiniz bir aded veriniz; bunun nâ-mahdûd-ı hakiki

[192] olmadığını isbât için iki şık ihtiyâr olunur: Birincisi; o adedden bir vâhid tarh edilir, bu takdirce o aded bulunduğu halden nâkıs olarak şüphesiz mahdûd olur, zira gayri mahdûdeden nâkıs olan her şeyin tevakkuf ettiği tarafta bir haddi vardır ki o haddi tecavüz edebilir. Yalnız bir vâhidin tarhıyla mahdûd olan aded ise bu tarhdan evvel gayri mahdûd olamaz. Yalnız bir vâhid şüphesiz mahdûddur. Bir mahdûdun ise diğer bir mahdûda zammı ile gayri mahdûd hâsıl olamaz. Eğer bir aded-i mahdûda zamm olunan yalnız bir vâhid ile gayri mahdûd hâsıl olsaydı, mahdûdun gayri mahdûda müsâvî gibi olacağına kâil olmak iktizâ ederdi; bu ise münâsebetizliğin

bâlâteridir. İkincisi; bu adede bir vâhid zammıyla onu tezyîd kılabiliriz. Tezâyüdü kabul eden şey ise gayri mahdûd olamaz, zira gayri mahdûdun kat'â haddi olamaz, tezâyüdü kabul eden şey ise daha ileriye gidebilip de kendisine bir vâhid zamm olunabileceği cihetle, tevakkuf ettiği tarafta mahdûddur. İmdi kâbil-i tecezzî bulunan hiçbir terkîbin gayri mahdûdi hakiki olamayacağı bedîhîdir.

Bu esas mukarrer bulunduğu cihetle artık Epikür etbânının hurafe-i felsefeleri bir anda mahvolacaktır. Kâbil-i tecezzî hiç

[193] bir cisim bulunamaz ki bu'd ve mesafece hakikati nâ-mahdûd olsun, hiçbir aded hiçbir tetâbi' dahi yoktur ki gayri mahdûd-ı hakiki olsun. Bundan istintâç olunur ki terkîbât-ı eczâ-i ferdenin hiçbir aded-i mütetâbii yoktur ki gayri mahdûd olsun. Mevhûm olan bu gayri mahdûdun, haydi bitarîkı'l-mümâşât, gayri mahdûdi hakiki olduğunu teslim edelim, bu halde eczâ-i ferdenin mümkün ve mutasavvir ne kadar terkîbâtı var ise cümlesine o gayri mahdûd şâmil bulunacağına ve binâenaleyh ecell-i harf ve sanayi'a muhtaç olduğu nümâyân bulunan terkîbâtın kâffesini dahi o meyâneyle idhâl-i sahih olacağına nazaran sanatın kemâl-i bedâatle icad eylediği kâffe-i eşyâ tesadüf-i mahza atıf ve isnâd olunabilecektir.

Bir cezîre-i hâliyede, mükemmel bir tarz-ı mimarîde saraylar, mefrûşat, küçük büyük saatler, terkîbâtı pek ziyade her nev' âlât ve edevât görülecek olursa, vaktiyle bu cezîrede insanlar bulunup da bu âsâr-ı nefisenin kâffesini yapmış olduklarını istintâç etmeye müsâade olunmayacaktır. Denilecektir ki eczâ-i ferdenin tesadüf tarafından husûle getirilen terkîbât-ı gayri mahdûdesinden birisi mümkündür ki şu eşyâ-yı mürekkebeyi hiçbir insanın hüner ve marifeti karışmaksızın bu cezîrede icad eylemiştir. Bu söz,

[194] Epikür etbânının usûl ve kavâidinden bihakkın istinbât edilmiş bir netice bulunduğu cihetle neticenin münâsebitsizliği onların vaz' eylemek istedikleri usûl ve kavâidin münasebitsizliğini ifhâma kâfîdir.

Madem ki insanlar bu nev' âsârın tesadüfle husûle gelmeyeceğine tab'-ı müstakîm ve zevk-i selîmlerinin irşâd-ı tabîisiyle istidlâl ederler, velev ki bir suret-i mübhemedede olsun, eczâ-i ferdenin dahi kadîm olamayacağını ve rastgele ictimâları sebebiyle mütetâbian terkîbât-ı gayri mahdûde husûle getirmeyeceklerini bilbedâhâ kabul ve teslim ederler, zira Epikür etbânının usûlü kabul edilecek olsa, bu nev'-i terkîbât âsârıyla, âsâr-ı sanat arası kat'â tefrik olunamaz.

Madem ki kâffe-i ebnâ-yı beşer âsâr-ı sanatla âsâr-ı tesadüf arasında bir fark-ı celî bulunduğunu bittabi' kabul ederler, velev ki lâyıkiyla ta'mîk etmeyerek olsun, terkîbât-ı eczâ-ı ferdenin dahi gayri mahdûd olmadıklarını kabul ederler ki, bu kabulleri becâdır. Terkîbât-ı eczâ-i ferdenin şu tetâbi'-i nâ-mahdûdî, şimdi isbât olunduğu veçhile bir hayal-i batıldır ki münasebetsizliği, bu usûl-i fâside ile ifade olunabilmek istenilen bütün münasebetsizliklerin fevkindedir. Teâkubî olsun, istimrârî olsun hiçbir aded

[195] gayri mahdûd olamaz: Bundan ise vâzıhan istintaç olunur ki eczâ-i ferde adeden gayri mahdûd olamaz, onların hareket-i muhtelifeleriyle terkîbâtlarının tetâbii de gayri mahdûd olamaz, binâenaleyh, âlem de kadîm olamayacağından bu halde şu terkîbât-ı tedrîciyeye bir mebd-i sahîh ve muayyen bulmak iktizâ eder; her nev'in tekevvününde bir ferd-i evvel bulmak iktizâ eder; kâinâtın cüz'ü olan maddenin her hassa ve kısmında bulunur bir şekl-i evvel dahi bulmak iktizâ eder: Şu madde ve heyûlânın tağayyürâtı, müteâkıbesi ise bir aded-i mahdûdeden başka bir şeyi hâiz bulunmadığı cihetle bu nev' terkîbât-ı muhtelif meyânında, tesadüfün ale'l-aded husûle getirdiği terkîbâttan mâ'dâsını idhal etmek icab etmez, meğer ki bir çeşm, tesadüfün yapamayacağı tertibatı bir sanat-ı mükemmele ile halk ve icad eylemiş olan bir hikmet-i bülendi fark ve temyîz edecek nur-i irfândan mahrum buluna.

Epikür etbâi bulunan felâsifenin iltizâm eyledikleri usûl ve kavâid ol kadar zaîftir ki iddia eyledikleri kâffe-i kazâyâ-yı vehmiyyenin sıdk ve sıhhati bilâ-delil kabul edilmedikçe o usûlün tesisine muvaffak olamazlar. Onlar ilk evvel, eczâ-i ferde-i kadîme farzediyorlar; bu farz ise şâyân-ı bahs ve nazardır. Onlar eczâ-i ferdenin kadîm olduklarını ve kendi kendilerine var

[196] olduklarını nereden istinbât etmişlerdir? Kendi kendine var olmak, en âlî bir mükemmeliyettir. Onlar bilâ-delil hangi hakka istinâden eczâ-i ferdenin mâhiyeti gayri mütegayyir bir vücûd-ı mükemmel-i kadîm olduğunu farz ediyorlar? Onlar ayrı ayrı her cüz-i ferde taalluk eden tasavvurlarında bu kemâli buluyorlar mı? Bir cüz-i ferd diğer cüz-i ferden aynı olmayıp, beynlerinde mübâyenet-i külliye bulunduğu cihetle her birinde bu kemâl tasavvur olunduğu halde onlardan her biri diğer vücûdun kâffesine karşı haddi zatında kadîm ve müstağn ani'l-gayr olması iktizâ eder. Bir daha tekrar edelim, her cüz-i ferde taalluk eden tasavvurlarında mıdır ki şu feylesoflar bu kemâli buluyorlar? Onların istediklerini, istemeye cür'et edemedikleri daha neler var ise onlarla beraber hepsini haydi üst olarak kendilerine bağışlayalım da; eczâ-i ferdenin kadîm olduklarını, kendi kendilerine var olduklarını, müstağn ani'l-gayr bulunduklarını ve binâenaleyh bi'l-vücûh hâiz-i sıfat-ı kemâl olduklarını farz edelim.

Öyle ise, o cüzlerin kendilerinden hareketleri olduğu dahi farz olunacak mıdır? Peri hikayelerinden daha mevhûm olan usûl ve kavâidlerini mevkı'-i sübûta îsâl için bu farzı memnuniyetle kabul edecekler midir? Bir cisme taalluk eden tasavvurâtımıza

[197] mürâcaat edelim; biz bir cismin hareket eylediğini farz etmeksizin, onu tasavvur-i tam ile tasavvur ederiz, yani biz o cismi hal-i sükûnda tasavvur ederiz; şu hal-i sükûnda kendisine taalluk eden tasavvur, vuzuhça noksan olmayıp yine kendisini cüzleriyle şekliyle, eb'âdıyla tamamen tasavvur ederiz.

Bütün ecsâmda mahsûs veya gayri mahsus, lâyenkatı' bir hareket bulunduğunu ve maddenin bazı hısas ve aksâmındaki hareket diğer hısasındaki hareketten az bile olsa yine maddenin hey'et-i mecmuası daima bir harekette bulunduğunu farza kalmaksızın beyhûdedir. Buna kâil olmak abese kâil olmak ve âlem-i hayalde nakış-pezîr olan şeylerin cümlesine inanmak demektir. Hayal ile hem-sohbet bulunmak ve her hayalden ümîdvâr-ı hakikat olmak ise alâmet-i bîdârî değildir.

دارد امید و کند با او مقال"531

*Hufte an bâşed ki ô ez her Hayâl, Dâred ümmîd û küned bâ ô meKâl.*⁵³²

Maddenin heyet-i mecmuası daima bir harekette bulunduğunu nereden istinbât etmişlerdir? Bunun tecrübesini kim etmiştir? Şu tetkiki kâbil olmayan şeyi müsellemler farz eden bu vehm-i batılı felsefe

[198] diye tevsîm etmeye cür'et olunabilir mi? En sade, en metin hakâikı red ve cerh eylemek için her arzu olunan şeyi farzetmek değil midir? Kâffe-i ecsâmın mahsus veya gayri mahsus lâyenkatı' hareket ettiklerini dahi hangi hakka istinâden farz ediyorlar? Sâkin olduğu meşhud olan bir taş gördüğümüz zaman, bu taşta 'elhâletü hâzihi gayri müteharrik' hiçbir cüz-i ferd bulunmadığını bize nasıl isbât edeceklerdir? Delâil-i kat'îye makamına kâim olmak üzere birtakım faraziyyât adîmetü'l-ihhtimalden başka bize ne ityan edebileceklerdir?

Daha uzağa gidelim de bir fart-ı müsâmaha ile farz edelim ki elhâletü hâzihi bütün ecsâm-ı tabiat hareket ediyorlar: Bundan istidlâl kılınır mı ki, hareket onlarda zâtî olsun da onlardan hiç birisi asla hâl-i sükûnda olamasın? Bundan istidlâl kılınır mı ki, hareket maddenin her hassesinde zâtî olsun? Böyle istidlâl kılınmak şöyle dursun, madem ki kâffe-i ecsâm suret-i mütesâviyede hareket etmeyip belki bazısı bazı âherden daha âşikâr, daha kuvvetli hareket ediyor? Madem ki bir cisim bazen çok târeten az hareket ediyor? Madem ki hareket eden bir cisim hareketini hal-i sükûnda veyahut mahsus olmaz derece dîn bir harekette

[199] bulunan bir cism-i mücâvire naklediyor, bilakis iktizâ eder ki ecsâmı bazen tezâyüd bazen tenâkus eden böyle bir halin onlarda zâtî olmadığı itiraf edilsin?

⁵³¹ [Uyumuş olan o kimsedir ki, her hayâlden ümîd bekler ve onunla konuşur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 195, b. 421.

⁵³² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 272, b. 412.

Bir mâhiyette zâtî olan şey, o mâhiyette daima bir halde bulunur. Öyle ise hareket ki ecsâmda tegayyür eder, ve tezâyüd eyledikten sonra külliyyen mün'adim olmaya yüz tutacak derece ağırlaşır; hareket ki nâbûd olur, intikâl eder, bir şey-i ecnebî gibi bir cisimden diğer cisme sirâyet eder, ecsâmın cüz-i zâtîsi olamaz.

Bundan istintâc ederiz ki; ecsâma hiçbir hareket atıf ve isnâd olunmaksızın onlar mahiyetlerinde tamdırlar: Madem ki hareket ecsâmın cüz-i zâtîsi değildir, onların mahiyetlerinden hariç arazî olması icab eder; madem ki arazîdir, bu arazînin sebebi hakikisi taharrî kılınmak icab eder. Öyle ise ya ecsâm hareketi kendi kendilerine vermiş veyahut onu diğer bir mevcûddan ahzetmiş olmalıdırlar. Hiçbir mevcûd, kendisinde bulunmayan bir şeyi kendisine veremeyeceği cihetle, hareketi kendi kendilerine vermeyecekleri bedîhîdir. Hatta görürüz ki hâl-i sükûnda bulunan bir cismi, diğer bir cism-i mücâvir tehzîz etmedikçe

[200] cism-i evvel daima sâkin kalır. Binâenaleyh doğrusu budur ki; hiçbir cisim kendi kendine hareket etmeyip, ancak diğer bir cisim hareketini ona nakletmesiyle hareket eder.

İmdi nereden neş'et ediyor ki bir cisim diğer cismi tahrik edebiliyor? Nereden neş'et ediyor ki bir düz masa üzerinde yuvarlatılan bir yuvarlak, diğer yuvarlağı tahrik etmeksizin ona temas etmesi mümkün olamıyor? Niçin olamıyor ki hareket bir cisimden diğer cisme asla intikâl etmesin? Bu halde, bir müteharrik yuvarlak diğer bir yuvarlağa temas eylemişken orada tevakkuf edip öbür yuvarlağı kımıldatmamış olur.

Ecsâmın yekdiğerini tehzîz eylemesi, beyne'l-ecsâm hareket kavânîni ahkâmındandır diye cevap verilecek olursa, bu kavânîn-i hareket nerede mektûb olduğunu sorarız. Bu kavânîni vaz' eden ve onları halelden bu derece masûn kılan kimdir? O kavânîn mahiyet-i ecsâmın zâtîyyâtından değildir; zira ecsâm hâl-i sükûnda tasavvur olunabilir ve menbâi meçhul olan şu usûl ve nizâmât, ecsâmı yekdiğerine nakl-i hareket hususunda zîr-i fermânında tutmayacak olsa hatta hareketlerini birbirine nakletmemiş ecsâm bile tasavvur olunur. Kâffe-i ecsâm arasındaki hareket hangi

[201] irade-i mutlakanın zîr-i zabtında bulunur? Bu kadar mâhirâne, bu kadar tam, yekdiğeriyle bu kadar mütenâsib bulunan, ve az çok tegayyürleri kâinâtın hüsn-i intizâmını büsbütün herc ü merc edecek olan bu kavânîn nereden sudûr ediyor?

Bir cisim diğer cisme külliye mübâyin bulunan her biri mahiyette ale'l-ıtlâk müstakill ve yekdiğerine bi'l-vücûh gayri tâbi'dir: Bundan istidlâl kılınır ki bir cisim diğer cisimden ne bir şeyi ahzeder ne de diğer cismin te'sirâtıyla müteessir olabilir. Vücûdları kat'a birbirine tâbi' olmayan iki cisimden birinde hâsıl olan tegayyürât, diğer cisimde tegayyür husûlü için sebep değildir. Binnisbe daha katı, daha ağır olan ecsâm kendilerinden hafif, kendilerinden yumuşak olan ecsâmı çekip sürdüğünü ve şu kâideye göre bir iri kurşun yuvarlak, bir küçük fildişi yuvarlağı tehzîz edeceğini dermiyân etmek beyhudedir. Eserden bahsolumuyor; sebebi taharrî ediliyor. Eser vâki' ve sabittir; sebebi de öylece muhakkak ve muayyen olmalıdır. Biz o sebebi hazm ve ihtiyâtsiz ve efkâr-ı bâtila üzerine müesses şükûk ve evhâm-ı mâlâmâl içinde taharrî ediyoruz. Nereden neş'et ediyor ki bir iri cisim küçük bir cismi çekip sürüyor? Bu hal diğer suretle de yine bittabi' hâsıl olabilirdi;

[202] pek katı olan bir cismin, diğer hiçbir cismi tehzîz edememesi, yani hareketin nâ-kâbil-i intikâl olması da pek mümkün idi. Tabiatın böyle iktizâ ettiğini farz etmeye ancak âdet ve ülfettir ki bizi sevk etmiştir.

"باد و خاک و آب و آتش بنده اند

با من و تو مرده با حق زنده اند

سن بر آهن زنی بیرون جهد

هم بامر حق قدم بیرون نهد

سنڭ و آهن خود سبب آمد و ليک

تو ببالا تر نگر ای مرد نیک

کین سبب را ز آن سبب آورد پیش

بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش⁵³³

Bâd u Hâk u âb u âteş bende end, Bâ men û tû mürde bâ Hak zinde end.

Seng ber âhen zenî bîrun cihed, Hem beemr-î Hak kadem bîrun nihed.

Seng u âhen Hod sebab âmed velîk, Tû bebâlâter niger ey merd-i nîk.

Kin sebab râ an sebab âverd-pîş, Bî sebab key şûd sebab hergiz ziHîş.⁵³⁴

Ne dairedür bu devr-i eflâk

Ne zâbitadur bu merkez-i hâk

[203]

Cisme arazı kim etdi kâim

Nâra neden oldu nûr lâzım

Her hilkate gerçi bir sebep var

Aya sebebi kim etdi ızhâr

Fikr eyle vü gör nedür bu üslup

Ne sâniyedür bu sun'î mensub⁵³⁵

⁵³³ [Hava, toprak, su ve ateş bendedirler. Benim ve senin ile ölü, Hak ile diridirler. Çakmak ve taşı demire vurursun, dışarıya sıçrar; emr-i Hak ile dışarıya ayak basar. Çakmak taşı ve demir, sebep geldi velâkin ey iyi adam, sen daha yukarıya bak! Zîrâ bu sebebi, o sebebdan meydana getirdi. Sebebsiz sebep hiç kendiliğinden olur mu?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 285-286, b. 851, 853, 855, 856.

⁵³⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 488-490, b. 835, 837, 839, 840.

⁵³⁵ Fuzûlî, *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn* (119- 121, 126), (çevrimiçi) "<https://www.antoloji.com/leyla-vu-mecnun-101-200-siiri/?siralama=p>", 1 Temmuz 2019.

İşte maddenin ne gayri mahdûd ne ezeli olamayacağını gördük. Öyle ise hareketin bir zaman-ı muayyende kendisinde ibtidâ etmiş olacağı bir birinci cüz-i ferde ile eczâ-i ferdenin bir birinci terkibi husûle getirmiş olacakları bir birinci ictimâlarını bulmalıdır. Bu birinci cüz-i ferdi tahrik eden ve çarh-ı kâinâta bu birinci ihtizâzı veren hangi muharrik olduğunu sorarız. Böyle mühim bir suâl, had ve gayetsiz bir dairedir demekle elbette def’ olunamaz. Bir küll-i mahdûd içinde bulunan şu dairenin elbette bir nihayet-i muayyenesi olacaktır: İlk evvel harekete gelmiş birinci cüz-i ferdi, bu birinci hareketin birinci zamanını, bu birinci hareketi kendi eliyle yapmış olan muharrik-i evveli bulmalıdır.

Kavânîn-i hareket içinde, zât-i ecsâmda sebebi bulunmayan

[204] kavânînin kâffesine, ihtiyâr olunduğu veçhile tesis edilmişler nazarıyla bakmak icab eder. Ânifen gördük ki; hiçbir hareket hiçbir cisimde zâtî değildir. Öyle ise kadîm ve lâ-yetegayyer olmak üzere farzedilen şu kavânînin kâffesi, bilakis ihtiyârî ve arazî olup bilâ-vücûb vaz’ olunmuşlardır; zira o kavâninde hiçbirisinin, hiçbir cismin zâtında sebebi yoktur.

Eğer ecsâmda zâtî olacak bir kanun-i hareket bulunmuş olsaydı, şüphesiz bu, binnisbe küçük ve yumuşak olan ecsâmı, daha büyük daha katı olan ecsâm ile tahrik eden kanun olacaktır: Halbuki bunun dahi zât-ı ecsâmda sebebi olmadığını gördük. Pek tabîî olduğu zannolunacak bir başka kanun daha vardır: O da budur ki; ecsâm birbirleriyle tesâdum edip de hareketleri kasr olmadıkça hatt-ı münhanî üzere hareket etmeyip daima hatt-ı müstakîm üzere hareket ederler; halbuki bunun dahi zât-ı maddede hiçbir esâs-ı hakikisi yoktur. Hareket mahiyet-i ecsâma sonradan tareyân etmiş ol kadar arazidir ki; ecsâmı ne kendisine ne de madûnunda olarak diğer bazı kavânîne ittibâen harekete mecbur eder bir kanun-i ibtidâ-i lâ-yetegayyer mevcûd olduğunu, şu mahiyet bize göstermiyor. Ecsâmın asla hareket etmemeleri yahut birbirine

[205] nakl-i hareket etmemeleri nasıl mümkün olabilecekse, kezâlik ecsâmın ancak hatt-ı münhanî üzere hareket etmeleri ve bu hareketin dahi hatt-ı müstakîm üzere hareketleri kadar tabîî olması mümkün olabilirdi. Suret-i mütesâviyede mümkün bulunan şu iki kanundan birisini kim tercih eyledi? Zât-ı ecsâmın hüküm ve karar veremeyeceği bu tercih, mahiyetlerinde bulunmayan hareketi ecsâma vermiş olan muhtâr-ı mutlak hazretlerinin ancak muktezâ-yı irade-i aliyyesidir. Bir de hatt-ı müstakîm üzere olan bu hareket, aşağıdan yukarı yahut yukarıdan aşağı, sağ taraftan sol tarafa yahut sol taraftan sağ tarafa yahut hatt-ı zâviyeteyn üzere olabilir. Hatt-ı müstakîmin takip etmiş olacağı ciheti kim tayin etti?

Epikür etbânı pek hurafekarâne olan faraziyâtlarında takipten geri durmayıp, mücerred tevessu'-i daire-i bahs için son dereceye kadar kendilerine mümâşât edeceğiz. Hareketin zâtiyyât-ı ecsâmdan bulunduğunu kabul edelim. Onların dilhâhı veçhile, hatt-ı müstakîm üzere hareket dahi bütün cevâhir-i ferdenin zâtîsi olduğunu farz edelim. Şuarâ, kayalara, şükûfelere idrâk ve irade isnâd ettikleri gibi biz de cevâhir-i ferdeye idrâk ve irade verelim.

[206] Cevâhir-i ferde hatt-ı müstakîmlerine başlangıç olan ciheti tercih eylemiş oldukları hususunca da bu feylesoflara muvâfakat gösterelim. Bütün bedâhete karşı bizim kendilerine teslim etmiş olduğumuz bu şeylerin kâffesinden şu feylesoflar ne semere iktitâf edeceklerdir? Bundan lazım gelecek ki evvela bütün cevâhir-i ferde hareket-i ezeliyeleriyle hareket ediyorlar. Sâniyen, büsbütün müsâvî olarak hareket ediyorlar. Sâlisen, onların kâffesi hatt-ı müstakîm üzere ediyorlar. Râbian, onların bu hareketlerini bir kanun-i lâ-yetegayyer-i zâtî ile icrâ ediyorlar.

Bir eser-i lütuf olmak üzere şu cevâhir-i ferdenin birbirinden farklı birçok eşkâl ile ittisâfını da farz edelim. Kimisi müdevver, kimisi gelubi, kimisi müselles, kimisi başka türlü olmak üzere bir nice eşkâl-i garâbet-nümâda arz-ı didâr eden şu cevâhir-i ferde, sağa sola inhirâfa kat'â imkân olmayarak daima dosdoğru gitmeye mecbur olacaklarına ve bu halde onların ne birbirlerine takılmaları ne de birbirleriyle birleşip bir terkîb husûle getirmeleri mümkün olmayacağına binâen yine bir fâide hasıl

olmayacaktır. Uçları gayet sivri birtakım ufak çengelleri kendileri gibi diğer çengellerin yanına istediğiniz surette koyunuz: Eğer onlardan

[207] her biri ancak sahîhan müstakîm bir hat üzerinde hareket edecek olursa, onlar birbirlerine ilelebed mücâvir kalarak hutût-ı mütevâziye üzerinde hareket edecekleri cihetle asla birbirlerine takılıp bitişemeyeceklerdir. Mütêsâvî farz olunan iki hatt-ı müstakîm, birbirlerine bilâ-halâ mücâvir olsalar ve ila gayri'n-nihâye uzanıp gitseler bile, yine asla yekdiğeriyle tekâtu' etmezler. Binâenaleyh cevâhir-i ferdenin hatt-ı müstakîm üzerinde mefrûz şu hareketlerinden, onların ilelebed ne birbirlerine takılmaları, ne de şu sebeple bir terkîb husûlü kâbil olacaktır.

Epikürlüler, kendilerinin kâffe-i usûl ve kavâidini esâsından tahrîb eden şu mahzurun bedâhetine karşı iğmâz-ı ayn edemediklerinden Lukras^{536*} Clinamen tesmiye ettiği şeyi de en son tedbir ve çare olmak üzere ihtirâ ettiler. Bu bir harekettir ki, hatt-ı müstakîmden biraz inhirâf eder ve cevâhir-i ferdenin yekdiğerleriyle telâkîlerine vesile olur. Binâenaleyh bir maksad ve gâyeteye destres olmak için cevâhir-i ferdeyi hayalhanelerinde istedikleri gibi çevirirler. Fakat cevâhir-i ferdenin bu meyelân-ı cüz'îsini

[208] nereden istinbât ediyorlar ki hatta bu meyelân-ı cüz'î onların kavâid-i usûliyyesini halelden masûn kılmak için tam vaktinde imdadlarına yetişiyor? Eğer hareket için hatt-ı müstakîm ecsâmda zâtî ise onları hiçbir şey meylettiremez ve binâenaleyh ilelebed onları birbirleriyle telâkî ettiremez; bu halde Clinamen zehâbı mahiyet-i maddeyi ihlâl etmiş olacağından bu feylesoflar bilâ-hayâ tenâkuz etmiş bulunacaklardır. Eğer bilakis, hareket için hatt-ı müstakîm hiçbir cisimde zâtî değilse, ne için cevâhir-i ferdenin hareketi için birtakım lâ-yetegayyer kavânîn-i kadîme-i zarûriyye bulunduğunu dermiyânla bize karşı nağme-tırâz oluyorlar da bir muharrik-i evveli itiraf etmiyorlar? Ve ne için büsbütün bir usûl-i felsefeyi bu kadar gülünç bir

^{536*} Lam'ın zamme-i hafife-i makbuzası, kaf'ın sükûn, râ'nın fethi ile "Tabiat-ı eşyâ" nâm manzumenin müellifi olan Lâtin şâirinin ismidir.

esas-ı nâ-ma'kûl üzerine bina ediyorlar? Clinamen'siz, hatt-ı müstakîm hiçbir şey yapamıyorsa, kaideleri hâk ile yeksân olur. Esâtîr-i şuarâ kabîlinden olarak muhterî' bulunan Clinamen ile hatt-ı müstakîm menkûz olup kaideleri istihzâya münkalib olur. Binâenaleyh gerek hatt-ı müstakîm gerek Clinamen, her ikisi faraziyyât-ı vehmiyye ve hayâlât-ı bâtiladır. İşte bu iki farz-ı fâsid yekdiğerini cerh ve nakz ediyor; ve binâenaleyh Epikürlüler, eczâ-i kâinâtı halk ve icad ile onları yerli yerine vaz' eden sun'ı inkâr ettikleri

[209] hâlde, bir hurafeyi tervîc için vâhimelerinin kendilerine tehyie ettiğı her şeyi hakâik-ı sabite gibi farz etmeye akıllarını saptıran gulüvv-i serkeşâneleri bak neyi intâc eyliyor?

ای که از نور خدا غافل شدی

در زمان باطل و عاطل شدی⁵³⁷

Ey ki ez nûr-i Hüdâ gâfil şodi, Der zamâne-i bâtil ve gâfil şodi.

En son bir dalâlet-i ucûbe-nümâ olmak üzere iktizâ eder ki Epikürlüler, haddi zatında mümteni'u't-tefsîr bulunan Clinamen ile, ruh ve irade-i beşer tesmiye ettiğimiz şeyleri de hal ve izaha cür'et etsinler. Bu takdirce onlar, cevâhir-i ferdinin hatt-ı müstakîm ile biraz münhanî hat arasında bir nev' müvâzenede bulunmalarına bâdî olan hareketleriyle irade-i beşerin vücûd-pezîr olduğuna kâil oluyorlar demektir.

Ne garib felsefe! Cevâhir-i ferde eğer yalnız hatt-ı müstakîm üzerine gidiyorlarsa onlar cansız oldukları gibi idrâk ve iradenin hiçbir derecesine dahi istidâdları yoktur; eğer cevâhir-i ferde hatt-ı müstakîme bir inhinâ ilave ediyorlarsa icab eder ki onlar hem canlı hem müteakkıl hem sahib-i istidlal bulunsunlar; icab eder ki onlar, hisseder, teemmül eder, tezekkür eder ve işlerinde

[210] muhtâr bulunur nefis-i nâtıklar dahi olsunlar. Bu ne kadar tahavvülât-ı gûnâ-gûndür ki şuarânın hayalhâneleri muhteraâtından bulunan tenâsühâtan daha vâhîdir!

⁵³⁷ Altında *Mesnevî* yazmakla birlikte beyiti elimizdeki *Mesnevî* nüshalarında bulamadık.

Dûçâr-ı girdâb-ı hayal olan bu feylesofların Clinamen’de buldukları şey nedir ki, o şey irade-i beşeri bir suretle hal ve izah eylesin? İrade-i beşer hayalî değil, muhakkaktır. İrade-i cüz’iyemizde iştibâh etmek için bizde en derûnî ve en muhakkak bulunan şeylerin kâffesinde iştibah etmek iktizâ eder. Biz yürümek için ayağa kalktığımız zaman, kıyâm etmeyip de hâl-i kuûdda kalmakta kendimizin muhtâr bulunduğumuzu hissederiz; biz bunu ol kadar kemâl-i teyakkun ile hissederiz ki bunda ciddi olarak iştibâha asla muktedir değiliz ve bu hâletin hilâfını söylemeye cür’et edersek, kendi kendimizi tekzîb ederiz.

Vücûd-i bârî hakkında burhân-ı dinin bedâhatine karşı artık mükâbir olunabilir mi? Ulûhiyyette iştibâh edebilmek için irademizde bile iştibâh etmek lazım gelir; irade-i cüz’iyede ciddi suretle iştibâh etmek ise hiçbir kimse nezdinde rehîn-i kabul olamayacağından Vücûd-ı Bârî’de dahi (celle şânühü) ciddi suretle iştibâh olunamayacağını istintâc ederiz. Eğer bilakis, ebnâ-yı beşerin

[211] hakikati sahib-i irade oldukları an-samimi’l-kalb itiraf edilecek olursa o halde irade-i beşer, cevâhir-i ferdenin terekübüyle husûle gelmemiş olduğunu isbâtta daha sehl ve âsân bir şey yoktur.

Eğer maddeye hareketi için kavânîn-i ihtiyâriye vermiş bir muharrik-i evvel bulunmasa, hareketin ecsâmda zâtî olması ve kâffe-i kavânîn-i hareketin zâtîyâtı, mahiyâtı kadar zarurî bulunması iktizâ edeceğinden, bu usûle göre bütün harekât-ı ecsâm, birtakım lâ-yetegayyer kavânîn-i daime-i zaruriyye ile husûl bulmuş olacak ve binâenaleyh yekdiğerini yolundan çevirmeyen kâffe-i cevâhir-i ferdede hatt-ı müstakîm zâtî olacaktır. Hatt-ı müstakîm ise ya aşağıdan yukarıya ya yukarıdan aşağıya, ya sağdan sola ya soldan sağa yahut zâviyeteynin muayyen veya gayri mütegayyir bulunan bir cihetinden zâtî olacaktır. Bundan başka bedîhîdir ki; hiçbir cevher-i ferd diğer hiçbir cevher-i ferd ile yolundan çevrilemeyecektir. Zira bulunduğu hatt-ı müstakîmi takip etmek için öbür cevher-i ferd dahi, nâ-kâbil-i mukâvemet bulunan aynı tahdîd-i kadîmini tab’an hâizdir. Bundan icab eder ki; ibtidâ-yı emirde hutût-ı muhtelif üzerinde mefrûz bulunan bütün cevahir-i ferde, yekdiğerine asla

yaklaşmaksızın, ila gayri'n-nihâye hutût-ı mütevâziye üzerinde kat-ı mesafe etsinler, ve her biri bir hat

[212] üzerinde bulunan şu şeylerde birbirini yakalalamaksızın ila gayrin nihaye birbirini takip eylesinler. Ânifen sebt-i sahife-i tezkâr kılındığı üzere Clinamen bilbedaha müstahîldir. Mamafih hakikat-i bedîhiye karşı onun imkânı farz edilsin, o halde hatt-ı müstakîm kadar Clinamenin dahi cevâhir-i ferde için zâtî-i zarûrî-i lâ-yetegayyer bulunduğuna kâil olmak iktizâ eder.

Cevâhiri ferdenin hareket-i mevzi'si bir kanun-i zâtî-i lâ-yetegayyeri, insanın sahîhan hâiz bulunduğu irade-i cüz'iyesini hal ve izah edebileceğine kâil olunacak mıdır? Clinamen'in irade-i beşeri hatt-ı müstakîmden daha güzel hal ve izah edemeyeceği görülmüyor mu? Clinamen eğer sahîh olaydı, bir taşın, bir kalenin tepesinden kendi istikâmetince yere düştüğü hatt-ı şâkûlî kadar zaruri olması iktizâ ederdi. Bu taş sükûtunda muhtâr mıdır? Clinamen usûlünce irade-i insan da bundan fazla bir şey değildir. İrade böyle mi hal ve izah olunur? Hâlık'ını itiraf etmek korkusuyla insan, irade-i cüz'iyesine mütedâir hissiyât-ı vicdâniyesini tekzîbe cür'et mi edecektir? Bir taraftan irade-i insanın hayalî olduğuna kâil olmak, bütün kâinâtın nidâ-yı şehâdetini boğmak, bilâ-hayâ ihtiyârı kezb ve dirîğ etmek, a'mâk-ı derûnumuzda ilmu'l-yakîn

[213] malumumuz olan hâlâtı inkâr etmek, bir insanı biletraf güzelce tezekkür ve mütâlâa ettiği iki cihetten birisini tercihe muktedir olmadığına inanmak derecesine getirmek istemektir. Diğer taraftan insanın sahihan sahib-i irade bulunduğunu itiraf etmek ise, ne terkîbât-ı cevâhir-i ferde ile, ne de muharrik-i evvelin inkârından nâşî madde için hem zarurî hem zâtî olması farzedilmesi iktizâ eden kavânîn-i hareket-i mevziyye ile, ciddi olarak hal ve izah kılınamayacak bir menşe'-i irade bulunduğunu itiraf etmek demektir. İmdi irade-i cüz'iyemiz bulunduğu an-samimi'l-kalb kabul edildiği gibi onu hal ve izah için büsbütün madde dairesinden çıkmalı ve terekküb etmiş cevâhir-i ferde zehâbından baîd olarak bir menşe'-i manevîyi taharrî etmelidir.

Her şey ki madde ve cevâhir-i ferdedir, ancak lâ-yetegayyer kavânîn-i zaruriyye-i galibe ile hareket edebileceği, ve binâenaleyh ne ecsâmda ne de hiçbir hareket-i mevziyyede irade bulunamayacağı cihetle irade bir vücûd-ı manevîde taharri kılınmalıdır. Bizde cisimlerimizle ittihâd etmiş bulunan şu vücûd-ı manevîyi hangi el ona rabt etmiştir de şu çarh-ı cismânînin a'zâsını ona münkâd kılmıştır? Bu kadar muhtelif mahiyeti yekdiğerine rabt eden Sâni' nerededir? Ecsâm ve ukûlü bu kadar mutlak bir satvet ile bu ittihâd

[214] içinde zabtetmek için her ikisinin fevkinde bir kudret-i aliyye icab etmez mi?

İmdi semâvât, zemîn, nebâtât, zî-ruhlar ve bilhassa insanlar, bunların cümlesi Cenâb-ı Hakk'ın nişâne-i ulûhiyyetini hâmindirler. Bunların cümlesi bir tertib-i mükemmeli ve bir mebd-i âlî tarafından kemâl-i intizâmla idare olunur bir silsile-i esbâb-ı sâfileyi bize gösteriyor.

Bu eser-i azîmi intikâd edebilmek câ-yi bahs ve ehemmiyet değildir. Zâhirde nakîsa addolunacak anda ahyânen tesadüf edilen hâlâtın, hakikatte esrâr-ı amîkası vardır ki; hikmet-i meskût-anha ıtlâk olunan bu esrâr-ı hakikate avâm-ı nâs muttali' olsalar, haklarında muzırr bulunacağı yahut helâklerine bâdî olacağı cihetle kemâ yenbağî o esrâra âşinâ olamazlar.^{538*}

^{538*} Bereketzâde: Rivâyet olundu ki; Rasûl-i Ekrem (sav) Efendimiz bir gün sahâbe-i güzîn hazerâtıyla birlikte Medine'nin bazı sokaklarından geçerken önlerine bir hatun çıkıp hânesine teşrif buyurmaları için Rasûlullah Efendimize and vermesiyle hâneye dahil olduklarında bir ateş yakılmış olduğunu ve hatunun çocukları da ateşin etrafında oynamakta bulunduklarını gördüler. Bu manzara müşâhede kalınması üzerine hatun dedi ki: "Ya Nebiyyallâh! Allah mı kullarına daha rahîmdir yoksa ben mi evladıma daha merhametliyim?" Rasûlullah Efendimiz buyurdu ki: "Allah Teâlâ daha ziyade rahîmdir, zira erhamu'r-rahimîndir." Hatun dedi ki: "Peki ya Rasulallah! Lâkin beni zanneder misin ki çocuğumu kıymadan şu ateşe atmak isteyeyim?" Rasûlullah Efendimiz: "Hayır" buyurdular. Tekrar hatun dedi ki: "Madem ki Allah Teâlâ Hazretleri ibâdına daha rahîm ve raûftur, öyle ise nasıl olup da onları ateşe atacaktır?" Râvî dedi ki bunun üzerine Rasul-i Ekrem (sav) ağlayıp, "Bana böyle vahyolundu" buyurdular. (Ta'rîfât-ı Seyyid'den muktebes). [Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât* "Hikmet-i Meskût Anhâ" Maddesi, Çev. Ali Erkan, İstanbul, Bahar Yayınları, 1997, s. 89. Seyyid Şerif Cürcânî'den önce bu hadisin kaynağını görmedik. Seyyid Şerif'ten sonra ise İsmail Hakkı Bursevî'nin (1725) tefsirinde geçmektedir. Bkz. İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut, s. 15.]

"آن پسر را کش خضر ببرید خلق

سر آن را در نیابد عام خلق"⁵³⁹

*An püserrâ keş hızr bübrîd halk, Sırr-ı an râ der neyâbed âm Halk.*⁵⁴⁰

[215] Yahut o nakîsa görünen şeyler, ağrâz ve hısâli zemîmeden büsbütün tasfiye ile hâlisu'l-ayâr bir hale getirmek için Cenâb-ı Rabb-ı Hakîm'in ibâd-ı sâlihîni hakkında bir cilve-i maneviyyesidir.

"بهر آنست این ریاضت وین جفا

تا بر آرد کوره از نقره جفا

بهر آنست امتحان نیک و بد

تا بجوشد بر سر آرد زر زید"⁵⁴¹

Behr-i ânest in riyâzat vin cefâ, Tâ ber âred kûre ez nukre cefâ.

*Behr-i ânest imtehân-i nîk ü bed, Tâ bicûşed ber serâyed zer zebed.*⁵⁴²

Bir de bu eser-i azîmin müfrez bir mahallinde akl-ı mahdûdemize göre nakîsa gibi görünen bir şey, mecmû'-ı kâinâtın kemâlini temyîz edebilmek için lüzûmu kadar, vâsi'-i lüzûmu kadar sâf-ı enzâr ile temâşâsına istidâdımız bulunmayan tertîb-i umûmîye nisbetle ekseriya bir zînettir.

"آن گل سرخست تو خوش مخوان"⁵⁴³

⁵³⁹ [O çocuğun ki Hızır boğazını kesti, onun sırrını avâm-ı halk anlıyamaz.]
Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 158, b. 225.

⁵⁴⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 182, b. 222.

⁵⁴¹ [Bu riyâzet ve bu cefâ, pûtenin gümüştan cürûfu çıkarması içindir.
İyinin ve kötünün imtihânı, altın kaynayıp, köpüğü üstüne çıkmak içindir.]
Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 160, b. 233-234.

⁵⁴² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 187, b. 227-228.

⁵⁴³ [O kırmızı güldür; sen ona kan deme!]

[216] Rûzmerre-i vuku... olan ahvâlden değil midir ki bazı âsâr-ı beşerdeki tertibin kâffe-i cihâtı lâıykıyla ihâta olunamadığından bazı parçaları şiddetle ta'yîb olunur? Bu hâl, ressamlarla mimarların âsârında küll-i yevm tecrübe olunmaktadır.

Bir yazının hurûfu gayet cesîm bir irilikte olsa, yakından nazar olunan her harf, ona nâzır olan kimsenin tekâmîl-i nazarını işgal eder; o kimse o yazının defa-i vâhidede ancak bir harfini görebileceği cihetle okuyamaz, yani hurûfu birbirine ekleyip de şu hurûf-ı mecmuanın tekâmîl-i ma'nâsına vâkıf olamaz. Bunca a'sâr-ı mütevâliyeden beri, bütün kâinâtın tedbiri hususunda yed-i kudretin tastîr eylediği hutût-ı celîle de böyledir. Orada anlaşılabilir olan yalnız küll'dür, küll ise kurbiyyetine mebnî pek vâsî'dir. Her vak'a dahi, alâ hıdetin bir harf gibidir ki, a'zâmızın küçüklüğüne nisbetle pek büyük olup vakâyî-i saireden ifrâz edildiği halde ise hiçbir ma'nâyı ifade etmez. Ne vakit bu âlem-i fânînin hıtâmına irade-i ilâhiye taalluk ile onun birinci gününden tâ son gününe kadar güzerân eden mecmû'-ı vakâyî'ini ve o vakâyî'in hükm-i samedâniye ile tensîk edilmiş tenâsüblerini, bârigâh-ı azze ve celâlinde müşâhede edersek, ol vakit: Ey Hüdâvend-i Azîm! "Sensin âdil ve hakîm" diye sayha ve feryâd ederiz.

[217] Âsâr-ı beşer hey'et-i mecmuasıyla sencîde-i mîzânı tetkik edilmedikçe onlar hakkında bir şeyle hükmolunamaz: Her cüzü bütün mükemmeliyeti hâiz olmayıp ancak küllü terkib eden eczâ-yı muhtelifenin tertib ve tenasübü içinde yalnız kendisine cesbân olan mükemmeliyeti hâiz olur. Bir cism-i beşerde bütün a'zânın göz olması iktizâ etmez, el ayak dahi iktizâ eder. Âlemde nehâr için bir şems iktizâ eder; lâkin leyl için de bir kamer iktizâ eder. Lihâzâ her cüzü hakkında külle nisbetle hükmetmelidir, ve illa başka türlü taalluk eden nazarlar kâsır ve yanlıştır. Halbuki insanların tertibat-ı

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 161, b. 239.

⁵⁴⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 1, s. 189, b. 232.

kâsırası, kâinâtın halk ve idaresindeki tertib ile mukayese edilecek olursa o tertibatın ne ehemmiyeti olabilir?

Buralarından katı'n-nazar, şu eserin nevâkıs-ı hakikisi bile, Cenâb-ı Hakk'ın onu ketm-i ademden zuhûra getirmiş olduğuna bizlere irşâd için kendisine tevdi' buyurmuş olduğu nevâkıstır.

"نقصها آيينهء وصف كمال

و آن حقارت آينهء عز و جلال"⁵⁴⁵

*Nakshâ âyîne-i vasf-i kemâl, Van hakâret ayne-i izz-û-celâl.*⁵⁴⁶

Kâinâtta hiçbir şey yoktur ki şu iki sıfat-ı mütezâddeyi hâiz olmasın ve olamasın: Bir cihetten masnu, Sâni'inin nişânesini;

[218] diğer cihetten ise kendisinden zuhur edip de dembedem yine kendisine rücû' etmekte bulunduğu adem emâresini hâizdir. Hakâretle azametinin ve maddedeki za'f u nâ-tüvânıyla tarz-ı inşasındaki sanatın bu bir anlaşılmaz halîtasıdır. Yedallâh, bir yer böceğine kadar her yerde zâhir ve bâhirdir. Adem, en vâsi', en âlî âsâr-ı cesîmeye varıncaya kadar her yerde mahsûs ve müşâhittir. Deryâ-yı ademden gelen, nihayet yine o deryâyâ katılıp gider.

"آنچه از دریا بدریا می رود

از هم انجا کآمد آنجا می رود"⁵⁴⁷

*Ançi ez deryâ bederyâ mîreved, Ez hem ancâ k'âmed ancâ mîreved.*⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ [Noksanlar vasf-ı kemâlin aynasıdır; ve o hakâret izz ü celâlin aynasıdır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 360, b. 3251.

⁵⁴⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1484, b. 3206.

⁵⁴⁷ [Denizden olan şey, yine denize gider; oradan geldi, yine oraya gider.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 270, b. 776.

⁵⁴⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 2, s. 455, b. 761.

Her şey ki mâsivâllahtır, bir kemâl-i mahdûddan başka bir şeyi hâiz olamaz, bir kemâl-i mahdûddan başka bir şeyi hâiz olmayan ise, mahdûdiyeti müşâhid bulunduğu cihetten daima nâkıs kalıp kendisine daha birçok şeyin inzimâm edebileceğine irşâd eder. Mahluk Hâlık'ından nâkıs olmaya idi, (Teâlâ Allah) aynı Hâlık olması lazım gelirdi; zîra nâkıs olmasa tamamiyyet-i kemâli hâiz olması icab eder ki aynı mertebe-i ulûhiyyettir. Madem ki mahluk gayri mahdûd olamıyor, mükemmeliyetçe mahdûd olması, yani bir cihetten nâkıs bulunması iktizâ eder. Mahlukta noksan ya az ya çok olabilir;

[219] lâkin âkıbetu'l-emr iktizâ eder ki daima nâkıs olsun. İktizâ eder ki mahluk mahv u nâbûd olacağı cihet-i muayyeneye daima delâlet etsin de mahlukta daha şu da bulunacak iken bulunmamıştır diye dûçâr-ı intikâd olsun.

Ressamlığa dair bir eserde gölgeler yahut usûl-i tersîmce bazı itinasızlıklar görüldükde, bu eserin tesadûf tarafından yapıldığına istidlâl eder miyiz? Şu kadar denilir ki ressam, şu ton renklerini, şu kırmalı mefrûşâtı, şu eb'âdı daha ziyade ikmâl edebilecekti. Filhakika bu levha hasbe'l-kavâid mükemmel değildir; lâkin bu levha asla mükemmel olmadığı cihetle kat'îyyen tesadûf tarafından husûle gelmiş bir yığın elvân olup yoksa onda hiçbir dest-i ressam işlememiştir demek ne kadar mecnûnâne bir saçma olacaktır! Hemen sanatsız denilecek derece fena yapılmış bir levha hakkında böyle demekten utanılıyor da, bunca tertib ve tenasüble kendisinde hadd ü pââyâsız mâser-i nefise şa'saa-râ olan kâinât hakkında böyle demekten hayâ olunmuyor!

Âlem istenildiği kadar nihâde-i mevki-i mütâlaa kılınsın; bi'l-etraf tahkîk ve tetkik edilsin; en kemter zî-ruh teşrîh olunsun; yere saçılmış en küçük buğday tanesine ve bu tohumun

[220] tekessürüne bâdî olan keyfiyete ihâle-i nigâh dikkat edilsin; bir gül goncasını güneşte açan, geceleyin tekrar kapayan tedâbîr ve hükm dikkatle temâşâ olunsun: Onlarda kâffe-i âsâr-ı sanattan ziyade, tertib, tedbir, mahâret görülür. Hatta sanat-ı

beşer denilen şeyler, kavânîn-i tabiat tesmiye kılınan ve mülhidler tarafından ise tesadüf-i gayri müdrik nâmı verilmekten hayâ olunmayan sun’-ı celilin bir taklid-i zaîfinden başka bir şey değildir.

Bütün tabiat bir nazar-ı sâfi ile ne kadar ziyade temâşâ edilirse, onun her cihetinde bitmez tükenmez bir mâye-i hikmet dahi, ol kadar ziyade inkişâf eder ki, o mâye-i hikmet kâinâtın ruhu menzilesindedir.

Bundan ne netice hasıl olacağı kendi kendine tebeyyün eder. Âlemin inşasındaki tertib ve tersim-i nefâset-pîrâyı temyîz için bunca hikmet, bunca ferâset iktizâ edince, artık onun icadı için ne kadar hikmet ve hibret iktizâ edeceği kıyas olunsun! Bunca felâsife, cümleyi icad eden şu hikmet-i aliyyenin serâirinden bir kısm-ı cüz’îsini keşfeyledikleri için takdir olundukları halde, artık o hikmetin kendisini takdir etmemek için büsbütün kör olmak iktizâ eder.

İşte Cenâb-ı Hakk, âlemin her cihetinde nev’-i beşere, bir mir’ât

[221] içinde gibi tecelli ediyor. Lâkin bazı felâsife kendi efkârı içinde mahv u müstağrak bulunduklarından, cümle eşyâ onların etrafında boş yere deverân eder. İçlerinden birçokları da müdekkikâne istidlâl etmek tekellüfûyle, hatta felsefeye muhtaç olmaksızın, haddi zatında sade ve tabîi bulunan bir hakikati bile kaybetmişlerdir.

"پیش چشم داشتی شیشهء کبود"

زان سبب عالم کبودت می نمود⁵⁴⁹

*Pîş-i çeşmet dâştî şîşe kebûd, Z'an sebeb âlem kebûdet mî-nümûd.*⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ [Sen gözünün önünde mâvi cam tuttun; o sebebdan âlem sana mâvi göründü.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. I, s. 407, b. 1353.

⁵⁵⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 3, s. 698, b. 1328.

Diğerleri ise mest-i huzûzât olarak daima dalgın bir halde yaşarlar. Cenâb-ı Hakk'ı âsârı içinde müşâhede etmek için hiç olmazsa o âsâra dikkatlice bakmalıdır.

"هرکياهی که در زمین روید

وحده لاشریک له کوید⁵⁵¹

Her giyâhi ki der zemin rûyed, "Vahdehu lâ şerîke leh" kûyed.

Huzûzât, yalnız akvâm-ı vahşiyeyi değil, pek güzel temeddün etmiş görünen ümemi bile ol dereceye kadar kör eder ki; hatta kendilerini tenvîr eden ziyâyı bile göremezler. Bu hususta, kudemâ-yı Mısriyyûn, Yunâniyyûn, Româniyyûn, en kaba vahşilerden daha az kör, daha az şaşkın değiller idi; onlar vahşiler

[222] gibi eşyâ-yı mahsusa içine gömülüp daha yukarıya i'tilâ etmemişlerdir; ve bâis-i mezîd-i mahzûziyyet olmak üzere onlar akıllarını ancak pek tatlı ihtisâsâtla terbiye edip ve ihtisâsâtın kendilerine hangi menba'dan gelmiş olduğunu anlamak istememişlerdir.

⁵⁵¹ Câmi.

3.6.

Matlab-ı Sâdis

Hodbinliği ve Çûn u Çerâyı Terk ile

Hazreti Rabb-i Kerîm'in Fazl u Keremine İlticâdan Başka

Râh-ı Necât Bulunmadığına İrşâd Hakkındadır

[223] Bu âlem ki hakikati hal ve keşf olunmaz bir muammâ-yı ilâhîdir, bu cihân ki her sayfasında bir renk ve suret gösterdiği halde yine her türlü şekil ve renk ile bir hakikat ve hikmeti irâe eder bir mecmua-i rumuz ve esrârdır, bu karargâh-ı fânî-i sâfil ki esrâr-ı âliyenin tecellisine tâb ve tâkati olmayıp, ancak bir neş'e-i uhrânın a'dâdı için icad edilmiş bir dâr-ı imtihandır, onda bâlâ-pervâzlık etmek, esrâr-ı hafîyye hakkında çûn u çerâyâ kalkışmak, buna cür'et edenleri hâk-ı mezellele düşüreceğinden, perverdigâr-ı keremkârın lütf u inâyetine tevessülünden başka çare yoktur. Bahtiyârân ve saâdet-i ebediyye ile kâmrân ol kimselerdir ki hadd-i ubûdiyyeti

[224] bilip ilerisine atlamazlar. Binâenaleyh sözü keselim de evvel-i âhenknevâz rumûz-ı hükm Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin lisan-ı cenâb-ı safî-i Allah'tan zembeme-i münâcâtını dinleyelim:

"يا غياث المستغيثين اهدنا

لا افتخارا بالعلوم والغنا"⁵⁵²

*Yâ ğiyâs-el-musteğîsin ihdinâ, Lâ iftihâre bil ulûmi vel-ğînâ.*⁵⁵³

⁵⁵² [Ey yardım isteyenlerin imdâdına yetişen, bize hidâyet et; bizim ilimler ile ve ğinâ ile iftihârımız yoktur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 537, b. 3941.

⁵⁵³ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1786, b. 3888.

Ey istigâse edenlerin feryâd-resi! Bize doğru yolu hidayet ve irşad eyle; en'âmât-ı ilâhiyeni unutarak, sahâif-i kâinâtta mürtesem âyât-ı muhkemât-ı ilâhiyeyi görmeyerek ve aceb ve gururuna veya heva ve hevesine ittibâ' ederek râh-ı delâlette pûyân olanlar gibi haybet ve hüsrâna düşürme. Ne ulûm u maârif ne servet ü gınâ, insanı girîve-i dalâletten kurtaramayıp, bu ancak senin dest-i lütfuna vâbeste bulunduğu cihetle her ikisi de sezâvâr-ı iftihâr değildir.

"لا ترغ قلبا هديت بالكرم

و اصرف السوء الذى جف القلم"⁵⁵⁴

*Lâ tuziğ kalben hedeyte bilkerem, V'asrifî-s-sûe-llezi hattel-Kalem.*⁵⁵⁵

Ey perverdigâr-ı keremkâr! Lütf u kereminle râh-ı Hakk'a hidâyet etmiş ve her şey zât-ı ulûhiyyetinden feyezân ettiğini rû'yet eder kendisine nur-ı irfân ihsan eylemiş olduğun bir kalbi, seviyy-i şekk ve iştibâha meyl ettirmemeyi şân-ı kereminden istid'â eder; ve şayet levh-i mahfuzda bir kötülük, nüvişte-i kalem-i kazâ ise sarf

[225] ve tağbîrini, ey vehhâb-ı mutlak! Deryâ-yı bî-pâyân-ı merâhiminden isti'tâf eyleriz.

"رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ"⁵⁵⁶

“Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin.”

⁵⁵⁴ [Kerem ile hidâyet ettiğin kalbi çevirme; ve kalem kuruyan fenâyı döndür!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 537, b. 3942.

⁵⁵⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1786, b. 3889.

⁵⁵⁶ Âli-İmran Sûresi / 8. Âyet. “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin.”

"بگنران از جان ما سوء القضا

وامبر مارا ز اخوان صفا"⁵⁵⁷

*Bıgzerân ez cân-ı mâ sû-il kaza, Vâ meber mârâ zıhvân-î safâ.*⁵⁵⁸

Îlâhî! Sû-i kazâyı canımızdan ref' ve izâle eyle de bizi ihvân-ı safâ yârân-ı vefâdan cüdâ eyleme.

"تلختر از فرقت تو هیچ نیست

بی پناهت غیر پیچا پیچ نیست"⁵⁵⁹

*Talhter ez furkat-î tû hîç nist, Bî penâhet gayr-ı pîçapîç nist.*⁵⁶⁰

Îlâhî! Senin firâkından daha telh daha düşvâr hiçbir şey yoktur; senden baîd olanlar azâb-ı elîm içinde demgüzârdırlar. Senin emn ü penâhında bulunmayanların hali perişandır.

"رخت ما هم رخت مارا را هزن

جسم ما مر جان ما را جامه کن"⁵⁶¹

*Raht-ı mâhem raht-ı mârâ râhzen, Cism-ı mâ mer cân-ı mârâ câme-ken.*⁵⁶²

Yükümüzün yolunu kesen yine kendi yükümüzdür; kisve-i ruhumuzu nez' eden kendi cismimizdir. Akl-ı küllün irşâdâtından kendi

⁵⁵⁷ [Bizim canımızı sû'-i kazâdan geçir; ihvân-ı safâdan bizi munkatı' kılma!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 538, b. 3943.

⁵⁵⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1787, b. 3890.

⁵⁵⁹ [Senin firâkından daha acı hiçbir şey yoktur; senin himâyesizliğin dolaşıklıktan gayri değildir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 538, b. 3944.

⁵⁶⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1787, b. 3891.

⁵⁶¹ [Bizim yükümüz de yükümüzün yol vurucusudur; cismimiz muhakkak canımızın libâs soyucusudur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 538, b. 3945.

⁵⁶² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1788, b. 3892.

[226] aklımız bizi mahrum ediyor; aklımız hissiyât ve huzûzâta inhimâkî iledir ki akl-ı küllün ilhâmâtıyla tecemmülden taarrî eylemiştir.

"دست ما چون پای ما را می خورد

بی امان تو کسی جان چون برد"⁵⁶³

*Dest-ı mâ çun pâ-y-ı mârâ mîhored, Bî emân-î tû kesî çun can bered.*⁵⁶⁴

Çünkü bizim elimiz ayağımızı yiyor, vesîle-i intibâhımız olacak akl-ı cüz'îmiz, bünyân-ı saâdetimizi temelden hedm ediyor, artık senin hıfz u emânında olmadıkça canını mehâlikten kim kurtarabilir?

"ور برد جان زین خطرهای عظیم

برده باشد مایهء ادبار و بیم"⁵⁶⁵

*Ver bered can z'in hatarhây-î azim, Burde bâşed mâye-î idbâr-u-bîm.*⁵⁶⁶

Senin merhamet-i ilâhiyen raykân olmayarak, bilfarz bir kimse canını bu azîm hatarlardan kurtarmış olsun, bu mûcib-i saâdet bir hal değildir, zira karîn-i merhametin olmayan bir can, hâiz-i ikbâl ve îkân olamaz, sermaye-i havf ve edbâr olur.

"ز انکه جان چون واصل جانان نبود

تا ابد با خویش کورست و کبود"⁵⁶⁷

*Z'anke çun can vâsıl-î cânân nebûd, Tâ edeb bâ hîş kôrest-û-kebûd.*⁵⁶⁸

⁵⁶³ [Mâdemki bizim elimiz ayağımızı yiyor; bir kimse senin emânın olmaksızın, nasıl can götürür?] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 538, b. 3946.

⁵⁶⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1788, b. 3893.

⁵⁶⁵ [Ve eğer bu azîm hatarlardan can götürür ise, idbâr ve korku mayasını götürmüştür olur.] Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 538, b. 3947.

⁵⁶⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1789, b. 3894.

⁵⁶⁷ [Zîrâ ki can, cânâna vâsıl olmadığı vakit, ebede kadar kendisi ile kör ve kebûddur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3948.

⁵⁶⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1789, b. 3895.

Zira bir can ki vâsıl-ı cânân olmadı, ilelebed kendisini görmez bir kördür.

"چون تو ندهی راه جان خود برده گیر

جان که بی تو زنده باشد مرده گیر"⁵⁶⁹

*Çun tu nedhî râh can hod burde gir, Can ki bî tû zinde bâşed murde gîr.*⁵⁷⁰

[227] Ey ma'şûk-i hakiki! Zât-ı ulûhiyyetin visâline yol vermedikçe, farzet ki bir can kendisini kurtarmış olsun, lâkin bir can ki sensiz zinde olur, onun meyyitten ne farkı bulunur?

"گر تو طعنه می زنی بر بندگان

مر ترا آن می رسد ای کامران"⁵⁷¹

*Ger tu tâ'ne mîzenî ber bendegan, Mer turâ an mîresed ey kâmrân.*⁵⁷²

Ey şehinşâh-ı kâmrân! Eğer bendegânına ta'ne-zen-i itâb olursan, o sana lâyıktır.

"ورتو ماه و مهر را گویی جفا

ورتو قد سرورا گویی دوتا"⁵⁷³

*Ver tu mâh-û-mihr râ gôyî cufâ, Ver tu kadd-î servrâ gôyî du tâ.*⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ [Sen yol vermediğin vakit canı götürülmüş tut, sensiz diri olan canı, ölmüş tut!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3949.

⁵⁷⁰ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1789, b. 3896.

⁵⁷¹ [Eğer sen, kullarına ta'n edersen, ey kâmrân, o sana lâyıktır olur.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3950.

⁵⁷² *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1790, b. 3897.

⁵⁷³ [Ve eğer sen, aya ve güneşe cefâ dersin ve eğer sen servinin boyuna iki kat dersin:]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3951.

⁵⁷⁴ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1790, b. 3898.

Eğer mâh u mehre nurunuz ve hüsn-i nurânîsiz yoktur dersin, servin kadd-ı sehîsine dü tâdır dersin.

"ور تو چرخ و عرش را خوانی حقیر

ور تو کان و بحر را گویی فقیر" ⁵⁷⁵

Ver tu çerh-û-arşrâ hûvânî hakir, Ver tu kân-û-bahrrâ gôyî fakir. ⁵⁷⁶

Çarh ve arşa hakîrdir dersin, kân ve bahra fakirdir dersin.

"آن به نسبت با کمال تو رواست

ملک اکمال فناها مر تراست" ⁵⁷⁷

An benisbet bâ kemâl-i tû revast, Mulk-ı ikmâlî fenâhâ mer turast. ⁵⁷⁸

Senin kemâline nisbetle bunların hepsi şâyestedir, zira fânîleri icad etmek, fanilere ifâza-i kemâl etmek, fanileri kabâ-yı hüsn ü ân ile iksâ etmek şevket ve saltanatı sana hâstır. Zât-ı

[228] pâkına nisbetle ibâdın pür kusurdur; onlar seninle tekâmül ederler, lemeât-ı ilâhiyen yanında hurşîd ve kamer bî-nûr ve bî-fürûğdur, onlar senden istifâza-i envâr ederler; cemâl-i bâ-kemâl-i ilâhîne nisbetle bütün güzellikler nazardan düşer, cihânın letâfeti senden ibarettir. Senin cûd ve azamet-i mâlânihâyene nisbetle çarh ve arş elbette hakîr, kân ve bahr elbette fakirdir.

Hak Teâlâ azamet âleminin pâdişehi

Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi

Hâsdır Zât-i İlâhîsine mülk-i ezeli

⁵⁷⁵ [Ve eğer sen çerha ve arşa hakîr ta'bir edersen; ve eğer sen ma'dene ve denize fakîr der isen;]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3952.

⁵⁷⁶ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1790, b. 3899.

⁵⁷⁷ [O senin kemâline nisbetle câizdir; ikmâlin ve fenâların mülkü senindir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 539, b. 3953.

⁵⁷⁸ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1790, b. 3900.

*Bî-hudûd anda olan kevkebe-i lemyezeli
Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı
Dolu boş cümle, yed-i kudretinin icadı
İzzet ü şânını takdîs kılar cümle melek
Eğilir secde eder pîş-i celâlinde felek
Emr-i vech üzere yer eyler gece gündüz hareket
Değişir tâzelenir mevsim-i feyz ü bereket
Pertev-i rahmetinin lem'asıdır ayla güneş
Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem âteş⁵⁷⁹*

"که تو پاکی از خطر و زنیستی

نیستانرا موجد و معنیستی⁵⁸⁰

*Ki tu pâkî ez hatar v'ez nîstî, Nîstanrâ mûcid-u-muğnîstî.*⁵⁸¹

[229] Zât-ı pâkın noksân ve ademden münezzehtir, ma'dûmların ise mûcid ve mükemmelidir.

"آنکه رویانید داند سوختن

ز آنکه چون بدرید داند دوختن⁵⁸²

*Anki rûyenîd dâned sôhten, Z'anki çun bedrîd dâned dôhten.*⁵⁸³

Evvel-i kâdir-i mutlak ki bitirdi, yakmasını da bilir, yani ma'dûmâtı ravza-i icadda yetiştiren Hüdâ, onları yakıp kurutmaya da muktedirdir ve onları yırttığı gibi

⁵⁷⁹ Şinâsi / Mûnâcât. Türk şiiri antolojisi, Kenan Akyüz, s.6-7

⁵⁸⁰ [Zîrâ ki sen noksândan ve yokluktan mukaddessin; yokların mûcidi ve muğnîsisin.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. II, s. 540, b. 3954.

⁵⁸¹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1791, b. 3901.

⁵⁸² [O kimse ki, yetiştirir, yakmayı bilir; ve o kimse mâdemki yırtar, dikmeyi bilir.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. II, s. 540, b. 3955.

⁵⁸³ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1791, b. 3902.

dikmesini de bilir, yani onları yakıp kuruttuktan sonra tekrar bahşende-i hayat olmaya da kâdirdir.

"می بسوزد هر خزان مرباغ را

باز رو یاند گل صباغ را"⁵⁸⁴

*Mî bîsôzed her hazan mer bâğrâ, Bâz rûyâned gul-î sabbâğra.*⁵⁸⁵

Her hazân bağı yakar, küll-i nakkâşî tekrar bitirir; yani mevsim-i harîfte emr-i ilâhî ile riyâz ve besâtîn yanıp kurur, çiçekler solar, âlem-i nebâtâtta hüsn ü revnaktan eser kalmaz, tekrar hengâm-ı rebî’de feyz-i Rabbânî ile otlar parlar, çemen-i zümrüdîn ile yerler döşenir, ağaçlar yapraklanır, kabâ-yı sebz ile letâfetlere bürünür, gül ve sair şükûfeler bâğçelerde gunagun nakşlar tarh ederler. Güllerin manzara-i cazibedârları, eşi’a-i cemâlleri, mürgânın sadâ-yı latîfleri, zenzeme-i bâ-kemâlleri ile dünya serteser bir ruh-i letâfet kesilir.

"کای بسوزیده برون آ تازه شو

بار دیگر خوب و خوب آوازه شو"⁵⁸⁶

*K’ey bîsôzîde birun â tâze şev, Bâr-ı dîğêr hub-u hoş âvâze şev.*⁵⁸⁷

[230] Vakt-i rebî’de, hengâm-ı çûşan-ı füyûzâtta nebâtâta ve mürgân-ı hoş-elhâna nidâ olunur ki; “Ey yanıp kavrulmuşlar! Ey hâmûş ve dembeste kalmışlar! Zuhûra geliniz, ter ü tâze olunuz, bir daha güzel bir daha güzel sesli olunuz.

⁵⁸⁴ [Hak Teâlâ her sonbahârda bağı yakar; tekrâr rengîn olan gülü yetiştirir.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 540, b. 3956.

⁵⁸⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1791, b. 3903.

⁵⁸⁶ [Der ki: Ey yanmış dışarıya gel, tâze ol; tekrâr sıyıtı güzel ve latîf ol!]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 540, b. 3957.

⁵⁸⁷ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1792, b. 3904.

"چشم نرگس کور شد بازش بساخت

حلق نی ببرید و بازش خود نواخت"⁵⁸⁸

*Çeşm-ı nergis kôr şud bâzeş bısah, Halk-ı ney bubrîd-u-bâzeş hod nevaht.*⁵⁸⁹

Nergisin gözü körleşmiş iken sun'-ı Rabbânî tekrar ona göz verdi, yani nergisin çeşm-i mesti solar, tekrar sun'-ı sihr-i Âferin-i Hüdâ ile bir nigâh-ı âteşin peydâ eder; kâmişin boğazı kesilmiş iken tekrar onu taltîf etti, yani kâmiş kesilir tekrar feyz-i hüdâ ile neşv ü nemâ bulur.

"ما چو مصنوعیم وصانع نیستیم

جز زیون و جز که قانع نیستیم"⁵⁹⁰

*Mâ çu masnûim-u-sânî' nîstim, Cuz zebûn-û-cuzki kânî' nîstim.*⁵⁹¹

Biz çünkü masnûuz Sâni' değiliz, nâtuvân ve kânî' olmaktan başka bir şey değiliz, yani fermân-ı Hakk'a inkiyâddan başka çaremiz ve kanâatten başka bâis-i selâmetimiz yoktur.

"ما همه نفسی و نفسی می زنیم

گر نخوانی ما همه اهرامنیم"⁵⁹²

*Mâ heme nefsi-vu-nefsî mîzenim, Ger nehûvâhî mâ heme ehrimenim.*⁵⁹³

Biz cümleten, nefsi sefsî nevâlarıyla demsâz olarak münhemik-i aceb ve gurur olmuşuzdur. Yâ Erhamu'r-Râhimîn! Eğer sen bizi semt-i salâh

⁵⁸⁸ [Nergisin gözü kör oldu, onu yine yaptı; kâmişin boğazını kesti ve onu yine okşadı.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 541, b. 3958.

⁵⁸⁹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1792, b. 3905.

⁵⁹⁰ [Mâdemki biz masnû'uz ve Sâni' değiliz; zebûnun gayri ve kânî'in gayri değiliz.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 541, b. 3959.

⁵⁹¹ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1792, b. 3906.

⁵⁹² [Biz hep, nefsi ve nefsi vururuz; eğer sen çağırmas isen biz hep Ehrimen'iz.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 541, b. 3960.

⁵⁹³ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1792, b. 3907.

[231] selâmete davet buyurmazsan, gururu sebebiyle iltifât-ı ilâhînden mehcûr olan şeytan gibi cümleten dûçâr-ı haybet ve hüsrân oluruz.

"زان زآهرامن رهیدستیم ما

که خریدی جان مارا از عما"⁵⁹⁴

*Z'an zîehrîmen rehîdestîm mâ, Ki harîdî cân-ı mârâ ez amâ.*⁵⁹⁵

Ey lütf-i sermedî! Sen bizim canımızı körlükten satın aldıkda o sebeple biz dest-i şeytandan rehâ bulduk.

"تو عصاکش هر کرا که زندگیست

بی عصا و بی عصاکش کور چیست"⁵⁹⁶

*Tû asâkeş her kirâkî zindegîst, Bî asâ-vû-bî asâkeş kôr çîst.*⁵⁹⁷

Ya müsteân! Kimde ki hayat ve zindegî vardır, sen ona asâkeş ve rehnümâsın; asâsı ve asâkeşi bulunmayan kör kim oluyor ki kendiliğinden yol çıkarsın? Merhamet-i ilâhiyen bize rehnümâ olmazsa dalâlette kalırız.

"غیر تو هر چه خوشست و ناخوشست

آدمی سوزست و عین آتشست"⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ [Biz o sebebdan Ehrîmen'den kurtulduk ki, bizim canımızı körlükten satın aldın.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 541, b. 3961.

⁵⁹⁵ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1793, b. 3908.

⁵⁹⁶ [Her kimin ki, diriliği vardır, sen asâ-keşsin; asâsız ve asâ-keşsiz kör nedir?]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 541, b. 3962.

⁵⁹⁷ *Mesnevî*, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1793, b. 3909.

⁵⁹⁸ [Senin gayrin olan her ne ki hoştur ve nâhoştur, âdem yakıcıdır ve âteşin ayındır.]

Bkz. *Mesnevî*, çev. Konuk, c. II, s. 542, b. 3963.

*Ğayr-ı tû hercî hoşest-û-nâhoşest, Âdemî sôzest-u ayn-î âteşest.*⁵⁹⁹

Îlâhî! Senden başka hoş-nâhoş her ne var ise cümlesi aynı ateş olup insanı yakar. Rızâ-yı ilâhîne karîn olmayan her bir hâl, insanı dûçâr-ı azâb-ı elîm eder.

"هر کرا آتش پناه و پشت شد

هم مجوسی گشت و هم زردشت شد"⁶⁰⁰

*Her kirâ âteş penâh-û-pûşt şud, Hem mecûsî geşt hem zerdûşt şud.*⁶⁰¹

[232] Her kime ki âteş pûşt ü penâh oldu, ol kimse hem Mecûsî hem Zerdûşt oldu; hevâ ve hevesine veya kibir ve gururuna kapılan kimsenin re'yi âtıl ve ameli bâtıl olur.

"كل شيء ما خلا الله باطل

إن فضل الله غيم هاطل"⁶⁰²

*Kullu şey'in mahalallâh bâtilun, İnne fazlellâhi ğaymun hâtilun.*⁶⁰³

Mâsivâllah olan her şey bâtıl ve hâliktir, Cenâb-ı Hakk'ın fazl u keremi ise kesretle nüzûl eder bir sehâbdır. Mâsivâllaha nâzır olan fikir akîm olur, ondan hiçbir hayr ve salah tevellüd etmez; Fâtıru's-semâvâtî ve'l-arz'a tevcîh-i vech etmelidir ki, feyz-i Hüdâ ile zemîn-i efkârda hayrât ve hasenât yetişsin.

"ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

⁵⁹⁹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1793, b. 3910.

⁶⁰⁰ [Her kim için ateş penâh ve arka oldu ise hem Mecûsî oldu ve hem Zerdûşt oldu.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. II, s. 542, b. 3964.

⁶⁰¹ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1793, b. 3911.

⁶⁰² [Allah'dan hâlî olan her şey bâtıldır; muhakkak Allah'ın fazlı yağdırıcı bir buluttur.]

Bkz. Mesnevî, çev. Konuk, c. II, s. 542, b. 3965.

⁶⁰³ Mesnevî, haz. Tahir, c. I, k. 5, s. 1794, b. 3912.

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ

وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ⁶⁰⁴

“Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.”

Temme’l-Kitâb

Matbaa-i Ebuzziyâ

⁶⁰⁴ Nahl Sûresi / 125. Âyet.

Tashihât

Galat	Sahih	Satır	Sahife
Gönlünü	Gönlü	16	25
Bol bezl	Bol bol	7	62
Tâbit	Sabit	13	67
Kemâl-i kerem	Kemâl-i keremi	17	73
Hûd âlûd	Hûn âlûd	11	97
Ve istikrâhdır	Ve istikrâhdandır	15	103
Baş	Başı	10	105
Ediyoruz; lâkin aklımız vâhid bulunduğundan ve bizce bihakkın malum olduğundan, vâhide dair bizde bulunan tasavvur ukûl iledir, ecsâm ile değildir.	ederiz; ve aklımız vâhid bulunduğundan ve bizce bihakkın malum olduğundan, bu sebeb iledir, yoksa ecsâm ile değildir ki, bizde vahide dair tasavvur bulunur.	16	161
O ziyâlar	O hayaller	14	165
Yed-i kesbin	Kesb-i yedin	6	173
Kavayninden	Kavânînden	5	204

İhtâr

(Gıda) maddesinin sıyağ-ı muhtelifesini, zâl-i mu'ceme ile mersûm oldukları halde, ale'l-ıtlâk dâl-i mühmele ile telaffuz ederiz; (hizmet) kelimesinin aksine ki dâl-i mühmele ile mersûm olduğu halde kelime-i mezbûreyi Türkçe terkîblerde zâl-i mu'ceme ile telaffuz eyleriz.

Fihrist

Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y.

Erdoğan, Mustafa: “Eski Türk Edebiyatının Bilge Şâiri: Nâbî”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*, Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 2014, cilt: I, s. 247-259.

Fuzûlî: *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn* (119- 121, 126), (çevrimiçi) “<https://www.antoloji.com/leyla-vu-mecnun-101-200-siiri/?siralama=p>”, 1 Temmuz 2019.

.....: “Kaside Der Sitâyîş-i Ca’fer Beg”, akt. Meryem Uguz, “Fuzuli Divanı”, (Çevrimiçi) “<https://www.academia.edu/18857416/Fuzuli-divani>”, 10 Temmuz 2019.

Güldenöğlü, Sümeyye: “Mahmud Tâî bin Muhammed’in (V. 1268/1851) Şerh-i Gülistân’ı”, *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, sayı: 71, 2019, s. 191-203.

Hasan, Vejdi Mehmed: “17. Yüzyıl Divan Edebiyatı ve Nefî”, Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

el-Hâzin, Ebû'l-Hasen ‘Alâ’u'd-Dîn ‘Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm el-Şîhî (741/1341), *Lubâbu't-Te`vîl fî Me`ânî't-Tenzîl* (nşr. Muḥammed ‘Alî Şâhîn), Beyrut 1415H.

Şafak, Yakup: “Mevlevî Ayinlerinde Sultan Veled’den Alınan Şiirler”, *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (A Journal of Iranology Studies)*, sayı: 6, 2017, s. 147-173.

Tülücü, Süleyman: “Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, 1991, s. 173-180.

SONUÇ

Çalışmamızda, Osmanlı ilim geleneğini temsil eden çok yönlü bir âlim olan Bereketzâde İsmail Hakkı'nın (1851-1918) 'isbât-ı vâcib' eseri olan *Metâlib-i Âliye*'yi Lâtinize ettik; akabinde, din felsefesi çerçevesinde, 'teleolojik delil' bağlamında tahlil etmeye çalıştık. Müellifimizin, ele aldığı diğer *isbât-ı vâcib* delillerine de kısaca yer verdik.

Altı 'matlab' (bölüm) den müteşekkil olan *Metâlib-i Âliye*'nin genel çizgisine dikkat edildiğinde, ilk beş matlabın ağırlıklı olarak rasyonel tahliller ile bina edildiği söylenebilir. Birinci bölümde genel bir tasnif ve bilgilendirme, ikinci ve üçüncü bölümlerde detaylı teleolojik delil örnekleri, dördüncü bölümde Allah'ın varlığına dair diğer deliller, beşinci bölümde Epiküristik itirazların analizi ile eserde kümülatif bir yaklaşım sergilenmektedir. Akabinde ise altıncı bölümün, son tahlilde 'çûn u çerâyı terk'i öneren⁶⁰⁵ bir başlık taşıması, ilk beş bölüm boyunca *çûn u çerâyı* arayan eserin kendisiyle çeliştiği izlenimini vermektedir. Biz bu yaklaşımın son bölümde işlenmesini anlamlı görüyoruz. Baştan itibaren ilme ve delile çağıran Bereketzâde'nin, son raddede ilimsiz ve belirsiz bir yola sevk etmekten ziyade, kulun ilimdeki sınırlılığını hatırlattığını ve Allah'ın fazlının rehberlik etmediği bir ilime dair ikazda bulunduğunu düşünmekteyiz.⁶⁰⁶

Tezimizde; *Metâlib-i Âliye*'de 'evrendeki düzen ve amaçlılık'ın boyutları olarak teleolojik delilin dört veçhesi tesbit edilmiştir. Klasik teleolojik deliller olarak adlandırdığımız *inâyet ve ihtirâ* delili ile *analojik teleolojik* delil; modern teleolojik delillerden *akıllı tasarım* ve *antropik ilke*, *Metâlib-i Âliye*'nin vurguları ile ele alınmıştır. Bereketzâde'nin klasik teleolojik delillerden ne derece haberdar olduğu bilinmemekle birlikte, bu deliller ile *Metâlib-i Âliye*'nin argümanları arasındaki benzerlikler gösterilmiştir. Bereketzâde, büyük olasılıkla İbn Rüşt'ün 'inâyet ve

⁶⁰⁵ Bereketzâde, "Matlab-ı Sâdis": "Hodbinliği ve Çûn u Çerâyı Terk ile Hazreti Rabb-i Kerîm'in Fazl u Keremine İlticâdan Başka Râh-ı Necât Bulunmadığına İrşâd Hakkındadır", *Metâlib-i Âliye*, s. 223-232.

⁶⁰⁶ A.e., s. 223-224. İlâveten tezimizdeki "Sebeplilik İlkesi" bahsine de bakılabilir.

ihtirâ' deliline vakıf değildir. Ancak inâyet kavramını benzer şekilde işlemekte ve bu delilin pozitif nüanslarını taşıyan vurgular yapmaktadır. Buna göre; bütün donanımlarıyla kâinât, insana müsahhar bir ahenk içindedir ve bu ahenk bir inâyettir ve kaçınılmaz olarak yaratılmıştır. Bereketzâde, 'analojik teleolojik delil'i, Paley'i hatırlatan bir evren-saat analojisi ve Hume'u hatırlatan eleştiriler ile birlikte ele almakta; evren-saat benzetmesini, 'sanat ve amaçlılık' ortak noktasınca geçerli bulmaktadır. Evrene dair tecrübî bilgiyi, sadece duyular ve gözleme değil, ilaveten akıl yürütmeye dayandırarak buradan bir epistemoloji inşa etmektedir. *Metâlib-i Âliye*'de 'modern teleolojik deliller'e dair, bir anakronizm endişesini aşacak bağlamda bir zemin ortaya koyulmaktadır. Bereketzâde, 'akıllı tasarım'ı, evrim teorisinden bağımsız olarak ilke bazında değerlendirmektedir. Canlılar dünyasındaki hassas ayarlar hangi kanunlar ile açıklanırsa açıklansın, kanunların bir üst açıklamaya muhtaç olduğunu belirtmekte ve bu kanunların müessisini işaret etmektedir. 'Antropik ilke'nin insana endeksli evren vurgusunu, evrenin hassas ayarlarına dair kendi döneminden verilerle sunmakta ve bu hassas ayarların doğrudan Sâni'e götürdüğünü düşünmektedir.

Tezimizde, *Metâlib-i Âliye*'nin, teleolojik delilin iki güçlü eleştirisi diyebileceğimiz sebeplilik ilkesi ve kötülük problemine bakışına da yer verilmiştir. Bereketzâde'nin, 'din ve bilim' mevzuunda, 'diyalog' temelinde dikkate değer yaklaşımları, tezimizin 'sebeplilik ilkesi' başlığında değerlendirilmiştir. Sebepliliği hikmet olarak gören Bereketzâde, tabiat kanunlarını hürmetle incelemekle beraber, kanunlara hayat veren kudreti aramaktadır. Ona göre, tabiat kanunlarına ve sebeplilik zincirine tümüyle vukûfiyet, bu sistemi var edeni reddetmeyi değil, ancak onun sanatına hayranlığın artmasını gerektirir. Bu bakış açısıyla; teleolojik delilin gücü, bilim ilerledikçe ve sistemdeki kusursuz zincire tanık olundukça azalma değil bilakis artma durumundadır. Bereketzâde, günümüz ateizminin belki en popüler gündemi olan 'kötülük problemi'ni 'eser-i azîmi intikâd' bahsinde değerlendirmiş; problemi büyük ölçüde, insanın parçalara göre hüküm verip, bütünü görememesine bağlamıştır. Bereketzâde'nin bu konudaki farklı yaklaşımları, tezimizde, günümüz din felsefesindeki teodiseler ile eşleştirilerek yorumlanmıştır.

Metâlib-i Âliye'de Tanrı'nın varlığına dair diğer deliller, başlangıçta hedeflenmemekle birlikte eseri Lâtinize ederken farkettiğimiz güçlü argümanlarına binaen ele alınmıştır. Öncelikle *ontolojik* delil, *kozmojik* delil, *ahlâk* delili ve *dini tecrübe* delili, eserden kısa alıntılarla temellendirilmiştir. Akabinde Tanrı'nın varlığının delillerine modern dönemde katıldığı söylenebilecek *zihin* delili, *irade* delili ve *estetik* deliline, eserde mesnet olabilecek yaklaşımlar tesbit edilmiştir. Son olarak *Metâlib-i Âliye*'de, *eski* ve *yeni doğal teoloji* anlayışının tezahürleri değerlendirilmiştir. Kâinâtın, Allah'ın varlığına dair bir ayna nisbetindeki gücüne inancı ve karşıt iddiaların irrasyonel olduğu iddiası ile *eski doğal teolojiyi* temsil eden Bereketzâde'nin, tek delil ile yetinmeyerek ardarda başka deliller de getirmesi ve nihai olarak 'teizm'in daha rasyonel olduğu vurgusu ve 'bilim' savunusu ile *yeni doğal teoloji* çizgisi işaret edilmiştir.

Böylelikle çalışmamızı tamamlamış bulunuyoruz. Vakıf olabildiğimiz kadarıyla *Metâlib-i Âliye*, modern din felsefesinde ele alınan meselelerin birçoğunu, hassaten Tanrı'nın varlığına dair delilleri ve özellikle teleolojik delili bünyesinde barındıran kıymetli bir eserdir. Bir yüksek lisans tezi olarak sınırlı olan çalışmamızın, klasik eserlerin modern din felsefesine yapacağı katkılar konusunda mütevazî bir hizmet görmesini umut ediyoruz.

Tezimizde yetersiz kalan noktalara dair belirtmeliyiz ki; çok kısaca yer verdiğimiz '*Metâlib-i Âliye*'de diğer deliller', ayrıca daha geniş olarak çalışmayı gerektirmektedir. Bu, modern din felsefesi açısından bir kazanç olacaktır. İlaveten, *Metâlib-i Âliye*'nin kaynaklarına dair, Bereketzâde'nin önceki müdevvenâtın ilham aldığına dair kendi beyanına dayanarak, paralel okumalardan çıkardığımız sonuçlar, kişisel yorumlarımızdır, üzerinde çalışmaya müsaittir. Son olarak belirtmeliyiz ki; çok yönlü bir âlim olan Bereketzâde İsmail Hakkı'nın, döneminin ihtiyacına binaen kaleme aldığı diğer eserlerinden, dillerinin Osmanlıca olması ve birkaçı dışında Lâtinize metinleri olmaması sebebiyle yeterince istifade edilememektedir. Tezimizde ayırt edici özellikleriyle kısaca tanıtılan, farklı alanlara dair bu eserlerin her biri ayrı olarak çalışılmayı hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed:	“Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri”, <i>Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi</i> , c. IX, sayı: 18, 2011, s. 67-137.
Aktürk, Eyüp:	“Richard Swinburne’de Bilinç Kanıtı”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
Alpyağıl, Recep:	<i>Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I</i> , 2. bsk., İz Yayınları, 2017.
Alpyağıl, Recep:	<i>Evrım ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi</i> , İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
Alpyağıl, Recep:	<i>Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar</i> , 3. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
Alston, William:	“Teleolojik Kanıt” (Teleological Argument for The Existence of God), çev. Fatih Özgökman, <i>Evrım ve Tasarım</i> , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 60-69.
Arca, Abdullah:	“Allah’ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî’nin Âlemden Getirdiği Deliller”, <i>Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i> , c. I, sayı: 2, 2018, s. 1-19.

Atış, Naciye:	“Descartes Felsefesinde Cogito ve Tanrı’nın Konumunun Bilgi ve İnanç Konusuna Etkisi” (The Influence of Cogito and Position of God to Subjects of Knowledge and Belief in Descartes’ Philosophy), <i>Beytulhikme: An International Journal of Philosophy</i> , c. V, sayı: 1, 2015, s. 1-15.
Aydın, Mehmet:	<i>Din Felsefesi</i> , 14. bsk., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
Aydoğan, Bedri:	“Namık Kemâl’in Magosa Sürgünlüğü”, <i>Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , c. XII, sayı: 12, 2003, s. 15-28.
Azamat, Nihat:	“Kuşadalı İbrâhim Efendi”, <i>DİA</i> , 2002, c. XXVI, s. 468-470.
Batak, Kemal:	“Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü”, <i>Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , c. VI, sayı: 11, 2008, s. 45-76.
Batak, Kemal:	<i>Naturalizm Çıkmazı: Dennett’ten Dawkins’e Yeni Ateizm’in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi</i> , 2. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
Bayraktar, Mehmet, Vural, Mehmet:	“Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, <i>Kelam Araştırmaları Dergisi</i> , c. X, sayı: 1, 2012, s. 117-126.
Behe, Michael J.:	<i>Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer</i> , çev. Gürkan Bayır, İstanbul, Kesit Yayınları, 2007.

Bereketzâde İsmail Hakkı:	<i>Envâr-ı Kur'an</i> , İstanbul, Selânik Matbaası, h. 1331 [m. 1912-13].
Bereketzâde İsmail Hakkı:	<i>Necâib-i Kur'aniyye</i> , haz. Ertuğrul Özalp, 2. bsk., İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2002.
Bereketzâde İsmail Hakkı:	<i>Necâib-i Kur'aniyye</i> , İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, h. 1331 [m. 1912-13].
Bereketzâde İsmail Hakkı:	<i>Yâd-ı Mâzî</i> , Haz. Mümtaz Habib Güven, İstanbul, Nehir Yayınları, 1997.
Bereketzâde İsmail Hakkı:	<i>Yâd-ı Mâzî</i> , İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, h. 1332 [m. 1913-14].
[Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin:	<i>Osmanlı Sarfının Mebâdîsi</i> , İstanbul, Basîret Matbaası, h. 1292 [m. 1875-76].
[Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin:	<i>Suriye Muzafferiyâtı</i> , c. I, Cüz 1, İstanbul, Kırkanbar Matbaası, h. 1291 [m. 1874-75].
[Bereketzâde İsmail Hakkı] Muhsin:	<i>Suriye Muzafferiyâtı</i> , c. I, Cüz 2, İstanbul, Basiret Matbaası, h. 1292 [m. 1875-76].
[Bereketzâde İsmail] Hakkı:	<i>Müdâvele-i Efkâr</i> , İstanbul, Âlem (Ahmed İhsan ve Şürekası) Matbaası, h. 1308 [m. 1890-91].

[Bereketzâde] İsmail Hakkı:	<i>Esrâr-ı Belâgat: Cüz-i Evvel</i> , İstanbul, Artin Asaduryan Matbaası, h. 1318 [m. 1900-01].
[Bereketzâde] İsmail Hakkı:	<i>Esrâr-ı Belâgat: Mukaddime</i> , Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1317 [m. 1899-1900].
[Bereketzâde] İsmail Hakkı:	<i>İsbât-ı Vâcib</i> , Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1304 [m. 1886-87].
[Bereketzâde] İsmail Hakkı:	<i>Meşveret</i> , Kostantiniyye, Tasvir-i Efkar Matbaası, h. 1291 [m. 1874-75].
[Bereketzâde] İsmail Hakkı:	<i>Metâlib-i Âliye</i> , Kostantiniyye, Ebuzziya Matbaası, h. 1314 [m. 1896-97].
Betty, Stafford, Cordell, Bruce:	“Antropiye Dayanan Teleolojik Argüman”, çev. Hümeýra Özturan, <i>Din Felsefesi Seçme Metinler</i> , ed. Michael Peterson, William Hasker v.d., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 297-308.
Beyazîzâde, Ahmed Efendi:	<i>İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri</i> , çev. İlyas Çelebi, 6. bsk., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
Bursalı Mehmed Tahir:	<i>Osmanlı Müellifleri</i> , Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y.

Câhız:	“Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler”, çev. Yunus Cengiz, <i>Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I</i> , der. Recep Alpyağıl, 2. bsk., İz Yayınları, 2017, s. 775-792.
Carter, Brandon:	<i>Anthropic Principle In Cosmology</i> , Contribution to Colloquium “Cosmology: Facts and Problems”, College de France, June 2004.
Cerrahoğlu, İsmail:	“Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl”, <i>DİA</i> , 1995, c. XI, s. 260-261.
Cevizci, Ahmet:	<i>Felsefe Sözlüğü</i> , İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999.
Collins, Robin:	“Teleolojik Argüman”, çev. Aydın Çavdar, <i>Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler</i> , der. Paul Copan, Chad Meister, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 143-160.
Copan, Paul, Meister, Chad:	<i>Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler</i> , çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
Copan, Paul, Meister, Chad:	<i>Philosophy of Religion</i> , Blackwell Publishing, 2008.
Coşan, T. Erhan:	“Beyin ve Bilinç Evrimi”, <i>Osmangazi Tıp Dergisi</i> , sayı: 38 (Beyin Farkındalığı Özel Sayısı 1), 2016, s. 20-28.

Coşkun, Muhammed:	“Bereketzâde İsmail Hakkı’nın Envâr-ı Kur’an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları”, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
Craig, William Lane:	“The Teleological Argument and the Anthropic Principle”, <i>The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays</i> , ed. W. L. Craig, M. McLeod, Lewiston N.Y, Edwin Mellen Press, 1990, p. 127-153.
Çağrı, Mustafa:	“İhyâü Ulûmi’ d-Dîn”, <i>DİA</i> , 2000, c. 22, s. 10-13.
Çaylı, Zafer:	“Ahmet Mithat Efendi’nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
Çetin, Atilla:	“Hayreddin Paşa, Tunuslu”, <i>DİA</i> , 1998, c. XVII, s. 57-60.
Çevikbaş, Sebahattin:	“Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz), <i>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , c. VII, sayı: 1, 2006, s. 3-20.
Çiçek, Hasan:	“Mevlana’nın Mesnevi’sinde Tanrı’nın Varlığının Kanıtları”, <i>Dinî Araştırmalar</i> , c. V, sayı: 15, 2003, s. 199-208.

Darwin, Charles:	<i>On The Origin of Species by Means of Natural Selection</i> , Fourth impression, London, Oxford University Press, 1907.
Darwin, Charles:	<i>Türlerin Kökeni</i> , çev. Ömer Ünalın, 2. bsk., Ankara, Onur Yayınları, 1976.
Davis, Stephen T.:	“Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi” (God, Reason and Theistic Proofs), çev. Fatih Özgökman, <i>Evrım ve Tasarım</i> , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 85-108.
Dawkins, Richard:	<i>Kör Saatçi</i> , çev. Melisa Miller, İstanbul, Kuzey Yayınları, 2017.
Demir, Remzi, Yurtoğlu, Bilal:	“Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi’nin Târîh-i Tekvîn yahud Hilkât Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye’ye Girişi”, <i>Şarkiyat Araştırmaları Dergisi</i> , c. I, sayı: 2, 2001, s. 166-196.
Demirel, Arzu:	“Antik Yunan’da Biyolojik Evrim Düşüncesi”, <i>folklor/edebiyat</i> , c. XVII, sayı: 68, 2011/4, s. 53-60.
Demirtaş, Mehmet:	““Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır” Sentetik a Priori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali’de Nedensellik İlkesi”, <i>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , c. XVIII, sayı: 2, 2014, s. 367-390.
Descartes, R.:	<i>Tabiat Işığ ile Hakikati Arama</i> , çev. Sanem Sollers, İstanbul, Say Yayınları, 2015.

Dorman, Emre:	“Tanrı’nın Varlığının Kanıtlanmasında Kullanılan Modern Deliller: İnsancı İlke Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
Draper, Paul:	“The Argument from Evil”, <i>Philosophy of Religion</i> , ed. Paul Copan and Chad Meister, Blackwell Publishing, 2008, p. 142-155.
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî:	<i>Kitâbü’t-Tevhîd</i> , çev. Bekir Topaloğlu, 7. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
Ebuzziya Tefvik:	<i>Yeni Osmanlılar Tarihi</i> , Haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973.
Erdem, Engin:	“Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, <i>Din Felsefesi</i> , ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018.
Erkılıç, Nagihan:	“Francis Collins and The Possibility of Theistic Evolution” (Francis Collins ve Teistik Evrimin İmkanı), Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
Fakhry, Majid:	“İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Farabi Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, <i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]</i> , 2002, sayı: 6, s. 139-150.

Gazzalî:	<i>Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukâtillâh)</i> , çev. Mehmet Akıncı, İstanbul, Nefes Yayınları, 2018.
Gök, Taner:	“Şem‘i Şem‘Ullâh Ve Şerh-i Subhatü’l-Ebrâr’ı” (İnceleme-Tenkitli Metin), Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
Gribbin, John R., Rees, Martin:	<i>Cosmic Coincidences: Dark Matter, Mankind and Anthropic Cosmology</i> , New York, Bantom Books, 1989.
Gunasti, Susan:	<i>The Qur'an between the Ottoman Empire and the Turkish Republic: An Exegetical Tradition</i> , Routledge Studies in Qur'an, Newyork, by Routledge, 2019.
Gürbüz, Mehmet:	“Esrâr-ı Belâgat’ta Fesahata Dair”, Ankara, <i>Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu</i> , 15-16 Mayıs 2009.
Harman, Gilbert H.:	“The Inference to the Best Explanation”, <i>The Philosophical Review</i> , Vol. 74, No. 1 (January 1965), p. 88-95.
Hawi, Sami S.:	“İslâmî Natüralist Bir Düşünce Olarak Abiogenesis: İbn Tufeyl’in Görüşleri”, çev. Orhan Düz, <i>Hayy bin Yakzân</i> , İnsan Yayınları, s. 253-277.
Hoca Tahsin:	<i>Târîh-i tekvîn yâhûd hilkat</i> , haz. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2011.

Hume, David:	<i>Din Üstüne</i> , çev. Mete Tunçay, 4. bsk., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
İbni Rüşd:	<i>Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl el-Keşf an minhâci'l-edille)</i> , haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
İbni Rüşd:	<i>İbn Rüşd'ün Felsefesi: Fasl-ül-Mekaal; Kitab-ül-keşf tercümesi</i> , çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955.
İbni Rüşd:	<i>Metafizik Şerhi</i> , çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
İbni Sînâ:	<i>İlâhiyât: Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik</i> (çeviri-tıpkıbasım), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
İbni Tufeyl:	<i>Hayy bin Yakzân: Ruhun Uyanışı</i> , çev. Yusuf Özkan Özburun, 12. bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2017.
İskenderoğlu, Muammer:	“Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, <i>İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî</i> , ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 473-504.
İşbilir, Ömer:	“Kalebend”, <i>DİA</i> , 2016, EK-2, s. 5-7.

James, William:	<i>Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme</i> , çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
Kandemir, M. Yaşar:	“el-Câmiu’s-Sahîh”, <i>DİA</i> , 1993, c. VII, s. 114-123.
Kant, I:	<i>Pratik Usun Eleştirisi</i> , çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 10. bsk., İstanbul, Say Yayınları, 2019.
Kavas, Ahmet:	“Yeşrutî”, <i>DİA</i> , 2013, c. XLIII, s. 499-500.
Kaya, Mahmut:	“el-Kasîdetü’l-Hemziyye”, <i>DİA</i> , 2001, c. XXIV, s. 569-570.
Kaya, M. Cüneyt:	“Gazzali ve Alemin Mükemmelliği: Leyse fi’l-İmkan’ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine”, <i>900. Vefat Yılında Gazzali Sempozyumu</i> , İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012, s. 561-601.
Kenneth Einar Himma:	“Design Arguments for the Existence of God,” <i>Internet Encyclopedia of Philosophy</i> , ed. James Fieser, p. 3-7.
Kılıç, Recep, Reçber, M. Sait:	<i>Din Felsefesi El Kitabı</i> , Ankara, Grafiker Yayınları, 2014.
Kollektif:	<i>Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli</i> (Diyanet Vakfı Meâli), Medine-i Münevvere, Kral Fahd Kur’an-ı Kerim Baskı Kurumu, 1987.

Kojonen, Erkki V. R.:	“The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design”, <i>Journal of Analytic Theology</i> , Vol. 4, May 2016, s. 291-316.
Kurşunoğlu, Mustafa Said:	<i>İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke</i> , Ankara, Elis Yayınları, 2006.
Kutluer, İlhan:	“Gâiyyet”, <i>DİA</i> , 1996, c. XIII, s. 292-295.
Lemos, John:	“Evrım ve Hür İrade: Darvinci Doğadışılığın Savunması”, çev. Nuri Çiçek, <i>Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i> , c. I, sayı: 2, 2014, s. 199-213.
Lewis, C. S.:	<i>Mere Christianity</i> , (çevrimiçi) https://www.dacc.edu/assets/pdfs/PCM/merechristianitylewis.pdf , 10 Temmuz 2019.
Lipton, Peter:	“Inference to the Best Explanation”, <i>A Companion to the Philosophy of Science</i> , ed. W.H. Newton-Smith, Blackwell, 2000, p. 184-193.
Mackie, J. L.:	<i>The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God</i> , Oxford University Press, 1982.

Mahmud b. Hamza Efendi:	<i>Bekâ-yı Saltanat-ı Osmaniye</i> (Lâtinize), çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, haz. Ahmet Süruri, <i>İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamit Devri</i> , haz. İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2002, c. I, s. 261-282.
Mahmud b. Hamza Efendi:	<i>el-Burhân alâ Bekâi Mülki benî Osman ilâ Âhiri'z-Zaman</i> , çev. Bereketzâde İsmail Hakkı (<i>Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniyye</i> , Osmanlıca), Dersaâdet, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, h. 1332 [m. 1913-14].
Mahmud b. Hamza Efendi:	<i>Et-Tefâvuz fi't-Tenâkuz</i> , çev. [Bereketzâde] İsmail Hakkı (<i>Tenâkuz-ı Fıkhi</i>) İstanbul, Nişân Berberyan Matbaası, h. 1308 [m. 1890-91].
Manson, Neil:	“Anthropocentrism and The Design Argument”, Religious Studies 36, June 2000, p. 163-176.
Mardin, Şerif:	<i>Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (The Genesis of Young Ottoman Thought)</i> , çev. Mümtaz'er Türköne v.d., Haz. Ömer Laçiner, 5. bsk., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî:	<i>Mesnevî-i Şerîf</i> , c. I, 1-2-5. kitaplar, çev. ve şrh. Olgun Tahir [Tahiru'l-Mevlevî], İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1963.
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî:	<i>Mesnevî-i Şerîf</i> , c. IV, 2. kitap, çev. ve şrh. Olgun Tahir [Tahiru'l-Mevlevî], İstanbul, Şamil Yayınları, 1973.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî:	<i>Mesnevî-i Şerîf</i> , c. I-II. çev. ve şrh. Ahmed Avni konuk, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.
Muhyiddin en-Nevevî:	<i>Riyâzü's-Sâlihîn</i> (Metin ve Çeviri), çev. Mehmet Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
Neiman, Susan:	<i>Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif bir Felsefe Tarihi</i> , çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
Okuyan, Mehmet:	“Bereketzâde İsmail Hakkı”, <i>DİA</i> , 1992, c. V, s. 490.
Okuyan, Mehmet:	<i>Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa</i> , Samsun, Etüt Yayınları, 2001.
Öçal, Şamil:	“Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, <i>Beytulhikme: An International Journal of Philosophy</i> , c. VII, sayı: 1, 2017, s. 65-83.
Ökten, Adem:	“Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe ile Bilimde Anlam ve Kullanımları”, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
Özbek, Durmuş:	“el-Ûşî ve Kasîdetü'l-Emalî”, <i>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , sayı: 5, 1994, s. 261-308.

Özel, Mustafa:	“Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II”, <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , sayı: 16, 2002, s. 109-148.
Özervarlı, M. Sait:	“el-Emâlî”, <i>DİA</i> , 1995, c. XI, s. 73-75.
Özgökman, Fatih:	“Antropik Prensip”, <i>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , c. I, sayı: 1, 2012/1, s. 87-112.
Özgökman, Fatih:	“Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
Özgökman, Fatih:	“Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”, <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2013, c. LIV, sayı: 2, s. 49-76.
Paley, William:	<u><i>Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity</i></u> , Cambridge University Press, Digitally Printed Version, 2009.
Paley, William:	“Doğal Teoloji” (Natural Theology), çev. Cafer Sadık Yaran, <i>Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi</i> , der. Cafer Sadık Yaran, Samsun, Etüt Yayınları, 1997, s. 79-81.
Pay, Metin:	“Teleolojik Kanıt Bağlamında Akıllı Tasarım Kuramı”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Platon:	“Phaidon”, <i>Sokrates’in Savunması</i> , çev. Ari Çokona, 11. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Polkinghorne, John:	“Where is Natural Theology Today?”, <i>Science & Christian Belief</i> , vol. 18, no: 2, p. 169-179.
Reçber, Mehmet Sait:	“Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, <i>Din Felsefesi El Kitabı</i> , Ankara, Grafiker Yayınları, 2014, s. 121-154.
Seyyid Şerif Cürcânî:	<i>Ta’rîfât</i> , çev. Ali Erkan, İstanbul, Bahar Yayınları, 1997.
Smith, Quentin:	“Evrene Dair Natüralist Bir Açıklama”, çev. Aydın Çavdar, <i>Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler</i> , der. Paul Copan, Chad Meister, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 227-238.
Swinburne, Richard:	“Teleolojik Kanıtlar”, çev. Fatih Özgökman, <i>Evrım ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi</i> , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 70-84.
Swinburne, Richard:	“The Balance of Probability”, <i>The Existence of God</i> , New York, Oxford University Press, 2004, p. 328-342.
Swinburne, Richard:	“The Argument From Design”, <i>The Journal of the Royal Institute of Philosophy</i> , vol. XLIII, no: 1645, July 1968, p. 199-212.

Swinburne, Richard:	“Tümevarımlı Kanıtlar”, çev. Turan Koç, <i>Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , sayı: 8, 1992, s. 273-292.
Şanverdi, Mehmet:	“İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
Şeker, Şemsettin:	<i>Sadık Bir Muhalif: Yeni Osmanlılar’dan Menapirzade Nuri Bey</i> , İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.
Şemsettin Sami:	<i>Kamus-ı Türki: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat</i> , 1317/1899, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İstanbul, İdeal Kültür Yayıncılık, 2012.
T. O. Shavanas:	“Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi”, çev. Metin Demir, <i>Evrin ve Tasarım</i> , der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 158-192.
Taslaman, Caner:	“Evrin Teorisi’nin Tanıtılması”, <i>Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı</i> , İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2016.
Taşpınar, İsmail:	<i>Hacı Abdullah Petrici’nin Hristiyanlık Eleştirisi</i> , İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

Terzioğlu, Hülya:	“Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri”, <i>Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi</i> , Türkiye'de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi I, sayı: 27, Bahar 2016, s. 53-73.
Topaloğlu, Aydın:	“Kötülük Problemi”, <i>Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları</i> , İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 205-219.
Topaloğlu, Aydın:	“Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , sayı: 27, 2004/2, s. 105-119.
Topaloğlu, Bekir:	<i>İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)</i> , Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971.
Tunagöz, Tuna:	“Mevlana'da Tanrı'nın Varlığının İspatı”, <i>Kelam Araştırmaları Dergisi</i> , c. XI, sayı: 1, 2013, s. 365-391.
Tura, Saffet Murat:	<i>Beynin Gölgeleeri: Bir Psikiyatri Felsefesi</i> , İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
Türker, Ömer:	“Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, <i>İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî</i> , ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 17-40.

Ulukütük, Mehmet:	“Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinin Yapıtaşlarını Anlamak: Tunuslu Hayrettin Paşa ve <i>Akvemü'l-mesalik fî ma'rifetu ahvâli'l -memâlik</i> Adlı Eseri”, <i>Nida Düşünce, Kültür Edebiyat Dergisi</i> , sayı: 140, 2010.
Ural, Şafak:	<i>Basitlik İlkesi</i> , İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
Uslu, Ferit:	“Düzen ve Gaye Üzerine bir Analiz”, <i>Dini Araştırmalar</i> , Ocak-Nisan 2002, c. IV, sayı: 12, s. 31-48.
Vicuna, Rafael:	“Life’s Biochemical Complexity”, <i>Complexity and Analogy in Science: Theoretical, Methodological and Epistemological Aspects</i> , ed. W. Arber, J. Mittelstraß, M. Sanchez Sorondo, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015, p. 185-201.
Yaran, Cafer Sadık:	<i>Dini Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri</i> , İstanbul, Rağbet Yayınları, 2009.
Yaran, Cafer Sadık:	“İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , sayı: 11, 1999, s. 21-33.
Yaran, Cafer Sadık:	<i>Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler</i> , Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
Yaran, Cafer Sadık:	“Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, <i>Tezkire: Düşünce - Siyaset - Sosyal Bilim Dergisi</i> , sayı: 31-32, Mart/Haziran 2003, s. 157-168.

Yasa, Metin:	“Kötülük Sorunu”, <i>Din Felsefesi El Kitabı</i> , ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara, Grafiker Yayınları, 2014, s. 193-214.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“el-Metâlibü'l-Âliye”, <i>DİA</i> , 2004, c. XXIX, s. 402-403.
Yetiş, Kazım:	“Belâgat”, <i>DİA</i> , 1992, c. V, s. 384-387.
Yıldırım, Cemal:	<i>Evrîm Kuramı ve Bağnazlık</i> , 2. bs., Ankara, Bilgi Yayınevi, 1998.
Yiğitoğlu, Osman:	“Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumu”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
Zeynelabidîn Reşid:	<i>Edebiyat Kumkuması</i> , Haleb, Haleb Vilayeti Matbaası, h. 1326. [m. 1908-09].
	“Es-Seyyid Eş-Şeyh Abdülazîz Zihni Efendi Hazretleri”, (Çevrimiçi) https://defter-i-ussak.blogspot.com/2016/04/es-seyyid-es-seyh-abdulaziz-zihni.html , 6 Mart 2019.
	“Genel Bilgiler Kemaliye”, (Çevrimiçi) http://www.kemaliye.gov.tr/genel-bilgiler-kemaliye , 6 Mart 2019.

	“İsmail Hakkı (Bereketzâde) Gufteleri”, (Çevrimiçi) http://projetsm.com/guftekarlar/1242-ismail-hakki-bereketzade-eserleri , 21 Mart 2019.
	“Kur’an’a Giriş”, (çevrimiçi) http://www.envarulkuran.com/category/envarul-kuran-dersleri-videolari/giris-envarul-kuran-dersleri-videolari/ , 1 Temmuz 2019.