

XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme*

Mehmet Gel**

Öz: On sekizinci yüzyılın başlarında dönemin Osmanlı âlimleri Saçaklızâde Muhammed el-Mar'âşî ile 'Alemî Ahmed Efendi arasında Saçaklızâde'nin *Tertibü'l-ulûm* adlı eserindeki bazı ifadeleriyle bağlantılı olarak "ledünnî ilim ve ilham" konusuna ilişkin ilmi bir tartışma yaşanmıştır. Tartışma kapsamında her iki âlim de konuya ilişkin birer risale yazmışlardır. Risalelerden Saçaklızâde'ye ait olan *Risâletü'l-cevâb* başlıklı metin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur. Alemî'nin *el-İfham fi'l-ilhâm* başlıklı risalesi ise Türkiye'deki yazma eser kütüphaneleri kataloglarında görünmemektedir. Bununla beraber Saçaklızâde'nin risalesinde tartışmada tarafların öne sürdüğü görüşlere önemli ölçüde yer verilmiştir. Dolayısıyla yalnızca Saçaklızâde'nin risalesinden hareketle tartışmayı takip etmek mümkündür. Tartışılan konunun İslam düşünce tarihinde bir bilgi kaynağı meselesi olarak özellikle sûfiler ile kelâmcılar arasında ihtilafa neden olduğu düşünüldüğünde bu risale üzerinden tartışmayı incelemek, Saçaklızâde ile Alemî'nin fikrî yapıları ile Osmanlı ilim ve düşünce hayatının özellikleri hakkında bazı kanaatler elde etmek adına faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ledünnî ilim, ilham, Saçaklızâde, Alemî Ahmed Efendi, Osmanlı ilim ve düşünce geleneği, on sekizinci yüzyıl.

Abstract: At the beginning of the 18th century, there was a scientific debate about the issue of divine inspiration (*al-ilm al-ladunni*) between the Ottoman scholars named Saçaklızâde and 'Alemî Ahmed Efendi. Within the scope of this debate, both scholars wrote a treatise about the issue. One of these treatises, the *Risâlat al-cavâb*, which belongs to Saçaklızâde, is available in the Suleymaniye Library. Alemî's treatise does not appear in the catalog of manuscript libraries in Turkey. According to our review, the treatise of Saçaklızâde includes the considerable part of the opinions put forward in this debate. It is therefore possible to examine this debate based on the treatise. It is useful to examine this debate by means of this treatise, when it is thought that the controversial issue has led to a dispute especially between the sufis and the theologians as a problem of source of knowledge in the history of Islamic thought. Thus, some information will be obtained about not only mentalities of Saçaklızâde and Alemî but also Ottoman thought.

Keywords: Divine Inspiration, Saçaklızâde, Alemî Ahmad Efendi, Eighteenth century Islamic thought, Ottoman thought.

* Makalemin yayım sürecinde ilgi ve yardımlarını gördüğüm Sayın İbrahim Halil Üçer'e, *Risâletü'l-cevâb*'ın tahkik ve tercümesini üstlenen Sayın Orhan Musakhanov'a, görüş ve önerileriyle makaleye katkı sağlayan hakemlere ve makaleyi titiz ve özenli bir şekilde yayıma hazırlayan *Nazarîyat* yönetim ve ekibine ayrı ayrı teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
İletişim: mehgel@gmail.com

Giriş

Bilindiği üzere Kur'an'daki "Bilge Kul (Hızır)-Musa kıssası" (Kehf, 18/60-82) tasavvufî öğretilerde "ilm-i ledün" yahut "ledünnî ilim" denilen bir teoriye kaynaklık etmiştir. Mutasavvıflar, bu kıssada yer alan "nezdimizden (*ledünnâ*) ilim verdiğimiz" mealindeki ifadeyi "nazarî bir çaba sarf etmeksizin doğrudan Allah'tan geldiğine inanılan özel bir ilim türü olarak" algılamış ve bu ilmi "Allah'ın veli kullarına" has kılmışlardır. Sûfî müfessirler de söz konusu ayette "katımızdan, nezdimizden" anlamında kullanılan *ledünnâ* tabirini, "zatımızın ahadiyet mertebesinde" şeklinde yorumlamışlar ve bu yorum ekseninde müstakil bir bilgi teorisi geliştirmişlerdir.¹ Bu teori Gazzâlî (ö. 505/1111) örneğinde görüldüğü üzere² zamanla ulema çevrelerinde de kabul görmeye başlamıştır. Bununla birlikte özellikle kelâmcılar bu teoriyi, ledünnî ilmin elde edilmiş yolu olarak gösterilen ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı, bu yolla elde edilen bilginin geçerlilik koşulları gibi hususlar açısından sorgulamak ve tartışmaktan da geri durmamışlardır.³ Bu teori tabii olarak Osmanlılar döneminde de çeşitli zamanlarda kimi sûfî ve âlimlerin eserlerinde söz konusu edilmiştir.⁴ Dahası on sekizinci yüzyılın başlarında dönemin Osmanlı âlimleri Saçaklızâde Muhammed el-Mar'aşî (ö. 1145/1732)⁵ ile Alemî Ahmed Efendi⁶ arasında ilginç bir ilmî tartışmaya da konu olmuştur.

Saçaklızâde'nin ifade ettiği şekliyle bu tartışma şöyle cereyan etmiştir: Saçaklızâde "*Tertibü'l-'ulûm* adlı eserini yazarak biraz meşhur olduktan sonra" bu eserinde ledünnî ilim konusunda beyan ettiği bazı sözleri hakkında Alemî Ahmed Efendi tarafından kaleme alınan bir risale görmüştür. Alemî'nin "zayıf talebenin Maraşlı adamın sözüne kanmamaları için" yazdığını belirttiği reddiye niteliğindeki risalesini incelemiş ve buna mukabelede bulunmak üzere kuvvetle muhtemel

1 Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitozu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 275.

2 Bkz. İmam Gazâlî, *Hak Yolcusuna Öğütler: Ey Oğul/Eyyühe'l-Veled & Ledünnî İlim Risalesi*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 80-94.

3 Bkz. Abdülğaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008): 35-44.

4 Mesela bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Ledünnî İlim ve Hakikî Sevgi*, çev. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011), 37.

5 Saçaklızâde'nin biyografisi için bk. Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâ'ik fi hakki ehli'l-hakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 50-52. Saçaklızâde'nin eserleri ve fikirleri hakkında bkz. İbrahim Çetintaş, "Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

6 XVIII. yüzyıl biyografi yazarı Şeyhî Mehmed Efendi, Alemî Ahmed Efendi hakkında yalnızca 1705 (Muharrem-1117) yılında hâriç dereceli Revânî Çelebi Medresesi'nden ayrıldığı ve 1711 (24 Şevval 1123) tarihinde de Sahn-ı Semâniye'den ayrıldığı bilgilerini vermektedir. Bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-fudâlâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), II-III, 291,621.

1708 yılından sonraki bir tarihte *Risâletü'l-cevâb* adını verdiği bir risale yazmıştır.⁷ Böylelikle Saçaklızâde hem *Tertibü'l-ulûm*'daki ledünnî ilme dair sözlerine açıklık getirmiş hem de Alemî'nin bu konuda kendisine yönelttiği eleştirilere cevap vermiştir. Saçaklızâde'nin Arapça kaleme aldığı ve yedi fasıl halinde tertip ettiği bu risalesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüsha olarak mevcuttur.⁸ Alemî'nin yazdığı *el-İfhâm fi'l-ilhâm* başlıklı risale⁹ ise Türkiye'deki yazma eser kütüphaneleri çerçevesinde yaptığımız katalog taramalarında şu ana kadar karşımıza çıkmış değildir. Şüphesiz bu durum tartışmayı bütün boyutlarıyla tahlil edebilmek ve özellikle Alemî'nin fikirlerini öğrenmek adına önemli bir eksikliklerdir. Fakat Saçaklızâde risalesinde Alemî'nin eleştirilerinden kısaca söz ettiği için bu eksiklik bir miktar da olsa giderilebilmektedir. Dolayısıyla bu risaleye dayalı olarak tartışmayı incelemek mümkündür ve biz bu makalede bu imkânı değerlendirmek istiyoruz.

Tartışmayı inceleme konusu yapmamızın birkaç sebebi bulunmaktadır. Öncelikle tartışma, ledünnî ilim ve ilham gibi İslam düşünce geleneğinde daha çok sûfilerin benimsediği ve kelâmcıların da ihtiyatla yaklaştığı bir “bilgi türü ve kaynağı” hakkında olduğu için, Saçaklızâde ile Alemî'nin fikrî yapıları yahut zihniyetlerini tespit etmek adına bazı imkânlar barındırmaktadır. Eğer bu imkânlar değerlendirilirse, her iki âlimin fikrî yapıları hakkında birtakım kanaatlere ulaşılabilir. İkinci olarak *Risâletü'l-cevâb*'daki tartışmanın bilgi teorisi ve yöntemle ilgili tarafları, on yedinci yüzyılın ikinci yarısı ile on sekizinci yüzyılın ilk yarısı boyunca yoğunlaşan ve İslam düşüncesinin on beşinci ve on altıncı yüzyıllarını karakterize eden “yöntemsel bütünleşme” çabalarını¹⁰ eleştirel bir okumaya tabi tutmayı amaçlayan “ka-

7 Saçaklızâde, risalesinin mukaddimesinde bu bilgileri vermektedir. Bkz. Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 1835, 29a-38b. Bu risâlenin sonunda Şevvâl 1141/Nisan-Mayıs 1729'te temize çekildiği (*tebyiz*) ve “el-fakîrî'd-dâ'î Yusuf sene 1142/1730 fi evâil-i Zilhicce” (Haziran 1730) şeklinde iki ayrı tarih kaydı bulunmaktadır. Temize çekme olarak belirtilen 1729 tarihinin Saçaklızâde'ye mi yoksa müstensih'e mi ait olduğu belirsizdir. Risâlenin muhtevasında ise yazılış tarihi hakkında bir işaret olarak “zamanının nuru Ayasofya Şeyhi Şeyh Süleyman” şeklinde bir ifade vardır. Bu ifadede söz konusu edilen Şeyh Süleyman, Cemâziyelevvel 1120/Temmuz-Ağustos 1708 ile Rebiülevvel 1130/Şubat-Mart 1718 tarihleri arasında Ayasofya Camii şeyhliği (vaizliği) yaptığna ve 1722 yılında vefat ettiğine göre, Saçaklızâde'nin bu risâleyi 1708-1718 yılları arası bir tarihte veya 1722 öncesinde yazmış olabileceği düşünülebilir. Şeyh Süleyman hakkındaki bilgiler için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), II-III, 678-680.

8 7 nolu dipnotta verilenin dışında risâlenin ikinci nüshasının kaydı şöyledir: Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb an'itirâzi Ahmed Alemî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 631, 50b-56b.

9 Saçaklızâde *Risâletü'l-cevâb*'ında Alemî Ahmed Efendi'nin risâlesinin ismini vermez. Alemî'nin risâlesinin *Risâletü'l-İfhâm fi'l-ilhâm* başlıklı olduğunu Saddam Yazmalar Merkezi'ndeki bir nüshasına dayanarak (10828/1) Sâlim Kaddûrî el-Hamed söylemektedir. Bkz. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukall*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 30.

10 Söz konusu yüzyıllar boyunca İslam düşüncesini karakterize eden yönelimin nazar ve müşahede yöntemlerini uyuma kavuşturmayı amaçlayan “yöntemsel bütünleşme” çabaları olduğu yönündeki değerlendirme için bkz. İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları,

dime nispetle muhasebe” tutumunun bir devamı olarak okunduğunda,¹¹ tartışmaya dair bir inceleme özel olarak Osmanlı, genel olarak İslam düşüncesinin on sekizinci yüzyıldaki yönelimlerini tespit açısından önem kazanmaktadır. Ayrıca tartışma ve *Risâletü'l-cevâb* şimdiye kadar herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş olduğundan¹² bu inceleme tabiatıyla Saçaklızâde araştırmalarına ve Osmanlı düşünce tarihi alanına bir katkı teşkil edecektir. Kısacası bu makale, tartışmanın sunduğu imkânlar nispetinde Saçaklızâde ve Alemî'nin fikrî yapısı ile Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin yapısı hakkında bazı kanaatlere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede şunu da belirtmek isteriz ki, tartışmada öne sürülen iddia ve fikirleri “ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı ya da bilgisel değeri” gibi bir problematik açısından derinlemesine tahlil ve tenkit etmek bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır.

Makalede öncelikle tartışmada öne sürülen fikirleri anlamlandırmak adına Bilge Kul-Musa Kıssası çerçevesinde ledünnî ilim ve ilhama dair İslam düşünce geleneğindeki yaklaşımlar genel olarak gözden geçirilecektir. Ardından tartışma kapsamında Alemî'nin Saçaklızâde'ye yönelttiği eleştiriler ve Saçaklızâde'nin bunlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Son olarak da bu eleştiri ve cevaplar ile *Risâletü'l-cevâb*'da dikkatimizi çeken diğer unsurlar tahlil edilmeye çalışılacaktır. Makalenin ekinde ise Orhan Musakhanov'un tahkik ve tercümesiyle *Risâletü'l-cevâb* metni yer alacaktır.

I. Fikrî Arka Plan: Bilge Kul-Musa Kıssası Çerçevesinde Lüdünnî İlim ve İlhama Dair İslam İlim ve Düşünce Geleneğindeki Yaklaşımlara Genel Bir Bakış

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'daki Bilge Kul-Musa kıssası değişik yönleriyle çesitli çalışmalara konu edilmiştir,¹³ fakat bu kıssaya dayandırılan ledünnî ilim teorisi, tasavvufun iki ana esasından biri olmasına rağmen¹⁴ araştırmacılar nezdinde

2017), I, 19-35; Ömer Türker, “Yenilenme Dönemi”, *İslam Düşünce Atlası*, II/498-515.

11 On yedinci ve on sekizinci yüzyılların, on beşinci ve on altıncı yüzyıldaki yönetsel bütünlüşme çabalarına dönük eleştirel bir değerlendirmeye öne çıktığı yönündeki iddia için bkz. Üçer, “İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, 35-37; İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Dönemi”, *İslam Düşünce Atlası*, III, 1022-1043; İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Dönemi'nde Nazarî İlimler”, *İslam Düşünce Atlası*, III, 1043-1058.

12 *Risâletü'l-cevâb*'a Saçaklızâde'nin eserlerinin tanıtımı bağlamında yalnızca mukaddimesindeki ifadeler çerçevesinde İbrahim Çetintaş ve Tahsin Özcan'ın kısaca değinmesi dışında bu konuda herhangi bir çalışma yoktur. Bk. Çetintaş, “Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması”, 47; Tahsin Özcan, “Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi-Maraşder Yayınları, 2005), I, 65.

13 Mesela bk. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012); Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası”, 245-281.

14 Ocak, *Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, 85.

yeterince ilgi görmemiştir. Teori yalnızca Bilge Kul-Musa kıssasını inceleyen birkaç genel çalışma içinde¹⁵ ve bâtinî ilim ve tasavvuf tarihi konulu bazı çalışmalarda¹⁶ kısaca bahis konusu yapılmıştır.

Ledünnî ilim teorisini geliştiren zümre olan sûfilerin bu iddiasını dile getiren sûfilerden biri Cüneyd-i Bağdâdî'dir (ö. 297/910). Bağdâdî'ye göre Hz. Musa'nın Hızır'dan öğrendiği "ledün ilmi" ile Hz. Ali'nin bildiği "bâtın ilmi" aynıdır.¹⁷ Bu teoriden söz eden bir diğer sûfi Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Kuşeyrî ayette yer alan "biz ona tarafımızdan (*min ledünnâ*) bir ilim öğretmiştik" ifadesini tefsir ederken, *Letâifü'l-işârât*'ında ledünnî bilgiyi özetle şöyle tarif etmektedir:

Bu, Allah tarafından gelen ve herhangi bir arama külfetine katlanmaksızın ilham yoluyla elde edilen bir ilimdir. Ledün ilmi, Allah'ın bu sayede has kullarını bilgi sahibi kıldığı ilimdir; Allah'ın, velilerini kulları için faydalı olan konularda bilgi sahibi kıldığı ilimdir; faydası sahibine has olmayıp aksine Allah hakkıyla ilgili konular içermesi bakımından bütün kullara yönelik bir fayda içeren ilimdir; sahibinin inkâr etmesi mümkün olmayan ve gördüğü şeyin kesin doğruluğuna delil olan ilimdir.¹⁸

Osmanlıların ilk müderrisi olarak bilinen ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûdcu tasavvuf anlayışına bağlı olan Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) de bu teoriden bahsetmektedir. Kayserî'ye göre "hakiki hayat suyu, nurani ve karanlık olan perdeleri açmış ve beşeri kirliliklerden temizlenmiş kutsî kişilere çok bilen ve haberdar olan Hazret'ten akan ledünnî ilim demektir".¹⁹ İlham ise "suverî ve manevî" şeklinde iki kısımdan oluşan "keşfi bilgi"nin "manevî" kısmında yer alan kalp mertebesindeki keşfi bir bilgidir. Bu bilgi keşfi bilgilerin en üstün mertebesi olup "Allah'tan melek vasıtasıyla olmayan özel bir tarzda gelen" ve "velayet havassına (velilere)" verilen bir bilgidir.²⁰

Osmanlı dönemi sûfilerinden Halvetî tarikatı şeyhi Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) ile Celvetî tarikatı şeyhi İsmail Hakkı Bursavî (ö. 1137/1725) de ledünnî ilim teori-

15 Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası", 275; İsmail Albayrak, "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları V: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi I*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 200-210; Selahattin Aktı, "Sûfi Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssasının Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017): 49.

16 Mesela bkz. Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, V, 188-189; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2011), 211-216.

17 Uludağ, "Bâtın İlmi", 188.

18 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Letâifü'l-işârât*, trc. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), III, 269-270.

19 Dâvûd el-Kayserî, *Ledünnî İlim*, 37; krş. Mehmet Bayraktar, *Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009), 55.

20 Bayraktar, *Dâvûd el-Kayserî*, 56-58.

sine değinen sūfilerdendir. Mısırî'ye göre ilm-i ledün, “veraset ilmi” ve “ilâhî ilim” olarak adlandırılır ve bu ilmi “ancak Allah vehbi olarak” hibe eder. Bu ilmi elde etmek, şeriatı yaşayarak ihlaslı olmak, riyadan kaçınmak, makam sevgisinden uzak durmak ve kendini beğenmekten kurtulmak şartlarını sağlamakta mümkündür.²¹ Bilge Kul-Musa kıssasındaki “Biz ona katımızdan bir ilim verdik” ifadesinin “yalnızca gaybî ilimlere ve Allah’ın izniyle gaybtan haber vermeye veya bâtın ilmüne mahsus bir ifade olduğunu düşünen” Bursévî ise ledünnî ilmi “herhangi bir hâricî faktör olmaksızın doğrudan kalbe ilka edilen bir ilim” olarak tarif etmekte ve bu ilme “zühd ve takvâ yaşantısında mesafe almış velilerin sahip olabileceğini” söylemektedir.²²

Bu görüşlerden anlaşılmaktadır ki sūfilerin perspektifinden ledünnî ilim teorisinin üç temel unsuru vardır. Bunlardan birincisi, bu teorisinin asıl dayanağının Bilge Kul-Musa kıssası olmasıdır. İkincisi, ledünnî ilmin Allah’ın ilham yoluyla verdiği bir ilim olarak düşünülmesidir. Üçüncüsü de bu ilmin yalnızca velilere tahsis edilmiş olmasıdır.

Ledünnî ilim teorisine ulemanın yaklaşımına gelince, bu teoriyi bahis konusu yapan âlimlerden biri Gazzâlî’dir. Fahreddin er-Râzî’nin deyişiyle “ledünnî ilmin ispatı hususunda” bir risale yazmış²³ olan Gazzâlî bu risalesinde ledünnî ilim ve ilham hakkında oldukça açıklayıcı olan şu görüşleri dile getirmektedir:

Bil ki insani ilim/bilgi iki yoldan elde edilir: İnsani öğrenim ve rabbani öğrenim. (...) İkinci yol rabbani talim olup iki yönlüdür. Birisi vahiyetektir. (...) Rabbani talimin ikinci yönü *ilham*dır. İlham, külli nefsin cüzi insani nefsi, bu ikincisinin sıfatlarının kudreti ve buna yeterliliği, istidadının gücü nispetinde uyarmasıdır (*tenbih*). İlham vahiy eseridir; nitekim vahiy gaybi durumun açıkça, ilham ise örtülü bir biçimde ortaya konulmasıdır. Vahiyden hâsıl olan ilme nebevi bilgi, ilhamdan hâsıl olana ise *ledünnî ilim* denir. Ledünnî ilim, elde edilmesi bakımından nefis ile Bârî (c.c.) arasında hiçbir vasıtanın olmadığı ilimdir. Bu ilim saf, temiz ve diğer şeylerden uzak, ince kalplere gayb kandilinden gelen ışıktır.²⁴ (...) Vahiy enbiyanın süsü, ilham evliyanın zinetidir. (...) Ledünnî ilim ise hem nübüvvet hem velayet ehline elde edilebilir. Nitekim Allah Teâlâ’nın haber verdiği üzere Hz. Hızır için bu durum gerçekleşmiştir: “Biz ona katımızdan (*ledünnâ*) bir ilim öğrettik.” (...) Hikmetin hakikati ledünnî ilim sayesinde elde edilebilir. Bu mertebeye ulaşamayan insan hakîm olamaz. (...) Ledünnî ilim mertebesine vasıl olanlar çokça ilim

21 Ethem Cebecioglu, “Niyâzî-i Mısırî’ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi”, *Akademiar Dergisi* 1 (2016): 54-55.

22 Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası”, 275.

23 Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu’l-gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 2013), XV, 222.

24 Gazzâlî bu cümleyi takip eden açıklamalarının sonunda “Külli aklın feyezânından (*ifâza*) vahiy, külli nefsin aydınlatmasından (*işrâk*) da ilham doğar” der.

tahsil etmekten ve öğrenimin zahmet ve yorgunluğundan müstağni kalırlar. Az teallüm eder, çok bilirler; az yorulur, çok istirahat ederler. (...) İlham kapısı ise kapanmamış, külli nefsin nuru kesilmemiştir. (...) Allah vahiy kapısını kapatmış olmakla beraber rahmeti sebebiyle ilham kapısını açmış, bu konudaki işleri kolaylaştırmış ve mertebelere ayırmıştır. (...) Bil ki ledünnî ilim –ki ilham nurunun akışıdır– *tesviyeden* sonra gerçekleşir.²⁵

Bu teori hakkında açıklamaları bulunan diğer bir âlim Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). *Mefâtihu'l-gayb*'ın ilgili bahsinde “Ayetteki ‘Kendisine nezdimizden bir ilim öğrettik’ ifadesi o kulda olan ilimlerin vasıtasız olarak Allah’tan elde edilen ilimler olduğunu gösterir. Sûfiler, mükâşefe yoluyla elde edilen ilimleri *ledünnî ilim* diye adlandırmışlardır” şeklinde söze başlayan Râzî’ye göre bu konuda “sözün özü” şöyledir:

Tasdik veya tasavvur şeklindeki bilgilere ya nazari ya da kesbi yolla ulaşılır. Kesbi yol iki türdür. Birinci tür, nazari, bedihi ilimleri dinleyip toplamaya çalışmaktır. Bu yola nazar, tefekkür gibi adlar verilir. İkinci tür ise, “insanın çeşitli riyazet ve nefis mücâhede-leri vasıtasıyla his (duyu) ve hayal kuvvetlerini (nefsini) zayıflatmaya gayret etmesi yoludur. Bunlar zayıflayınca akli kuvvet artar, akıl cevherinde ilahî nurlar parıldamaya başlar ve herhangi bir tefekkür, teemmül gayreti olmaksızın bilgiler meydana gelir ve ilimler mükemmelleşir. İşte buna *ilm-i ledünnî* denir.”²⁶

Ledünnî ilim teorisini gündemine alan âlimlerden biri de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye’ye göre ledünnî ilmin “Allah Teâlâ’nın muttaki velilerinin ve salih kullarının kalplerinde ortaya çıkardığı (*feth*) bir ilim olduğunda kuşku yoktur. Bu ilmin başkalarına değil de sadece onlara bahşedilmesinin nedeni, anılan nitelikteki insanların Allah’ın çirkin gördüğü şeylerden kalplerini arındırmaları ve onun hoşnut olacağı davranışlarda bulunmalarındır.”²⁷ İbn Teymiyye’ye göre “keşif ve feraset” de denilen ilham ise, kişinin başkasının duymadığını duymasını, görmediğini görmesini, bilmediğini bilmesini sağlayan bir bilgi edinme yoludur. Bu yol, “Allah’ın kalpteki perdeyi kaldırması sonucunda bilgi, konuşma, varsayım, inanç, sevgi, dilek ve bir hareket suretlerinde kişide zuhur eder; böylece kalp doğru, açık ve makul olana meyleder”. İlham doğru bilgiye götüren en güvenilir yol değildir;

25 Gazzâlî, *Ledünnî İlim Risalesi*, 80-94. Gazzâlî’nin başka bir ilham tanımı de şudur: “Herhangi birinden öğrenmeyle veya çıkarımla elde edilmeyen ve zaruri olmadan kazanılan bir kısım akli bilgiler sanki bir yerden atılmış gibi akla hücum eder. İşte bu tür bilgilenmeye ilham denir.” Bkz. Mehmet Vural, “Gazzâlî (ö.505/1111)’nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002): 183-184.

26 Râzî’nin bu ve bunu açıklayan fikirleri için bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, XV, 222-223.

27 İbn Teymiyye, “Zahir ve Bâtın İlmine Dair bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/6 (2001): 283.

bu yolla gelen bilgide doğrular kadar yanlışlar da olabilir. Bu sebeple ilhamla gelen bilgiyi Kur'an ve sünnetle test etmek gerekir. İlham yoluyla kalbe gelip Kur'an ve sünnet tarafından reddedilmeyen bilgiler geçerlidir. Bu yolla gelen bilgiler kişiye şeriatın dışına çıkma izni vermez.²⁸ "Hz. Peygambere uymaksızın Allah'a ulaşabileceklerini savunan" Bâtınilerin birtakım konulardaki yaklaşımlarını benimseyen bazı âbidlerin, Musa-Hızır kıssasını delil göstererek Hızır'ın şeriatın dışına çıkmasının caiz olmasının veliler için de mümkün olduğunu iddia etmeleri yanlıştır. Zira Hızır şeriatın dışına çıkmamıştır ve bu kıssa da yalnızca delilin herkesçe bilinemeyebilir olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden avamdan ya da havâstan hiç kimsenin zahir ve bâtında şeriate uymaktan ve itaat etmekten başka bir seçeneği yoktur.²⁹

Bu teoriye *Şifâü's-sâil li-tehzibi'l-mesâil* adlı eserinde İbn Haldûn (ö. 808/1406) da değinmektedir. İbn Haldûn bu değinisinde ilimleri kesbî ve vehbi olarak tasnif ettikten sonra ledünnî ilmi, vehbi ilimler kategorisi içerisinde "Kendisine nezdimizden bir ilim öğrettik" ayetine de atıf yaparak -âdetâ Gazzâlî'nin yukarıda aktarılan fikirlerinin başka bir versiyonu şeklindeki sözlerle- tarif etmektedir.³⁰ O, bu tarifini müteakip ise ilham yoluyla ilmin nasıl geldiğine ve bu yolun muteber olup olmadığına dair bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu değerlendirmelere göre, ilhamla gelen bilgiyi tasdik ve kabul etmek hemen hemen bir vicdan işidir. Bu tür bilginin muteber olduğunu açık bir şekilde gösteren ve doğruluğuna şahitlik eden şey rüya halidir. Gazzâlî'nin bilginin iki yönden ruha gelişini izah ettiği "havuz" misali ile "Hint ve Çin sanatkârları" misali, herkes için delil olacak kuvvette olmamasına rağmen, "sağlam bir zevke, derin bir basirete ve akl-ı selime sahip olan kimseler için kesin delil hükmündedir". Fakat mutasavvıfların ilham yoluyla ilim elde edildiğini ve bu ilmin varlığının sıhhatini ispat etmek için rüyadan daha açık delilleri bulunmamaktadır. Ledünnî ilim, "hâricî âlemde mutad olmayan bir sebeple kalbin içine bir sır olarak doğan" bir ilim türüdür. Bu ilmin imkânını gösteren sayısız şahitler olup "bu gibi hususlar sahabe, tâbiun ve ondan sonra gelenlerin birçoğunda görülmüştür".³¹

Görüldüğü üzere bu âlimler, ledünnî ilim diye bir ilim türünün varlığı, bu ilmin Bilge Kul-Musa kıssasına istinat ettiği, velilere has olduğu ve riyazetle elde

28 Emrah Kaya, "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 27-29.

29 İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın", 300; krş. Kaya, "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlham", 27-29.

30 İbn Haldun'un bu tarifinde Gazzâlî'nin tarifindekinden kısmen farklı olan husus, ledünnî ilmin "kalbe üfleme" ile hâsil olduğunu söylemesidir.

31 İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâü's-sâil li-tehzibi'l-mesâil'de Tasavvuf İlmi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 107-112.

edildiği gibi ledünnî ilim teorisinin temel unsurları açısından sûfilerin iddialarını takip etmekte ya da onlarla aynı kanaati taşımaktadırlar. Bununla birlikte ledünnî ilmin geliş yolu olarak tarif edilen ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı ve bu yolla elde edilen bilgilerin dikkate alınma koşulları söz konusu olduğunda ise sûfilerle bu âlimlerden bazıları ve bu âlimlerle başka âlimler yahut kelâm âlimleri arasında görüş ayrılıkları kendini göstermektedir.

Şöyle ki, ledünnî ilim teorisini ileri süren zümre olan sûfilerin bu ilmin elde edilmiş yolu olarak düşündükleri ilhamı, “müstakil bir hüccet” şeklinde ya da Kur’an ve sünnetten bir delili bulunması şartıyla bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Mesela on ikinci yüzyıl Hanefî fakihî Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) sûfilerden bir grubun ilhamı ahkâm hakkında nazar ve istidlal gibi başlı başına bir hüccet olarak gördüğünü söylemektedir.³² Keza İbn Teymiyye’nin “doğru (sahih) ilhamların ehl-i zevk ve ehl-i vecd ile keşif ve muhataba ehli tarafından delil olarak kabul edildiğini” söylediği nakledilmektedir.³³ Ayrıca Hâris el-Muhâsibi, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezid-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfiler, ilhamı “duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak” kabul etmişlerdir.³⁴ Hacı Bayram Başer’in Kuşeyrî’nin *Risâle’si*, Serrâc’ın *el-Lüma’sı* ve Hakîm Tirmizî’nin *Beyânü’l-fark’ı* gibi tasavvufla ilgili eserlere dayalı tahlillerine göre ise, sûfiler “levâih-tavâli’-levâmî’, bevâdih-hevâcim, havâtır, avâriz, tavârik, kadîh, vâkı” şeklinde çeşitli sınıflara ayırdıkları kalbe doğan bilgilerin ilahî, meleki, nefsi ya da şeytani olabileceğini düşünmüşler ve bu yüzden söz konusu bilgilerin kaynağını tespit için “en önemli ilke” olarak “Kur’an ve sünnetten bir delili ya da şahidi bulunmayan varidin dikkate alınmaması gerektiğini” dile getirmişlerdir.³⁵ Başer’in bu tespitine şunu ilave etmek gerekir ki, Hucvirî’nin marifet ile ilhamı birbirinden ayırırken kullandığı ifadeler dikkate alındığında sûfilerin koydukları bu ilkenin “keşfin en ileri boyutu” olduğu söylenen müşahede yöntemiyle elde edilen bilgiler için değil, mükâşefe gibi alt mertebedeki bir keşif yöntemiyle kalbe gelen bilgiler/ilhamlar için söz konusu edildiği anlaşılmaktadır.³⁶

32 Saçaklızâde, *Risâletü’l-cevâb*, 30a-30b. Krş. Birsin, “Fıkıh Usulünde İlham”, 252.

33 Aslan, “Kelâm’da İlham”, 31.

34 Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA* 22 (2000): 98.

35 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 182-183, 207.

36 Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 87. Bu hususu daha iyi açıklaması bakımından sûfilerin keşf ve ilhamla hâsıl olan bilgileri açıklık ve kesinlik derecelerine göre farklı şekillerde adlandırdıkları, sınıflandırdıkları ve bunların her birinin açıklık, kesinlik, güvenilirlik derecelerinin ayrı, hükümlerinin değişik olduğunu söyledikleriyle ilgili olarak bkz. Süleyman Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları VI: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 282.

Sûfîlerin bu yaklaşımlarına karşılık, farklı kelâm ekollerine mensup birçok kelâm âlimi ise ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Mesela Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ilhamın bilgi kaynağı oluşunu reddetmektedir.³⁷ Eş'arilerden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) "ilham, rüya, tahdis, ilm-i ledün" gibi herhangi bir kaynaktan objektif bilgi elde edilemeyeceğini, İbn Fûrek (ö. 406/1015) de ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını söylemektedir.³⁸ Mâtürîdîlerden İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ilham yoluyla bazı özel durumlarda bilgi elde etmenin mümkün olduğunu, fakat peygamber olmayanların bu gibi şeyleri iddia etmesinin onun geçerliliğinin delili olamayacağını, çünkü bunların şeytandan kaynaklanmasının da mümkün olduğunu, sonuç olarak ilhamın bilgi elde etme yolu olmaktan uzak bir şey olduğunu, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ilhamla bilgi elde edildiğini iddia edenin iddiasının delilden yoksun olduğunu, Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114) ilhamın dini bilme hususunda bir bilgi kaynağı olamayacağını, çünkü kişilere gelen ilhamın başkasını bağlamayacağını³⁹ ve Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) de ilhamın "hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası" olmadığını savunmaktadır.⁴⁰ On altıncı yüzyıl Osmanlı âlimi Kemalpaşazâde (ö. 640/1534) de insanın Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki bilgisinin nazari ve istidlali bilgi olduğunu, evliyanın ilhamının bilgi vasıtalarından biri sayılmayacağını, bunun evliya için bağlayıcı olabileceğini, ama başkasına kesin delil olamayacağını ifade etmektedir.⁴¹

Fıkıh usulcülerinin bu konuya yaklaşımları ise Mehmet Birsin'in tespitlerine göre şu şekildedir: Fıkıh usulcülerini peygamber olmayan kişilere ilham gelme imkânını ilkesel olarak caiz görmüşlerdir. Fakat ilhamın hüccet olup olmadığı hususunda ise onlar arasında iki farklı görüş vardır. Bunlardan ilkinde göre, ilham yalnızca

37 Aslan, "Kelâm'da İlhâm", 33.

38 Aslan, "Kelâm'da İlhâm", 36. Eş'arî âlimlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî ilhamın özel yeteneğe sahip insanların sanata yönelik duygularının yönlendirilmesine katkı sağladığını kabul etmektedir. Ancak, Aslan'a göre bu, "Bağdâdî'nin dinî alanda kullanılabilir kesin bilgilerin ilhama dayandığı ve ilhamı bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği anlamına gelmemelidir". Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) doğrudan doğruya ilhamın bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmemektedir. Ancak o marifetullah/Allah'ı bilmek konusunda ilhamı ele almakta ve onunla bilgi elde edildiğini söylemektedir." Bk. Aslan, "Kelâm'da İlhâm", 37, 40.

39 Aslan, "Kelâm'da İlhâm", 41-44.

40 Neseî'nin bu ifadesini ilham "herkes için bilgi edinme vasıtası değildir, başkasına karşı delil olarak kullanılmaya elverişli değildir" manasını kastetmektedir şeklinde yorumlayan Teftâzânî'ye göre, "ilhama ilim hâsıl olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu hususla ilgili hadisler mevcuttur. Birçok seleften bununla ilgili menkıbeler nakledilmiştir". Bkz. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 121.

41 Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: OSAV Yayınları, 1997), 114.

ilham edilen kişi hakkında hüccettir, bu kişinin ilhamla amel etmesi vaciptir, fakat başkasını buna çağırması caiz değildir. Alâeddin es-Semerkindî'ye göre bu görüş âlimlerin genelinin görüşüdür. İbn Emîru Hâc, Sühreverdî, Râzî, İbn Sabbâğ gibi isimlerin bu görüşte olduğunu söylemektedir. İkincisine göre ise, ilham ne kendisine ilham edilen için ne de başkaları için bir hüccettir. Cessâs, Debûsî, İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüler ve İbn Hazm bu görüşte olan âlimlerdendir. İbn Emîru Hâc, bu görüşün tercih edilen (*muhtâr*) görüş olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler usulcülerin ilhamı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmediklerini, ona şeri hükmün tespit ve taşıyıcı ameliyesinde herhangi bir fonksiyon atfetmediklerini, yalnızca cevaz alanında kişisel tercihi etkileyen bir işlev verdiklerini ifade etmektedir.⁴²

II. Saçaklızâde'nin Ledünnî İlme Dair *Tertîbü'l-'ulûm*'daki Fikirleri ve Alemî'nin Buna Yönelik Eleştirileri

Saçaklızâde ilimler tasnifini konu alan *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserinde “Ahlak İlminin Hükmü” başlığı altında ledünnî ilim hakkında şu bilgileri vermektedir:

Ledünnî ilme gelince –ki o, göreceğin üzere tasavvuf ilminden başka bir şeydir– bâtın ilmi, mükâşefe ilmi, mevhibe ilmi, sırlar ilmi, gizli ilim, veraset ilmi ve hakikat ilmi olarak da adlandırılır. Bu ilim, er-Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebir*'de şu şekilde sözünü ettiği ilimdir: “Süfîler mükâşefe yoluyla elde edilen ilimlere ledünnî ilim adını vermişlerdir.” Râzî, bu adlandırmanın Allah Teâlâ'nın şu sözünden yola çıkılarak yapılmış olduğunu kastediyor: “Biz ona katımızdan (*min ledünnâ*) bir ilim verdik.” Kevâşî bu ayetin tefsirinde şöyle der: “O, bâtın ilmidir ve ledünnî ilimdir.” *el-Medârik*'te ise şöyle geçer: “O, gayptan haber verme ilmidir.” Ben derim ki: Allah'ın Hızır'a öğrettiği şeyleri kastediyor, –ilerde göreceğin üzere– mutlak anlamda bâtın ilminden değil. *et-Tatarhâniyye*'de müellifi şöyle der: Mükâşefe ilmi öğrenme ve öğretme yoluyla öğrenilmez; ancak Allah'ın doğru yolu bulmak için temel kabul ettiği mücâhede yoluyla elde edilir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Bizim yolumuzda gayret (mücâhede) gösterenleri, yollarımıza erdirdik.” Hadiste de şöyle geçer: “Bildirdiği şeylerle amel edenlere, Allah bilmediği şeylerin ilmini bahşeder.” Ledünnî ilminin karşı kutbunda şeriat ilmi, zahir ilim ve muamele ilmi yer alır.⁴³

Saçaklızâde, “Bâtın İlmi Zahir İlmine Aykırı mıdır?” başlığı altında ise yukarıdaki ifadeleriyle bağlantılı olan ve bazı yerleri Alemî'nin eleştirisine de uğrayan şu sözleri dile getirir:

42 Birsin, “Fıkah Usûlünde İlham”, 253-255, 264.

43 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988), 171-172; krş. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, çev. Zekeriya Pak ve M. Âkif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009), 203-204.

(...) Bu durumda şöyle denmesi gerekir: Haram olan şeylerin onlar için helal oluşunun ortaya çıkması, ancak, o şeyleri helal kılacak gizli bir sebep ortaya çıktığı içindir. Şeriat koyucunun bir şeyi kullarına haram kılması, onlar için helal kılıcı sebebin ortaya çıkmamış olması şartıyla kayıtlıdır. Ancak şeriat koyucu o şeyi kullarına mutlak olarak haram kılmıştır ve vukuunun nadir olmasından dolayı söz konusu kayıtlayıcı şartı zikretmemiştir. Bu duruma örnek gemiyi delme ve çocuğu öldürmeyi helal kılacak sebebin Hızır için ortaya çıkmasıdır. Nitekim bu ortaya çıkış sebebiyle delme ve öldürme ona helal olmuştur. Bu iki şeyin Hızır'a helal oluşu, Peygamber'in (as) başkasına zarar vermeyi ve masum bir çocuğu öldürmeyi ümmetine mutlak olarak yasaklamış olması gerçeğine aykırı düşmektedir. Fakat şeriat koyucu nezdinde bu iki yasağı kayıtlayıcı şartlar vardır. Nitekim birinci yasak kayıtlayıcı bir şartla bağlı olup söz konusu zararın zarar görecektir kişi açısından daha büyük bir zararın ortadan kaldırılmasına sebep teşkil edeceğini bilmeyen kimselere mahsustur. [Hâşiye: "Bilmeyen kimselere mahsustur" sözüyle alakalı olarak Beyzâvî şöyle der: "İbn Abbas'tan rivayet olunduğuna göre, Necdütü'l-Harûrî kendisine yazarak şunları sormuş: 'Hızır çocuğu nasıl öldürdü? Peygamber (sav) çocukların öldürülmesini yasaklamış mıdır?' O da cevaben şunu yazmıştır: 'Çocukların durumu hakkında Musa'nın âliminin bildiği şeyi sen de bilirsen öldürme hakkına sahipsin.' (Saçaklızâde)"].⁴⁴

Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-cevâb*'ında naklettiklerine göre, *Alemî Tertîbü'l-ulûm*'dan iktibas edilen bu görüşlerle ilgili olarak Saçaklızâde'ye üç temel eleştiriyi yöneltmiştir. Eleştirilerden ilki, Saçaklızâde'nin yukarıda iktibas edilen "Bu iki şeyin Hızır'a helal oluşu, Peygamber'in (as) başkasına zarar vermeyi ve masum bir çocuğu öldürmeyi ümmetine mutlak olarak yasaklamış olması gerçeğine aykırı düşmektedir. Fakat şeriat koyucu nezdinde bu iki yasağı kayıtlayıcı şartlar vardır" şeklindeki cümleleri hakkında olup "Bu mutlak nassın ilhamla kayıtlandırılması (*takyîd*), bu Maraşlı adamın onun yalanını uydurmasında olduğu gibi, ehl-i haktan tanıdığımız herhangi birinin söylemediği bir şeydir" diye⁴⁵ ifade edilmektedir. Buna göre Alemî ilk eleştirisinde Saçaklızâde'yi "mutlak nassı ilhamla kayıtlandırmak"la itham etmiş görünmektedir.

Alemî'nin ikinci eleştirisi, Saçaklızâde'nin ilham ile amel etmenin hükmüne dair yaklaşımı hakkındadır. Muhtemelen Alemî bu konuda Saçaklızâde'yi *Tertîbü'l-ulûm*'da -Kur'an'daki Hızır kıssasına dayanarak- ilham ile amel etmenin icma ile sabit olduğunu iddia etmekle suçlamış olmalıdır.⁴⁶

Alemî'nin Saçaklızâde'ye yönelik üçüncü eleştirisi ise, *Tertîbü'l-ulûm*'dan iktibas ettiğimiz "Haram olan şeylerin onlar için helal oluşunun ortaya çıkması, ancak

44 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, 174-175; krş. *Tertîbü'l-ulûm* (2009), 206.

45 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 35a.

46 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 35ab.

o şeyleri helal kılacak gizli bir sebep ortaya çıktığı içindir” şeklindeki cümlesiyle alakalıdır. Saçaklızâde'nin belirttiğine göre Alemî bu cümlede geçen “helal kılacak gizli bir sebep” ifadesini, hüküm için “sebep olması münasip olan fakat şeriat koyucunun gizliliğinden dolayı onu sebep kılmadığı şey” (yani *illet*) olarak anlamış ve sonra da bunun mefâsidini zikrederek şu ağır hükmü vermiştir: “Bu, Karmatilikteki safsatadır ve ilhad kapısını açmaktır.”⁴⁷

Bunların dışında Saçaklızâde'nin açıklama yapma ihtiyacı duymasına bakılırsa, *Tertibü'l-ulûm*'da İmâm Yâfiî'den yaptığı bir nakil sebebiyle –dolaylı da olsa– kendisine Alemî'nin bir eleştirisi daha yönelttiği anlaşılmaktadır. Saçaklızâde'nin bu eleştiriyi hedef olan nakli şöyledir:

İmâm Yâfiî *Ravzü'r-reyâhîn* adlı eserinde şöyle der: “Zahir ilme aykırı olup da sûfilerden sâdır olan şeyleri, onlar ya sekr halinde ve farkında olmaksızın yapmışlardır –ki bu halde onlar mükellef değildir– ya da Musa ve Hızır kıssasında olduğu gibi, bu yaptıklarının bâtın âlimlerinin bileceği bâtını bir tevili vardır.”⁴⁸

Saçaklızâde'nin belirttiğine göre Alemî, meşhur selefi âlim İbn Teymiyye'den “Yanılmaz, hata yapmaz bir masum olmak velinin şartından değildir; aksine şeri ilimlerin bazısının ona gizli kalması caizdir” mealinde bir nakilde bulunmak suretiyle “sanki” İmâm Yâfiî'nin yukarıda iktibas edilen sözlerindeki “iki seçeneğe hasretme” (*alâ hasri terdîdi'l-Yâfiî*) yaklaşımına itiraz etmek istemiştir.⁴⁹ Yani Alemî, İmâm Yâfiî'nin ve dolaylı olarak da Saçaklızâde'nin veliden günah sâdır olmayacağını düşündükleri, dahası belki bir anlamda da velilerin zahir ilme aykırı her hareketini ilham üzerinden meşrulaştırmaya çalıştıkları imasında bulunarak bunun doğru olmadığına dikkat çekmiş gibi görünmektedir.

Saçaklızâde'nin kaydettikleri çerçevesinde Alemî'nin eleştirileri bunlardır. Saçaklızâde, risalesinin başında *Tertibü'l-ulûm*'daki sözleri hakkında Alemî'nin “sanki hakkıyla düşünmeden ilk bakışta (*fî evâilî'n-nazar*) aceleyle” bu eleştirileri dile getirdiğini, oysa kendisinin “onun risalesi üzerinde hakkıyla düşündüğünü ve itirazlarına cevaplar yazdığını” ifade etmektedir.⁵⁰

47 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 37a-37b.

48 Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm* (2009), 207.

49 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 37b-38b.

50 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 29b.

III. Saçaklızâde'nin Alemî'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar

Saçaklızâde'nin Alemî'nin kendisine yönelttiği eleştirilere verdiği cevaplara geçmeden evvel onun ledünni ilim yahut ilham konusunda *Risâletü'l-cevâb*'da dile getirdiği görüşlerini ana hatlarıyla belirtmek istiyoruz. Zira *Tertibü'l-ulûm*'da yer almayan bu görüşler, Saçaklızâde'nin gerek konu hakkında tam olarak ne düşündüğünü bilmek, gerekse verdiği cevapları daha iyi anlamak bakımından faydalı olacaktır.

Saçaklızâde'nin Alâeddin es-Semerkandî'nin *el-Mizân*'ındaki bilgilere istinaden söylediğine göre “kalbin şehadeti” olarak isimlendirilen ilham, feyz yoluyla kalbe mananın konması (*ilkâ'*), yani kalpte mananın yaratılmasıdır. Allah ilhamı ya nefsin ve şeytanın vasıtası olmaksızın yaratır –ki bu, ancak doğru ve gerçek olan hak ilhamdır ve enbiya için gizli vahiy, onların dışındakiler içinse irşat ve hidayet olarak isimlendirilir– ya da Allah onu nefis veya şeytandan birinin vasıtasıyla yaratır ki o, ancak bâtil veya dalâlet olur ve vesvese, iğvâ, idlâl olarak isimlendirilir. İlham lügat olarak bu ikisini kapsamakla birlikte örfen ilkine hastır. Nebilerin ilhamı elbette haktır ve onlar için ilham nazar ve istidlal olmaksızın ilham edilenle ilgili bilgiyi ifade edip gizli vahiy olarak isimlendirilir. Nebilerin dışındaki Müslümanların ilhamı konusu ise tartışmalıdır. Zira sûfilerden bir gruba göre bu tür ilham, ahkâm hakkında nazar ve istidlalin dışında (ayrı) bir hüccetken, Râfîzilerden Caferiyye diye isimlendirilenlere göre ilhamdan başka bir hüccet yoktur. Ehl-i Hakka göre ise söz konusu ilham, ancak nazar ve istidlalden sonra hüccet olur.⁵¹

Saçaklızâde'ye göre gelen ilhamın hak ve bâtil oluşu üzerine şeri, akli ve âdî⁵² olmak üzere üç delil vardır. Bunlardan ilk ikisi bilinen bir şeydir; üçüncüsü ise gelen ilham için tefekkür ettikten sonra onun haklılığı konusunda tereddüdün ortadan kalkarak sadrın açılması ve tereddüdün oluşumuyla birlikte de sadrın daralmasıdır (*inkibâz*). Başka bir ifadeyle hafızaya gelenler hakkında şüphenin atılması, nefsin onunla tatmin olması ve sadrın ona açılması varit olanın hak olduğuna, zıddı ise bâtil olduğuna delildir ki, işte buna *âdî* delil (evliya murakabesi) denilir. Böyle bir durumda sadrın açılması veliden başkasına mümkün olmaz. Velinin nefsinin mutmain olması, kalbine konan şeyin hakikati için alamettir; eğer nefis varit olan şeyle tatmin olmayıp sadr ona açılmazsa, o *gayr-ı sâdî*ktir.⁵³ Ledünnî ilim yahut ilham ile amel ise kendisine şeri ve akli delilden bir şeyin delalet etmediği bir ilham ile amel etme olup buna âdî delil delalet eder. Bu ilimle amel iki çeşittir. İlki, daha önce

51 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 30a-30b.

52 Yaptığı tanımdan anladığımız kadarıyla Saçaklızâde'nin âdî delil kavramıyla kastettiği şey, Ubeydullah es-Semerkandî'nin “evliya murakabesi” diye bahsettiği yöntem olmalıdır.

53 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 31a-31b.

hakkında içtihat edilmeyen bir şeyin hükmünün veliye ilham edilmesi, ikincisi ise veliye bir hüküm için şeri sebebin hudûsunun ilham edilmesidir. Kendisine şeri ve akli bir delilin delalet etmediği bazı ilhamlar hakkında gaflete düşen kimse, ilhamın hakikatini ancak âdî delille bilir.⁵⁴ “Cumhûr” a göre ilham, Hızır kıssası deliliyle kendisine ilham gelen kişi için hüccettir. Azınlığa göre ise bu kıssayla amel etmek câiz değildir, dolayısıyla ilhamla amel etmek de caiz olmaz. İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-Şeytân* adlı kitabından naklen Ayasofya Şeyhi Şeyh Süleyman'ın yazdığından istinsah edilen bir mecmuadaki kayıtlar, İbn Teymiyye'nin gittiği yolun da (mezheb) Hızır kıssasının Hz. Muhammed'in şeriatı olduğu ve ilhamla amel etmenin “vücûb” u biçiminde olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁵

Saçaklızâde konu hakkında *Risâletü'l-cevâb*'da özetle bu görüşleri ifade etmektedir. Şimdi onun bu fikrî çerçeveden Alemî'nin eleştirilerine verdiği cevaplara geçebiliriz. Saçaklızâde, Alemî'nin ilk eleştirisiyle ilgili olarak, bu eleştiriye konu olan *Tertibü'l-ulûm*'daki yukarıda kaydedilen söz konusu cümlelerinden ilkinin Necdetü'l-Harûrî'nin sorusunun açıklaması, ikincisini de İbn Abbas'ın cevabının açıklaması olarak zikrettiğini, nitekim bu sual ve cevabın ispatı olarak Necde ile İbn Abbas'ın diyalogunu Beyzâvî'den naklen *Tertibü'l-ulûm*'daki haşiyeye yazdığını söylemektedir. Ona göre, hal böyleyken bu sözleri nedeniyle Alemî tarafından “mutlak nassı ilhamla kayıtlandırmak” la itham edilmiş olması şaşkınlık vericidir. Zira kendi sözündeki kayıtlandırmanın Hızır kıssasıyla olduğu çok açıktır. Bu nedenle Alemî'nin söz konusu iddiası bir *iftiradır*.⁵⁶

Saçaklızâde, ilhamla amel etmenin icma ile sabit olduğunu iddia ettiği şeklindeki Alemî'nin ikinci eleştirisi hakkında ise, ilhamla amel etmenin Hızır kıssasının Hz. Peygamber'in şeriatı oluşuna binaen söz konusu olmasının –Şâfiilerden azınlığın hilafına– ulemanın genelinin görüşü olduğunu, kendisinin *Tertibü'l-ulûm*'da ilhamla amel etmenin icmayla olduğuna dair bir iddiada bulunmadığını, dahası bunun ulemanın genelinin görüşüne dayandığını da söylemediğini, dolayısıyla Alemî'nin ilhamla amel etme hakkında aksi görüşe sahip Sübkî ve Bulkînî gibi Şâfiî âlimlerin görüşlerini naklederek kendisini eleştirmeye çalışmasının yersiz olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, tikel olumsuz önerme tikel olumlu önermeye değil, tümel olumlu önermeye muarızdır; oysa kendi sözünde böyle bir tümellik yoktur.⁵⁷ Yani Saçaklızâde'ye göre kendisinin ilhamla amel etmenin icmayla sabit olduğuna dair bir iddiası bulunmadığı için Alemî'nin bu eleştirisi de yerinde değildir.

54 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 32a-33a.

55 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 33b-34a.

56 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 34b-35a.

57 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 35a-35b.

Saçaklızâde'nin Alemî'nin üçüncü eleştirisine verdiği cevaba gelince, ona göre *Tertibü'l-ulûm*'da ledünnî ilme dair zikrettiği "gizli bir sebep" ifadesiyle kastettiği şey "herhangi bir delilin kendisine delalet etmediği şeri-gaip sebep"tir. Kendisinin Hızır kıssasıyla yaptığı temsil de bunun en kuvvetli karinesidir. Zira eğer Hızır "nebi" ise -ki bu ağır basan ihtimaldir- şeriat koyucu olduğu için onun sebep olarak zikrettiği şey elbette "şeri sebep"tir. O, eğer "veli" ise, bu durumda onun fiilini nebisinin şeriatında muteber olmayan bir sebep olarak zikretmek uzak bir ihtimal olacaktır. Bu durumda söz konusu olan şey her hâlükârda "şeri sebep"tir. Şu halde Alemî'nin bu hususta kendisine yönelik "Karmatilik safsatası" ve "ilhad kapısı açmak" şeklindeki iddiaları "büyük bir iftira"dır. Saçaklızâde bu sözlerine söz konusu iftiraları nedeniyle Alemî'yi "kıyamet mahkemesi"nde şikayet edeceğini de ilave etmektedir.⁵⁸

Saçaklızâde bu cevapları dışında Alemî'nin *el-İfhâm fi'l-ilhâm*'ında beyan ettiği anlaşılan bir nevi dolaylı eleştiri niteliğindeki iki ayrı ifadesine de cevap verme ihtiyacı duymuş görünmektedir. O bu çerçevede risalesinde ilk olarak "ilhama ancak onun akli ve şeri bir delile mutabakatının bilinmesinden sonra itimat edilir, dolayısıyla ilhamın hakikatiyle ilgili bilgi ancak o ikisinden biriyledir. Bu sebeple evliyanın ilhamı ledünnî ilimden olmaz" mealinde bir iktibas kaydettikten sonra, "Şaşırtıcıdır ki o, risalesinde [İbn Emîru Hâc'a ait] *Şerhu't-Tahrîr*'den ona sadrın açılması ve başka bir düşünceden bir muarızın engel olmaması alâmetini nakletti, yani gerçek ilhamın alâmetinden" demektedir. Öyle anlaşılıyor ki Saçaklızâde bu ifadeleri Alemî'nin beyanları olarak nakletmektedir ve hemen akabinde de buna ilişkin kendi değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre *Şerhu't-Tahrîr*'den nakledilen söz konusu alâmete ancak şeri ve akli bir delilin yokluğu durumunda itibar olunur. Ayrıca ilham üzerine şeri ve akli bir delilin yokluğu durumunda ilhamın veli için hüccet olması, şerin "zahir"inde değil ancak "diyanet"tedir. Bu yüzden ilham, başka birine hüccet olmaz.⁵⁹

Saçaklızâde ikinci olarak ise kendisinin *Tertibü'l-ulûm*'da İmâm Yâfiî'den yaptığı sûfilerden sâdır olan zahir ilmüne aykırı şeylerle ilgili yukarıda iktibas edilen nakline dair Alemî'nin değerlendirmesine cevap vermektedir. Saçaklızâde'ye göre İmâm Yâfiî'nin söz konusu ifadelerindeki yaklaşımı, onun sûfilerle ilgili hüsn-i zannına dayanmaktadır ve bu hüsn-i zan sûfilerden günah sâdır olması ihtimalini ortadan kaldırmaz. Ayrıca veliye hüsn-i zanda bulunmak *el-Medârik*'te ifade edildiği üzere vaciptir. İmâm Yâfiî söz konusu ifadelerinde "sûfiler" olarak Bâyezid-i Bistâmî, Cü-

58 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 36b-37b.

59 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 32b-33a.

neyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şiblî, İbrahim b. Edhem ve *Kuşeyrî Risâlesi*'nde zikredilen diğerleri gibi imamlar arasında “velâyet” ile meşhur olanları kastetmiştir. Kuşeyrî de sûfilere hüsn-i zannın vücubundan dolayı risalesinin başında onları övmüştür.⁶⁰ Yani Saçaklızâde, veliden günah sâdır olmayacağı mealinde bir beyanda bulunmadığından Alemî'nin bu konudaki iddiasının da doğru olmadığını ifade etmektedir. Bu cevabıyla birlikte Saçaklızâde, Alemî'nin eleştirileri hakkındaki sözlerini noktalamaktadır.

IV. Saçaklızâde ile Alemî'nin İddia, Fikir ve Fikir Kaynaklarının Tahlili

Saçaklızâde ile Alemî'nin buraya kadar tasvir edilen iddia ve fikirlerini tabiatıyla öncelikle bu iki âlimin fikrî yapıları yahut zihniyetleri nokta-i nazardan tahlil etmek gerekir. Söz konusu iddia ve fikirlere bu nokta-i nazardan baktığımızda en başta belirtilmesi gereken şey, bu âlimlerin ledünnî ilim ya da ilham konusunda temelde iki hususta farklı düşündükleridir. Bunlardan ilki, Hızır kıssasının delillik niteliğine ilişkindir. Şöyle ki, yukarıda belirtildiği üzere Alemî, Saçaklızâde'ye yönelik ilk eleştirisinde Kur'an'daki Hızır kıssasında anlatılan Hızır'ın gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesi olaylarını “ilhamla amel etmek” şeklinde yorumlamakta ve böyle bir ilhamla “Peygamber'in başkasına zarar vermeyi ve masum bir çocuğu öldürmeyi ümmetine mutlak olarak yasaklaması” şeklindeki mutlak nassın kayıtlandırılmayacağını iddia etmektedir. Saçaklızâde ise buna cevaben kendi ifadesindeki *kayıtlandırmanın* ilhamla değil, Hızır kıssasıyla olduğunu savunmaktadır. Buna göre Alemî “Hızır kıssasından çıkarılan bir delil olarak ilhamla”, Saçaklızâde ise “bizatihi Hızır kıssasıyla” şeklinde olmak üzere kayıtlandırma için zahiren farklı görünen, ama mahiyet itibarıyla aynı da olabilecek bir delile işaret etmiş olmaktadır. Dolayısıyla denebilir ki, Alemî ile Saçaklızâde arasında kayıtlandırmanın yapıldığı delilin dayanağı hakkında bir ihtilaf söz konusu değildir. Öyleyse ihtilaf nereden kaynaklanmaktadır? Bunun cevabı için Saçaklızâde'nin bu husustaki fikirlerinin detaylarına bakmak faydalı olacaktır.

Saçaklızâde'nin söylediğine göre meşhur âlim Beyzâvî, Hızır kıssasında anlatılan Hızır'ın fiillerini “iki zararın karşı karşıya gelmesi (*teâruz*) halinde ehven olanı yüklenmek gerektiği” külli kaidesi üzerine bina etmiştir. Bu kaide diğer şeriatlarda muteber olduğu gibi Hızır kıssasına bakılmaksızın Hz. Muhammed'in şeriatında da muteberdir. Ancak bu külli kaide hakkında şöyle bir nüans bulunmaktadır: İki zararın karşı karşıya gelmesi hissî, akli ya da şer'î bir delille bilindiği zaman zararlardan

60 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 37b-38b.

ehven olanını yüklenmek gerektiği konusunda şeriatların ihtilafı yoktur. Bununla birlikte söz konusu karşı karşıya gelme Hızır kıssasındaki gibi ilham ve keşf ile bilindiği zaman ise zararlardan ehven olanını yüklenmenin gerekliliği kıssa deliliyle Hızır şeriatında muteberdir. Bu ilke Hz. Muhammed'in şeriatında da muteberdir. Zira usulde "Allah veya Resulü bizden öncekilerin şeriatını inkâr etmeksizin anlattığı zaman o, Hanefilere ve Şâfiilerin çoğuna göre bizim nebimizin şeriatıdır" ilkesi bulunmaktadır. Bundan dolayı cumhura göre ilham kendisine ilham gelen kişi için Hızır kıssası deliliyle hüccettir; azınlığa göre ise bu kıssayla amel etmek caiz değildir.⁶¹

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Saçaklızâde'nin "Hızır kıssası delili" ifadesiyle kastettiği şey, "iki zararın karşı karşıya gelmesi (*teâruz*) halinde ehven olanını yüklenmek gerektiği" külli kaidesi bağlamında olsa da bu kaideye bahsedilen durumun bilgisi ilham ve keşf ile elde edildiği için, son tahlilde ilham gibi görünmektedir. Hızır kıssasından bir delil olarak ilhamın çıkarılmasında da onunla Alemî arasında bir anlayış farklılığı bulunmamaktadır. Buna göre bu iki âlim arasındaki ihtilaf, "ilham delilinin geçerlilik düzeyi"ne ilişkin olmalıdır. Bununla birlikte eğer ihtiyatlı davranıp "Hızır kıssası delili" ifadesini Saçaklızâde'nin beyan ettiği gibi ilhamdan ayrı düşünecek olursak o zaman ihtilaf "Hızır kıssası delilinin geçerlilik düzeyi"ne ilişkin olacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere Saçaklızâde'nin bu konudaki yaklaşımı Hızır kıssası delilinin yahut bir hüccet olarak ilhamın Hz. Muhammed'in şeriatında da geçerli olduğu şeklindedir. Alemî'nin yaklaşımı ise muhtemelen ilham ile amelin (yahut Hızır kıssası delilinin) kıssadaki vakaya münhasır, yani Hızır'a özgü olduğu ve buradan hareketle ilhamın mutlak bir nassı kayıtlandırmak üzere bir delil olarak kullanılamayacağı şeklinde gibi görünmektedir. Nitekim Saçaklızâde, Alemî'nin başka bir eleştirisinde Sübkî ve Bulkînî gibi bazı Şâfiî âlimlerin bu kıssayla amel edilemeyeceğine dair görüşlerini gündeme getirdiğini söylemektedir. Alemî'nin kanaati eğer böyle değilse o zaman geriye kalan ihtimal, onun ya Saçaklızâde'nin iddiasının aksine İbn Abbas-Necde diyalogundan "nassı kayıtlandırma" sonucunun çıkarılamayacağını düşünmesi ya da Saçaklızâde'nin ilhama ilişkin görüşünün "nassı kayıtlandırma" noktasına kadar giden bir genişlik arz ettiğini düşünmüş olmasıdır.

Saçaklızâde ile Alemî'nin farklı düşündükleri ikinci husus, "ilhamın hak veya bâtil oluşuna dair deliller" çerçevesinde "bir delil olarak ilhamla hangi koşulda amel edileceği" meselesidir. Aslına bakılırsa biraz önce bahsedilen Hızır kıssası ya da ilhamın geçerlilik düzeyi hakkında ortaya çıkan yaklaşım farklılığı da bir bakıma bu meseleye dair farklı düşüncenin tezahürü olmaktan başka bir şey değildir. Diğer bir

61 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 33b-34a.

deyişle esasen bu iki âlimin anlaşmazlıklarının temelinde “bir delil olarak ilham ile hangi koşulda amel edileceği”, hatta “ledünnî ilmin ve ilhamın ne olduğu” meselesi yatmaktadır. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere Saçaklızâde ilhamın hak veya bâtil oluşu üzerine şer’î, akli ve âdî olmak üzere üç delil bulunduğunu, ledünnî ilim ile amelin kendisine şer’î ve akli delilden bir şeyin delalet etmediği bir ilhamla amel etme olup buna âdî delilin delalet ettiğini ve bu delilin hüccet olarak kullanımının velilere has olduğunu söylemektedir. Oysa, Saçaklızâde’nin kuvvetle muhtemel Alemî’nin risalesinden naklettiği “ilhama ancak onun akli ve şer’î bir delile mutabakatının bilinmesinden sonra” itimat edileceği, “ilhamın hakikatiyle ilgili bilginin ancak bu iki delilden biriyle” elde edileceği ve “evliyanın ilhamının ledünnî ilimden olmadığı” mealindeki ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Alemî âdî delili ilhamın bilgi değerini belirleyen delillerden biri olarak görmemekte ve böylelikle de bu delili yeğâne kullanabilenler olarak gösterilen velilerin ilham üzerinden elde ettikleri otoriteyi devre dışı bırakmaktadır. Saçaklızâde her ne kadar Alemî’nin *Şerhu’t-Tahrîr*’den gerçek ilhamın alâmetini, yani âdî delille bilinen ilhamın özelliğini naklettiğini söylemek suretiyle onun bu delili kabul ettiğini ima etse de, yukarıdaki net ifadeler bunun isabetli olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu tespitlere göre denebilir ki, Saçaklızâde ile Alemî esasen bir bakıma ilhamın ne olduğu meselesinde farklı düşünmektedir. Zira Saçaklızâde kendi ifadesiyle “gerçek ilhamı” bilgi niteliği âdî delille ölçülebilen bir şey olarak görürken, Alemî yalnızca şer’î ve akli delille bilgi niteliği ölçülebilen bir şey olarak düşünmektedir.

İlham hakkındaki bu farklılaşma şüphesiz ki hem Saçaklızâde’nin hem de Alemî’nin nasıl bir fikrî yapıya sahip olduğu meselesi bakımından önemli bir ipucudur. Bu ipucundan hareket edildiğinde acaba nasıl bir sonuç ortaya çıkmaktadır? Başka bir ifadeyle Saçaklızâde ile Alemî’nin bu farklı düşünceleri İslam düşünce tarihinde neye tekabül etmektedir?

Bu soruyu cevaplandırabilmek için sûfî ve âlimlerin “ilham yoluyla elde edilen bilgiye hangi koşulda itibar edileceği” konusundaki görüşlerine bakmak gerekmektedir. Literatürde yer alan bazı bilgilere göre, ilhamı müstakil bir hüccet olarak kabul eden sûfîlerin –ledünnî ilim teorisinin tabii bir sonucu olarak– ilhamın geçerliliğinin muhtemelen ilhama muhatap olan evliyanın kendisi tarafından,⁶² diğer bazı sûfîlerinse Kur’an ve sünnetten bir delil ya da şahidinin bulunup bulunmama-

62 İsmail Hakkı Bursevî’nin ifadesiyle, bâtinî ilmi “harf ve ses vasıtasıyla değil, zevk, ilahî keşf, ilham ve ilka ile öğrenilen” bir ilim olarak gören, “tüm bâtinî ilimlerin delil ve burhanla değil, ancak zevk içe doğma (vicdan), müşahade, iyanla elde edildiğini düşünen sûfîlerin ilhamın geçerliliğini evliyanın belirleyeceği” görüşünde olduklarını farz etmek gayet tabiidir. Bursevî’nin zikredilen ifadeleri için bk. Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kısası”, 275.

sına göre belirleneceğini (şer'î delil) düşündükleri anlaşılmaktadır.⁶³ Ulemanın bu konuya bakışı ise çeşitlilik arz etmektedir. Mesela Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn Nesefî (ö. 508/1114) ilhamın bir kısmının *sahih*, bir kısmının *fasit* olabileceğini, bu sebeple ilham yoluyla elde edilen bilginin doğru kabul edilebilmesi için “ilham dışındaki delillere” müracaat edilmesi gerektiğini, eğer deliller ilham yoluyla elde edilen bilgiyi desteklerse onun doğru kabul edileceğini, değilse kabul edilmeyeceğini söylemektedir.⁶⁴ Saçaklızâde'nin risalesinde çokça yararlandığı bir kaynak olan *Mizânü'l-usûl* müellifi Alâeddin es-Semerkindî ilhamın hangisinin gerçek, hangisinin bâtıl olduğunun ancak aklî delillerle (istidlalle) anlaşılabilceğini ifade etmektedir.⁶⁵ Meşhur Eş'arî kelâmcısı Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413) de “ilhamın Allah'tan mı veya onun dışında başka bir kaynaktan mı olduğu”nun “ancak akıl yürütme/nazardan sonra” bilinebileceğini, aksi takdirde “nazarsız ilhamın bâtıl” olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Şâfiî fakihî Sem'ânî Hz. Peygamber'in şeriatına uyan, Kitap ve sünnette reddini gerektiren bir şey bulunmayan ilhamın makbul olduğunu, böyle olmayanın ise makbul olmadığını,⁶⁷ İbn Teymiyye ilhamla gelen bilgilerin Kur'an ve sünnetle test edildikten sonra bu iki kaynak tarafından reddedilmezlerse geçerli kabul edileceklerini söylemektedir.⁶⁸ Tasavvufî da ilişkili olan Mâtürîdî âlim Ubeydullah es-Semerkindî (ö. 701/1301) ise veliye gelen ilhamın melekten veya Allah'tan gelmesi durumunda sadece o veli için delil teşkil edeceğini, peygamberler ve veliler dışındaki insanlara gelen ilhamın bilgi elde etmenin yollarından olmadığını, çünkü kalbe Allah'tan veya melekten gelen bilgi ile nefis ve şeytanın verdiği vesveseyi ayırt etmenin çok zor olduğunu, bu ayrımın ancak *evliyanın murakabele-riyle* mümkün olduğunu savunmaktadır.⁶⁹ İlhamın yalnızca kendisine ilham gelen kişi için hüccet olduğunu söyleyen bazı âlimlerin de ilhamın Allah'tan olduğunun işaretinin kalbin genişlik/ferahlık duyması ve ona aykırı başka bir hissin (*hâtır*) bulunmaması olduğunu söyledikleri belirtilmektedir.⁷⁰

Bu bilgilere göre denebilir ki sûfiler ve ulema arasında ilhama hangi koşulda itibar edileceği konusunda üç temel yaklaşım var gibi görünmektedir. Nitekim Saçaklızâde de ilhamın hak veya bâtıl oluşu üzerine şer'î, aklî ve âdî delil olmak

63 Bu hususlar için 34, 35, 36, 37 ve 38 nolu dipnotlardaki eserlere bakınız.

64 Ak, “Mâtürîdî Âlimlere Göre”, 136-137.

65 Ak, “Mâtürîdî Âlimlere Göre”, 138-140.

66 Aslan, “Kelâm'da İlâm”, 35-40.

67 Birsin, “Fıkıh Usûlünde İlâm”, 255.

68 Kaya, “İbn Teymiyye”, 27-29.

69 Ak, “Mâtürîdî Âlimlere Göre”, 142.

70 Birsin, “Fıkıh Usûlünde İlâm”, 253-254.

üzere üç delilin bulunduğunu söylemektedir. “Kur’an ve sünnete uygunluk ya da şeriata aykırı olmama”, “nazar ve istidlâl” ve “evliya murakabesi” şeklinde ifade edilebilecek söz konusu üç yaklaşımı benimseyenlerin kimlikleri cevabını aradığımız soru bakımından önemlidir. Bu yaklaşımları dile getirenlerin ilmî-fikrî kimlikleri kabaca değerlendirildiğinde, belli bir ilmî-fikrî çevreye hasredilemeyecek nitelikte bir kriter olduğu için “Kur’an ve sünnete uygunluk ya da şeriata aykırı olmama”yı (şer’î delil) bir kenara koyarsak, “nazar ve istidlâl” yönteminin (aklî delil) kelâmcılar tarafından, “evliya murakabesi” yönteminin (âdî delil) ise daha çok bir kısım sûfî ile Ubeydullah es-Semerkandî örneğinde görüldüğü üzere içlerinde tasavvufla alâkadar olanların da yer aldığı bazı âlimler tarafından benimsendiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Şimdi bu sonuç çerçevesinde sorumuza dönersek, kanaatimizce ilhamın ne olduğuna ilişkin her iki âlim arasındaki söz konusu farklılık Saçaklızâde’nin bu meseleye ledünnî ilim teorisini benimseyen âlimlerin perspektifinden, bir bakıma tasavvufî tez istikametinde; Alemî’nin ise ledünnî ilim teorisine ihtiyatla yaklaşan fıkıh ve kelâm âlimlerinin perspektifinden baktığına işaret etmektedir. Başka bir deyişle bu meselede Alemî ledünnî ilim teorisini şeriat ve akıl yürütme delilleriyle kayıttandıran fikhî-kelâmî yaklaşımı, Saçaklızâde ise bilhassa Gazzâlî gibi sûfî epistemolojisini makbul bulan âlimlerin yaklaşımını takip ediyor görünmektedir.⁷¹

Saçaklızâde ile Alemî’nin ilham meselesine dair iddia ve fikirlerinin tahlil edilmesi gereken bir diğer yönü, Saçaklızâde’nin *Risâletü’l-cevâb*’ında yararlandığı, atıf yaptığı ya da zikrettiği âlim ve eserler çerçevesinde kendisinin ve Alemî’nin fikir kaynakları ve bunun Osmanlı ilim ve düşünce geleneği açısından ifade ettiği anlamla ilgilidir. *Risâletü’l-cevâb*’a bu konu açısından baktığımızda, Saçaklızâde’nin risâlenin “ilhamın beyanı” hakkındaki birinci faslında *Şerhu’l-Akâid* ve *el-Mizân*’a, ilham edilen bir şeyin bilgi oluşuyla ilgili ikinci faslında *el-Mizân*’a ve Nesefî’ye, “ilham edilenin hak ve bâtullığı üzerine delilin beyanı” hakkındaki üçüncü faslında Beyzâvî’ye ve *el-Medârik*’e, “ledünnî ilmiyle amelin beyanı” hakkındaki dördüncü faslında İbn Nuceym’in *el-Eşbâh*’ına ve *el-Mizân*’a, “Hızır kıssasının şerhi” hakkın-

71 *Tertibü’l-ulûm*’dan anlaşıldığı üzere Saçaklızâde’nin Gazzâlî’den ciddi şekilde etkilenmiş olması, bu eserinde ledünnî ilim konusunu işlerken Gazzâlî’nin görüşlerine de atıf yapmış olması ve *Vekâyiü’l-fudalâ*’da belirtildiğine göre Şeyh Abdülgani Nablusi vasıtasıyla Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatları erkânı üzere tasavvufla iştigal etmiş olması gibi hususlar, onun ledünnî ilim ve ilham konusunda Gazzâlî gibi âlimlerin çizgisinde olduğu yahut tasavvufî tezi takip ettiği şeklindeki kanaatimizi desteklemektedir. Saçaklızâde’nin *Risâletü’l-cevâb*’da tasavvuf yerine fıkıh ve kelâm literatürüne dayanarak konuyu işlemiş olması bu kanaati yanlışlamaz. Çünkü Saçaklızâde orada fikhî-kelâmî perspektifli eleştirilere cevap verdiği için kendini savunmak adına tabii olarak fıkıh ve kelâm literatürüne başvurmak durumundaydı. Ayrıca o, ilhama ilişkin asıl görüşü olan âdî delilden bahsederken bahis konusu literatürdeki görüşlerle kendini sınırlandırmamaktadır.

daki beşinci faslında Beyzâvî'ye, *el-Mizân'a* ve "Ayasofya Şeyhi" Şeyh Süleyman'ın bir eseri vasıtasıyla İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-Şeytân'*ına, Alemî'nin birkaç iddiasına cevap verdiği altıncı faslında *el-Menâr* ve şârihine, Beyzâvî ve Zemahşerî'ye ve yine Alemî'nin bir iddiasına cevap verdiği yedinci faslında da *Kuşeyrî Risâlesi'*ne atıf yaptığı veya bunlardan yararlandığı görülmektedir. Saçaklızâde, Alemî'nin yararlandığı ya da atıf yaptığı isimler olarak ise *Şerhu't-Tahrîr*, Sübkî, Bulkîni ve İbn Teymiyye'yi zikretmektedir.

Saçaklızâde'nin yararlandığı ve atıf yaptığı bu eserlerden *el-Mizân (Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl)* Hanefî fakihi Alâeddin es-Semerkandî,⁷² *el-Menâr (Menârü'l-envâr)* Hanefî âlim Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)⁷³ ve *el-Eşbâh (el-Eşbâh ve'n-nezâir)* Hanefî fıkıh âlimi İbn Nüceym (ö. 970/1563)⁷⁴ tarafından Hanefî mezhebine göre yazılmış fıkıh usûlü kitaplarıdır. Bu üç eser arasında Saçaklızâde'nin en fazla atıf yaptığı *el-Mizân* "klasik Hanefî usul geleneğinden farklı ve daha çok mütekellimin usul eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılan orijinal bir fıkıh usûlü kitabı ve başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri olmak üzere Semerkant Hanefî-Mâtürîdî kolunun fikhî-kelâmî yaklaşımlarını yansıtan en önemli metin" olarak gösterilmektedir.⁷⁵ Saçaklızâde'nin Beyzâvî, Zemahşerî ve *el-Medârik* şeklindeki atıfları, Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihi Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*,⁷⁶ Mu'tezile mezhebi âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*⁷⁷ ve Hanefî âlim Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*⁷⁸ isimli tefsirlerini ifade etmektedir. Nesefî ve *Şerhu'l-Akâid* şeklindeki atıfları ise onun kelâm alanında Hanefî-Mâtürîdî âlim Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin *Akâidü'n-Nesefî'sini*⁷⁹ ve bu eser üzerine Eş'arî kelamcısı Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı şerh olan *Şerhu'l-Akâid*'i⁸⁰ kullandığını göstermektedir. *Kuşeyrî Risâlesi* de bilindiği gibi tasavvufu konu alan meşhur bir eserdir. Saçaklızâde'nin "Ayasofya şeyhi" Şeyh Süleyman'ın bir yazısı vasıtasıyla atıf yaptığı İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-Şeytân'*ı ise yazarı ve ismi açıkça belirtildiği üzere meşhur selefi âlim İbn Teymiyye'nin kelâm alanındaki bir eseridir.⁸¹

72 Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alaeddin", *DİA*, 36, 470-471.

73 Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, 29, 118.

74 Mustafa Baktır, "el-Eşbah ve'n-nezair", *DİA*, 2, 458-459.

75 Günay, "Semerkandî, Alaeddin", 471.

76 Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, 6, 100-101.

77 Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, 25, 329-330.

78 Mustafa Öztürk, "Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vîl", *DİA* 28, 292-293.

79 Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü'n-Nesefî", *DİA* 2, (1989): 218-219.

80 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, 40, 299-303.

81 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, 20, 395.

Bu verilerde Saçaklızâde'nin fikir kaynakları ve Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin yapısı bağlamında dikkat çekilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan biri Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-cevâb*'ında ilham meselesini açıklarken esas itibarıyla fikhî açıdan Hanefî, kelâmî açıdan Mâtürîdî mezhepleri literatürüne başvurmayı tercih etmiş olmasıdır. Bu tercih, Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin genel yapısının tabii bir sonucu olabileceği gibi, belki mevzu ihtilafı olduğu için Saçaklızâde'nin kendi tavrını bu şekilde daha iyi ortaya koyabileceğini yahut savunabileceğini düşünmesinden de kaynaklanmış olabilir. Bir diğeri Saçaklızâde'nin başvurduğu fıkıh, kelâm ve tefsir konulu söz konusu kitapların çoğunun Osmanlı ilim çevrelerinde bilinen ve kullanılan eserler olmasıdır.⁸² Söz konusu verilerde dikkat çeken başka bir husus da Saçaklızâde'nin meşhur selefi âlim İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-Şeytân* başlıklı eserindeki bir görüşüne atıf yapmış olmasıdır. Bu atıf, kanaatimizce Saçaklızâde'nin İbn Teymiyye'nin fikirlerinden haberdar olmasının ötesinde, yeri geldiğinde ya da gerektiğinde ondan yararlandığına ya da onun fikirlerine başvurduğuna işaret etmektedir. Nitekim Saçaklızâde *Tertübü'l-ulûm*'da da İbn Teymiyye'nin bir görüşünü alıntılamıştır.⁸³ Ayrıca o, *Tertübü'l-ulûm*'da felsefeden bahsederken İbn Teymiyye'nin talebesi İbnü'l-Kayyim'in görüşlerinden de iktibaslar yapmıştır.⁸⁴ Bu durum şüphesiz ki hem Saçaklızâde'nin fikrî yapısı hem de Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin yapısı bakımından önemlidir; çünkü İbn Teymiyye'nin ve daha genel olarak selefi düşünce-nin Osmanlı ilim ve düşünce geleneğine etkisinin olup olmadığı, varsa bu etkinin hangi kanallarla gerçekleştiği, Osmanlı âlimlerinden kimlerin İbn Teymiyye ve talebelerinden etkilendiği, bu tür etkilerin hangi alanlarda ve ne düzeyde olduğu gibi tartışılan önemli problematlere dair bir karine teşkil etmektedir.

Saçaklızâde'nin İbn Teymiyye'ye yaptığı bu atıfta kendisine ve dolayısıyla da Osmanlı ilim ve düşünce geleneğine İbn Teymiyye'nin fikirlerinin nasıl veya hangi vasıtayla intikal ettiğine dair dikkat çekici bir ipucu da bulunmaktadır. Yukarıda aktarıldığı üzere Saçaklızâde *Risâletü'l-cevâb*'ında İbn Teymiyye'nin konuya ilişkin

82 Osmanlı ilim çevrelerinde fıkıh, kelim ve tefsir alanlarında okunan kitaplara dair bazı bilgiler için bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Dini Bilimler ve Ulema", *Osmanlı Uygarlığı*, yay. haz. Halil İnalçık ve Günsel Renda (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2003), I, 256-263; M. Hulûsi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)" (Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 39-47; Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç-Yapı-İşleyiş* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 168-170, 177, 554 (dipnot 344), 555 (dipnot 352) ve 363, 556 (dipnot 366).

83 Mehmet Gel, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İlim Geleneğindeki 'Hâkim Çizgi'ye 'Felsefe' Odaklı Bir Eleştiri: Saçaklızâde Muhammed el-Mar'âşî", *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz ve Fatih Yeşil (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 652.

84 Gel, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İlim Geleneği", 651-653.

fikrini zikrederken bunu “faziletli, zamanının nuru” şeklinde övgüyle tavsif ettiği Ayasofya Şeyhi Şeyh Süleyman’ın yazdıklarından istinsah edilen bir mecmuada gördüğünü söylemektedir. Yani Saçaklızâde’nin İbn Teymiyye’nin söz konusu fikrine ilişkin kaynağı Şeyh Süleyman’dır. Bu makalenin amaçlarından birinin Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki yapısı hakkında bilgi elde etmek olduğu hatırlanacak olursa, bu amaca hizmet etmesi bakımından burada Şeyh Süleyman’ın kim olduğu sorusu yahut ilmî kimliği üzerinde biraz durmak gerekmektedir.

XVII ve XVIII. yüzyıllar ulema, meşâyih ve şu‘arâ biyografileri yazarı Şeyhî Mehmed Efendi’nin (ö. 1144/1732-33) verdiği bilgilere göre Şeyh Süleyman Efendi’nin (ö. 1722) hayat hikâyesinde konumuz bakımından özellikle üç husus dikkati çekmektedir. Birincisi o, İstanbul’daki tahsilinden sonra 1669 yılında on dokuz yaşındayken gezi, tahsil, hac ve Peygamber ravzasını ziyaret niyetiyle seyahate çıkmış ve bu seyahat müddetince sırasıyla Şam’da hadis âlimi Şeyh Muhammed el-Belbânî’den “ilm-i hadis ve kütüb-i sitte kıraatine mezun ve mücâz” olmuş, Kahire’de Şeyh Nureddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî’den icazet almış, Haremeyn-i Şerifeyn’de Meşâyih-i Hadisten Şeyh Hüseyin ‘Acemî/‘Ucemî, Şeyh Abdülkâdir Safurî, Şeyh Muhammed bin Süleyman el-Mağribî, Şeyh İbrahim Kürdî ve Şeyh Abdullah b. Sâlim el-Basrî’den “mezun ve mücâz” olmuş, Kudüs’te Şeyh Abdülkâdir Makdisî’den icazet almış, Remle’de de *Fetâvâ-yı Hayriyye* sahibi Şeyh Hayreddin Remlî’den *Hidâye* adlı fıkıh kitabından bir miktar okuyarak “fıkıh rivayeti” icazeti almıştır.⁸⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Süleyman Efendi’nin icazet aldığı söylenen bu âlimlerden Şafîi fakihî ve kıraat âlimi Şebrâmellisî (ö.1676),⁸⁶ devrinin önde gelen Hanefî fakihî er-Remlî (ö. 1671)⁸⁷ ve Şeyh Abdülkadir Makdisî dışındakiler hadis âlimleridir ve özellikle ‘Acemî/‘Ucemî (Hasan b. Ali el-Uceymî, ö. 1702),⁸⁸ el-Mağribî (ö. 1682-83), el-Kürdî (İbrahim b. Hasan el-Kürânî, ö. 1690) ve el-Basrî (ö. 1722), John Voll’un deyişiyle XVII. ve XVIII. yüzyıllar “Haremeyn merkezli ulema ağı”nın önemli mensuplarıdır.⁸⁹ Voll’un değerlendirmelerine göre

85 Şeyhî, *Vekâyi’ü’l-fudalâ*, II-III, 678-679.

86 Abdullah Karaman, “Şebrâmellisî”, *DİA*, 38, 395-396.

87 Ali Pekcan, “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”, *DİA*, 34, 563-564.

88 *Vekâyi’ü’l-fudalâ*’da Hüseyin ‘Acemî/‘Ucemî şeklinde zikredilen hadis âlimi, eserin aynı yerinde ismi geçen diğer Haremeyn hadis âlimleriyle birlikte nazar-ı itibara alındığında kuvvetle muhtemeldir ki Hasan el-Uceymî olmalıdır. Bu âlim hakkında bk. John Obert Voll, “Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlmî”, çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 223; Casim Avcı, “Uceymî”, *DİA*, 42, 37-38.

89 Bu âlimlere dair bazı bilgiler için bk. Voll, “Abdullah b. Sâlim el-Basrî”, 217-230; John Obert Voll, “Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulemâsı ve İslâm Dünyasındaki Etkileri”, çev. Sümeyye Onuk, *Batı Gözüyle Tecdid*, 63-74; John Obert Voll, “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b.

bu ulema ağının özelliği, hadis alanında yoğunlaşma ve Nakşibendîlik gibi dönemin bazı aktivist tarikatlarına intisap eden ağ mensubu âlimler vasıtasıyla hadis ilmi ile tasavvufu “farklı bir tarzda” bir araya getirerek XVIII. yüzyılda İslam dünyasında ihya ve tecdit fikir ve hareketlerinin gelişmesinde rol oynamasıdır.⁹⁰ Birkaç sene önce XVII. yüzyıl İslam entelektüel tarihi hakkında kapsamlı ve önemli bir kitabı yayımlanan Khaled Rouayheb'e göre bu âlimlerden İbrahim Kurânî, İbnü'l-Arabî'nin ateşli bir takipçisi ve vahdet-i vücudcu bir sûfî olmasının yanı sıra, -ilk bakışta paradoks gibi görünse de- İbn Teymiyye ve talebesi İbnü'l-Kayyim'in eserlerini bulup okumaya çalışan, bazı durumlarda bu iki “Hanbelî pürüten âlimi” antropomorfizm suçlamasına karşı savunan ve onların düşüncelerinin iyileştirilmesinde önemli rol oynayan bir âlimdir.⁹¹

İkincisi, Şeyh Süleyman Efendi söz konusu seyahatini bitirip Anadolu'ya döndükten sonra Sultan IV. Mehmed'in Nisan 1085/1674'teki Lehistan seferine padişah meclisindeki derslerde hazır bulunmak üzere on kadar kişiyle birlikte aşama aşama ilmî tartışmalarda bulunarak katılmış ve sefer sonrasında IV. Mehmed'in ikamet ettiği Edirne'de Mahmud el-Vanî Efendi'den hey'et, hendese, hesâb ve fenn-i riyâziyyâtı tahsil etmiştir.⁹² IV. Mehmed'in hocası Vanî Mehmed Efendi'nin oğlu olan Mahmud el-Vanî'den tahsil gördüğü ifadesine belki ihtiyatla yaklaşmak gerekse bile⁹³ bu bilgiler, Şeyh Süleyman Efendi'nin İbn Teymiyye'nin bazı fikirlerinden etkilendiği bilinen meşhur Kadızâdeli vaizlerin üçüncü aşama öncüsü ola-

Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, çev. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid*, 53-61.

90 Voll, “Hadis Âlimleri ve Tarikatlar”, 63-74; Voll, “Abdullah b. Sâlim el-Basrî”, 229-230. Voll'un bu iddiası bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler ve konunun bütününe ilişkin bir değerlendirme için bk. Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *Batı Gözüyle Tecdid* içinde, 13-35.

91 İbrahim Kurânî'nin vahdet-i vücudcu sûfî oluşu, Sadreddin Konevî ve Câmî gibi İbnü'l-Arabî yorumcularının tasavvufi bakışlarının Arap coğrafyasında yayılmasındaki rolü, müesses Eş'arî teolojisine yönelik eleştirileri, bu eleştirilerinde İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi XIV. yüzyıl Hanbelî gelenekçilerinin fikirlerine yakın duruşu, bu iki âlimin bazı düşüncelerinin iyileştirilmesindeki rolü, çağdaşı bazı Hanbelî âlimleriyle ilişkisi gibi hususlar için bk. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015), 271-346, 350-352.

92 Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-fudalâ*, II-III, 679. IV. Mehmed'in sözü edilen Lehistan seferi hakkında bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1995), III/1, 426-427.

93 Şeyhî, Mahmud el-Vanî'nin 1685 yılında babasının boşalttığı Vâlîde-i Sultan Mehmed Han Camii vaizliğine atandığını, 1688 yılında da tedris yoluna girip Şeyhülislâm Debbağzâde'den mülâzım olduğunu yazmaktadır. Bu bilgiler esas alındığında Şeyh Süleyman Efendi'nin, 1675'lerde henüz vaizliğe ve müderrisliğe başlamadığı anlaşılan Mahmud el-Vanî'den hem de hey'et, hendese, hesâb ve fenn-i riyâziyyât gibi aklı ilimlerde tahsil görmesi pek makul görünmemektedir. Mahmud el-Vanî'nin biyografisi için bk. Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-fudalâ*, II-III, 355.

rak gösterilen Vanî Mehmed Efendi'nin⁹⁴ çevresinde bulunduğu işaret etmektedir. Çünkü sultanın hocası olarak Vanî Mehmed Efendi de Şeyh Süleyman Efendi gibi Lehistan seferine katılanlardan biriydi.⁹⁵

Üçüncüsü, Şeyh Süleyman Efendi de Vanî Mehmed Efendi gibi vaizlik yapmış ve bu meslekte Ayasofya-yı Kebîr Camii vaizliğine kadar yükselmiş, ayrıca 1718 yılında getirildiği Saray-ı Cedîd-i Sultânî hocalığı görevindeyken kurrâ ve hafızların Kur'an'daki "zad/dad" harfini okurken harflerin ihtiyaç duyduğu şeye hakkıyla riayet etmediklerini öne sürerek sosyal bir probleme de yol açmıştır.⁹⁶ Yani Şeyh Süleyman Efendi, tıpkı Kadızâdeli vaizler gibi Osmanlı toplumunun dinî hayatı bağlamında "farklı telden çalabilen" ya da "aykırı/çatlak ses çıkarabilen" bir vaiz görünümündedir.

Bütün bu bilgi ve yorumlara göre şunu söyleyebiliriz ki, özelde Saçaklızâde'nin fikriyatında genelde de Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde İbn Teymiyye'nin fikirlerinin yer bulmasında Şeyh Süleyman Efendi gibi kişiler üzerinden bazı Arap ilim çevrelerinin, hususen Haremeyn hadis ulemasının da rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-cevâb*'da Alemî'nin atıf yaptığı âlim ve eserler olarak zikrettiği isimlerin tahliline gelince, Saçaklızâde'nin bu çerçevede ismini verdiği *Şerhu't-Tahrîr* Hanefî fakihî İbn Emîru Hâc'ın hocası İbn Hümâm'ın fıkıh usulüne dair *et-Tahrîr* adlı eserine yazdığı *et-Tahrîr ve't-tahbîr* başlıklı şerh olmalıdır.⁹⁷ es-Sübki⁹⁸ ve el-Bulkînî de Şâfiî mezhebine mensup âlimlerdir.⁹⁹ İbn Teymiyye ise yukarıda bahsi geçen selefî âlimdir. Alemî'nin bu atıfları arasında şüphesiz ki en fazla İbn Teymiyye dikkat çekmektedir. Çünkü bildiğimiz kadarıyla Osmanlı ilim çevrelerinde XVI. ile XVIII. yüzyıllar arası dönemde İbn Teymiyye'nin bazı fikirleri genellikle sahibine açıktan atıf yapılmaksızın kullanılmıştır. Mesela XVI. yüzyılda şeyhülislâm Çivizâde¹⁰⁰ ve XVII. yüzyılda muhtemelen Kadızâdeliler çevresinden

94 Vanî Mehmed Efendi'nin biyografisi için bk. Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-fudalâ*, I, 580-581. Kadızâdeli liderliği için bk. Madeline C. Zilfi, "Kadızâdeliler: On yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü* 58 (1999): 74-76; Marc David Baer, *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayın, 2010), 174-191.

95 Baer, *IV. Mehmed Döneminde*, 182.

96 Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-fudalâ*, II-III, 679-680.

97 Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", *DİA*, 19, 476-477.

98 Bu âlim, Takiyyüddin Sübkî (ö. 1355) veya oğulları Tâceddin (ö. 1370) ile Bahâeddin Sübkî'den (ö.1372) biri olmalıdır. Bu âlimler hakkında bk. Bilal Aybakan, "Sübki, Takiyyüddin", *DİA*, 38, 14-15; Bilal Aybakan ve Çağfer Karadaş, "Sübki, Tâceddin", *DİA*, 38, 11-14; Recep Cici, "Sübki, Bahâeddin", *DİA*, 38, 11.

99 Saçaklızâde, *Risâletü'l-cevâb*, 35ab.

100 Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd meselesi hakkındaki bazı görüşlerinin açıktan atıf olmamakla birlikte İbn Teymiyye'nin görüşlerine dayandığı iddiası için bk. Mehmet Gel, "A XVIth Century Ottoman Scholar in the Footsteps of Ibn Taymiyya and Opponent of Ibn Arabi: Civizade

olan¹⁰¹ Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî¹⁰² bu yolu izleyenlerdendir.¹⁰³ Ayrıca İbn Teymiyye'nin fikirlerine açıktan atıf yaparak müracaat eden Kadızâdeliler hareketinin ikinci safhasının lideri Üstüvânî Mehmed Efendi,¹⁰⁴ Tarikatçı Emir¹⁰⁵ ve Saçaklızâde gibi isimler de Osmanlı ilmiye teşkilatının merkez hiyerarşisindeki müderrislik veya kadılık mansıplarında görev yapmış isimler değildir. Oysa Alemî, Sahn-ı Semân'da müderrislik yapmış Osmanlı merkez ulemasından biridir ve bu yönüyle onun İbn Teymiyye'ye açıktan atıf yapmış olması Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde İbn Teymiyye'nin yeri ve etkisinin XVIII. yüzyıldaki niteliği üzerinde durmak gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Alemî'nin atıf yaptığı diğer isimlerden es-Sübkî ve el-Bulkînî ise Şâfiî mezhebine mensup olmaları itibarıyla kayda değerdir. Öyle zannediyoruz ki Alemî bu isimlere daha ziyade kendi savunduğu tezi destekleyen görüşe sahip oldukları için atıf yapma ihtiyacı duymuş olmalıdır.

Burada son olarak şu önemli soruya da değinmek icap etmektedir: Tartışmayı başlatan Alemî, Saçaklızâde'nin ledünnî ilim konusundaki görüşlerine niçin reddiye yazma ihtiyacı duymuştur? Onu bu yola hangi etkenler sevk etmiş olabilir? Şüphesiz ki Alemî hiçbir şey yokken ya da durup dururken Saçaklızâde'yi eleştir-

Muhyiddin Sheikh Mehmed Efendi", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* IV/2(2013), 183-208.

- 101 Akhisârî'nin bir risalesinde "hâzihi risâletün li'l-fâdil er-Rumî sâhibu'l-Mecâlis tilmîzi'l-Mevlâ Kadızâde rahimehullâhu te'âlâ rahmeten vâsiaten" ifadesiyle Kadızâde'nin talebesi olduğu ifade edilmektedir. Burada bahsedilen Kadızâde, Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635) olabilir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 985, 77b. Akhisârî ile Kadızâdeliler ilişkisi konusunda şu çalışmaya bakılmalıdır: Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and Its Discontents: Ahmad al-Rûmî al-Âqhisârî and the Qadizâdelis*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- 102 Akhisârî'nin *Mecâlisü'l-ebvâr* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin *İktidâü's-sıratî'l-müstakim li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm* adlı eserinden bazı pasajları İbn Teymiyye'nin ismini zikretmeden naklettiğine dair tespit için bkz. Mustapha Sheikh, "Taymiyyan Influences in an Ottoman-Hanafi Milieu: The Case of Ahmad al-Rûmî al-Âqhisârî", *Journal of the Royal Asiatic Society* XXV/1 (2015), 1-20.
- 103 Burada İbn Teymiyye'ye atıflar bağlamında müderris Dede Cöngü'nün ona açıktan atıf yaptığını ve Âşık Çelebi'nin onun *Siyâsetü's-şer'iyye*'sini Osmanlıcaya aktardığını da belirtmemiz gerekir. Bu bilgiler ve Âşık Çelebi'nin çevirisinin Halveti şeyhi ve vaizi Kadızâde Mehmed İlmî Efendi tarafından kendisine mal edilmesiyle ilgili olarak bkz. Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin *Siyâsetü's-şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA)* 31/II(2007): 247-275. Son hususla ilgili başka bir çalışma için bk. Ahmet Hamdi Furat, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife* IX/3 (2009): 215-226.
- 104 Üstüvânî'nin İbn Teymiyye'nin raks hakkındaki bir görüşüne müracaatı için bkz. Hüseyin Yurdaydın, "Üstüvânî Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X (1962): 75.
- 105 Bir eserinde kendisini "Fatih Camii'nde Dersiâm Tarikatçı Emir demekle maruf bu fakir Şeyh Mustafa" şeklinde tanıtan Tarikatçı Emir, *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-ı Muhammediyye* adıyla Birgivi Mehmed Efendi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'sinin çevirisine yaptığı ilavelerden birinde İbn Teymiyye'ye atıf yapar. Bu hususlar için bkz. Mustafa b. Abdullah el-Osmancıkî (Tarikatçı Emir), *Şerhu Tebyini'l-Meram* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 954), 1b-2a; Vedadi (Mustafa b. Abdullah/Tarikatçı Emir), *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-ı Muhammediyye* (1308), 343.

meye kalkmış değildir. Öncelikle o, ledünnî ilim ve ilham konusunda Saçaklızâde'den farklı düşünmekteydi ve muhtemelen sûfilik ile ilgili boyutu nedeniyle de bu konuda hassastı. *Risâletü'l-cevâb*'ın mukaddimesindeki ifadelerden anlaşıldığına göre, Saçaklızâde de *Tertîbü'l-ulûm* adlı eseriyle biraz meşhur ve en azından medrese talebesi üzerinde etkili olmaya başlayınca, Alemî kendince bir bakıma “tehlike”yi bertaraf etmek adına reddiyesini kaleme almaya karar vermiş olmalıdır. Bu, tabii ki tartışmanın mikro düzeydeki kişiye özel fikrî sebebidir. Bu sebebi besleyen ya da harekete geçiren bir de makro düzeydeki sebep yahut dinamik(ler) olmalıdır ki, onu da Alemî ile Saçaklızâde'nin yaşadıkları dönemin sosyal, dinî ve fikrî ortamında aramak gerekir. Bu ortamla ilgili yapılmış yeterli sayıda detaylı ve doyurucu araştırma bulunmadığından¹⁰⁶ söz konusu dinamiğe ilişkin somut bir şey söylememiz şu anda zordur. Bu çerçevede bir ihtimal olarak o dönemde Osmanlı ulema çevrelerinde Alemî ile Saçaklızâde'nin benimsedikleri ilmî-fikrî eğilimler arasındaki rekabet¹⁰⁷ ya da Ahmed es-Serhendî çizgisindeki Nakşîliğin veya Halvetîliğin, dolayısıyla tasavvufî düşüncenin etkisine¹⁰⁸ karşı gösterilen reaksiyon gibi birkaç faktör akla gelmekle birlikte, bu faktörlerin ne derece isabetli olduğu ya da o dönemde başka bir dinamiğin mi etkili olduğu gibi hususlar ileride yapılacak araştırmalarla açıklığa kavuşabilecektir.

Sonuç

Risâletü'l-cevâb'a göre Saçaklızâde ile Alemî ledünnî ilim ve ilham konusundaki tartışmalarında öncelikle Kur'an'daki Hızır kıssasına dayanan ve ilkinin “Hızır kıssası delili”, ikincisinin ise “ilham” şeklinde ifade ettiği delilin İslâm şeriatında geçerli olup olmadığı ya da ne ölçüde geçerli olduğu hususunda ihtilafa düşmüş-

106 Bu dönemde İslâm dünyası ve Osmanlı'daki ilim hayatının özellikleri hakkında bazı bilgi ve değerlendirmeler için bk. el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 235-271; İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Döneminde Nazarî İlimler”, *İslam Düşünce Atlası*, III/1043-1058; İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslam Düşünce Atlası*, I/35-37. Bu makalenin telifi ertesinde neşredilen ve bu dönemle ilgili önemli değerlendirmeler barındıran bir diğer çalışma için bkz. Ahmad S. Dallal, *Islam Without Europe, Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought* (University of North Carolina Press, 2018).

107 Alemî'nin Osmanlı merkez ulemasından, Saçaklızâde'nin ise taşra ulemasından olduğu göz önüne alındığında bahsettiğimiz rekabet, İhsan Fazlıoğlu'nun “XVII. yüzyılın sonunda İran'daki ilmî çevrelerle ilişkisi olan Osmanlı Doğu ve Güney Doğu Anadolu ulemasının yeni gelişmeleri Irak ve Suriye üzerinden Osmanlı başkentine kadar taşınması” ve haccın “Dârüİslam'daki farklı fikirlerin bir araya gelerek harmanlandığı ve oradan tekrar yayıldığı bir merkez olmaya devam ettiği” şeklinde ifade ettiği ilmî-fikrî hareketliliğin etkileriyle ilintili olabilir. Bu husus için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Dönemi”, *İslam Düşünce Atlası*, III/1022-1043.

108 Bu konuda bazı bilgiler için bkz. el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 235-271.

lerdir. Alemî'nin risâlesini göremediğimizden ihtiyatla ifade edelim ki, bu ihtilafın arkasında her iki âlimin ilhamın geçerlilik düzeyi hakkındaki farklı düşünceleri yatmaktadır. Zira Saçaklızâde (kendisi Hızır kıssası delili şeklinde ifade etse de) Hızır kıssasından çıkarılan ilham delilinin "iki zararın karşı karşıya gelmesi halinde ehven olanını yüklenmek gerektiği" küllî kaidesi bağlamında Hızır'a ya da Hızır kıssasındaki duruma münhasır olmaksızın Hz. Muhammed'in şeriatında da geçerli olduğunu düşünürken, Alemî Hızır kıssasında anlatılan ilham ile amel etme durumunun Hızır'a münhasır olduğunu ve bu kıssadan çıkarılan ilham delilinin nassı kayıtlandırmak üzere, başka bir ifadeyle kıssadakine benzer başka durumlarda kullanılamayacağını düşünmüş gibi görünmektedir. Bu konuda kesin bir kanaat beyan etmek için elbette Alemî'nin risalesini bulup incelemek lâzımdır.

Hızır kıssasından bir delil olarak ilhamın çıkarılmasında hemfikir görünen Saçaklızâde ile Alemî bu delille hangi koşulda amel edileceği yahut bir bakıma ledünnî ilim ve ilhamın ne olduğu hususunda da farklı düşünmektedir. Zira Saçaklızâde ledünnî ilim ile amelin kendisine şer'î ve aklî delilden bir şeyin delalet etmediği bir ilhamla amel etme olduğunu, bu çerçevede ilhamın hakikati yalnızca veliler tarafından âdî delil denilen kalbe yahut hâfızaya gelen bilgi hakkında tefekkür ettikten sonra sadrın buna açılması veya daralması şeklindeki bir yöntemle (evliyâ murâkabesi) tespit edilen bir şey olduğunu iddia etmektedir. Oysa öyle anlaşılıyor ki Alemî'ye göre ilham, hakikati ancak aklî ve şer'î delilden biriyle tespit edilebilen bir şeydir ve evliyanın ilhamı da ledünnî ilimden değildir. Temel ayrışma noktası ilhamın bilgi kaynağı niteliğini nasıl kazandığı ve özellikle velilere has/münhasır bir bilgi kaynağı olup olmadığı hususu olan bu düşüncelerden anlaşıldığı üzere ledünnî ilim ve ilham konusunda Saçaklızâde, Gazzâlî gibi ledünnî ilim teorisini benimseyen âlimlerin yaklaşımını, Alemî ise ledünnî ilim teorisini şeriat ve akıl kriterleriyle kayıtlandıran fikhî-keîâmî yaklaşımı takip ediyor görünmektedir. Saçaklızâde ile Alemî'nin bu yaklaşımlarının sözgelimi Saçaklızâde'nin Gazzâlî'den veya XVII-XVIII. yüzyıldaki bazı sûfî çevrelerden etkilenmesi gibi sebeplerle ya da o dönemde ulema arasında var olduğu söylenen "yöntemsel bütünleşme arayışı" ve "kadim birikime nispetle bu arayışı eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutma" şeklindeki iki ayrı yaklaşımın tezahürleri olarak izah edilip edilemeyeceği, kapsamlı araştırma verilerine dayalı olarak ayrıca ele alınması gereken önemli bir husustur.

Saçaklızâde ile Alemî, söz konusu farklı düşüncelerini ortaya koyarken yararlandıkları kaynaklar itibarıyla da bir miktar farklılaşmışlardır. Alemî'nin risâlesini göremediğimiz için bu farklılaşmada anlamlı bir durumun olup olmadığını bilemiyoruz. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, tartışma kapsamında bu iki âlimin de -tabiatıyla kendi görüşleri lehine olmak üzere- meşhur selefi âlim İbn Teymiyye'nin görüşlerine atf

yapmış olması dikkat çekici bir husustur. Zira bu atıflar onların hem kendi fikrî yapıları hem de “İbn Teymiyye’nin (ve genel olarak da selefi düşüncenin) Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde etkili olup olmadığı ya da ne derece etkili olduğu” problematiği açısından dikkate alınması gereken bir veri niteliği taşımaktadır.

Bu konuyla ilgili diğer bir dikkat çekici husus da Saçaklızâde’nin İbn Teymiyye’nin *el-Furkân beyne evliyâi’r-Rahmân ve evliyâi’ş-Şeytân* adlı eserindeki bir görüşüne doğrudan bu eserden değil, 1708-1718 yılları arasında İstanbul’da Ayasofya-yı Kebîr Câmii vaizliği yapmış olan Şeyh Süleyman Efendi’nin yazdıklarından oluşan bir mecmuadan naklen atıf yapmış olmasıdır. Bu bilgi, Şeyh Süleyman Efendi’nin XVIII. yüzyılda İbn Teymiyye’nin fikirlerinin Osmanlı ilim ve düşünce hayatında dolaşıma girmesinde ya da etkili olmasında rol oynayanlardan biri olduğuna işaret etmektedir. Şeyh Süleyman Efendi çeşitli Arap âlimleri ve hususen de Haremeyn hadis ulemasıyla ilişkili olduğuna göre, bu bilgi bizi XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Arap ilim çevrelerinin Osmanlı ilim ve düşünce hayatına etkisi, bu etkinin mahiyeti, özellikle o dönem İslam dünyasında belirginleşmeye başlayan ihya, ıslah ve tecdit fikir ve hareketleriyle ilgisi ve sonuçları gibi bir dizi önemli meseleye götürmektedir. Bu meseleler hakkında yapılacak araştırma ve incelemeler şüphesiz ki Osmanlı ilim ve düşünce geleneğini daha iyi anlamaya imkân verecektir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. “Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2014): 129-146.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç-Yapı-İşleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Akti, Selahattin. “Süfî Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından olan Hızır Kısasının Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017):45-57.
- Albayrak, İsmail. “Kur’an ve Tefsir Açısından Hızır Kısası ve Ledün İlmi”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları V: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi I*, ed. Bedrettin Çetiner, 187-210. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008): 25-45.
- Avcı, Casim. “Uceymi”. *DİA*, 42, 37-38.
- Aybakan, Bilal. “Sübki, Takiyyüddin”. *DİA*, 38, 14-15.
- Aybakan, Bilal ve Çağfer Karadaş. “Sübki, Tâceddin”. *DİA*, 38, 11-14.
- Baktır, Mustafa. “el-Eşbah ve’n-nezair”. *DİA*, 2, 458-459.
- Baer, Marc David. *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası’nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2010.
- Basheer, M. Nafi. “İbn Abdülvehhâb’ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindi ve Ashâbü’l-Hadis Metodolojisinin İhyası”, çev. Ahmet Aydın. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2013), 203-228.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- Bayrakdar, Mehmet. *Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.
- Birsin, Mehmet. "Fıkah Usûlünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı Bildiri ve Müzakere Metinleri* (17-19 Ekim 2014), 249-264. Gaziantep 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. "Niyaz-ı Mısıri'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *Akademiar Dergisi* 1 (2016): 49-78.
- Cici, Recep. "Sübkî, Bahâeddin". *DİA*, 38, 11.
- Çetintaş, İbrahim. "Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Dallal, Ahmad S. *Islam Without Europe, Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. University of North Carolina Press, 2018.
- Dalkıran, Sayın. *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: OSAV Yayınları, 1997.
- Dâvûd el-Kayserî. *Ledünnî İlim ve Hakikî Sevgi*, çev. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.
- Fahreddin er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihü'l-Gayb XV*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve C. Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Muhasebe Dönemi", *İslam Düşünce Atlası*, III, 1022-1043. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- _____, "Muhasebe Döneminde Nazari İlimler", *İslam Düşünce Atlası*, III, 1043-1058. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmilâtü's-şakâ'ik fi hakka ehli'l-hakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Seleflüğün Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleleri". *Marife* IX/3 (2009): 215-226.
- Gel, Mehmet. "A XVIth Century Ottoman Scholar in the Footsteps of Ibn Taymiyya and an Opponent of Ibn Arabi: Civizade Muhyiddin Sheikh Mehmed Efendi". *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* IV/2 (2013): 183-208.
- _____, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İlim Geleneğindeki 'Hâkim Çizgi'ye 'Felsefe' Odaklı Bir Eleştiri: Saçaklızâde Muhammed el-Mar'âşi". *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz ve Fatih Yeşil, 643-663. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alaeddin". *DİA*, 36, 470-471.
- İbn Haldun. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İmam Gazâlî, *Hak Yolcusuna Öğütler: Ey Oğul/Eyyühe'l-Veled & Ledünnî İlim Risalesi*, çev. Asum Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.
- Karaman, Abdullah. "Şebrâmellis". *DİA*, 38, 395-396.
- Kaya, Eyyüp Said. "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid". *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu, 13-35. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kaya, Emrah. "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016): 11-34.
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *DİA*, 29, 118-119.
- _____, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, 20, 391-405.
- Köse, Saffet. "İbn Emîru Hâc". *DİA*, 19, 476-477.
- el-Kuşeyri, Abdülkerim. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Letâfü'l-İşârât*, trc. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.

- Lekesiz, M. Hulüsi. "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)". Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Dini Bilimler ve Ulema". *Osmanlı Uygarlığı* I, yay. haz. Halil İnalçık ve Günsel Renda, 243-265. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2003.
- _____, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- el-Osmancıkı, Mustafa b. Abdullah (Tarikatçı Emir). *Şerhu Tebyini'l-Meram*. Süleymaniye Kütüphanesi: Hacı Mahmud Efendi 954.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 85-96.
- Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* I, 53-68. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi-Maraşder Yayınları, 2005.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *DİA*, 25, 329-330.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *DİA*, 40, 299-308.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 245-281.
- Öztürk, Mustafa. "Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil". *DİA*, 28, 292-293.
- Pekcan, Ali. "Remli, Hayreddin b. Ahmed". *DİA*, 34, 563-564.
- el-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Saçaklızâde. *Risâletü'l-cevâb*. Süleymaniye Kütüphanesi. Murad Molla 1835, 29a-38b.
- _____, *Risâletü'l-cevâb an i'tirâzi Ahmed 'Alemlî*. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 631, 50b-56b.
- _____, *Tertibü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988.
- _____, *Tertibü'l-ulûm*, çev. Zekeriya Pak ve M. Âkif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009.
- _____, *Cühdü'l-mukall*, thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2001.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'ü'l-fudalâ* I-II-III, haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Sheikh, Mustapha. "Taymiyyan Influences in an Ottoman-Hanafi Milieu: The Case of Ahmad al-Rûmî al-Aqhisârî", *Journal of the Royal Asiatic Society* XXV/1 (2015): 1-20.
- _____, *Ottoman Puritanism and Its Discontents: Ahmad al-Rûmî al-Aqhisârî and the Qadizâdelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Teftâzânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Takıyyüddin İbn Teymiyye. "Zahir ve Bâtın İlmine Dair bir Risâle", çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* II/6 (2001): 265-302.
- Terzioğlu, Derin. "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin *Siyâsetü's-Şer'iyye*'sini Osmanlıca-ya Kim(ler), Nasıl Aktardı?". *Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA)* 31/II (2007): 247-275.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2011.
- Türker, Ömer. "Yenilenme Dönemi", *İslam Düşünce Atlası*, II, 498-515, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II*, ed. Bedrettin Çetiner, 271-293. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- _____, "Bâtın İlmi", *DİA*, 5, 188-189
- _____, "Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA* 26 (2002): 473-475.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi* III/1. Ankara: TTK Yayınları, 1995.

- Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, I, 19-35, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Vedadi (Mustafa b. Abdullah/Tarikatçı Emir). *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-ı Muhammediyye*. 1308.
- Voll, John Obert. "Abdullah B. Sâlim el-Basrî ve 18.Yüzyılda Hadis İlmî", çev. Nail Okuyucu. *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu, 217-230. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- _____, "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulemâsı ve İslâm Dünyasındaki Etkileri", çev. Sümeyye Onuk. *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu, 63-74. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- _____, "Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili", çev. Mustafa Demiray. *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu, 53-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Vural, Mehmet. "Gazzâlî (ö.505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002): 179-186.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *DİA*, 22, 98-99.
- _____, "Beyzâvî". *DİA*, 6, 100-103.
- _____, "Akaidü'n-Neseffî". *DİA*, 2, 217-219.
- Yurdaydın, Hüseyin. "Üstüvani Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X (1962): 71-78.
- Zilfi, Madeline C. "Kadızedeliler: On yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz. *Türkiye Günlüğü* 58 (1999): 65-79.

Ek: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-cevâb*'ının Tahkik ve Tercümesi

Orkhan Musakhanov*

A. Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-cevâb*'ının Yazma Nüshaları

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Bölümü 1835, 29b-38a.

Saçaklızâde daha hayatta iken Yusuf el-Mar'aşî tarafından hicri 1142 senesinde istinsah edilen bu nüsha, müellif tarafından düşülen haşiyeleri de içermektedir. Bu haşiyelerden sadece bir tanesi farklı bir kalemle yazılmışsa da, sonunda diğer haşiyelerde olduğu gibi *minhu* kaydı düşülmüştür. Burada iki ihtimal vardır: birinci ihtimal haşiyelerin yazımından sonra Saçaklızâde tekrar nüshayı mütalaa etmiş ve bir haşiye eklemiştir. İkinci ihtimal risalenin müstensihinden başka biri söz konusu risalenin başka bir nüshasından müellife ait haşiyeyi bu nüshaya nüshanın ikmalî için eklemiştir. Risalenin tahkikinde söz konusu haşiyenin sonuna mezkûr haşiyenin farklı bir kalemle yazıldığı bilgisini ekledim.

Bu nüsha, Saçaklızâde hayattayken yazılması, müellife ait haşiyeleri içermesi ve tashih ve tahriften hâli olması açısından mühimdir.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 631, 50b-56b.

İstinsah tarihi ve müstensihî belli olmayan risale müellife ait haşiyeleri içermemektedir. Murad Molla nüshasıyla mukabele edildiğinde bu nüshanın dört ufak farklılık dışında Murad Molla nüshasıyla tamamen aynı olduğu görülmektedir. Bu da iki nüshanın müstensihinin istinsah sırasında çok dikkatli olduğunu göstermektedir.

* Dr. Öğretim Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.
İletişim: orxan.musaxan@gmail.com

B. *Risâletü'l-cevâb*'ın Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Risalenin tahkikinde *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esas alındı. Murad Molla nüshası esas nüsha olarak alındı ve bu nüshaya rumuz olarak م harfi verildi. Risaleye düşülen müellif haşiyelerin hepsi girildi. Risalenin metni Hasan Hüsnü Paşa nüshasıyla mukabele edildi ve bu nüshaya rumuz olarak ح harfi verildi. Varağın birin yüzü و (vech), ikinci yüzü ظ (zahr) harfleriyle gösterildi. Âyetler köşeli parantez içerisinde gösterildi. Müellifin metin ve haşiyede kullandıkları kaynaklar tespit edildi. Alıntılar «» içerisinde, alıntı içerisindeki alıntılar ise «» içerisinde verildi.

رسالة الجواب

محمد بن أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده (ت. ١١٤٥هـ / ١٧٣٢م)

تحقيق: أورهان موسى خان أوو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذي اصطفى، وبعد؛ فيقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده أكرم الله بالسعادة لَمَّا أنشأت رسالة ترتيب العلوم واشتهرت بعض الاشتهار رأيت رسالة للمولى الفاضل أحمد المعروف بين الأنام بالعلمي^١ أنشأها للرد على بعض مقالاتنا في بيان العلم اللدني فيها،^٢ ذكر أنه أنشأها لثلاثي غتت ضعفاء الطلبة بكلام الرجل المرعشي فيؤدي بهم إلى الطغيان، وقال: «كتبها عجالة».

أقول: فكأنه لم يتأمل في كلامنا حق التأمل وكتب اعتراضاته في أوائل النظر، لكني تأملت في رسالته حق التأمل، وكتبت أجوبة اعتراضاته ليظهر الصواب لأولي الألباب، وسميتها رسالة الجواب، فإن كنت أنا^٣ المخطئ فأنا حقيق بذلك وما أبرئ نفسي، وإن كان هو المخطئ فلا يبعد ذلك؛ إذ الجواد قد يكتب.^٤ وجعلت رسالتي / [٣٠٠] فصلاً وكما ذكرت الميزان فالمراد الكتاب المؤلف في الأصول الحنفية المسمى بالميزان لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي.

١ م: بالغلمي.

٢ في هامش م: أي في رسالة ترتيب العلوم. «منه».

٣ م: هو. | ح: هو. ولكن ناسخ ح حذف «هو» وكتب فوقه «أنا». والصحيح ما أثبتته.

٤ كبا يكتبو كبا وكبوا وكبوا. كبا الشخص أو الحيوان: سقط على وجهه، عثر، فقد توازنه في سيره، زل.

الفصل الأول في بيان الإلهام

ويسمى بشهادة القلب هو «إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض»،^٥ كذا في شرح العقائد،^٦ ومعنى إلقائه خلقه في القلب، والخالق هو الله تعالى^٧ إما بلا واسطة النفس والشيطان وهو الإلهام الحق، ولا يكون إلا صواباً وحقاً ويُسمى وحياً خفياً في حق الأنبياء، ويُسمى إرشاداً وهدايةً في حق غيرهم، أو بواسطة أحدهما، وهو لا يكون إلا باطلاً وضالاً ويُسمى وسوسة وإغواءً وإضلالاً، والإلهام لغةً يعمُّ هذين القسمين لقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس، ٩١/٨]، وأما عرفاً فهو يخصُّ بالأول كذا في الميزان.^٨

الفصل الثاني في إفادة الإلهام العلم بالشيء الذي ألهم

أما إلهام الأنبياء فهو حق البتة، ويفيد لهم العلم بالملهم / [٣٠ظ] بدون نظرٍ واستدلالٍ ويسمى وحياً خفياً، وأما إلهام غيرهم من المسلمين فلا يفيد له العلم إلا بعد نظرٍ واستدلالٍ لما قال في الميزان: «إن شهادة القلب فلا يكون بالإلهام من الله تعالى وقد يكون من النفس وقد يكون من الشيطان، فإن كان من الله تعالى يكون حجّةً وإن كان من النفس أو الشيطان فهو ليس بحجة فلا يكون حجّةً مع الاحتمال، ولن يقع التمييزُ بين هذه الأنواع إلا بعد نظرٍ واستدلالٍ». انتهى.^٩ يعني فإن وافق الدليل فهو حقٌ وإلا فلا، فقول النسفي: «الإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء

- ٥ في هامش م: قوله: «بطريق الفيض» يعني لا بطريق الكسب، فالعلم بالنتيجة عقيب العلم بالدليل؛ ليس بالإلهام. «منه».
- ٦ شرح العقائد للسعد التفتزاني (مع حاشية زكريا الأنصاري)، ص ٢٤٨.
- ٧ في هامش م: قوله: «والخالق هو الله تعالى» لما قال في الميزان [ص ٦٧٨] بعد قوله: «والإلهام يتنوع، وخالق كل ذلك هو الله تعالى وإن كان شرّاً وفساداً، وسوسة الشيطان وهو النفس سبب ذلك على جريان العادة». انتهى. أقول: هذا على رأي أهل السنة، وأما عند المعتزلة فخالق الإلهام الباطل هو النفس أو الشيطان. فقوله: «وسوسة الشيطان» مبتدأ، خبره «سبب ذلك». [في هامش م: «بسبب ذلك» ولكن الصحيح ما أثبتناه] «منه».
- ٨ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٢٧٨.
- ٩ في هامش م: قوله: «فلا يكون حجّة مع الاحتمال، ولن يقع التمييزُ إلى آخره» وبعد تميّز كونه حقاً من الله تعالى لمطابقته الدليل الدالّ على أن الملهم حقٌ فهو حجّةٌ لما سيجيء في الفصل الخامس نقلاً عن الميزان: «قال عامة العلماء: "الإلهام الحقّ يجب العملُ به في حقّ الملهم، وليس بحجّة في حقّ الغير، ولا يجوز له أن يدعو غيره إليه". انتهى». [ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٦٧٩] «منه».
- ١٠ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٢٧٩.

عند أهل الحق^{١١} «إمّا سلبٌ كَلْبِيٌّ»، فالمراد إلهامٌ غير الأنبياء قبل نظر واستدلالٍ، وهو ما قال في الميزان: «قال قوم من الصوفية: "الإلهام حجة في حقّ الأحكام بغير نظر واستدلالٍ"، وقال قوم من الروافض لُقّبوا بالجعفرية: "لا حجة سوى الإلهام"، وقال أهل الحق: "إنه ليس بحجة إلا بعد نظراً واستدلالاً." انتهى مختصراً^{١٢}. يعني إلا بعد مطابقتها الدليل الدالّ / [٣١ و] على أن ذلك الملهم حقٌ وصوابٌ، ومعنى النظر التّفكّر. وإمّا رفعٌ للإيجاب الكَلْبِيّ وهو الذي ذهب إليه شارحه^{١٣}.

الفصل الثالث في بيان الدليل على حقيقة^{١٤} الملهم وبطلانه

وهو ثلاث؛ شرعيّ وعقليّ وعاديّ، والأولان معلومان، وأما الثالث فهو إنشراح الصدر للملهم^{١٥} وزوال التردّد في حقيّته^{١٦} بعد التّفكّر فيه عند كون الملهم حقاً وانقباضه عنه وتردّده في

١١ عقائد النسفي (مع شرح سعد الدين التفتزاني وحاشية زكريا الأنصاري)، ص ٢٤٩.

١٢ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٢٨٢.

١٣ في هامش م: قوله: «وهو الذي ذهب إليه شارحه» وهو سعد الدين. قال: «الظاهر أنه -أي النسفي- أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلمُ لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلمُ، وقد ورد في الخبر نحو قوله عليه السلام: «ألهمني ربّي»، وحكي عن كثير من السلف. انتهى. [شرح العقائد للسعد التفتزاني (مع حاشية زكريا الأنصاري)، ص ٢٤٩-٢٥٠].

قوله: «قد يحصل به العلمُ يعني يحصل به العلمُ بدون النظر والاستدلال للنبيّ ويحصل للإلزام على الغير؛ لأن إلهام النبيّ وحي خفيّ يجب العملُ به للنبيّ ولغيره، ويحصل أيضاً بالإلهام العلمُ للوليّ بالنظر والاستدلال كما سيأتي بيانه. فيجب العملُ به للوليّ في قول عامة العلماء، ولا يكون حجة على الغير بالاتفاق، فلا يجوز له أن يدعو غيره ليعمل بإلهامه كما سيأتي بيانه. قوله: «لعامة الخلق»؛ أي لجمعهم فيكون رفعاً للإيجاب الكَلْبِيّ، وأما إذا أريد بالعامة خلاف الخاصّة؛ أي خلاف النبيّ والوليّ فهو سلب كَلْبِيّ. «منه». هذا الهامش فقط بخط آخر ويختلف من خطّ المتن والحواشي الباقية كلّها.

١٤ ح: حقيقة.

١٥ في هامش م: قوله: «فهو إنشراح الصدر للملهم» قال السيد في شرح المواقف في مقصد وجوب النظر في معرفة الله تعالى جواباً عمّن منع توقّف معرفة الله تعالى على النظر مُستنبذاً بأنه قد تحصّل المعرفة بالإلهام: «الإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله تعالى فيكون حقّاً أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريه». انتهى. [شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني (مع حاشية السالكوتي وحسن جلبي)، ١/ ٢٥٨]. أقول: قوله: «وإن لم يقدر على تقريره وتحريه» إشارة إلى إنشراح الصدر وزوال التردّد؛ لأن الدليل الشرعيّ والعقليّ لا معنى لعدم القدرة على تحريه وتقريره. «منه».

١٦ ح: في حقيقته.

حَقِّتَهُ^{١٧} بعد التفكير فيه عند كون الملهم باطلاً، وهو ما قال الله تعالى في الأنفال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [٢٩/٨]. قال البيضاوي: «هدايةً في قلوبكم تفرقون بها بين الحق والباطل». انتهى.^{١٨} يعني عند عدم دليل شرعي وعقلي على الحقيقة والبطلان. وقال في المدارك: «مخرجاً من الشبهات وشرحاً للصدر». انتهى.^{١٩} يعني إخراجاً من الشبهة فيما ورد على خاطر واطمئنان النفس به وشرح الصدر له وعدم انقباضه عنه، فهو دليل على أن الوارد حقّ وضده دليل على أنه باطل. دلت الآية بمفهومها على أن من لم يتق الله لا يجعل له / [٣١ظ] فرقاناً، والمتقي هو الولي لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ [يونس، ١٠ / ٦٢-٦٣]، فلا يكون انشراح صدر غير الولي واطمئنان نفسه علامة لحقية ما ألقى في قلبه ولا يكون ضده علامة لبطلان ما ألقى؛ فإن العاصي ينشرح صدره للمعصية ويطمئن بها نفسه وينقبض صدره عن الطاعة ولا يطمئن بها نفسه.

والوارد إما الحكم مثل الحِلِّ والحُرمة والوجوب والصحة والفساد، وإما سببه، وإما غيرهما كقدوم أحد وموته، ومعنى الآية جرت عادة الله تعالى بخلق العلامة في قلب الولي على صدق الوارد فيه بعد التأمل في الوارد وهي^{٢٠} طمأنينة النفس به وانشراح الصدر له، وذلك كتروية الخليل عليه السلام في رؤيا ذبح ولده^{٢١} إلى أن يطمئن به نفسه؛ فإن لم يطمئن النفس به^{٢٢} ولم ينشرح له الصدر فهو غير صادق. / [٣٢و].

الفصل الرابع في بيان العمل بالعلم اللدني وهو العمل بالإلهام

اعلم أن العمل بملهم دَلَّ عليه دليل شرعي أو عقلي فهو ليس بعمل بالعلم اللدني؛ لأن العمل حينئذ في الحقيقة عملٌ بدليل شرعي أو عقلي، والعمل بالعلم اللدني ليس إلا العمل

١٧ ح: في حقيقته.

١٨ تفسير البيضاوي، ٢/ ١٧.

١٩ مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي، ١/ ٦٤١.

٢٠ في هامش م: قوله: «وهي» أي العلامة. «منه».

٢١ في هامش م: قوله: «كتروية الخليل عليه السلام في رؤيا ذبح ولده» تنظير للنظر والتأمل في صدق الإلهام لا تمثيل له؛ لأن رؤيا الخليل ما كانت إلهاماً؛ إذ لو كانت إلهاماً لما احتاج إلى النظر؛ لأنه وحي خفي. «منه».

٢٢ في هامش م: قوله: «فإن لم يطمئن النفس به» مقابل لقوله السابق: «وهي طمأنينة النفس به وانشراح الصدر له». «منه».

بملهم لم يدلّ عليه شيء منهما، وإنما دلّ عليه الدليل العاديّ المذكور سابقاً، والعمل بالإلهام والعلم اللدنيّ نوعان؛ أحدهما: أن يُلهَم إلى الوليّ حكمٌ شيء اجتهاديّ^{٢٣} لم يسبق فيه اجتهاداً، وقد ذكر ذلك ابن نجيم في الأشباه وأفتا فيه برأيه، وهذا ما قال في الميزان: «الحلّ الثابت بدليله لا يجوز تحريمه بشهادة القلب والحُرمة الثابتة بدليلها لا تزول بشهادة القلب، وأما عند عدم الدلائل الأربعة فالإلهام يكون حجةً في حقّ الملهم إليه لا في حقّ غيره.»^{٢٤} انتهى. يريد الإلهام الحقّ لغير الأنبياء^{٢٥} كما صرح به في أوائل كلامه، فالإلهام الحقّ الذي لم يدلّ على حقيقته دليل شرعيّ وعقليّ هو ما دلّ / [٣٢ظ] على حقيقته الدليل العاديّ المذكور سابقاً، أفاد هذا المنقول أنّ الحكم الملهم ثابتٌ بدليله عند وجود دليله لا بالإلهام.

والنوع الآخر أن يُلهَم إلى الوليّ حدوثٌ سببٍ شرعيٍّ لحكمٍ نحو أن يُلهَم إليه حدوثُ الهلالِ ليلة الشكِّ واطمئنّ به نفسه فيجب عليه الصوم لا على غيره وكما ألهم إلى الخضر عليه السلام^{٢٦} حدوثُ سببٍ حلّ الخرق والقتلِ ووجوبهما^{٢٧} كما ستعرفه في الفصل الآتي، وحدثت هذه الأسباب لا يدلّ عليه دليل شرعيّ ولا عقليّ، وإنما يدلّ عليها الإلهام بعد اطمئنان النفس به وانسراح الصدر له.

ومن غفل عن أن بعض الملهم لا يدلّ عليه دليل شرعيّ ولا عقليّ فلا يعرف حقيقة إلهامه إلا بدليل عاديّ قال: «لا يُعتمد على الإلهام إلا بعد معرفة مطابقته بدليل عقليّ أو شرعيّ، فالعلم بحقيقة الملهم إنما هو بأحدهما، فلا يكون إلهام الأولياء من العلم اللدنيّ.» انتهى مختصراً.

٢٣ في هامش م: قوله: «اجتهاديّ» أي لم يكن ثابتاً بنصّ الكتاب والسنة. قوله: «لم يسبق فيه اجتهاد»، فلا يكون مُجمَعاً عليه بالطريق الأولى فيكون خالياً عن القياس فيكون خالياً عن الأدلة الأربعة. «منه.»

٢٤ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٢٨٤.

٢٥ في هامش م: قوله: «يريد الإلهام الحقّ لغير الأنبياء» إذ إلهام الأنبياء حجة لهم ولغيرهم. «منه.»

٢٦ في هامش م: قوله: «وكما ألهم إلى الخضر» فإن كان ولياً فهو حجة له لا لغيره وإن كان نبياً فهو حجة له ولغيره، والتمثيل مبنيّ على الاحتمال الأول. «منه.»

٢٧ في هامش م: قوله: «حدوثُ سببٍ حلّ الخرق والقتلِ ووجوبهما» أي سبب وجوبهما، والحلّ أعمّ من الوجوب، وهذا تخصيص بعد تعميم، والمراد السبب الشرعي وهو تعارض الضررين لما أن الكلام فيه، فسيبئهُ تعارض الضررين لحلّهما ووجوبهما شرعيّ كما سيأتي في الفصل الآتي، وأما حدوث ذلك السبب فهو ليس بشرعي ولا عقلي، وإنما علم بالإلهام. «منه.»

قوله: «وجوبهما» بالجرّ عطفٌ على حلّ الخرق والقتل، أي وسبب وجوبهما. «منه.»

والعجب / [٣٣] وأنه نقل في رسالته عن شرح التحرير: «من علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارضٌ من خاطرٍ آخر». انتهى.^{٢٨} يعني من علامة الإلهام الحق. ولا شك أن هذه العلامة لا تُعتبر إلا عند فقد الدليل الشرعي والعقلي.

ثم اعلم أن كون الإلهام حجةً للولي عند فقد الدليل الشرعي والعقلي على الملهم إنما هو في الديانة لا في ظاهر الشرع، ولذا لم يكن حجةً على غيره^{٢٩} فلو خرق السفينة أو قتل الصبي لمعرفة سببهما المحلل كما عرفه الخضر عليه السلام يضمنه ويُقتص منه ولا ينفعه ادعاؤه انكشاف سببه المحلل له؛ لكن لا يؤاخذ به في الآخرة كما هو شأن الأحكام الثابتة ديانةً لا في ظاهر الشرع. منها: أن من تزى^{٣٠} بزى الكافر بدون اعتقاد الكفر يُكفر في الظاهر ويجري عليه أحكام المرتد، وليس بكافر ديانةً.

الفصل الخامس في شرح قصة الخضر

قال البيضاوي بعد تمامها: «ومبنى ذلك على أنه / [٣٣]ظ متى تعارض ضرران^{٣١} يجب تحمّل أهونهما لدفع أعظمهما، وهو أصل مُمهّد^{٣٢} غير أن الشرائع في تفاصيله مختلفة». انتهى.^{٣٣} يعني بناءً أفاعيل الخضر على هذه الشرطية الكلية، قوله: "وهو أصل مُمهّد"، معناه أن هذا الكلام قاعدة كلية مبسوطة في الشرائع كلها معتبرة فيها، فهي معتبرة في شرعنا أيضًا مع قطع النظر عن قصة الخضر؛ لكن فيها^{٣٤} تفصيل وهو أن تعارض الضررين إذا عُلِمَ بالحس أو بدليل شرعي أو عقلي فلا اختلاف للشرائع في وجوب تحمّل أهونهما، وأما إذا عُلِمَ بالإلهام والكشف كما في

٢٨ شرح التحرير لابن أمير حاج، ٣/ ٢٩٦.

٢٩ في هامش م: قوله: «ولذا لم يكن حجةً على غيره» كما صرح به في الميزان. [ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٦٧٩]. وقد نقلناه عنه فُيِّلَ هذا. «منه».

٣٠ في هامش م: قوله: «أن من تزى إلى آخره» فإن عدم كفره وبقائه على إيمانه ثابت ديانةً لا في ظاهر الشرع. «منه».

٣١ في هامش م: قوله: «متى تعارض ضرران»؛ أي كلما تعارض ضرران، ومعنى تعارضهما أن لا يجتمعوا ولا يرتفعا؛ بل لا بد من أحدهما وعدم الآخر في عادة الله تعالى؛ فإن الخرق والغضب لا يجتمعان، وكذا قتل الصبي وطغيانه، وذا ظاهر لا يرتفعان، وذا ظاهر أيضًا؛ بل لا بد من وجود أحدهما وعدم الآخر. «منه».

٣٢ في هامش م: قوله: «وهو أصل مُمهّد» قال في التلويح: «الأصل في اللغة ما يُبني عليه الشيء من حيث يُبني عليه، ثم نُقِل في العرف إلى معانٍ آخر مثل الرجح والقاعدة الكلية والدليل». انتهى. [التلويح على التوضيح للسعد التفتزاني، ١/ ١٣]. «منه».

٣٣ تفسير البيضاوي، ٢/ ٣٥٢.

٣٤ في هامش م: قوله: «لكن فيها»؛ أي في هذه القاعدة الكلية. «منه».

قصة الخضر فوجوب تحمّل أھونھما معتبر في شريعة الخضر بدليل القصة، وأما في شریعتنا فمعتبر أيضاً لِمَا في الأصول أن شریعة مَنْ قبلنا إذا قصّه اللہ تعالیٰ أو رسوله علينا من غیر إنکار فهو شریعة لنبیننا علیہ السلام عند الحنفیة وأكثر الشافعیة خلافاً لبعضٍ منهم، فعند الجمهور حجةٌ للملهم / [٣٤ و] إلیہ بدلیل قصة الخضر وعند الأقلین لا يجوز العمل بتلك القصة، فلا يجوز العمل بالإلهام، فالمراد من عامة العلماء في قول المیزان: «قال عامة العلماء: "الإلهام الحقّ يجب العمل به في حقّ الملهم، وليس بحجة في حقّ الغير، ولا يجوز له أن يدعو غیره إلیه."» انتهى. ٣٥ هو [رأی] الحنفیة وأكثر الشافعیة.

ورأيت في مجموعةٍ أنتسخت مما كتبه الفاضل نورُ زمانه الشيخ سليمان شيخ أياصوفیة نقلاً عن ابن التیمیة في كتابه المسمی بالفرقان بين أولیاء الرحمن وأولیاء الشیطان: «يجوز قتل الصائل وإن كان صبیاً ومن لا یندفع تكفیرہ لأبویہ إلا بقتله يجوز قتله، ٣٦ ولذا كتب ابن عباس جواباً عن نجدة: «إن علمت من حال الولدان ما علمه عالمٌ موسى فلك أن تقتل، فليس في شيء مما فعله الخضر ما یخالف شرع الله. ٣٧» انتهى مختصراً. ٣٨ فظهر أن مذهبه كون قصة الخضر شریعة لنبیننا علیہ السلام ووجوب العمل بالإلهام، وهذا مذهب ابن عباس رضي الله عنهما حيث كتب إلیه نجدة: «كيف قتل الخضر الغلام؟ ٣٩ / [٣٤ ظ] وقد نهى النبي علیہ السلام عن قتل الولدان.» فكتب إلیه: «إن علمت من حال الولدان ما علمه عالمٌ موسى فلك أن تقتل.» ٤٠ انتهى.

٣٥ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٦٧٩.

٣٦ في هامش م: قوله: «يجوز قتله»؛ يعني وإن كان صبیاً كما في قصة الخضر، ويدلّ علیہ قوله: «ولذا كتب ابن عباس.» «منه.»

٣٧ في هامش م: قوله: «شرع الله» الظاهر المتبادر من شرع الله هنا شرعُ نبیننا صلی الله علیہ وسلّم، إنما حکم بذلك لأن مذهبه أن شرع مَنْ قبلنا شرعُ لنبیننا صلی الله علیہ وسلّم إذا قصّه الله تعالیٰ علينا من غیر إنکار، وإنما أنكره السبكي الشافعي؛ لأن مذهبه أن شرع مَنْ قبلنا ليس شرعاً لنا. «منه.»

٣٨ الفرقان بين أولیاء الرحمن وأولیاء الشیطان لابن تیمیة، ص ١٤٢.

٣٩ في هامش م: قوله: «كيف قتل الخضر الغلام» كذا نقله البیضاوي. [تفسير البیضاوي، ٢ / ٣٥١] ولفظ «قتل» یحتمل أن يكون بسكون التاء علی أنه مصدر [يعني: «كيف قتل الخضر الغلام؟»]، وأن يكون بفتحہ علی أنه فعلٌ ماضٍ، [يعني: «كيف قتل الخضر الغلام؟!»،] وعلی الأول فالمعنى كيف شأن قتله؟! لأنه معارضٌ لإطلاق نهیہ علیہ السلام عنه، وقتله شرعُ لنبیننا علیہ السلام؛ لأنه تعالیٰ قصّه علیہ. فأجاب عنه ابن عباس رضي الله عنهما بدفع المعارضة بتقيد عموم نهیہ علیہ السلام، وعلی الثاني فالمعنى كيف اجترأ الخضر علیہ السلام علی قتل الغلام، وقد نهى النبي علیہ السلام عنه، وهذا السؤال لا یرد؛ لأن الخضر علیہ السلام لا یلزمه شرعنا؛ لأنه مقدّم، وذلك ظاهر. «منه.»

٤٠ صحيح مسلم، الجهاد والسير ٤٨؛ تفسير البیضاوي، ٢ / ٣٥١.

فحاصل سؤال نجدة تعارض الدليلين^{٤١} بناء على أن شريعة الخضر شريعة لنبيتنا عليه السلام، وحاصل جواب ابن عباس تقييد العام وهو نهى النبي عليه السلام عن قتل الغلام بمن لم يعلم أنه سيصير طاعياً كافراً. قال في الميزان في فصل معارضة الأدلة: «إن كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا يُبنى العامُّ^{٤٢} على الخاصِّ، وهذا بلا خلاف؛ لأنه لا يندفع التعارض إلا بهذا الطريق.» انتهى^{٤٣}.

وقد اقتصر نجدة السؤال على القتل وهو وارد على خرق السفينة أيضاً؛ فإنه معارض لعموم قوله عليه السلام: «لا ضرر...»^{٤٤} فقولنا في بيان العلم اللدني: «وحيثما له مخالف لإطلاق نهى النبي عليه السلام أمته عن الضرر وعن قتل الصبي»^{٤٥} تقرير سؤال نجدة. وقولنا: «لكنهما مقيدان عند الشارع / [٣٥ و] إلى آخره»^{٤٦} تقرير جواب ابن عباس. وقد كتبنا في حاشية الرسالة [المسمى بترتيب العلوم]^{٤٧} هناك سؤال نجدة وجواب ابن عباس نقلاً عن البيضاوي إثباتاً للسؤال والجواب اللذين كتبناهما في الرسالة [المسمى بترتيب العلوم].

فمن قال اعتراضاً على قولنا: «لكنهما مقيدان إلى آخره...» وتقييد ذلك النص المطلق بالإلهام كما اجترأ على تقوله ذلك الرجل المرعشي مما لم يقل به أحدٌ من أهل الحق فيما عرفناه. انتهى. فقد أتى بأعجب العجَب؛ لأن كلامي أظهر في أن تقييده بقصة الخضر، فهذا افتراء على الرجل المرعشي واللَّهُ مولاه.

واعلم أن العمل بالإلهام بناء على كون قصة الخضر شريعة لنبيتنا عليه السلام إنما هو قول عامة العلماء خلافاً للأقلين من الشافعية كما عرفت. ولم ندع في رسالة ترتيب العلوم أنه بالإجماع، فمن

- ٤١ في هامش م: قوله: «تعارض الدليلين» أحدهما نهى عليه السلام عن قتل الولدان مطلقاً، والآخر قتل الخضر الولد؛ وهو شريعة لنا؛ لأن الله تعالى قصه علينا. «منه.»
- ٤٢ في هامش م: قوله: «يُبنى العامُّ» - على صيغة المجهول - أي يختص العامُّ بما سوى الخاصِّ المعارض له. «منه.»
- ٤٣ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص ٦٨٩.
- ٤٤ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧. الحديث كاملاً: «لا ضرر ولا ضرار.»
- ٤٥ ترتيب العلوم لساجقلي زاده، ص ١٧٤.
- ٤٦ ترتيب العلوم لساجقلي زاده، ص ١٧٤-١٧٥.
- ٤٧ متن حاشية ترتيب العلوم الذي أشار إليه ساجقلي زاده: «قوله: «مخصوص بمن لم يعرف» قال البيضاوي [٣٥١ / ٢]: «وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن نجدة الحروري كتب إليه: كيف قتل الغلام وقد نهى النبي عليه السلام عن قتل الولدان؟ فكتب إليه: إن علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسى فلك أن تقتل. منه.» هامش ترتيب العلوم لساجقلي زاده، ص ١٧٥.

نقل كلام بعض المخالفين معارضة لنا كالسبكي الشافعي حيث قال: «قصة الخضر مخصوصة به، فلا يجوز قتل الغلام وإن عُلم / [٣٥ظ] بالكشف»^{٤٨}، أنه سيصير طاغيًا كافرًا^{٤٩}، وكالبلقيني وأظنه شافعيًا أيضًا حيث قال: «لا يجوز العمل بالإلهام»^{٥٠}، فكأنه^{٥١} ظنَّ أننا ندعي الإجماع على العمل بالإلهام وعلى كون شريعة من قبلنا شريعة لنبينا عليه السلام، فلو ادعينا الإجماع تصحَّ معارضته بذكر خلاف البعض ولم ندع ذلك، غاية الأمر أننا سكتنا عن أنه مبني على قول عامة العلماء، ويجب حمل الكلام على المحمل الصحيح مهما أمكن.

وملخص جوابي هنا أن السالبة الجزئية لا تعارض الموجبة الجزئية؛ بل تعارض الموجبة الكلية، وليس في كلامي تلك الكلية فاعرف ذلك.

الفصل السادس [في بيان أسباب الأحكام]

قال في المنار: «للأحكام أسباب» وقال شارحه: «المراد بالأسباب العلل الشرعية مجازًا إلى آخر ما قال»^{٥٢}. والمراد بالأحكام مثل الحلِّ والحرمة والوجوب وبأسبابها ما جعله الشارع سببًا

٤٨ في هامش م: قوله: «فلا يجوز قتل الغلام وإن عُلم بالكشف إلى آخره» وأجاب عما كتبه ابن عباس بأنه دفعَّ لحاجة نجدة، وإحاطته على شيء لم يُمكن. أقول: وفيه نظر؛ لأنه إن أراد الإمكان العقلي فلا يصحَّ وقد وقع للخضر عليه السلام، وإن أراد العادي فأبي دليل دلَّ عليه؟ والظاهر في الجواب عنه ما ذهب إليه الشافعي: «قول الصحابي ليس بحجة إلا إذا شاع مذهبه وسكت عنه الصحابة مسلمين إياه». وشيوع قول ابن عباس وسكوت الصحابة عنه لم يثبت، والسبكي شافعي. «منه».

٤٩ أسند الألويسي وجمال الدين القاسمي هذا الرأي إلى السبكي في تفسيريهما؛ ولكن لم يذكر اسم كتاب السبكي. انظر روح المعاني للألويسي ٨/ ٣٣٩-٣٤٠؛ محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، ٧/ ٥٦-٥٧.

٥٠ ولم أجد قول البلقيني الشافعي بهذا اللفظ ولكن أبو زرعة ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي -تلميذ البلقيني- نقل عن تقويم الأدلة (ص ٣٩٢) لأبي زيد الدبوسي في كتابه المسمى الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص ٦٥٦): «والذي عليه جمهور العلماء أنه [يعني الإلهام] خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها...» وبعد ذلك قال: «وكان شيخنا الإمام البلقيني يقول: «إن الفتوحات التي تفتح بها على العلماء في الاهتداء إلى استنباط المسائل المشككة من الأدلة أعم نفعًا وأكثر فائدة مما يفتح به على الأولياء من الاطلاع على بعض الغيوب؛ فإن ذلك لا يحصل به من النفع مثل ما يحصل بهذا وأيضًا هذا موثوق به لرجوعه إلى أصل شرعي، وذلك قد يضطرب.»

٥١ في هامش م: قوله: «فكأنه» أي فكأنَّ ناقلاً كلام بعض المخالفين معارضة لنا. «منه».

٥٢ شرح المنار لابن ملك (مع حاشية الراوي وعزمي زاده وأنوار الحلك)، ٣/ ١٥٧٢-١٥٨٦. اقتبس ساجقلي زاده من منار الأنوار وشرحه معنيًا لا لفظًا.

لها مؤثراً فيها كالوقت لوجوب الصلاة والشهر لوجوب الصوم / [٣٦و] والزنا لوجوب الحدّ والملك لحلّ التصرف والنكاح لحلّ الوطء إلى غير ذلك. والمؤثر في الحقيقة هو حكمه تعالى، فالأسباب المذكورة علل ومؤثرة مجازاً، فمتى ذكر السبب في كتب الأصول يراد به العلة الشرعيّة؛ لكن سبب الحكم قد يكون محسوساً وذا كثير، وقد يكون غائباً دلّ عليه دليل؛ فإن ولادة غير المنكوحه دليل على زناها، وقد يكون غائباً لم يدلّ عليه دليل، وإنما يُعلم بإعلامه تعالى بالوحي أو الإلهام كوجود الهلال ليلة الشكّ وكسبب وجود الخرق والقتل في قصّة الخضر عليه السلام وهو تعارض الضررين. قال البيضاوي في أوائل البقرة: «الغيب الخفيّ الذي لا يدركه الحسّ ولا يقتضيه بدهة العقل وهو قسمان؛ قسم لا دليل عليه، وقسم نُصب عليه دليل.» انتهى. ٥٣ وقال الزمخشري: «هناك المراد بالغيب الخفيّ الذي لا ينفذ فيه ابتداء إلا علم اللطيف الخبير، وإنما نعلم منه ما أعلمناه، أو نُصّب لنا دليلاً عليه.» انتهى. ٥٤ / [٣٦ظ]

فالمراد من السبب الخفيّ في قولنا في بيان العلم اللدني: «إنما انكشف حلّه لهم لما انكشف لهم من سبب خفيّ يُحلّله لهم» ٥٥ هو السبب الشرعيّ الغائب الذي لم يدلّ عليه دليل، وإنما يُعلم بالكشف كدخول الشهر ليلة الشكّ وكتعارض الضررين في قصّة الخضر عليه السلام؛ فإنه سبب شرعيّ غائب لم يدلّ عليه دليل، وإنما علمه الخضر عليه السلام بالكشف، إنما قلنا: «فإنه سبب شرعيّ؛ لأن الخضر إن كان نبياً وهو الراجح فهو شارع فما ذكره سبباً للخرق والقتل سبب شرعيّ البتة، وإن كان وليّاً فيبعد كلّ البعد أن يذكر لفعله سبباً غير معتبر في شرع نبيّه، فتمثيلنا بقصّة الخضر أقوى دليل ٥٦ على أن مرادنا من السبب الشرعيّ.

اعلم أنه قد يجعل الشارع شيئاً سبباً لحكم كالسفر لحلّ الإفطار، وتجدد ملك الأمة لوجوب الاستبراء، والبلوغ لتوجه الخطاب مع أن العقل يحكم بأن المناسبات للسببية هنا شيء / [٣٧و] يغلب وجوده عند وجود ما جعله الشارع سبباً، وهو المشقّة عند السفر، واختلاط الماء عند تجدد ملك الأمة، وكمال العقل عند البلوغ؛ لكن الشارع لم يجعل هذه الأمور أسباباً للأحكام لخفائها

٥٣ تفسير البيضاوي، ١ / ٣٤.

٥٤ الكشاف للزمخشري، ١ / ٣٩.

٥٥ ترتيب العلوم للساجقاني زاده، ص ١٧٤.

٥٦ في هامش م: قوله: «أقوى دليل» يعني أن عليه دليلاً آخر وهو كون المراد من السبب في كتب الأصول العلة الشرعية؛ لكن ليس في قوة هذا التمثيل. «منه.»

وعدم انضباطها؛ بل جعل أسباب الأحكام أمورًا ظاهرةً مضبوطةً يغلب عندها وجودٌ ما يناسب أن يكون علةً للأحكام كما عُرف في الأصول.

فمن فهم من السبب الخفيّ المحلّل في قولنا في بيان العلم اللدنيّ: «إنما انكشف^{٥٧} حلّه لهم لِمَا انكشف لهم من سبب خفيّ يحلّله لهم»^{٥٨} ما يناسب أن يكون سببًا؛ ولكن الشارع لم يجعله سببًا لخفائه كالمشقة واختلاط الماء وكمال العقل وَعَقْلَ عن أن بعض السبب الشرعيّ غائب لم يدلّ عليه دليلٌ، وكلُّ غائبٍ يسمّى خفيًّا كما نقلناه عن البيضاوي والزمخشري، وتمثّلنا بقصّة الخضر أقوى قرينة على أن المراد من السبب الخفيّ السبب الشرعيّ الغائب؛ / [٣٧ظ] لأن ما ذكره الخضر سبب شرعيّ كما عرفت. ثم ذكر مفسدًا لِمَا فهمه، ثم قال: «هذا سفسطة في قرمطة وفتحُ باب الإلحاد؛ بل هو مروقٌ من الدين مروق السهم من رمي الصيد إلى آخر ما قال»، فقد زلّق وافترى علينا افتراء عظيمًا، فلا أرافعه إلا في محكمة القيامة يوم لا تنفعه الرياسة، وأفوض أمري إلى الله، عليه توكلتُ وهو حسبي ونعم الوكيل.

الفصل السابع [في بيان رأي الإمام اليافعي عما ورد من الصوفية]

إن قلت: كيف قال اليافعي كما قلناه عنه:^{٥٩} «إن ما جاء من الصوفية مما يخالف العلم الظاهر؛ إما أنهم فعلوه في حال السكر والغيبية عن إحساسهم فهم غير مكلفين في ذلك الحال، أو له تأويل في الباطن يعرفه علماء الباطن كما في قصّة موسى والخضر عليهما السلام.» انتهى.^{٦٠} مع أن هذا التردد غير حاصر؛ إذ يحتمل أن يعتمدوا الذنب لِمَا قال القشيري في رسالته المشهورة: «لا تجب العصمة في الولي فيحتمل أن يصدر منه / [٣٨و] الذنب بلا إصرار عليه، وقد قيل للجنيد: "الولي هل يزني"، فقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب، ٣٣ / ٣٨]. انتهى.^{٦١} ويحتمل أن يشتهه عليه بعض أمور الدين فيحسب الحرام حلالًا فيفعله.

٥٧ ح: ينكشف.

٥٨ ترتيب العلوم للساجقلي زاده، ص ١٧٤.

٥٩ ترتيب العلوم للساجقلي زاده، ص ١٧٥-١٧٦.

٦٠ روض الرياحين في حكايا الصالحين للإمام اليافعي ص. ٤٥٢.

٦١ رسالة القشيري، ص ٧٠٤-٧٠٥.

قلتُ: ترديده ذلك مبنيّ على حسن الظنّ بهم، وحسن الظنّ لا يمنع احتمال صدور الذنب منهم، وحسن الظنّ بالوليّ واجب كما قال في المدارك في قوله تعالى: ﴿أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات، ١٢/٤٩]، قال الزجاج: "هو ظنك بأهل الخير سوءاً، وأما أهل الفسق قلنا: أن نظنّ فيهم مثل الذي ظهر منهم." انتهى ما في المدارك.^{٦٢}

فنقول: مراد اليافعي من الصوفية هم الذين اشتهروا بين الأئمة بالولاية كأبي يزيد وجنيد والشبلي وابن أدهم وغيرهم المذكورين في رسالة القشيري، وقد أثنى القشيري عليهم في أول رسالته بما يوجب حسن الظنّ بهم،^{٦٣} فمن نقل عن ابن تيمية: «ليس من شرط الولي أن يكون معصوماً لا يغلط ولا يُخطئ؛ بل يجوز أن [٣٨ظ] يُخفى عليه بعض علوم الشريعة إلى آخر ما قال.»^{٦٤} فكانه يريد الاعتراض على حصر ترديد اليافعي وقد عرفت جوابه.

وليكن آخر الرسالة: الحمد لله الذي بعزّته وجلاله تتمّ الصالحات، وسبحان ربّنا ربّ العزّة عمّا يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين.^{٦٥}

المصادر والمراجع

ترتيب العلوم

محمد بن أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده (١١٤٥هـ/١٧٣٢م).
تحقيق: محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

ناصر الدين أبي سعيد عبد الله عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).
تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق-محمود أحمد الأطرش، دار الرشيد-مؤسسة الأيمان، ٣-١، دمشق-بيروت ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل؛

محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الدمشقي (ت. ١٣٣٢هـ/١٩١٤م).
تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ١-١١، بيروت ١٤١٨هـ.

٦٢ مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي، ٣/٣٣٥.

٦٣ رسالة القشيري، ص ٨٢.

٦٤ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية، ص ١٤٢.

٦٥ م + تمّ التبييض في شوال سنة حادية وأربعين بعد مائة وألف. الفقير الداعي يوسف سنة ١١٤٢ في أوائل ذي الحجة.

تقويم الأدلة في أصول الفقه؛

أبو زيد عبد الله (عبيد الله) بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. ٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م).
تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

التلويح على التوضيح؛

سعد الدين مسعود بن فخر الدين بن عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي الخراساني التفتزاني (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م).
مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ.

رسالة الجواب

محمد بن أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده (١١٤٥هـ/ ١٧٣٢).
مخطوط: مكتبة السليمانية، مراد ملا، الرقم: ١٨٣٥، لوحة ٢٩ و-٣٨ظ.
مخطوط: مكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، الرقم: ٦٣١، لوحة ٥٠ظ-٥٦ظ.

الرسالة؛

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م).
تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛

أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله بن محمود الحسيني الآلوسي (ت. ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م).
تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ١-١٦، بيروت ١٤١٥هـ.

روض الرياحين في حكايا الصالحين؛

أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليميني (ت. ٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م).
تحقيق: محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة بدون تاريخ.

سنن ابن ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ/ ٨٨٧م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ١-٢، القاهرة ١٤١٩هـ.

شرح التحرير؛

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحلبي (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).
دار الكتب العلمية، ١-١٣، بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

شرح العقائد (مع حاشية زكريا الأنصاري)؛

سعد الدين مسعود بن فخر الدين بن عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي الخراساني التفتزاني (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م).
تحقيق: عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الحمان النادي، دار الضياء، الكويت ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

شرح المنار لابن ملك (مع حاشية الرهاوي وعزمي زاده وأنوار الحلک)؛

عبد اللطيف بن فرشته المشهور بابن ملك (ت. بعد ١٤١٨هـ/ ٨٢١م).
تحقيق: إلياس قبلان، دار الإرشاد-دار ابن حزم، ١-٣، بيروت-إستانبول ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

شرح المواقف (مع حاشية السالكوتي وحسن جلبي)؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (١٨١٦هـ/١٤١٣م).
تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، ١-٧، مصر ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛

أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٤م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١-٥، بيروت، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

الغيث الهامع شرح جمع الجوامع؛

أبو زرعة ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت. ٨٢٦هـ/١٤٢٣م).
تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان؛

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).
تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١١٤م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).
تحقيق: يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، ١-٣، بيروت ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

ميزان الأصول في نتائج العقول؛

أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م).
تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

Risâletü'l-cevâb

Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)

Tercüme: Orkhan Musakhanov

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adı ile

Allah'a hamd, seçkin kullarına selam olsun. İmdi Saçaklızâde olarak isimlendirilen fakir ü hakir kul Mehmed el-Mar'aşî –Allah saadetle mükerrem kılsın– şöyle der: *Tertibü'l-ulûm*'u yazdıktan ve eser de biraz meşhur olduktan sonra insanlar arasında Alemî olarak bilinen Ahmed Efendi'nin *Tertibü'l-ulûm*'da ledünnî ilim konusunda söylediğimiz bir kısım sözlerimize reddiye olarak yazdığı bir risale gördüm. Ahmed Efendi “talebelerden zayıf kimseler Maraşlı adamın sözüne aldanmasın ve [bu sözler] onları tuğyana sürüklemesin” diye risaleyi yazdığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Risaleyi [hemen başvurulup faydalanılsın diye] acele ile yazdım.”

Derim ki: Sanki o bizim sözümüzü hakkıyla düşünmedi ve itirazlarını da çalاکalem yazdı. Lakin ben onun risalesini hakkıyla inceledim, itirazlarının cevaplarını basiret sahibi kimselere doğrunun ortaya çıkması için yazdım ve risaleyi de *Risâletü'l-cevâb* olarak isimlendirdim. Eğer ben hatalıysam itirazları hak ettim demektir, bunlardan nefsimi de tebrie ve tezkiye etmiyorum. Öte yandan o da hatalı olabilir, ki bu da uzak bir ihtimal değildir, çünkü kerim kimse de bazen yüz üstü düşer.

Risalemi fasıllara ayırdım. Risalede *Mizân* denildiğinde kastedilen Alâeddin es-Semerkandî'nin *Mizân* isimli Hanefî usul ilmine göre telif edilmiş eseridir.

Birinci Fasıll: İlhamın Açıklanması Hakkında

“Feyz yoluyla¹ kalbe bir mananın ilka edilmesi olan” ilham kalbin şهادeti olarak isimlendirilir. Nitekim *Şerhu'l-Akâid*'de böyle açıklanmaktadır.² Söz konusu mananın kalbe ilka edilmesinin anlamı onun kalpte halk edilmesidir. Onun hâlıkı da

1 Hâmiş: “Feyz yoluyla' demek 'kesp yoluyla değil' demektir. Delille [diğer bir ifadeyle istidlalle] bilmenin akabinde gerçekleşen bilgi ilham değildir.” Müellif [Saçaklızâde].

2 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 248.

Allah'tır.³ İlham ya [**i**] nefis ve şeytan vasıtası olmadan gerçekleşir ki bu hak ilhamdır ve ancak doğru ve gerçek olur. Bu ilham türü peygamberlerde gerçekleştiğinde *vahy-i hafî*, peygamberlerin dışındaki kimselerde gerçekleştiğinde *irşat* ve *hidayet* olarak isimlendirilir. Ya da [**ii**] ikisinden [nefis ve şeytan] birinin vasıtasıyla gerçekleşir ki bu kesinlikle sapkınlık ve batıldır. Bu ilham türü ise vesvese, yolunu şaşırtma (*iğvâ*) ve dalalete düşürme (*idlâl*) olarak isimlendirilir. “Nefse fücür ve takvasını ilham edene” [Şems, 91/8] âyet-i kerimesinden dolayı ilham, lügat olarak bu iki kısmı [hak ve batıl ilhamı] da kapsar. İlham ıstılahta ise ilkinde [hak ilhama] tahsis edilmiştir. Nitekim *Mizân*'da böyle açıklanmaktadır.⁴

İkinci Fasıl: İlhamın İlham Edilene Bir Bilgi Vermesi Hakkında

Peygamberlerin ilhamı şüphesiz haktır ve nazar ve istidlal olmaksızın ilham edilen şeyle ilgili bilgi verir. Nebilerin ilhamı vahy-ı hafî olarak isimlendirilir. Nebilerin dışında Müslüman kimselerin ilhamı ilham sahibi kişiye ancak nazar ve istidlalden sonra bilgi verir. Nitekim *Mizân*'da denilmiştir: “Kalbin şehadeti [yalnız] Allah'tan gelen ilhama değil, bazen nefis ve bazen de şeytandan gelen ilhama karşılık olur. Eğer ilham Allah Teâlâ'dan ise delil, nefis veya şeytandan ise delil değildir. İlham ihtimalli olduğunda da delil değildir. İlhamın türleri arasında temyiz⁵ ancak ve ancak nazar ve istidlalle gerçekleşir.”⁶ Diğer bir ifadeyle ilham delile muvafakat ederse haktır, etmez ise hak değildir. Neseфі'nin “ilham ehl-i hak katında bir şeyin sıhhatiyle ilgili bilgi elde etmenin sebeplerinden biri değildir”⁷ sözü ya ilhamın bilgi ifade ettiğini tamamen reddetmektir (selb-i küllî). [Bu küllî selple] kastedilen de nebilerin dışındakiler için istidlal ve nazardan önce gerçekleşen ilhamdır. Bunu Alâeddin Semerkandî *Mizân*'da şöyle zikretmiştir:

3 Hâmiş: “Hâlık Allah Teâlâ'dır” sözü *Mizân*'da [s. 678] ‘İlham çeşitli çeşitlidir’ dedikten sonra ‘şer ve fesat da olsa bu çeşitlerin hepsinin Hâlık'ı Allah Teâlâ'dır. Şeytanın vesvesesinin sebebi ise genellikle nefistir’ demesinden dolayıdır. Derim ki: Bu ehl-i sünnetin görüşüdür. Mutezileye göre ise batıl ilhamın hâlık nefis veya şeytandır.” Müellif.

4 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 278.

5 Hâmiş: “İlham ihtimalli olduğunda da delil olmaz. İlhamın türleri arasında temyiz’ sözüne gelince bununla ilham edilenin hak oluşuna delalet eden bir delile mutabakatından dolayı Allah'tan oluşu temeyyüz ettikten sonrası kastediliyor ki bunun delil oluşu beşinci bölümde *Mizân*'dan naklen gelecektir: “Ulemanın geneli şöyle demiştir: ‘Hak ilhamla amel etmek ilham sahibine vâcib ve başkası hakkında delil değildir. İlham sahibi başkasını kendi ilhamıyla amel etmeye davet edemez.” [Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 679] Müellif.

6 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 279.

7 *Neseфі Akaidi*, 249.

Sûfîlerden bir kısım kimseler şöyle demiştir: “İlham nazar ve istidlal olmaksızın hükümler hakkında delildir.” Râfizîlerden Caferiyye olarak isimlendirilenler ise şöyle demiştir: İlham’ın dışında delil yoktur. Ehl-i hak ise şöyle demiştir: İlham ancak nazar ve istidlalden sonra delildir.⁸

Diğer bir ifadeyle ilham, ilham edilen şeyin doğru ve hak oluşuna delalet eden bir delile olan mutabakatı bilindikten sonra delildir. Nazarın anlamı tefekkürdür. [Nesefî'nin mevzu bahis sözü] ya da ilhamın herkes için bilgi ifade ettiğini (icâb-ı külli) ortadan kaldırmaktır ki bu görüşü *Nesefî Akâidi*'nin şârihi tercih etmiştir.⁹

Üçüncü Fasal: İlham Edilen Şeyin Hak ve Bâtıl Oluşunun Delilinin Açıklanması Hakkında

Bu konuda delil üçtür: şer'î, aklî ve âdî [velî murakabesi]. İlk ikisi malumdur. Üçüncüsüne gelince ilham edilen şey tefekkür edildikten sonra ilham edilen şeyin hak oluşuyla ilgili gönlün inşiraha ermesi¹⁰ ve ilhamın hak oluşu hususundaki tereddüdün zeval bulmasıdır. Yine ilham edilen şey tefekkür edildikten sonra ilham edilen şeyin batıl oluşuyla ilgili gönlün daralması ve gerçekliği hususunda tereddüde düşmesidir. Bu konuda Allah Teâlâ Enfâl suresinde [8/29] şöyle buyurmaktadır: “Eğer Allah'a ittika ederseniz size hak ile batıl arasındaki farkı gösteren bir delil/furkan verir.” Beyzâvî bu ayeti şöyle açıklamıştır: “Kalplerinize hidayet verir ve bununla

8 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 282.

9 Hâmîş: Şârihle kastedilen Sadeddin Teftâzânî'dir. Teftâzânî burayı şöyle açıklamaktadır: “Açıktır ki ilham bilginin sebeplerinden bir sebep değildir demekle kendisiyle halkın geneli/âmme için ilim elde edilen ve başkasını da buna ilzama elverişli olan ilhamı kastetmiştir. Yoksa şüphesiz ilhamla ilim elde edilir. Haberde Resûl-i Ekrem'in “Rabbim bana ilham etti” gibi sözü varid olmuştur. Bu seleften birçok kimseden nakledilmiştir.”

‘İlhamla ilim elde edilir’ yani nebi nazar ve istidlal olmadan ilhamla ilim elde eder ve başkasını buna ilzam eder. Çünkü nebinin ilhamı nebi ve başkasına amel edilmesi vâcib olan vahy-ı hafidir. Aynı zamanda velî için nazar ve istidlale eşlik eden ilhamla bilgi elde edilir. Nitekim bunun açıklaması gelecektir. Ulemanın genelinin görüşüne göre veliye söz konusu ilhamla amel etmesi vâciptir ve ulemanın ittifak ettiği vecih üzere de başkasına delil değildir. Veliye ilhamıyla amel etmeye başkasını çağırması caiz değildir. Nitekim bunun açıklaması da gelecektir. ‘Halkın geneli için’ sözüne gelince yani halkın hepsi için demektir. Bu da ilhamın herkes için bilgi ifade ettiğini (icâb külli) ortadan kaldırmaktır. Genel/ammeye özel kimselerin/hâsse diğer bir ifadeyle nebi ve velinin aksi/hilâfî bir şey kastediliyorsa bu ilhamın bilgi ifade ettiğini tamamen reddetmektir (selb külli).” [Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 249-250]

10 Hâmîş: “gönlün inşiraha ermesi” sözüne gelince Seyyid Şerîf Cürçânî marifetullahın ilhamla elde edildiğine istinaden marifetullahın nazara dayandığını men eden kimseye cevaben *Şerhu'l-Mevâkif*'in ‘marifetullahta nazarın vâcib oluşu maksadı’nda şöyle demiştir: “İlham sabit olduğu takdirde ilham sahibi ilhamın Allah'tan gelip hak olduğuna yahut başkasından gelip batıl olduğuna ancak nazardan sonra emin olur. Eğer ilhamın takdir ve tahririne güç yetiremezse” [Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I/258] Derim ki: ‘eğer ilhamın takdir ve tahririne güç yetiremezse ...’ sözü, göğsün genişlemesine ve tereddüdün zevaline [diğer bir ifadeyle âdî delile] işaret eder. Çünkü şer'î ve aklî delilin takdir ve tahririne güç yetirememenin bir anlamı yoktur.” Müellif.

hak ve batılı birbirinden ayırırınız.”¹¹ Ebu'l-Berekât en-Nesefî bu ayeti *Medârik* isimli tefsirinde şöyle açıklamıştır: “[Sizi] şüphelerden çıkaracak ve gönlü[nüzü] inşiraha erdirecek [şeyi verir.]”¹² Diğer bir ifadeyle zihne varid olan şüpheden çıkaracak, nefsi mutmain kılacak, gönlü inşiraha erdirecek ve daralmamasını sağlayacak [şeyi verir.] Bu, ilhamın hak oluşuna delil, zıddı ise batıl oluşuna delildir. Ayet mefhum-ı muhalifiyle Allah’a ittika etmeyen kimseye furkanın verilmeyeceğine delalet eder. “Dikkat ediniz! Allah’ın velileri üzerine korku yoktur ve onlar endişe etmezler ki onlar Allah’a iman etmişler ve Allah’a ittika etmişlerdir.” [Yunus, 10/62] âyet-i kerimesinden dolayı muttaki kimse velidir. Veli dışında bir kimsenin gönlünün inşiraha ermesi ve nefsinin mutmain olması kalbine ilka edilen şeylerin hak oluşuna alamet değildir ve zıddı da kalbine ilka edilenin batıl oluşuna alamet değildir. Çünkü asi kimsenin gönlü masiyetle inşiraha erer, mutmain olur ve taatten dolayı kalbi daralır ve nefsi de taatten mutmain olmaz.

İlham ya bir şeyin helal, haram, vücub, sıhhat ve fesadı gibi hükümdür ya hükümün sebebidir ya da bir kimsenin gelişi ve ölmesi gibi bu ikisinin dışında bir şeydir. Ayetin anlamı şudur: Âdetullah, veli ilhamı teemmül ettikten sonra kalbinde ilhamın doğruluğuna dair bir alametin yaratılması şeklinde cereyan etmiştir. Alamet de bu ilhamla velinin kalbinin mutmain olması ve inşiraha ermesidir. Bu İbrahim aleyhisselâmın rüyasında oğlunu kurban ettiğini gördüğündeki terviyesi¹³ gibidir. Eğer ilhamla nefis mutmain olmaz¹⁴ ve inşiraha ermezse ilham sadık değildir.

Dördüncü Fasil: İlhamla Amel Etmek Demek Olan Ledünnî İlimle Amel Etmenin Açıklanması Hakkında

Bil ki şer’î ve akli delilin delalet ettiği ilhamla amel etmek ledünnî ilimle amel etmek değildir. Çünkü birinci durumda ilhamla amel gerçekte şer’î yahut akli delille amel etmektir. Ledünnî ilimle amel etmek demek ancak bu ikisinden birinin delalet etmediği ilhamla amel etmektir. Bu ilhama daha önce zikri geçen âdi delil [veli murâkabesi] delalet etmektedir.

11 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 17.

12 Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, I/641.

13 Diğer bir ifadeyle ‘rüyanın rahmandan mı şeytandan mı olduğunu düşünmesi, aynı rüyayı birkaç defa görünce rahmandan olduğunu anlaması gibi ...’ Terviyeye için bkz. Salim Ögüt, “Terviyeye”, *DİA*, XL, 520-521.

Hâmiş: “İbrahim aleyhisselâmın rüyasında oğlunu kurban ettiğini gördüğündeki terviyesi’ sözü ilhamın doğruluğu hususunda temsil değeri olmayan nazar ve teemmüle benzerdir. Çünkü İbrahim aleyhisselâmın rüyası ilham değildir. Eğer ilham olsaydı nazara ihtiyaç olmazdı. Çünkü [nebilere ilhamı nazar ve istidlale ihtiyaç duymayan] vahy-ı hafidir.” Müellif.

14 Hâmiş: “Eğer ilhamla nefis mutmain olmaz’ sözü daha önce geçen ‘alamet ilhamla velinin kalbinin mutmain olması ve inşiraha ermesidir’ sözüne mukabildir.” Müellif.

İlham ve ledünnî ilimle amel etmek iki türdür. Birincisi veliye daha önce hakkında bir içtihadın varid olmadığı içtihadı¹⁵ bir şeyin hükmünün ilham edilmesidir. Bunu [diğer bir ifadeyle daha önce içtihadda bulunulmayan konu veya konuları] İbn Nüceym *Eşbâh*'ta zikretti ve kendi reyine göre [söz konusu konu ve konularda] fetva verdi/içtihadda bulundu. Bu durumu Alâeddin Semerkandî *Mizân*'da şöyle ifade etmektedir:

Delille sabit olan helalin kalbin şehadetiyle haram kılınması caiz değildir. Delille sabit olan haramın haramlığı kalbin şehadetiyle zail olmaz. Dört delilin yokluğunda ilham, ilham sahibi hakkında delildir, ilham sahibinden başkası hakkında delil değildir.¹⁶

Sözünün başında tasrih ettiği gibi burada hak ilhamla nebilerin dışındaki kimselerin ilhamını kastediyor.¹⁷ Şer'î ve akli delilin delalet etmediği hak ilham kendisine daha önce zikri geçen âdî delinin hak oluşuna delalet ettiği ilhamdır. Bu alıntı şunu ifade etmektedir: [Kendisini teyit eden şer'î ve akli] delil bulunduğu ilham edilen hüküm ilhamla değil, delille sabittir.

İkincisi ise veliye şüphe günü hilalin doğuşunun ilham edilmesi gibi bir hükmün şer'î sebebinin ortaya çıkışının ilham edilmesidir. Nefsi bu ilhamla mutmain olursa o veliye oruç tutmak vâcib olur, başkasına vâcib olmaz. Nitekim Hızır aleyhisselâma gemiyi delme ve çocuğu katletme ve bu iki fiilin vücubiyeti¹⁸ ilham edilmişti¹⁹ ki sen bunu önümüzdeki fasılda bileceksin. Bu [fiillerin] sebeplerin[in] ortaya çıkmasına şer'î ve akli delil delalet etmiyor. Bu fiillere nefsin ilhamla mutmain olmasından ve inşiraha ermesinden sonra ilham delalette bulunuyor.

Bazı ilhamlara şer'î ve akli delilin delalet etmediğinden ve ilham sahibinin ilhamın hakikatini ancak âdî delille bildiğinden gafil olan kimse özet olarak şöyle dedi:

15 Hâmiş: “İctihâdi’ sözünün anlamı kitab ve sünnetin nassıyla sabit olmayan demektir. ‘Daha önce hakkında bir içtihadın varid olmadığı’ sözü ise evlâ tarikle üzerine icma’ gerçekleşmediği, kıyas ve dört delilden hâli olan demektir.” Müellif.

16 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 284.

17 Hâmiş: “Hak ilhamla nebilerin dışındaki kimselerin ilhamını kastediyor.’ Çünkü nebilerin ilhamı kendileri ve başkaları için delildir.” Müellif.

18 Hâmiş: “Gemiye delme ve çocuğu katletme ve bu iki fiilin vücubiyeti’ sözü yani bu iki fiilin vücubiyetinin sebebi demektir. Helal olma vücûbtan daha geneldir. Bu genelleştirmeden sonra tahsiste bulunmaktadır. [Burada iki fiilin vücubiyetinin sebebiyle] istenen şer'î sebeptir. Çünkü burada mevzubahis olunan iki zararın tearuzudur. Söz konusu iki fiilin vücub ve helalliğinden dolayı iki zararın tearuza sebebiyet vermesi şer'îdir. Nitekim önümüzdeki fasılda bu açıklanacaktır. Sebebin ortaya çıkışına gelince bu şer'î ve akli değildir ve ancak ilhamla bilinir.” Müellif.

19 Hâmiş: “Nitekim Hızır aleyhisselâma [gemiye delme ve çocuğu katletme ve bu iki fiilin vücubiyeti] ilham edilmişti’ sözüne gelince Hızır eğer veliye ilhamı kendisine delildir, eğer nebiiye ilhamı kendisi ve başkalarına da delildir. Bu fiilin temsil değeri ilk ihtimale mebnidir.” Müellif.

İlhama ancak akli ve şer'î delilin mutabakatı bilindikten sonra itimat edilir. İlhamın hak oluşu ancak bu ikisinden biriyle bilinir. Velilerin ilhamı ledünni ilim değildir.

Şaşırtıcıdır ki Alemî risalesinde *Şerhu't-Tahrîr*'den şöyle nakilde bulundu: "Göğsün ilhamla rahatlaması ve başka bir hâtırın ilhama muarız olmaması ilhamın alametindedir."²⁰ Yani hak ilhamın alametindedir. Şüphesiz bu alamet [göğsün rahatlaması ve söz konusu ilhama muarız bir hatırın olmaması] ancak şer'î ve akli delil olmadığında itibara alınır.

Sonra bil ki veliye ilhamın delil olması ilham edilen şey hakkında şer'î ve akli delilin olmadığı zamandır. Bu da şeriatın zahirinde değil diyanette geçerlidir [diğer bir ifadeyle kazai değil, diyanidir]. Bunun için veliden başkasına delil olmaz.²¹ Bir kimse Hızır aleyhisselâmın bildiği gibi helal kılıcı sebebi bildiğinden dolayı gemiyi deler ve çocuğu katlederse gemiyi tazmin eder ve çocuğun kisası alınır ve helal kılıcı sebebin kendisine inkişaf olduğunu iddia etmesi ona bir fayda vermez. Ancak şeriatın zahirine göre [yani kazaen] değil diyaneten sabit olan hükümlerde olduğu gibi ahirette muaheze edilmez. Mesela bir kimse küfre itikadı olmaksızın kâfir elbisesi giyse²² zahiren tekfir edilir ve bu kimseye mürted hükümleri uygulanır. O diyaneten kâfir değildir.

Beşinci Fası: Hızır Kıssasının Açıklanması Hakkında

Hızır kıssasının sonunda Beyzâvî şöyle demektedir:

Bunun dayanağı şudur: Ne zaman iki zarar tearuz ederse²³ en büyük zararı def etmek için en hafif zararı [diğer bir ifadeyle ehven-i şerri] yerine getirmek vâcib olur. Bu [yani iki zarar tearuz ettiğinde ehven-i şerri tercih etmek] muntazam bir asıldır (asl-ı mü-mehhed).²⁴ Ne var ki bunun tafsilatı hususunda şeriatlar farklılaşmaktadır.

20 İbn Emîr Hâc, *Şerhu't-Tahrîr*, III, 296.

21 Hâmiş: "Bunun için veliden başkasına delil olmaz" sözü, *Mizân*'da açıklandığı gibidir [Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 289]. Bunu az önce *Mizân*'dan nakletmiştik.

22 Hâmiş: "Kim bir kâfir elbisesi giyse ..." sözüne gelince çünkü kâfir elbisesi giyenin kâfir olmaması ve iman üzere sabit olması şeriatın zahirine göre [kazaen] değil, diyanetendir.

23 Hâmiş: "Ne zaman iki zarar tearuz ederse" yani 'iki zarar tearuz ettiği her seferinde' demektir. İki zararın tearuzunun anlamı da iki zararın aynı zamanda içtima ve irtifa etmemesidir. Aksine âdetullahta birinin olması ve diğerinin olmaması gereklidir. Çünkü geminin delinmesi ve [delinmediği takdirde başkaları tarafından] gasp edilmesi zararları içtima etmez. Keza çocuğun katli ve [katledilmediği takdirde yaşayarak] tuğyanı da içtima etmez. Bunun [geminin delinmesi ve gasp edilmesi zararının] irtifa etmeyeceği [aynı anda ortadan kalkmayacağı] de zahirdir. Diğeri [çocuğun katli ve tuğyanının da aynı anda ortadan kalkmayacağı, diğer bir ifadeyle ya katli ya da tuğyan] de yine zahirdir. Aksine ikisinden birinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır." Müellif.

24 Hâmiş: "Bu muntazam bir asıldır" sözüne gelince *Telvih*'te şöyle denmiştir: 'Lügatte asıl, üzerine bir şey

Yani Hızır aleyhisselâmın fiillerinin temeli bu külli şartlı kaide üzerinedir. “Bu muntazam bir asıldır” sözünün anlamı şudur; bu söz şeriatların hepsinde vardır ve muteberdir. Bu külli kaide Hızır aleyhisselâm kıssası dikkate alınmasa bile bizim şeriatımızda muteberdir. Ancak bu külli kaidenin uygulanışında tafsilat vardır ki bu iki zararın tearuzu hissî veya şer’î yahut akli delille bilindiği zaman şeriatlarda zararın ehven olanının yerine getirilmesinin vücubunda bir ihtilaf yoktur. Hızır aleyhisselâm kıssasında olduğu gibi ilham ve keşifle bilinirse zararın ehven olanının yerine getirilmesinin vücubu Hızır aleyhisselâmın şeriatında kıssanın delaletiyle muteberdir. Bizim şeriatımıza gelince aynı şekilde usulen Hanefilerin tamamı ve Şâfiîlerin geneline göre bizden önceki şeriatı, Allah Teâlâ veya resulü bize inkâr etmeksizin haber verdiği zaman bu bizim nebimiz için geçerli olmasından dolayı geçerlidir. Cumhur indinde Hızır kıssasının delaletiyle ilham sahibine [iki zarar tearuz ettiğinde ilhamına binaen ehven-i şerri ihtiyar etmek] delildir. Azınlık ulemaya göre bu kıssayla ve ilhamla amel etmek caiz değildir. Ulemanın genelinden/cumhurdan sözünüyle kast edilen *Mizân*’daki şu ibaredir:

Ulemanın cumhuru şöyle demiştir: “Hak ilhamla amel etmek ilham sahibine vâciptir. Başkası hakkında hüccet değildir. Başkasını da ilhamıyla amel etmeye çağırması caiz değildir.”²⁵

Bu Hanefilerin ve Şâfiîlerin genelinin görüşüdür.

Zamanın nuru, Ayasofya Şeyhi Şeyh Süleyman’ın İbn Teymiyye’nin *el-Furkân beyne evliyâi’r-rahmân ve evliyâi’ş-şeytân* isimli eserinden yazdıklarının istinsah edildiği mecmuada şunu gördüm:

Çocuk bile olsa saldırganın katli caizdir. Öldürmekten başka tekfirden kurtarılması mümkün olmayan çocuğun katli²⁶ ebeveyni için caizdir. Bundan dolayı İbn Abbas Necde’ye cevaben şöyle yazmıştır. “Çocukların durumuyla ilgili Mûsâ’nın âliminin [Hızır’ın] bildiğini bilirsen sen de öldürebilirsin. Hızır’ın yaptığında Allah’ın şeriatına²⁷ muhalefet eden bir şey yoktur.”²⁸

bina edilen demektir. Asıl kelimesi sonra örf/ıstılahta râcih, külli kaide ve delil gibi anlamlar almıştır.” [Teftâzânî, *et-Telvîh*, I/13.] Müellif.

25 Alâeddin Semerkandi, *Mizânü’l-usûl*, 679.

26 Hâmiş: “onun katli caiz olur’ sözüne gelince yani Hızır kıssasında olduğu gibi çocuk dahi olsa demektir. Buna şu sözü delalet ediyor: ‘Bundan dolayı İbn-i Abbas (r.a.) yazdı.’” Müellif.

27 Hâmiş: “Allah’ın şeriatı’ sözüne gelince Allah’ın şeriatı sözünden akla ilk gelen bizim nebimiz sallallâhu aleyhi ve sellem’in şeriatıdır. O [İbn Teymiyye] buna hükmetti. Çünkü onun mezhebi bizden öncekilerin şeriatını Allah Teâlâ inkâr etmeksizin bize hikâye ettiğinde bizim nebimiz için de şeriat olduğudur. Bunu Şâfiî mezhebine mensup Sübkî inkâr etti. Çünkü onun mezhebi bizden öncekilerin şeriatının bizim için şeriat olmadığı yönündedir.”

28 İbn Teymiyye, *el-Furkân*, 142.

Hızır kıssasının bizim nebimizin şeriatı olmasının ve ilhamla amel edilmesinin vâcib oluşunun İbn Teymiyye'nin mezhebi olduğu ortaya çıktı. Bu İbn Abbas'ın (r.a) da mezhebidir. Şöyle ki Necde, İbn Abbas'a şöyle mektup yazdı: "Hızır çocuğu nasıl katletti?"²⁹ Nebi aleyhisselâm çocukların katledilmesini nehy etmiştir." İbn Abbas Necde'ye şöyle cevap yazdı: "Çocukların durumuyla ilgili Mûsâ'nın âliminin [Hızır'ın] bildiğini bilirsen sen de öldürebilirsin."³⁰

Hızır'ın şeriatının bizim nebimiz için şeriat oluşuna binaen Necde'nin sorusunun hâsılı iki delilin tearuzudur.³¹ İbn Abbas'ın cevabının hâsılı 'âm hükmün kayıtlanmasıdır. Yani Nebi aleyhisselâmın çocuğu katletmeyi nehy etmesi ileride çocuğun tuğyana duçar ve kâfir olacağını bilmeyen kimse içindir. *Mizân*'da delillerin tearuzuyla ilgili fasılda şöyle denmektedir: "İki tearuz eden delilden biri 'âm diğeri hâs olursa 'âm hâs üzerine bina edilir."³² Bunda hilaf yoktur. Çünkü tearuz ancak bu yolla defedilir."³³

Necde'nin sorusu çocuğu katliyle sınırlıdır. Bu soru geminin delinmesi konusunda da geçerlidir. Çünkü geminin delinmesi [Hz. Muhammed] Aleyhisselâmın "zarar verme ... yoktur"³⁴ kavlinin umumuna muarızdır. Ledünnî ilmin beyanı sadedindeki "ikisinin [çocuğu öldürme ve gemiyi delmenin] ona helal olması Nebi Aleyhisselâmın ümmetini zarar vermek ve çocuk katletmekten mutlak bir şekilde nehy etmesine muhaliftir"³⁵ sözümüz Necde'nin sorusunun ifade edilmesidir. "Ancak o ikisi Şâri' içinde takyid edilmiştir" sözümüz ise İbn Abbas'ın cevabını ifade etmektedir. *Tertîbü'l-ulûm*'da yazdığımız soru ve cevabı isbât sadedinde *Tertîbü'l-ulûm*'un haşiyesinde Necde'nin sorusunu ve İbn Abbas'ın cevabını Beyzâvî tefsirinden naklen yazdık.³⁶

29 Hâmiş: "Çocuğu nasıl öldürdü" sözüne gelince Beyzâvî [II/351] de bu şekilde nakletti. 'Katl' lafzının mastar ve mazi fiil şeklinde okunması muhtemeldir. Mastar okunduğunda anlam 'Hızır'ın çocuğu öldürmesinin durumu nedir? şeklinde olur. Çünkü bu aleyhisselâmın mutlak nehyine muarızdır ve Hızır'ın çocuğu öldürmesi de bizim nebimiz için de şeriattır. Çünkü Allah Teâlâ bunu ona hikâye etti. İbn Abbas (r.a.) [Necde'ye] aleyhisselâmın umum nehyini takyid etmek suretiyle tearuzu defedeceği cevabını verdi. Mazi fiil şeklinde okunduğunda anlam nebi aleyhisselâm çocuk katlini nehy etmişken Hızır çocuğu öldürmeye nasıl cüret etti? şeklinde olur. Bu soru varid olmaz. Çünkü bizim şeriatımız Hızır'ı bağlamaz. Çünkü o [bizim nebimizden] önce yaşamıştır ki bu durum da açıktır." Müellif.

30 Müslim, Cihâd 48; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 351.

31 Hâmiş: "İki delilin tearuzudur" sözüne gelince birincisi [Hz. Muhammed] aleyhisselâmın mutlak olarak çocuklarının katlini nehy etmesi, diğeri ise Hızır'ın çocuğu katletmesidir. Hızır'ın bu fiili bizim için şeriattır. Çünkü Allah Teâlâ bunu bize hikâye etmiştir." Müellif.

32 Hâmiş: "'Âm hâs üzerine bina edilir" sözüne gelince yani 'âm kendine muarız olan hâssın dışındaki başka bir hâssla hâs kılır." Müellif.

33 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 689.

34 İbn Mâce, Ahkâm 17. Hadisin tam metni şöyledir: "Zarar verme ve zarar görme yoktur."

35 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 174.

36 Saçaklızâde'nin işaret ettiği *Tertîbü'l-ulûm*'daki haşiyenin metni: "Bilmeyene mahsustur" sözüne gelince Beyzâvî [II/351] şöyle dedi: 'İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Necdetü'l-Harûrî kendisine

“O ikisi [çocuk katli ve geminin delinmesi] takyid edilmiştir” sözümüze itiraz olarak “Bu mutlak nassı ilhamla kayıtlamaktır. Maraşlı adamın söylemeye cüret ettiğini, bildiğimiz üzere ehl-i haktan hiç kimse söylememiştir” diyen kimse çok şaşırtıcı bir şey söylemiştir. Çünkü benim sözüm mutlak nassı Hızır kıssasıyla kayıtladığımı ortaya koymaktadır. Bu Maraşlı adama iftiradır. Maraşlı adamın Mevla’sı Allah’tır.

Bil ki Hızır kıssasının bizim nebimize şeriat oluşuna binaen ilhamla amel etmek, bildiğin gibi, bir kısım Şâfiîlerin aksine ulemanın genelinin görüşüdür. *Tertîbü'l-ulûm*'da ilhamla amelin icma ile olduğunu iddia etmedik. “Hızır kıssası Hızır’a mahsustur. Keşifle çocuğun tuğyana düşeceği ve kâfir olacağı bilinse bile³⁷ katli caiz değildir” diyen Şâfiî es-Sübki³⁸ ve “ilhamla amel caiz değildir” diyen, Şâfiî olduğunu zannettiğim el-Bulkîni³⁹ gibi ilhamla amele muhalif olan bazılarının görüşünü bize itiraz olarak nakleden kimse, sanki zannetti ki biz ilhamla amel etme ve bizden önceki şeriatların bizim nebimiz için de şeriat olduğu hususunda icma bulunduğunu iddia ediyoruz. İcma olduğunu iddia etseydik bazı muhalif görüşleri zikretmek suretiyle itirazı geçerli olurdu, oysa biz ilhamla amel etmede icmanın olduğunu iddia etmedik. Hâsıl-ı kelâm biz ilhamla amel etmenin ulemanın genelinin görüşü olduğunu söyledik. Mümkün olduğu kadar kelâmın doğru yere hamledilmesi gerekir.

Cevabımın özeti şudur: Tikel olumsuz önerme tikel olumlu önermeye değil, tümel olumlu önermeye muarızdır. Benim sözümde böyle bir tümellik/küllilik yoktur. Bunu bil.

şöyle mektup yazdı: ‘Hızır çocuğu nasıl katletti? Nebi aleyhisselâm çocukların katledilmesini nehy etmiştir.’ İbn Abbas Necde’ye şöyle cevap yazdı: ‘Çocukların durumuyla ilgili Mûsâ’nın âliminin [Hızır’ın] bildiğini bilirsen sen de öldürebilirsin.’ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, 175.

37 Hâmiş: “Keşifle ... bilinse bile çocuğun katli caiz değildir” sözüne gelince o [Sübki] İbn Abbas’ın yazdığı şeyin Necde’nin hacetini defetmek ve gerçekleşmesi mümkün olmayan şeye yönlendirmek olarak cevapladı/itirazda bulundu. Derim ki bu söz üzerine araştırma/nazar gereklidir. Çünkü mümkün olmayan şeyle aklen mümkün olmamayı kastettiyse bu doğru değildir. Çünkü bu Hızır için vaki olmuştur. Âdet olarak mümkün olmamayı kastetmiş ise buna hangi delil delalet etti? Açıktır ki o cevap olarak Şâfiî’nin “Sahabînin sözü hüccet değildir. Ancak sahabînin sözü yayılır ve sahabe bunu kabul edip itiraz etmez ise hüccettir” sözüne dayandığı açıktır. İbn Abbas’ın sözünün şuyuu ve sahabenin de bunu kabulü sabit değildir. Sübki Şâfiîdir.” Müellif.

38 Âlûsî ve Cemâleddin el-Kâsımî bu görüşü tefsirlerinde Sübki’ye isnat ettiler. Ancak Sübki’nin kitabının ismini söylemediler. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me’âni*, VIII, 339-340; Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te’vil*, VII, 56-57.

39 Bulkîni’nin bu sözünü bulamadım. Ancak Bulkîni’nin öğrencisi Ebû Zur’a Velîyyüddin Ahmed b. Abdürrahim b. el-Hüseyn el-İrâkî *el-Gaysü'l-hâmi şerhu Cem’îl-vevâmi’* isimli eserinde Ebû Zeyd ed-Debüsî’nin *Takvîmu'l-edille*’sinden (s. 392) şöyle nakilde bulundu: “Ulemanın cumhurunun görüşü şudur: İlham hayaldir ve ancak bütün delillerin yoksunluğu zamanı ilhamla amel etmek caizdir.” İrâkî sonra şöyle eklemeye bulundu: “Hocamız İmam el-Bulkîni şöyle diyordu: ‘Delillerden müşkil meselelerin istinbatına giden yolda doğruyu elde etme hususunda ulemaya açılan bilgiler/fütuhat bazı gaybi bilgilere muttali olmak kabilden velilere açılan fütuhattan daha faydalıdır. Çünkü bununla [velilerin elde ettiği fetihler] sunun [ulemanın fetihleri] gibi fayda hâsıl olmuyor. Aynı zamanda ulemanın ulemanın fetihleri şer’î bir asla rücu ettiğinden dolayı daha güvenilirdir. Velilerin fethi bazen isabetli olmayabilir.’”

Altıncı Fası: [Hükümlerin Sebeplerinin Açıklanması Hakkında]

Menâr'da şöyle denmektedir: “Hükümlerin sebepleri vardır.” *Menâr*'ın şârihi ise şöyle demektedir: “Sebeplerle kastedilen mecaz olarak şer'î illetlerdir.”⁴⁰ Helal, haram, vücûb gibi hükümler ve bu hükümlerin sebepleriyle kastedilen Şâri'in namazın vâcib olması için vaktin girmesini sebep ve müessir kılmasıdır. Yine Şâri'in oruç tutulmasının vâcib olması için Ramazan'ın gelmesini, haddin uygulanmasının vâcib olması için zina fiilinin işlenmesini, bir şeyde tasarruf sahibi olmak için mülkiyet sahibi olmayı, ilişkinin helal olması için nikâh yapmayı sebep ve müessir kılmasıdır. Hakikatte ise müessir Hak Teâlâ'nın hükmüdür. Mevzubahis sebepler illetlerdir ve mecaz olarak müessirdirler. Ne zaman usul kitaplarında sebep zikredilse bununla kastedilen şer'î illettir. Lakin hükmün sebebi bazen mahsus olur ki bu çoktur ve bazen de kendisine bir delilin delalet ettiği gaib olur. Nikâhsız bir kadının doğurması onun zina ettiğine delildir. Bazen de kendisine bir delilin delalet etmediği gaib olur; şüphe gecesi hilalin varlığı ve Hızır kıssasında varid olan geminin delinmesi ve çocuğun öldürülme sebebi –ki bu iki zararın tearuzudur gibi– ve ancak Hak Teâlâ'nın vahiy veya ilhamla bildirmesiyle bilinir. Beyzâvî Bakara suresinin başlarının tefsirinde şöyle demektedir: “Hissin idrak etmediği ve aklın bedahetinin iktiza etmediği gayb-ı hafî iki kısımdır; bir kısmının delili yoktur, diğer kısmın ise vardır.”⁴¹ Zemahşerî şöyle demektedir: “Burada gayb-ı hafî ile kastedilen Habîr ve Latîf'in ilmi dışında nüfuz edilemeyendir. Çünkü biz ancak bize bildirileni veya bizim için hakkında delil kıldığı bir şeyi biliriz.”⁴²

Ledünnî ilmin açıklanması hususunda “onlara bir şeyin helal oluşunun keşfedilmesi helal kılıcı gizli sebebin onlara keşfedilmesinden dolayıdır”⁴³ sözümüzdeki gizli sebeple kastedilen, bir delilin kendisine delalet etmediği gaib-şer'î sebeptir. Bu, şüphe gecesi Ramazan ayının girmesi ve Hızır kıssasındaki iki zararın tearuzunda olduğu gibi ancak keşifle bilinir. Çünkü bu [küfür ve ölüm zararında ölüm zararının tercih edilmesi ve bulutlu bir gecede Ramazan hilalinin doğduğunun bilinmesi] bir delilin kendisine delalet etmediği gaib-şer'î sebeptir. Hızır Aleyhisselâm bunu ancak keşifle bilmiştir. Biz buna “şer'î sebep” dedik. Çünkü Hızır eğer nebîyse –ki ağır basan görüş budur– o şâri'dir. Bu durumda gemiyi delmeye ve çocuğu öldürmeye sebep zikretmemesi elbette şer'î sebeptir. Eğer veliyse fiili için tabi olduğu nebînin şeriatında gayrimuteber olan bir sebep zikretmesi çok uzak bir ihtimaldir. Hızır kıssasını misal getirmemiz, sebepten muradımızın şer'î sebep olduğuna en kuvvetli delildir.⁴⁴

40 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1572-1586. Saçaklızâde *Menâru'l-envâr* ve *Şerhinden* lafzen değil manen iktibasta bulunmuştur.

41 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 34.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 39.

43 Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 174.

44 Hâmiş: “en kuvvetli delildir” sözüne gelince; yani buna başka bir delil de vardır. Bu da usul kitaplarında

Bil ki Şâri', seferi oruç bozmak için bir sebep kılması, nesebin karışmasını önlemek için cariye'nin mülkiyetinin yenilenmesini sebep kılması ve şer'î mükellefiyetlerle mükellef olmak için buluşa ermeyi sebep kılması örneklerinde olduğu gibi, bir hüküm için bir şeyi sebep kılar. Bununla birlikte akıl şuna hüküm verir: Sebep olmaya uygunluk, Şâri' onu sebep kıldığında varlığının baskın olmasıdır. Bu da seferde meşakkat, cariye'nin mülkünün yenilenmesinde erlik suyunun karışma tehlikesi ve buluşda aklın kemalidir. Ancak Şâri' bu sayılan işleri gizliliğinden ve zaptının [açık] olmamasından dolayı hükümlere sebep kılmamıştır. Aksine usul ilminde bilindiği gibi Hakk Teâlâ hükümlere illet [diğer bir ifadeyle sebep] olması münasip olan şeylerin varlığı hükümlerin indinde baskın, mazbut ve açık işleri hükümlerin sebepleri kılmasıdır.

Alemî ledünnî ilmin açıklanması hususunda "onlara bir şeyin helal oluşunun keşfedilmesi helal kılıcı gizli sebebin onlara keşfedilmesinden dolayıdır"⁴⁵ sözü-müzdeki "helal kılıcı gizli sebep" ifadesini, sebep olmaya münasip olmayan bir şey olarak anladı. Oysa Şâri' [seferde orucun tutulmamasının sebebi] meşakkat, [cariyede istibra talebinde bulunmanın sebebi] erlik suyunun karışması ve [buluşda mükelleflik sebebi] aklın kemali örneklerinde olduğu gibi, gizliliğinden dolayı onu sebep kılmamıştır. O kimse yine bazı şer'î sebeplerin, kendisine bir delilin delalet etmediği gaib sebep olduğundan da gafil oldu. Beyzâvî ve Zemahşerî'den naklettığımız gibi her gaib sebep gizli sebep olarak isimlendirilir. Bizim Hızır kıssasını misal göstermemiz, gizli sebepten muradımızın gaip-şer'î sebep olduğuna en kuvvetli delildir. Çünkü Hızır'ın zikrettiği şeyler bildiğin gibi şer'î sebeptir. Sonra [bizim kelamımızdan] anladığı şeylerdeki fesatları zikretti. Sonra da şöyle dedi: "Bu karmatîce bir safsatadır ve ilhad kapısını açmaktır. Dahası avcının attığında okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkmaktır. ..." Ayağı kaydı ve bize büyük bir iftira attı. Onu riyasetin fayda vermediği bir günde kıyamet mahkemesine arz ediyorum. İşimi Allah'a havale ediyorum. O'nda dayandım. O bana yeter, O ne güzel vekildir.

Yedinci Fasıl: [İmam Yâfi'î'nin Sûfilerden Varit Olan Şeyler Hakkındaki Görüşünün Açıklanması Hakkında]

Eğer dersin ki: –bizim ondan naklettığımız gibi–⁴⁶ Yâfi'î nasıl şunu söyledi: "Sûfilerden zahir ilme muhalif olarak varid olan şeyleri onlar sekr halinde ve farkında olmadan –ki onlar bu halde mükellef değildirler– yaptılar ya da Mûsâ ve Hızır kıs-

sebepten muradın şer'î delil olmasıdır. Ancak bu getirilen misalin kuvvetinde bir delil değildir." Müellif.

45 Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 174.

46 Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 175-176.

rasında olduğu gibi bu kimselerin yaptıklarının bâtin ulemasının bildiği bâtını bir tevili vardır.”⁴⁷ Oysa [sûfilerden zahir ilme muhalif şekilde sâdır olan fiillerin durumu] mutlak olarak iki seçeneğe hasredilemez. Zira Kuşeyrî'nin meşhur *Risâle*'sindeki şu sözlerinden dolayı, onların günah işlemesi muhtemeldir: “Veli hakkında ismet vâcib değildir. Veliden günah sürekli olmamakla birlikte sâdır olur. Cüneyd-i Bağdâdî'ye soruldu: ‘Veli zina eder mi? O şöyle buyurdu: ‘Allah’ın emri, takdir edilmiş bir kaderdir.’ [Ahzâb, 33/38].”⁴⁸ Yine velinin din işlerinden bazısını karıştırması, haramı helal zannetmesi ve bunu yapması muhtemeldir.

Derim ki: Yâfi’î'nin iki seçeneğe hasretmesi velilere olan hüsn-i zannına mebnidir. Hüsn-i zan onlardan günahın sâdır olma ihtimalini men etmez. Veliye hüsn-i zan vaciptir. Nitekim “Zannın çoğundan sakının, zira zannın bir kısmı günahdır” [Hucurât, 49/12] âyet-i kerimesi hakkında *Medârik*'te şöyle geçmektedir: “Zeccâc şöyle dedi: ‘bu [zandan sakınmamak] hayır ehline su-i zan beslemektir. Fısk ehline gelince şöyle deriz: Fâsiklardan ne sâdır olduysa onlar hakkında onu zannederiz.’”⁴⁹

Biz deriz ki: Yâfi’î'nin sûfilerden kastı ümmet arasında velayetle meşhur olan Bâyezîd, Cüneyd, Şibli, İbrahim b. Edhem gibi sûfiler ve bunların dışında Kuşeyrî *Risâle*'sinde zikredilen sûfilerdir. Kuşeyrî *Risâle*'nin başında⁵⁰ onlara hüsn-i zannın vâcib olduğunu belirtmekle onlara medh ü senâ etti. “Yanılmaz, hata yapmaz bir masum olmak velinin şartından değildir; aksine şer’î ilimlerin bazısının ona gizli kalması caizdir”⁵¹ şeklinde İbn Teymiyye'den nakilde bulunan kimse sanki Yâfi’î'nin [velilerden sâdır olan fiilleri iki olumlu seçeneğe hasretme fikrine] itiraz etmek istiyor. Sen bunun cevabını öğrendin.

Risalenin sonu şu olsun: Hamd Allah’adır ki izzet ve celaliyle salih işler tamamlanır. Rabbimizi ve İzzetin Rabbini onların vasf ettiği şeylerden tenzih ederiz. Selam nebilerin üzerine olsun. Âlemlerin Rabbine hamd olsun.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbeddin. *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.

Beyzâvî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve Mahmûd Ahmed el-Atraş. Beyrut ve Dimaşk: Dârü'r-Reşid, 2000.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

47 İmam Yâfi’î, *Ravzü'r-reyâhîn*, 452.

48 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 704-705.

49 Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, III, 335.

50 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 82.

51 İbn Teymiyye, *el-Furkân*, 142.

- Ebü Zur'a Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim b. el-Hüseyn el-İrâkî. *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- İbn Emîru Hâc. *Şerhu't-Tahrîr*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Mâce. *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1419.
- İbn Melek. *Şerhu'l-Menâr*, thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 2014.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*, thk. Abdülkadir el-Arnâvut. Dimaşk: Mektebetü Dârî'l-Beyân, 1985.
- Kâsimî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417 h.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- Müslim. *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1955.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi, *Risâletü'l-cevâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 1835, 29a-38b. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 631, 50b-56b.
- _____, *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988.
- Semerkandî, Alâeddin. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matâbiu'd-Davhati'l-Hadîse, 1984.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkif*, tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1907.
- Teftâzânî, Sadeddin, *et-Telvîh ale't-Tavzih*. Mektebetü Sabîh, Mısır ts.
- _____, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Arfe Abdurrahman Ahmed ve Abdurrahman en-Nâdî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2013.
- Yâfi'î, Afîfuddin. *Ravzû'r-reyâhîn fî hikâya's-sâlihîn*, thk. Muhammed İzzet. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmîzi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.