

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ
VE ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ’NİN “ALLAH
ADÂLETİ” ADLI ESERİ

FUNDA ERBAY

2501170177

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. M. CÜNEYT KAYA

İSTANBUL – 2020

ÖZ
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE
ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ'NİN “ALLAH ADÂLETİ” ADLI
ESERİ

FUNDA ERBAY

Kökleri kadim geleneğe dayanan kötülük problemi her dönemde düşünürler tarafından tartışılmış ve probleme çözümler getirilmeye çalışılmıştır. Âlemde meydana gelen kötülükler karşısında düşünürler Tanrı'nın varlığı aleyhinde veya lehinde problemi ele almışlardır. Bazı düşünürler tarafından kötülükler karşısında salt iyi bir Tanrı'dan bahsetmek mümkün değilken, bazıları kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın adâleti ve kudretinin çelişmediğinden bahsetmişlerdir.

Bu çalışmamızda genel itibariyle kötü olanın, kötülük olgusunun Antik Yunan Felsefesi'nde ele alınmasından başlayıp kötülüğün filozoflar tarafından tanımlarına ve türlerine değinilerek İslâm Düşünde Tarihindeki üç ekol olan kelâm felsefe ve tasavvufun bu meseleye bakışları değerlendirilmiştir. Genel itibariyle iyimser bir tavırla karşımıza çıkan İslâm düşünürleri Tanrı'nın varlığıyla kötülüklerin çelişmediğini temellendirmeye çalışmışlar konuya dair birçok örnek ve deliller sunmuşlardır. Problemi aynı minvalde ele aldığını gördüğümüz Cedîdci akımın temsilcilerinden Ziyâeddin Kemâlî'nin Allah Adâleti metni referans alınarak onun kötülük problemine karşı görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır. Allah Adâleti metninde, kötülük problemine iyimser ve yapıcı bir tarzda yaklaşan Kemâlî, kötülük olgusunun Tanrı'nın hikmeti ve adâletiyle çelişmediğine değinmiş kıssalar ve âyetlerden örnekler vererek konuya dair temellendirmeler yaparak çözümler üretmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Tanrı, Kemâlî, Adâlet, Hikmet

ABSTRACT
THE PROBLEM OF EVIL IN THE İSLÂMIC THOUGHT AND
ḌIYÂ AL-DĪN AL-KAMÂLÎ'S "ALLAH ADÂLETİ" (THE
JUSTICE OF GOD)

FUNDA ERBAY

The problem of evil which has its origins in the ancient tradition has always been discussed by thinkers in every period and attempts have been made to solve the problem. In the face of evil that is taking place in the universe, thinkers have addressed the problem against or in favor of God's existence. While speaking of a pure good God is not possible for some thinkers in the face of evil, some mentioned that the existence of evil does not contradict God's justice and might.

In this study, starting from ancient Greek philosophy's address of that which is evil, the phenomenon of evil, the point of view of Kalam, philosophy, and Sufism on the problem of evil, which are the three schools in the History of İslâmic Thought, is evaluated. İslâmic thinkers, who generally come across with an optimistic attitude, have tried to justify that evil does not contradict the existence of God, have provided many examples and evidence on the subject. By taking Ḍiyâ Al-DĪn Al- Kamâlî's God's Justice as a reference, who is one of the representatives of the Jadidist movement, which deals with the problem in the same manner, it was attempted to convey his views on the problem of evil. In God's Justice, where we see Kemâlî approach to the problem of evil in an optimistic and constructive way, he touches upon that the phenomenon of evil does not contradict the wisdom and justice of God and tries to find solutions by giving examples from parables and verses from the Quran, by doing groundings about the subject.

Keywords: Evil, God, Kemâlî, Justice, Wisdom

ÖNSÖZ

Din Felsefesi'nin her dönem ele alınan çetrefilli konularından olan kötülük problemine bakıldığında düşünürlerin kötü olgusuna dair tanımlarında farklılıklar olduğu bunun da probleme zenginlik kattığı ortadır. Tarihin her döneminde meydana gelen savaşlar, kıtlıklar, felaketler, cinânetler insanların Tanrı'nın varlığını sorgulamasına neden olmuş ve düşünürleri bu probleme çözümler aramaya sevk ettirmiştir. Felsefî bir problem olarak temellerini Epikuros'ta gördüğümüz kötülük problemi zaman ve mekânda, kültür, gelenek ve inanışlara göre farklı çözümlerle karşımıza çıkmıştır. Günümüzde de felsefenin önemli konuları arasındadır ve gelecekte de öyle olması muhtemeldir.

“İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi ve Ziyâeddin Kemâlî'nin Allah Adâleti Metni” başlıklı çalışmamın her aşamasında sabırla bana yardımcı olan ve yol gösteren değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya, Arap harfleriyle Tatarca olarak ele alınan “Allah Adâleti” metninin Latin harflerine aktarılmasında büyük emeği geçen Dr. Alina Minsafina'ya, eğitimimin her aşamasında beni destekleyen ve yanımda olan aileme sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

İSTANBUL, 2020

FUNDA ERBAY



İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. Felsefî Bir Problem Olarak Kötülük: Tanımları Ve Türleri.....	4
II. İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi.....	9
A. Kelâmda Kötülük Problemi.....	11
B. Felsefede Kötülük Problemi.....	18
C. Tasavvufta Kötülük Problemi	24

İKİNCİ BÖLÜM

CEDİDCİLİK HAREKETİ VE ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ 27

I.Cedîdcilik Hareketinin Genel Özellikleri	27
II. Cedîdcilik Hareketinin Başlıca Temsilcileri	30
III. Ziyâeddin El-Kemâlî'nin Hayatı Ve Eserleri.....	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFE-İ İSLAMİYYEDEN ALLAH ADÂLETİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

SONUÇ	66
KAYNAKÇA	68
EKLER.....	78



KISALTMALAR LİSTESİ

Akt	: Aktaran
Bkz	: Bakınız
Çev	: Çeviri
Haz	: Hazırlayan
Vb	: Ve Benzeri
V.Dğr	: Ve Diğerleri



GİRİŞ

Kötülük problemi, tarihin her döneminde tartışılan konuların başında gelmektedir. Her şeye gücü yeten kadir-i mutlak ve salt iyi Tanrı anlayışı ile âlemde meydana gelen felaketler, savaşlar, cinânetler, hastalıkların çelişmesi, bazı düşünürleri Tanrı'yı inkâr etme amacıyla problemi ele almaya sevk ederken; bazı düşünürleri, kötülüğün varlığını Tanrı'nın kudreti, adâleti ve bilgisiyle temellendirme yönünde harekete geçirmiştir.

Kötülük probleminin düşünce tarihinde ele alınışını Antik Yunan'a kadar geri götürebiliriz. Antik Yunan'da çoğunlukla kötülüğün varlığı madde ile ilişkilendirilmeye çalışılıp açıklanmıştır. İyiliğin karşıtı olarak konumlandırılan kötülük olgusu insanlık âleminde varlığını sürdürmekte olup Tanrı'yla ilişkilendirilmemiştir. Daha sonra farklı dönemlerde gerek Hristiyan felsefesi ve gerekse İslâm felsefesinde bu mesele önemini korumuştur.

İslâm düşüncesinde kötülük problemi, kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde ele alınmıştır. Bu ekoller kötülük problemini teistik çerçevede incelemiş, Tanrı'nın adâletiyle ve kadir-i mutlak oluşuyla ilişkilendirip açıklamaya çalışmışlardır. Kelâm geleneğinde genel itibariyle kötülük hüsün-kubuh tartışması çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları doğal âfetler, hastalıklar gibi kötülükleri ilâhî adâlet çerçevesinde gerekçelendirilmeye çalışmışlardır. Felsefî sistemde kötülük problemini incelediğimizde filozoflar daha çok sudûr teorisini benimseyerek, kötülük olgusuna iyimser bir tavırla yaklaşmışlardır. Kötülüğü daha çok iyiliğin yokluğu olarak görmüşler, kötülük türlerini buna dayanarak açıklamaya çalışmışlardır. Sûfilere baktığımızda ise kötülüğü felsefe ve kelâmda olduğu gibi Tanrı-âlem çerçevesinde ele almışlar, tasavvufun varlık anlayışının merkezini oluşturan vahdet-i vücûd etrafından kötülüğü anlamlandırmışlardır.

XIX. yüzyılda Rusya Müslümanlarının eğitim ve kültürel alanda başlattıkları yenileşme hareketi "Cedîdcilik" olarak bilinmektedir. Cedîdci hareketin önemli temsilcilerinden olan Ziyâeddin el-Kemâlî felsefî eserleriyle ön plana çıkmış bir

isimdir ve ele aldığı meselelerden biri de bu tezin konusunu oluşturan kötülük problemine dair kaleme aldığı **Felsefe-i İslâmiyye'den Allah Adâleti** adlı çalışmasıdır. Kötülük problemine iyimser bir tavırla yaklaşan Kemâlî, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında kötülük problemine değinmiş, Allah'ın adâletinin kötülüğün varlığıyla çelişmediğini savunmuştur.

İslâm felsefesinde ve özelinde Kemâlî'nin kötülük problemine dair çözümlemelerine dayanan bu tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslâm düşüncesinde kötülük problemine değinilmiştir. İkinci bölümde Kemâlî'nin de aralarında olduğu Cedîdcilik akımının genel özelliklerine ve temsilcilerine değinilmiş, Kemâlî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Kemâlî'nin **Felsefe-i İslâmiyyeden Allah Adâleti** eserine dayanarak onun kötülük problemine yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin ilk bölümünde İslâm felsefesinde kötülük problemine değinmeden önce, kötülük olgusu genel olarak incelenmiştir. “Kötü”nün ve “kötülük”ün genel bir tanımı yapılarak filozofların sınıflandığı şekliyle kötülük çeşitlerinden bahsedilmiştir. Kötülük probleminin ele alınmaya başladığı Antik Yunan'da filozofların kötülüğü nasıl tanımladıkları ve Tanrı'yı kötülükler karşısında nasıl konumlandıkları bahsedilmiş, o dönemin önemli filozoflarından olan Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacıların bu konudaki görüşleri ifade edilmiştir. İlerleyen sayfalarda Hristiyan felsefesinde filozof ve teologların genel hatlarıyla kötülüğü nasıl tanımladıklarına bakılmıştır. İslâm düşüncesine geçmeden önce Yeniçağ felsefesinin temsilcilerinden Spinoza ve Leibniz'in kötülüğü nasıl açıkladıkları incelenmiş Leibniz'in **Theodize**'de **mümkün dünyaların en iyisi** teorisiyle kötülük problemini çözümlemeye çalışması konu edinmiştir. İslâm düşüncesine geçtiğimizde ilk olarak Kur'ân âyetlerine atıf yapılarak burada hayır ve şer meselesinin nasıl açıklandığı gösterilmiştir. Daha sonra kelâm ilmi bağlamında Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinde konunun ele alınış şekline yer verilmiştir. Felsefede kötülük problemi Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki düşünceleri dikkate alınarak açıklanırken, sûfilerin bu probleme bakışı İbnü'l-Arabî çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde ilk olarak Cedîcilik hareketinin genel özellikleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra önemli temsilcilerinin kısaca hayatlarından bahsedilip fikirleri ve yenileşme hareketine olan katkıları incelenmiştir. Bu bölümün sonunda ise Kemâlî'nin hayatı ve eserleri, hakkındaki sınırlı sayıdaki kaynak dikkate alınarak ortaya konulmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde Ziyâeddin Kemâlî'nin **Felsefe-i İslâmiyye'den Allah Adâleti** eserinde kötülük problemini nasıl ele aldığı konu edinmiştir. Eserini **Felsefe-i İtikâdiyye** 'nin birinci cüzüne ek olarak yazdığını bildiğimiz Kemâlî'nin, bu eserindeki kötülük problemine değindiği bölümlere atıflar yapılmıştır. **Allah Adâleti** metninde, âlemde adâletin değil, zulmün hüküm sürdüğünü savunanların itirazlarını başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele alan Kemâlî'nin, eserdeki bu yöntemine sâdik kalınarak bölümler halinde bu konudaki düşünceleri açıklanmıştır. Metinde geçen kıssalar dipnotlarda verilerek konunun bütünlüğü sağlanmıştır.

Ziyâeddin Kemâlî'nin kötülük problemine dair yaklaşımını özel olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Cedîcilik hareketine dair çalışmalarda kısaca kendisinden bahsedilen Kemâlî'nin, Mercânî, Mûsâ Cârullah, Rızâeddin b. Fahreddin ve İsmail Gaspıralı gibi isimlerin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Bu bağlamda Kemâlî'yi ve onun kelâmî görüşlerini konu edinen Rifat Suyarulov'un yayınlanmamış yüksek lisans tezinin (2012), konuya dair tek müstakil çalışma olduğu belirtilmelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. Felsefî Bir Problem Olarak Kötülük: Tanımları Ve Türleri

Düşüncenin kadim meselelerinden biri olan kötülük problemi, bilhassa Antik Yunan’la başlayan süreçte farklı zaman dilimleri ve coğrafyalarda düşüncenin farklı alanlarıyla (felsefe, teoloji, mistisizm vb.) ilgilenen isimler tarafından ele alınmıştır. Kötülük Tanrı’nın varlığını inkâr için bir delil olarak kullanıldığı gibi, Tanrı’nın kudreti, bilgisi, adâleti ve rahmeti karşısında kötülüğün varlığı gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.

Genel itibariyle kötülük, “kötü olma durumu”, “zarar verecek iş”, “şer”¹ olarak ifade edilmiştir. Arapçadaki karşılığı **şer** olan kötülük, “kötü olma, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” manalarına gelmekte ve **hayrın** karşıtı olarak kabul edilmektedir.²

Muhtelif kötülük tanımları olmasına rağmen filozofların çoğu kötülük sayılabilen durumlar konusunda aynı fikirdedirler. Çekilen acılar, doğal âfetler, zulüm, bedenî sakatlık ve hastalıklar, suçsuzların sıkıntı çekmesi gibi konular kötülük denince ilk akla gelen durumlardır. Birçok kötülük örneği problemin daha fazla incelenmesine sebep olmuş ve böylece felsefe literatüründe kötülük türleri ayrıntılı olarak sınıflandırılmıştır.³ Genellikle kötülük türleri ikiye hatta daha da genişletirsek üçe

¹ Râgıp İsfahânî, **el-Müfredât** adlı eserinde “şer” kelimesini şu şekilde açıklamıştır: “Hayır herkesin arzuladığı şey olduğu gibi, şer de herkesin kaçındığı şeydir.” Râgıp İsfahânî, **el-Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdülhakî Güneş & Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2010, s. 543.

² Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 23; Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXVIII (2010), s. 538-542.

³ Michael Peterson, v.dğr., **Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2019, s. 277.

ayrılmaktadır: (i) ahlâkî kötülük, (ii) fiziksel kötülük ve (iii) metafiziksel kötülüktür. Ahlâkî kötülükler insanların meydana getirdikleri bu yüzden de ahlâken sorumlu tutuldukları kötülüklerdir. İnsanların yalan söyleme, öldürme, sahtekârlık, cimrilik, korkaklık, çalma gibi fiilleri ahlâkî kötülülere örnektir. Fiziksel kötülülere gelince, doğa olaylarının neden oldukları acı, ölüm gibi olaylar, kanser, AIDS gibi hastalıkların verdiği zararlar ve körlük, sağırılık, sakatlık gibi eksikliklerdir. Metafiziksel kötülüğü ise diğer kötülük türlerinin aksine somut örneklerle açıklamak mümkün olmamakla birlikte sonlu varlıkların yetkin olmayışları olarak tanımlayabiliriz.⁴

Kötülük probleminin felsefî anlamda formüle edilişi ilk olarak Yunanlı filozof Epikuros (ö. M.Ö. 270) tarafından gerçekleştirilmiştir:

“(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyorsa, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor ?”⁵

Tanrı’nın varlığını kabul eden Epikuros, âlemde meydana gelen kötülüklerin ve âlemin yönetiminin Tanrı’nın eseri olabileceğini kabul etmemiştir. En yüksek derecede mutlu olanın, insanın yaşadığı sefaletlerden etkilenmediği gibi insanlara gaipten haber verip ilişki kurmak gibi bir gaye de taşımadığını belirtmiştir.⁶ Her ne kadar Epikuros’un formüle etmiş olduğunu belirtsekte Antik Yunan düşünce tarihinde kötülük konusuna değinilmiş, kötümser bir tavırla kötülüğün ve kötü talihin çok yaygın olduğunu insanların acı ve kederle yaşayıp istemeyerek işledikleri suçlar yüzünden tanrılar tarafından cezalandırıldıkları düşünülmüştür. Sokrates’ten (ö. M.Ö. 399) itibaren Antik Yunan düşünce tarihinde kötülük ile ilgili kötümser havadan kurtulmaya başlanır. Platon (ö. M.Ö. 348/7) kötülüğü Tanrı ile bağdaştırmayarak maddenin kendi öz yapısının nedeni olarak görmüştür. **Timaïos** diyalogunda evreni yaratan Tanrı’nın iyi olduğunu ve düzensiz olan evreni düzenlediğini belirterek her şeyden üstün olanın en güzel nesneyi yaratamaması gibi bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir. **Theaitetos** diyalogunda ise Tanrı’nın hiçbir zaman adâletsiz olamayacağını kötülüğün tanrılar arasında bir yerinin olamayacağını dile getirmiştir.

4 Peterson, v.dğr., **Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş**, s. 277., Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 27-30.

5 David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 209.

6 Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbî Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 89-90.

Kötülüğün ancak yaşadığımız topraklar üzerinde hüküm sürebileceğini belirtirken, karşılığında altını çizerek iyiye karşılık kötülüğün bulunması gerektiğini söylemiştir.⁷

Platon gibi Aristoteles’de Tanrı kavramının aşkın olduğunu kabul ederek kötülüğü Tanrı (zorunlu varlık) ile bağdaştırmaz. **Nikomakhos’a Etik** kitabında insanın eylemlerinin sonuçları üzerinde duran Aristoteles, kötülük ve iyiliği karşıt olarak kabul etmiştir. Ölçülü olmama durumunun kötülüğe yol açacağını söyleyen filozof, kötülüğü eylemlerin yapılma durumundaki aşırılık olarak görmüştür. Stoacı filozoflar ise Tanrı’yı dünyanın cevherinden ayrı görmeyerek, Tanrısal yasanın tabiattaki her şeyi kapsadığını ve tanrısal aklın varlıkların içinde var olduğunu savunmuşlardır.⁸ Madde ile ilgili düşünceleri Platon ve Aristoteles’ten farklı olan Stoacı filozofların bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

“Madde kendi kendini belirleyemez. Dolayısıyla maddenin belirlemesi münhasıran etkin bir ilkeden kaynaklanır. Maddenin kendi kendini gerçekleştirebildiği bir hareketten, bir biçim vermeden söz edilemeyeceği için kötülüğü ya da fenayı ortaya çıkarttığı da söylenemez. Madde hiçbir şeyin sebebi değildir, dolayısıyla fenalığın da sebebi olamaz.”⁹

Maddeyi kötülüğün sebebi olarak kabul etmeyen ve Tanrı’nın her şeyi kapsadığını düşünen Stoacı filozoflar tarafından kötülük olgusu nasıl açıklanabilmiştir? Kötü ve iyi olanı birbirinden ayrı düşünemeyen Stoacı filozoflar için iyi kötünün karşıtıdır ve bir arada var olmak zorundadırlar. Bu yüzden adâletsizlik olmadan adâletin, ödeklilik olmadan korkunun bir anlamı yoktur. Bir diğer önemli nokta ise şudur ki, onlar için kötülük olarak görülen şeyler aslında görünürde kötülüktür. Kötülük aslında nesnelerin bütününe düşündüğümüzde yararlıdır ve her şeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır.¹⁰

Hristiyan düşüncesinde ise Tanrı’nın her şeyi hiçlikten yarattığı ilkesinden hareket edilerek kötülüğün, varlıkların içinden çıktığı hiçliğin bir işareti olduğu öne

⁷ Platon **Timaios**, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, Cumhuriyet, İstanbul, 2001, s. 29-30., Platon, “Theaitetos”, **Diyaloglar**, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, 176b, c., Metin Özdemir, **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 18-19.

⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, 1145b, 1148b., Charles Werner, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 14.

⁹ Werner, **Kötülük Problemi**, s. 14.

¹⁰ Werner, **Kötülük Problemi**, s. 15.

sürülmüştür. Bu durumda, kötülük varlıktan yoksunluk anlamındadır ve iyinin var olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Augustine'e (ö. 430) göre Tanrı, mutlak ve en yüce iyi olandır ve sadece iyi olanı yaratır. Bu durumda kötülüğün varlığını nasıl açıklamıştır? Filozofun kötülüğe dair tanımlarından biri, onun, iyiliğin yokluğu olmasıdır. Bu tanımına şöyle bir örnek veren Augustine, hastalığı ve vücudumuzdaki yaraları sağlığın yokluğu olarak görerek bu hastalık ve yaralara bir tedavi uygulandığında onların yok olduğunu söylemiştir. Bu sebeptendir ki bunlar onun için bir töz olarak iyi olan bedensel tözün eksikliğini ifade etmektedir. Başka bir örnekte ise Augustine körlükten bahseder. Körlüğü ele aldığımız zaman onu bir şey olarak tanımlamaz; göz iyidir, gözün gereği gibi işlevlerini yerine getirememesinin yokluğundan kötülük meydana gelir. İyiliğin yokluğu durumu metafiziksel kötülüğü ifade ederken, depremler, seller ve hastalıkları gibi fiziksel kötülükleri insanın günahının sonuçları olarak niteler. İnsan ona verilen özgür iradeyi kötüye kullanarak kötülükler günahlara sebep olmaktadır.¹¹

Yeniçağ felsefesine baktığımızda kötülük problemine dair iyimser tablo Spinoza (ö. 1677) ve Leibniz (ö. 1716) ile devam etmiştir. Spinoza'ya göre Tanrı tabiatı mutlak bir zorunlulukla meydana getirmiştir. Bu öğretisinden yola çıkarak kötülük problemini ele alan Spinoza, en yüksek derecede mükemmel olan Tanrı'dan mutlak bir zorunlulukla varlıklar oluşmaktadır.¹²

“Varlıklar zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli doğasından çıkmıştır. (16. Önermeye göre) ve Tanrı'nın doğasının zorunluluğu sonucunda var olmaya ve şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiştir (29. Önermeye göre). Bu varlıkların başka bir doğadan çıkmaları mümkün olabilseydi ve başka tarzda eylemde bulunmaya belirlenmiş olabilselerdi, bu durumda doğanın düzeni farklı olacağından, Tanrı'nın doğası da olduğundan farklı olacaktı. Böylece (11. Önermeye göre) o farklı doğa da zorunlu olarak var olacaktı ve bunun sonucunda iki ya da daha fazla Tanrı olabilecekti, ama böyle bir şey (14. Önermenin 1. Sonucuna göre) saçmadır. O halde varlıklar ancak meydana getirildikleri şekilde ve düzende gelebilirlerdi.”¹³

Tabiatta rastlantısallığı kabul etmeyen Spinoza, kötü diye tabir ettiklerimizin aslında algılamamızdaki yanılgıdan ibaret olduğunu söyler. İnsanların hayal gücüne

¹¹ St. Augustine, “İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Metin Yasa, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s.119-122. Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 91-92.

¹² Werner, **Kötülük Problemi**, s. 15-17.

¹³ Benedictus De Spinoza, **Ethica**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 64.

dayanarak tabiatı değerlendirmeleri, beğendiklerini iyi beğenmediklerini kötü diye tarif etmelerinin bu yüzden olduğunu söylemiştir. İnsanların tabiattaki her şeyin tanrısal varlığın içinden mutlak bir zorunlulukla ortaya çıktığını idrak etmeleri için hayal gücüyle değil varlıkları akılla tanımaları gerektiğini söyleyen Spinoza, böyle bir durumda iyi ve kötü kavramlarının geçerliliğini yitireceğini sadece ebedî yetkinliğin içinde tabiatın kalacağını savunmuştur.¹⁴

Yeniçağ filozoflarından kötülük problemine dair iyimser tavır takınanlardan biri de Leibniz'dir. Kötülük probleminin çözümüne dair felsefî bir çalışma olan **Theodize**¹⁵ eserinde Leibniz, “bu dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir” teorisini ortaya atmıştır.

“İmdi, bu yüce bilgelik, ondan daha az sonsuz olmayan iyilikle birleşerek, kesinlikle en iyiyi seçmiştir. Daha az kötünün bir tür iyi oluşu gibi, daha büyük iyiliğin yolunda duruyorsa, daha az iyi de bir tür kötülüktür. Daha iyiyi yapmak olanaklı olsaydı, Tanrı'nın eylemlerinde düzeltilmesi gereken bir şey olurdu. Matematikte ne en büyük ne de en küçük yokken, kısacası hiçbir şey ayırt edilmediğinde, eşit biçimde her şey yapılır ya da bu olanaklı olmadığında hiçbir şey yapılmaz. Benzer biçimde, matematikçilerin bilgeliklerinden daha az düzenli olmayan yetkin bilgelik bakımından da, olanaklı dünyalar arasında bir en iyi (optimum) olmasaydı, Tanrı herhangi bir dünya yaratmazdı.”¹⁶

Leibniz'in öğretisine göre mümkün âlemlerin en iyisinde yaşıyorsak bu kötülükler nasıl açıklanabilir? Kötülüğü bir gerçeklik olarak kabul etmeyen Leibniz onu bir yokluktan ibaret olarak görmüştür. Âlemde bir yerde iyinin var olmaması yaratılanların ezeli sınırlılığından, maddenin ataletinden kaynaklanmaktadır. Kötülükleri metafizik, fizik ve ahlâkî olarak üçe ayıran Leibniz, metafizik kötülüğü sonlu varlıklarda yetkin olmama durumu olarak açıklamıştır. Fiziksel kötülüğü acı çekmeye ahlâkî kötülüğü ise günaha dayandırmıştır. Tanrı'nın insanlara acı çekirtmeyi istemediğini söyleyen Leibniz, bu yüzden fiziksel kötülükten suça bağlı bir ceza olarak bahsedebileceğimizi belirtmiştir. Tanrı acıyı bir amacın aracı olarak daha büyük kötülükleri önlemek veya daha iyi bir iyilik için istemektedir.¹⁷ Ahlâkî ve fiziksel

¹⁴ Werner, **Kötülük Problemi**, s. 18-19.

¹⁵ Teodise kavramını ilk kullanan kişi Leibniz'dir. Teodise, Grekçe'de Tanrı ve adalet anlamına gelen iki kelimenin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Teknik terim olarak bakıldığında, “kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma” anlamına gelmektedir; bkz. Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 79.

¹⁶ G.W. Leibniz, **Theodicee**, Çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2016, s. 117.

¹⁷ Leibniz, **Theodicee**, s. 127-129., Werner, **Kötülük Problemi**, s. 31.

kötülüğe dair tasavvurları Augustine ile aynı olup ahlâkî kötülüğü, özgür irademizi kötüye kullanmamız olarak kabul eden Leibniz, insanın böyle bir durumda günah işlemiş olduğunu söyler. Günahın sonucu olarak çektiği acıları ise fiziksel kötülük olarak tanımlamıştır.

II. İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi

İslâm düşüncesinde farklı ekoller tarafından ele alınan kötülük probleminin, Tanrı'nın varlığını inkâr bağlamında bir delil olarak kullanıldığı söylenemez. İslâm düşünce ekolleri kötülük problemini teistik çerçevede inceleyerek daha ziyade Tanrı'nın adâleti ve mutlak kudret sahibi oluşuyla kötülüğün varlığı arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit ve tahlile odaklanmışlardır. Bu noktada kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleri açısından kötülük probleminin nasıl ele alındığını ana hatlarıyla ortaya koymadan önce Kur'ân'da bu mesele çerçevesinde değerlendirilebilecek âyetlere atıfta bulunmak yerinde olacaktır.

Kur'ân'a baktığımızda, kötülüğe (*şer*) dair birçok âyetle karşı karşıya kalırız. Âfetler, musibetler gibi kötülüklerin nedeni insanın imtihanı ve ibret alması gayesini taşıırken, ahlâkî kötülüklerden de insanın hür iradesini kötüye kullanmasının sonucu olarak bahsedilir.¹⁸

“Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir. (Ey Muhammed!) Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.” (Nisâ 4/79)

“Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara (zerre kadar) zulmedici değildir.” (Fussilet 41/46)

Kötü olanın yani şerrin iyi olan yani hayır gibi Allah'tan geldiğini ve insanlığın imtihan için kötülük ve iyilikle sınandığını, iyilik yaparak kötülükleri ortadan kaldıranların mükâfatlandırılacağını kötülüğe düşünlerin ise cezalandırılacağını belirten âyetlerle karşılarız:

“Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?” (Beled 90/8-10)

¹⁸ Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 132.

“Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.” (Enbiyâ 21/35)

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.” (Bakara 2/155)

“Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.” (Enâm 6/160)

Dünyada çekilen acıların ve musibetlerin birer imtihan olduğunu, bunun insanlar için yarar teşkil ettiğini onların ahlâkî açıdan olgunlaşmasına, bilgilenip ibret almasına olanak sağladığını söyleyebiliriz.¹⁹ Kur’ân’da Allah’ın kimse için zulmü istemediğini, sadece insanların kendi işledikleri suçlar dolayısıyla cezalandırılacaklarını belirten âyetlere de sıkça rastlamaktayız.

“Eğer Allah sana herhangi bir zarar verecek olursa, bil ki onu, O’ndan başka giderebilecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O’nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur. O bunu kullarından dilediğine eriştirir. O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (Yûnus 10/107)

Allah’ın her şeye kadir olduğunu, hikmet sahibi olduğunu, O’ndan habersiz hiçbir şeyin olamayacağını, bilgisiyle maddî ve manevî âlemi kuşattığı âyetler de belirtilmiştir. Kur’ân, kâinatın düzeni içinde kötülüğün varlığını kabul edip bunu insanların olgunlaşma sürecindeki bir imtihan olarak belirtmiştir.

“Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.” (A’râf 7/168)

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. (Bu) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandırması için (böyle)dir.” (Necm 53/31)

“Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız o size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.” (Enfâl 8/29)

“Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah'a âit olmasın. Her birinin (dünyada) duracakları yeride, (öldükten sonra) emaneten konulacakları yeri de o bilir. Bunların hepsi açık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı)dır” (Hûd 11/6)

¹⁹ Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 122.

A. Kelâmda Kötülük Problemi

Kelâm tarihinde kötülük problemine dair görüşler genellikle hüsün ve kubuh kavramları etrafında izah edilmiştir. *Hüsün* kelimesi, fiil halinde kullanıldığında “güzel olmak”, isim halinde kullanıldığında ise “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamına gelmektedir. *Kubuh* kelimesi de fiil ve isim halinde “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” manasında kullanılır. Kelâm ilminde bu kavramlar estetik anlamlarının dışında, eylemlerin dini ve ahlâkî değerlerinin belirtilmesi için kullanılır.²⁰

Bu bağlamda kelâm ilmi içinde kötülük problemine yaklaşımların, Mu‘tezile’nin beş temel ilkesinden biri olan adâlet kavramı altında ele aldığı meseleler ile Ehl-i Sünnet’in buna karşı eleştiri ve itirazları etrafında toplandığını söyleyebiliriz. Birçok konuyu içinde barındıran adâlet ilkesi bağlamında Mu‘tezile temsilcileri, irade hürriyeti, Tanrı’nın kulları için en uygunun (*aslah*) yaratmasının zorunlu olup olmaması ve hüsün-kubuh yanında kötülük problemini de incelemişlerdir.

Salah kelimesinden türetilmiş olan *aslah* kavramı, “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” anlamında kullanılmakta olup, Mu‘tezile kelâmcıları tarafından ayrıntılarda farklılıklar olsada çoğunluğun kabul ettiği hususlar arasındadır. Mu‘tezile ekolüne göre Allah, hayır ve faydalı olanı yaratmıştır. Onlar, Allah’ın kulları için en iyisini ve en uygununu istemesinin zorunlu (*vâcib*) olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Bundan dolayıdır ki, zulüm ve çirkin olan fiiller Allah tarafından yaratılmamış olup, Mu‘tezile tarafından bunlar kulların yaratmış olduğu fiiller olarak kabul edilmiştir. Çünkü Allah tüm kötü ve çirkin şeylerden münezzehtir. Bu konuda Mu‘tezile kelâmcıları âyetlerden deliller getirerek, Allah’ın kulları için en iyi olanı istediğini savunmuşlardır.

Mu‘tezile kelâmcıları *adli* “Allah’ın iyi (*hasen*) fiilleri işlemesi ve kötü (*kabîh*) fiillerden uzak olması”, şeklinde değerlendirmişler, bu tanıma göre de Allah’ın âdil

²⁰ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, **D.İ.A.**, İstanbul, c.XIX (1999), s. 59-63.

²¹ Avni İlhan, “Aslah”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. III (1991), s. 495-496; Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.26.

olup asla çirkin fiil işlemediğini, O'nun tüm yapıp ettiklerinin *hasen* yani güzel olduğunu dile getirmişlerdir. Mu'tezile temsilcileri bu tanımın devamında, Allah'ın çirkin fiilin çirkin olduğunu bildiğini ve hiçbir şekilde onu tercih etmediğini vurgulamışlardır.²²

Allah'ın *hasen* olan fiilleri işlemesi, kötü olanlarda ise tesirinin olmaması gerektiğini ileri süren Mu'tezile, Allah'ın *adli* yarattığında âdil olduğu gibi zulmü yarattığında zalim olması gerekeceğini, bunun da Allah'ın zatına uygun olmadığını belirtmiştir.²³ Allah zalim olmayacağına göre, zulmü ve haksız fiilleri yaratması uygun olmayıp, bu fiiller onu yapan kişiye aittir. Allah insana yapıp etme gücünü önceden verdiğinden, insan özgür iradesi ile istediğini yapmaktadır. Yani Allah iyi ve kötü eylemleri nesnelerinin özüne yerleştirmiş olup, koşullar ne olursa olsun Mu'tezile kelâmcıları için nesnelerin özlerinde bir değişme söz konusu değildir. İnsan fiilleri gerçekleştirdiğinde fayda ve zarar ortaya çıkar. İyi ve kötü olan özde olduğu için insan bunları peygamberin getirdiği bir din olmadan da akıl yolu ile bilebilir.²⁴

Mu'tezile, çocukların çektikleri ıstıraplar konusunda kendi aralarında ihtilafa düşmüştür. Çoğunluğu oluşturan bir kısım, Allah'ın çocuklara acı çektirmesinin sebebinin yetişkinlere ders vermek olduğunu söylemiş, bunu bir zulüm olarak görmeyip Allah'ın bunun karşılığında onlara bir bedel ödeyeceğini savunmuştur. Bir diğer kısım Allah'ın ıstıraplar karşısında bir bedel vermesi gerekliliğini kabul etmiş, çocuklara ahirette azap edilebileceği fikrine karşı çıkmıştır. Son olarak bir diğer Mu'tezile kelâm ehli ise Allah'ın çocuklara bir bedel karşılığında acı çektirdiğini kabul etmiş fakat Allah'ın böyle yapmadan da onlara lütufta bulunabileceğini söylemiştir.²⁵ Mu'tezile'nin Allah'ın çocuklara acı çektirebileceği düşünce salt iyi ve merhametli bir yaratıcı düşüncesiyle bağdaşmayıp, Allah'ın kullarına zulmedebileceği düşüncesi onların aslah teorisiyle de pek uyuşmamaktadır. Mu'tezile ekolü temsilcilerinden Kādî

²²Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s.32; Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM yayınları, İstanbul, 2013, s. 14.

²³ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, s. 58. Topaloğlu & Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 14.

²⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I*, s. 33; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 212.

²⁵ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problem*, s. 92.

Abdülcebbâr'da çocuklara azap edileceğini kabul etmemiş bunu naslardan verdiği örneklerle açıklamaya çalışmıştır:

“Allah’ın kitabındaki: “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz” âyeti bu konuda naklî delildir. Zira çocuklara peygamber gönderilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın onlara azap etmemesi gerekir. Diğer bir ayette de “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.” Yani her fert, ne yaptıysa ondan sorumludur. Çocuk günah işlememiştir ki ona azap edilsin!”²⁶

Mu‘tezile çocukların bedel ve lütuf karşılığında ıstırap çekebilecekleri düşüncesinin hayvanlar içinde geçerli olduğunu savunmuş, Allah’ın insanlara öğüt vermek için hayvanlara eziyet edebileceğini bununda zulüm olmadığını söylemiştir. Fakat bu durum ilâhî hikmete uygun bir tutum olarak gözükmemektedir.²⁷

Eş‘arî kelâmcıları Mu‘tezile’nin kabul ettiği prensiplerden biri olan aslah teorisine karşı çıkmış ve Allah’ın aslahı yapmasının zorunlu olmadığını -eğer bunu kabul ederlerse Allah’ın kudretini sınırlandırmış olacaklarından- bilakis O’nun mülkünde dilediğini hükmetmekte ve istediği gibi hareket etmekte özgür olduğunu belirtmişlerdir. Mu‘tezile ekolünü eleştirdikleri bir diğer konu, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu meselesidir. Bunu kesb kavramıyla açıklamaya çalışan Eş‘arî kelâmcılarına göre fiillerin gerçek faili Allah’tır; insan bir şeyi yaratma gücüne sahip olmayıp, sadece iyi ve kötüler arasında seçim yaparak fiili işlemektedir. “Eğer tüm fiilleri Allah yaratıyorsa O’nu zalim olarak nitelendirebilir miyiz?” sorusuna Eş‘arî kelâmcılar, zulmü Allah’ın kendisi için değil, kullarının zulmü olarak yarattığını söylemişler ve bu yüzden de başkasının adına yaratılan bir şey için O’nun “zalim” olarak adlandırılmayacağını ileri sürmüşlerdir.²⁸

“Eğer Yüce Allah’ın “*Allah kullar(ın)a zulmetmek istemez*” (Mü’min, 40/31) ve “*Allah âlemlere zulmetmek istemez*” (Âl-i İmrân, 3/108) âyetleri (yle ne kastettiği) hakkında soru sorarlarsa onlara şöyle denilir: “Bunun anlamı, Yüce Allah’ın onlara zulmetmek istemeyişidir. Çünkü O, “Allah, onlara zulmetmek istemez” diyor. “Bazılarının bazılarına zulmetmesini istemez” demiyor. Her ne kadar onların birbirlerine zulmetmelerini istemişse de, Kendisi onlara zulmetmeyi istememiştir. Yani, her ne

²⁶Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi I*, s. 286.

²⁷ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 98.

²⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, *el-Lüma’ fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida' (Eş‘ari Kelâmı)*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 94. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ’tikâd (İtikad’da Orta Yol)* çev. Osman Demir, ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 153. M. Abdul Hayy, “Eş‘arilik”, çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşünce Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, Ankara, c.1 (1990), s. 255-278.

kadar birbirlerine zulmetmelerini istemişse de, kendisi onlara zulmetmeyi dilememiştir.”²⁹

Küçük çocuklara elem verilmesi ve azap çektirilmesi konusunda Eş‘arî kelâmcıları Mu‘tezile ekolünün aksine bunun Allah’ın takdiri olduğunu dile getirmişler ve zulüm olarak nitelendirmemişlerdir. İlâhi hikmetin insanlara gizli olduğunu söyleyen Eş‘arîler, Allah’ın dünyada ve ahirette çocuklara acı çektirebileceğini bunun ilâhî adâlete ters düşmediğini savunmuşlardır. Aynı şekilde Allah’ın hayvanlara azap ve acı vermeye kadir olduğunu belirtmişler ve bu düşüncelerini, Allah’ın kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini bu yüzden kendi mülkünde tasarrufu sebebiyle bunların zulüm sayılmayacağını söyleyerek açıklamışlardır. Varlıklarda meydana gelen cüzî kötülüğü genel olarak bakıldığında hayır olarak gören Eş‘arîler bunların kulların maslahatına olan şeyler olduğunu iddia etmişlerdir.³⁰

Hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Eş‘arî kelâmcıları, insanların fiillerdeki iyiliği ya da kötülüğü din (*şerî‘at*) ile kavrayabildiklerini ve seçimler yapabildiklerini savunmuşlardır. Mu‘tezile ekolünün fiillerin özünde iyi ve kötüyü mevcut kabul etmesini Eş‘arîler kabul etmemiş, onları bir araz olarak değerlendirmiş ve bunları sadece akıl yoluyla kavramamızın mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.³¹

Eserlerinde kötülük problemine dair iyimser bir tabloyla karşılaştığımız Gazzâlî, bu konuyu *İhyâu ulûmi‘d-dîn* adlı eserinin tevekküle ayırdığı bölümünde ele almıştır. Hayır ve şerrin ilâhî takdirle meydana geldiğini söyleyen Gazzâlî, Allah’ın emrini ve hükmünü değiştirebilecek hiçbir gücün olmadığını vurgulamaktadır.³² Âlemde ilâhî hikmeti en önemsiz nesneden en önemli nesneye kadar her yerde

²⁹ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, **el-İbâne an usûli‘d-diyâne (İslâm İnanç Esasları)**, çev. Mehmet Kubat, İsrak Yayınları, İstanbul, 2008, s.144-145.

³⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd fi‘l-İ‘tikâd (İtikad’da Orta Yol)**, s. 133. Özdemir, **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, s. 99-100.

³¹ Eş‘arî, **el-Lüma‘ fi‘r-red ala ehli‘z-zeyg ve‘l-bida‘ (Eş‘ari Kelâmı)**, s. 98., Hayy, “Eş‘arilik”, **İslâm Düşünce Tarihi**, s. 255-278.

³² Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 403-407. Eric L. Ormsby, **İslâm Düşüncesinde “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma**, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 43.

görebileceğimizi söyleyen Gazzâlî, âleme ve kendimize bakıp her şeyin ilâhî bir iradenin sonucu olduğunu görebildiğimizde bu dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğunu anlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Var olan şekliyle bu dünyadan daha mükemmeli ve harikasının olamayacağını söyleyen Gazzâlî, bunun “hak” düzenin kendisi olduğu, başka türlü olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.³³ Gazzâlî’ye göre,

“Olandan daha güzeli (*ahsen*), daha eksiksiz (*etemm*) ve mükemmel olanı (ekmel) asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmasaydı bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir âcizlik sayılırdı. Aksine dünyadaki her çeşit fakirlik ve felâket dünyaya göre eksiklik sayılsa da âhirete nispetle bir artı değerdir. Âhirette kişiye göre her türlü eksiklik, başkasına nispetle nimet sayılır. Çünkü gece olmasaydı gündüz bilinemezdi. Hastalık olmasaydı sağlığı yerinde olanlar sağlığın bir nimet olduğunu bilemezlerdi ve cehennem olmasaydı, cennetlikler o nimetin değerini takdir edemezlerdi.”³⁴

Gazzâlî’nin teodise anlayışını görmemize imkân tanıyan yukarıdaki pasaja göre, var olan her şey Allah’ın lütuf ve takdiri olup adâlet düzeninde yaratılmıştır ve zulümden uzaktır. Hastalık ve sağlığın, fakirlik ve zenginliğin, hayır ve şerrin bir arada bulunması Allah’ın takdiri olup, eksikliğe karşı olgun olanı görmemizi sağlamaktadır.

“Eksik yaratılmadıkça yetkin bilinemezdi. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın değeri ortaya çıkmazdı. Yetkinlik ve eksiklik izâfî olarak anlaşılır. O halde ilâhî cömertlik ve hikmetin gereği olarak yetkin olan ile eksik olan birlikte yaratılmıştır. Yine hayatın devamı için kangren olan elin kesilmesi adâlettir, çünkü bu durum bütünü kurtarmak için parçayı feda etmek demektir. Dünya ve âhirette insanlar arasındaki taksimdeki farklılık da böyle anlaşılmalıdır. Demek oluyor ki, bunların hepsi zulüm değil adâlet, şaka değil gerçektir.”³⁵

Hayır ve şerrin Allah’ın lütfuyla gerçekleştiğini söyleyen Gazzâlî, Mu‘tezile ekolünün aslah öğretisine karşı çıkmıştır. Çünkü Gazzâlî ilâhî adâletin bir zorunluluk değil, Allah’ın takdiri ve lütfu olduğunu dile getirmiştir. Mu‘tezile kelâmcıları ise zorunlu olanı iyyinin bir kategorisi ve kötünün karşıtı olarak görmüş, bu yüzden de kötü olanın zorunlu olandan gelmesini adâlet değil zulüm olarak nitelendirmişlerdir. Buradan hareketle şunu diyebiliriz ki, Gazzâlî için Allah’ın bir kişi hakkında verdiği hüküm âlemin genel işleyişinde en mükemmel olan olsa da kişi için bu durum

³³ Ormsby, **İslâm düşüncesinde “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma**, s. 46-50-51.

³⁴ Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, **İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri**, s. 404.

³⁵ Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, **İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri**, s. 404.

mükemmel olmayıp, acı ile sonuçlanabilir. Ama bu, yine de Yaratıcı'nın ilâhî hikmetine ters düşmez.³⁶ Gazzâlî Mu'tezile'nin aslah teorisine karşı verdiği örnekle Allah'ın kullarının yararı için aslahı gözetmesinin zorunlu olmadığını göstermeye çalışmıştır.³⁷

İslâm düşünce tarihindeki kelâm ekollerinden biri olan Matürîdîlik, uzlaştırmacı bir yol benimsemiş, dini meseleler üzerinde akıl ve vahyin önemini kabul etmiş; Mu'tezile kelâmcılarının aslah öğretisini, Allah'ın irade ve kudretrini sınırlandırdığı için eleştirmişler, Eş'arîlerin Allah'ın irade ve kudretini sınırlamamak için mülkünde dilediğini yapması ve bunun ise bir gaye taşıması görüşünü reddetmişlerdir. Matürîdîliğin kötülük problemlerine dair görüşlerini bu eleştirileriyle bağlantılı olarak "hikmet" kavramı altında incelemek mümkündür.

Sözlüklerde hükmetmek, düzeltmek, yargıda bulunmak manalarına gelen *hüküm* mastarından isim olmuş hikmeti Mâtürîdî, "tam uygunluk" olarak tanımlamış olup, "her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde ifade etmiş ve hikmeti adâlet teriminin karşılığı olarak görmüştür. Allah'ın her fiili bir anlam ve amaç taşıdığından yaptıklarının herhangi bir şekilde zulüm ve *sefeh* taşıması mümkün değildir. Allah'ın fiilleri hikmetsizlikten münezzehtir.³⁸ Mu'tezile'nin aksine çirkini de güzeli de Allah'ın

³⁶ Ormsby, **İslâm Düşüncesinde "İlâhî Adâlet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma**, s. 236-237-243.

³⁷ "Mesela üç çocuğun bulunduğunu farz edelim ve bunlardan biri henüz çocuk yaşta Müslüman olarak ölsün. Bir diğer çocuk ise ergenlik çağına vardığında Müslüman olsun ve ergen bir Müslüman olarak ölsün. Üçüncü çocuk ise kâfir olarak ergenliğe ulaşsın ve küfür üzere ölsün. Onlara göre adâlet, ergenliğe ulaşan kâfir çocuğun ebedî olarak ateşte kalması, Müslüman olarak ergenliğe ulaşan çocuğun cennetteki mertebesinin ise çocukken Müslüman olanın üzerinde olmasıdır. Bu durumda Müslüman olan çocuk "Ey Rabbim niçin benim mertebemi onunkinden aşağıya düşürdün?" dediğinde, Allah ona "Çünkü o ergenliğe ulaştı ve bana itaat etti. Sen ise ergenliğe ulaştıktan sonra ibadetler ile bana itaatte bulunmadın" diyecektir. Bu durumda çocuk: "Ey Rabbim, ergenlik çağına ulaşmadan beni öldürdün. Oysaki bana uygun olan, ergenliğe ulaşp sana itaatte bulununcaya kadar hayatımı uzatmandı. Ben de bu sayede onun mertebesine ulaşabilirdim. O halde niçin beni sonsuzların sonsuzu olan cennette bu mertebeden mahrum bıraktın. Oysaki sen beni buna layık kılmaya kâdirdin" diyecektir. Bu durumda O'nun cevabı ancak şu olabilir: "Ben, senin ergenliğe ulaştığında bana isyan edeceğini, itaat etmeyeceğini ve dolayısıyla da cezama ve gazabıma maruz kalacağını bildim. Böylece senin için bu düşük mertebeyi cezadan daha faydalı ve uygun buldum." Bu durumda ergenliğe ulaşan kâfir aşağıdan şöyle seslenir: "Ey Rabbim, ergenliğe ulaştığımda benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Beni daha çocukken öldürseydin ve bu düşük mertebeye indirseydin, bu benim için ateşte sonsuza kadar kalmaktan daha güzel ve uygun olmaz mıydı?! O halde niçin beni yaşattın? Oysaki ölüm benim için daha hayırlıydı." Gazzâlî, **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd (İtikad'da Orta Yol)**, s. 154.

³⁸ M. Sait Özervarlı, "Hikmet", **D.İ.A.**, İstanbul, c. XVII (1998), s. 511-514. Topaloğlu & Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 128-129.

yarattığını söyleyen Mâtûrîdî, fiilin salt varlığı yani bizzat fiilin kendisini yaratması bakımından kötü ve çirkini Allah’a isnat etmez. Allah fiillerin hakiki yaratıcısı olup, fiile sonradan ilişen ârızî nitelikler kulun tercihleri ve iradesinden kaynaklanmaktadır. Buna bir örnek vermemiz gerekirse, şayet herhangi bir kişi bir başkasını haksız yere öldürürse burada ahlâkî anlamda haksız yere öldürme eylemi insana aittir, Allah onun salt varlığını yani öldürme için olan tüm fiilleri yaratandır. Mâtûrîdî, fiilleri yoktan yaratma, var etme (*icâd*) bakımından Allah’a, kesbedilmeleri bakımından insanlara ait olarak kabul etmiş, yani fiillerin kullara hakikat manasında ait değil sadece ikinci açıdan bağlı olduğunu dile getirmiştir.³⁹

Allah’ın tüm fiillerin özleri anlamında yaratıcısı olduğunu söyleyen Mâtûrîdî, kötülükleri ve belaları ilâhî hikmete ve Allah’ın kudretinin tamlığına bağlamış olup aynı zamanda bunların insanların seçimler yapabilmesi, sakınması, eğitimi ve imtihan için gerekli olduğunu savunmuştur. Yani Mâtûrîdî için zararlı ve kötü olan anlamsız ve boş yere değil, Allah’ın kudretinin ve yüceliğinin anlaşılması, aynı zaman da insanların eğitimleri ve onlarda meydana gelen psikolojik etkilerin meydana getirdiği olumlu sonuçlar açısından anlamlı ve gereklidir.⁴⁰ Kötü ve anlamsız olanın boş yere olmadığı ile ilgili örneği Mâtûrîdî, Allah’ın zararlı nesneleri yaratmasındaki hikmeti açıklayarak anlatmaya çalışır. İlk olarak zararlı şeylerin yaratılmasıyla kulun imtihan edilmesi ve dünyada yaşarken bu acı elemlere karşı düşünüp olgunlaşması, ikinci olarak ise zararlı olarak görünen şeylerin insanlar için yarar teşkil etmesidir.⁴¹ Bununla ilgili olarak Mâtûrîdî şu örneği vermektedir:

“Şunu da belirtmek gerekir ki gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanların iç yüzünü anlamaktan âciz kalacağı yararları bulunmasın! Bunlardan biri ateştir; ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanır hale getirmek de ona bağlıdır. Her canlının hayatıyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Bunun gibi acı zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilâcı bulunmasın!”⁴²

³⁹ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM yayınları, İstanbul, 2017, s. 430-439, 445. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 142-143, 292.

⁴⁰ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 137-138.

⁴¹ Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 230-232.

⁴² Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 232.

B. Felsefede Kötülük Problemi

İslâm düşünce tarihinde felsefî anlamda kötülük problemine değinmiş ilk isim sayılabilecek olan Fârâbî felsefî sisteminde sudûr teorisini benimsediği için onun Tanrı-âlem ilişkisinde iyimser bir tavır sergilediği görülmektedir.⁴³ Sudûrda hiyerarşik düzen gereği her şey tam ve mükemmel olandan aşağılara indikçe hayır, yani iyilik azalmaya başlayarak eksiklikler meydana gelmektedir. Bu yüzden Fârâbî’de *şer* tanımlamalarından biri, onun hayrın eksikliği olması durumudur ve bu manada şer, ârizî bir konumdadır. Âlemin mükemmel düzeni içinde kötülüğün bulunması gereklidir, çünkü az şer çok hayra sebep olmaktadır. Bu düzen içinde her şey adâlete uygundur bir bozukluk ve uyumsuzluk görmek imkân dâhilinde değildir. Evrendeki her şey iyiliktir, kötülük insan iradesi dışında mevcut değildir.⁴⁴

“Âlemlerdeki iyiliğe gelince, o, **İlk Sebep**’tir ve her şey O’na bağlıdır... ve her ne olursa olsun, bu bağılıklar (**el-levâzım**) zinciri, sonuna kadar, böylece devam eder (gider). Çünkü bunların hepsi liyâkette, bir nizam ve harekete göredir. Liyâkat ve adâletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir.”⁴⁵

Ahlâkî kötülüklerle gelince Fârâbî bunların insandan kaynaklandığını belirtmiştir. İnsan maddeye ihtiyaç duyan bir varlık olduğundan ve vücudun tam nizamı kabul edemeyişinden ahlâkî kötülükler meydana geleceği gibi, insan iradesine bağlı olarakta ortaya çıkabileceklerini söyler. İnsanın amacının saadete erişmek olduğunu söyleyen Fârâbî, bu mükemmelleşme mertebesine çıkmak için insanın iradî fiillere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu fiilleri ikiye ayıran Fârâbî, saadete ulaşmaya yardım eden fiilleri iyi, saadete engel olan fiilleri kötü olarak nitelendirmiştir. Mutluluğu “hayır için yapılan hayır” olarak tanımlayan Fârâbî, insanın mutluluğa ulaşmasından öte daha büyük bir şey olmadığını savunmuştur.⁴⁶

İbn Sînâ da Fârâbî gibi kötülük problemine dair çözümlemelerinde iyimser bir tablo çizmektedir. Problemi sistematik ve ayrıntılı olarak ele alan İbn Sînâ âlemdeki kötülüğü kabul etmiş ve muhtelif kötülük çeşitlerinden bahsetmiştir. Kötülüğü bu

⁴³ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İrfan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 136-137.

⁴⁴ Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 136-137.

⁴⁵ Fârâbî, **Fusulü’l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.60.

⁴⁶ Fârâbî, **el-Medînetü’l Fâzıla**, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, Ankara, 2001, s. 69-70. Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s.137.

âlemin düzeni için gerekli gören filozof, bunun ilâhî hikmetin bir sonucu olduğunu söylemiş, iyilikler için biraz kötülüğe katlanmanın daha büyük iyiliklere sebep olacağını ileri sürmüştür.

İbn Sînâ âlemin bir rastlantı sonucu meydana gelmediğini, her şeyin İlk olan Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ve bu bilgisinin salt iyilik içermesi neticesinde bir düzen ve imkân dâhilinde varlıkların kendinden sudûr ettiğini, böylece tüm varlık düzeninin olabilecek en mükemmel şekliyle yaratıldığını bunun da “inânet”⁴⁷ olduğunu dile getirmiştir.⁴⁸ İlk olanın sırf iyi olduğu varlıkların yetkinliklerinin ve iyiliklerinin de ondan meydana geldiğini bildiğimize göre, İbn Sînâ kötülükleri nasıl açıklamıştır? Varlık sırf iyilik ve yetkinliktir; kötülük ise yokluktur. Fakat yokluk dediğimiz şeyin mutlak bir şey olmadığını varlığının tabiatındaki bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Buna örnek olarak insan ve atın meydana gelişini sağlayan spermanın bir dış etkenin karışmasıyla istenen şekli alamayıp yetkinliği için gerekli olan şeyi bulamadığından yaratılışında bozukluk meydana geldiğini, bunun ise İlk Olan'ın iyiliğinden bir şey götürmediğini, âlemde, etkilenen varlığın yeteneğinin eksikliğinden kaynaklandığını söylemiştir.⁴⁹

İyiliğin bizâtihi, kötülüğün ârizî olduğunu belirten İbn Sînâ için kötülükler ay-altı âlemde bulunmaktadır. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı varlıklar doğrudan İlk Olan'dan sudûr edip varlık kazanmışlardır. Bunlar ay-üstü âlemde bulunan aklî, nefsi ve semâvî varlıklarda gerçekleşmiştir. Ay altı âlemde kötülüklerin bulunması inânetle çelişmeyip, bunlar evrenin tümüne bakıldığında küçük yer tutan ve türleri etkilemeyen

⁴⁷ İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* eserindeki inâyet tanımı şöyledir: “İnâyet; İlk'in, zâtı i'tibârıyla varlığın iyilik düzeni (nizâmü'l hayr) içindeki durumunu bilmesi, imkân nisbetinde (bi-hasebi'l-imkân) zâtının iyilik (hayır) ve yetkinliğin (kemâl) sebebi ve belirtildiği şekilde ondan hoşnut (râzı) olmasıdır. Böylece O, imkânın elverdiği en son seviyede (ale'l-vechi'l-eblağ fi'l-imkân) iyilik düzenini akleder; düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, O'ndan imkân ölçüsünde (bi-hasebi'l-imkân), düzeni en iyi ve en kusursuz şekilde gerçekleştirebilecek tarzda feyz eder. İşte inâyetin anlamı budur.” M. Cüneyt Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l-İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzali Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, ed. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2012, s. 561-601.

⁴⁸ İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli's-şer fi'l-kazâi'l-ilâhî)”, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya, s. 299-306.

⁴⁹ İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli's-şer fi'l-kazâi'l-ilâhî)”, s. 299-306. Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 201.

fertlerde belirli zaman ve durumlarda meydana gelen şeylerdir. Ayrıca İbn Sînâ sisteminde çok iyiliğin meydana gelmesi için az kötülüğe katlanmak daha çok iyilik sayılmaktadır.⁵⁰ Kötülüğün ârizîliğine vurgu yapan İbn Sînâ, dikkat etmemiz gerekenin bu ârizîliğin varlık türünde kötülüklerde söz konusu olduğudur. Bu duruma örnek vermiş olan İbn Sînâ, körlük ölüm gibi bir şeyin varlığı için zorunlu veya faydalı şeylerin yokluğundan bahsederken bu kötülüklerin ârizî olduğundan bahsetmemizin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bunlar bizâtihi kötülük olarak kabul eden filozof, ârizî kötülüklerle ateş örneğini vermiştir. Ateş ondan zarar gören için kötüyken bir başkası için iyi olabilir diyen İbn Sînâ, azâp içinde aynı durumun söz konusu olduğunu söylemiştir. Azâbın türün çoğunluğu için iyilik olması söz konusuyken azâp çeken için ise aynı durumun geçerli olmadığını belirtmiştir. Bizâhihi kötülük dediğimiz ölüm, yaşlılık durumlarında da yarar olduğunu söyleyen İbn Sînâ, yaşlılığın insanın nefsini temizlemesine ve hayvanî arzularını dizginlemesine sebep olduğunu, ölümün ise dünyaya gelmiş sonsuz sayıdaki ferdin varlığa gelmesine yol açtığını dile getirmiştir.⁵¹

İbn Sînâ'nın bahsettiği kötülük çeşitlerinden bir diğeri ahlâkî kötülüktür. Burada da durum bir şeyin tabiatındaki eksiklik veya olması gereken durumda bulunmaması durumudur. Acı ve keder bize mutluluğun eksikliğini, zulüm ise sevginin eksikliğini gösterir. Kısacası ahlâkî kötülük nefsin yetkinliğini yitirmesi durumudur.⁵²

Velhâsıl İbn Sînâ için kötülüğün varlığı mutlak iyiliğin yanında göreceli, ârizî olup ay-altı âlemde bulunan varlığın yetkinliğinde yokluk, eksiklik durumudur. Asıl olan iyiliktir. Olan kötülükler evrensel düzen için gereklilik arz eder. Eğer âlemde iyilik ve kötülük birlikte bulunmazsa ilâhî hikmetten söz edilemez. Yani;

- İlk Olan mutlak iyidir, onun sudûr etmesiyle mümkün olan en yetkin düzen meydana gelmiştir ve mümkün olan yetkinliğin ve iyiliğin mutlak kaynağıdır.

⁵⁰ İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli's-şer fi'l-kazâi'l-ilâhî)”, s. 299-306. Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 201.

⁵¹ Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l-İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine” s. 561-601.

⁵² İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi'l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli's-şer fi'l-kazâi'l-ilâhî)”, s. 299-306.

- İlk Olan'dan uzaklaştıkça kötülük artmaya başlar. Bu çokluk ay-altı âlemde kendini gösterir.
- Mutlak kötülük yokluktur. Fakat kötülüğün mutlak olması imkân dâhilinde olmadığından yokluk dediğimiz varlığın tabiatındaki sabit yetkinliğin yokluğudur.
- Bazı kötülükler ise aslında bir şeye nispetle kötülüktür. Mesele güneş ışığına ihtiyaç duyan bitkilere bulutun engel olması gibi.
- Bir başka kötülük çeşidi bilgisizlik, cehalet, yaratılıştan meydana gelen yetersizlikler, bunlar ise İbn Sînâ için eksiklik anlamında kötülüklerdir.⁵³

İslâm felsefe geleneğinin Endülüs'teki son büyük temsilcisi İbn Rüşd'de kötülük problemini ele almış, bu konuyla ilgili düşüncelerini bilhassa *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idi ehli'l-mille* adlı eserinin "Cevr ve Adl" başlıklı bölümünde incelemiştir. Burada Eş'arîlerin adâlet ve zulüm hakkındaki düşüncelerini eleştirip âyetlerden de deliller sunarak düşüncelerini açıklamaya çalışan İbn Rüşd'e göre Eş'arîler adâlet ve zulmün özü itibariyle bulunmadığını ileri sürerek akıl ve dinden uzak olan bir yorum ortaya atmıştır. Yani Eş'arîler açısından, dinin kabullerine göre insan adil veya zalim olarak sınıflandırılabilir. Âlemde esas olarak hayır ve şer mevcut değildir. İbn Rüşd Eş'arî mezhebinin bu görüşüne karşı çıkmış, böyle bir durumda bu fikre göre Allah'a şirk koştığımızda bunu özü itibariyle değil, din açısından adâlet ve zulüm saymamız gerekeceğini, bunun ise kabul edilebilir bir düşünce olmadığını belirtmiştir. Eğer Eş'arî'nin ortaya atmış olduğu düşünceyi kabul edersek, Kur'ân'daki Allah'ın adâlet sahibi olduğunun belirtildiği âyetleri inkâr etmiş oluruz.⁵⁴

İbn Rüşd, Allah'ın razı olmadığı bir şeyi dileyip emrettiğini belirten Eş'arî görüşüne şiddetle karşı çıkmış, bunun küfür sayılabileceğini söylemiştir.⁵⁵ İbn Rüşd âyetlerden örnekler sunmuş Allah'ın kullarının doğru yoldan sapmasını istemeyeceğini anlatmaya çalışmıştır.⁵⁶

⁵³ İbn Sînâ, **en-Necât (Felsefenin Temel konuları)**, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 260-264. Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 205-206.

⁵⁴ "Söz konusu âyetler için bkz.", Âl-i İmran 3/16-17, Fussilet 41/46, Yûnus 10/44.

⁵⁵ "Söz konusu âyetler için bkz. Zümer 39/7, Rûm 30/30.

⁵⁶ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 266.

Kur’ân’da geçen dalâlet ve hidayet konularına değinen İbn Rüşd, bu konudaki birbiriyle çelişkili gibi görünen âyetler hakkında tevil yoluna başvurmamız gerektiğini savunmuştur. Bunun sonucunda âyetlerde geçen dalâletin Allah’ın takdîri olup, yaratılanların tabiatlarındaki farklılık ve dışarıdan sebeplerle ortaya çıktığını belirtmiştir. Allah’ın dalâletleri yaratmasının sebebi zulüm değildir, bilakis onun hikmetidir.⁵⁷

Âlemdeki hayır ve şerrin yaratıcı olan Allah, hayrın zâtı için hayrı yaratmış olup, şerri ise hayır için yaratmıştır. Buna ateş örneğini veren İbn Rüşd, ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin sağlıklı olamayacağını söylemiş, ateşte meydana gelen bozulmanın ve fesadın ârızî olarak ateşin tabiatında meydana geldiğini belirtmiştir. Sonuç olarak ateşin yaratılması yaratılmamasından daha iyi bir durum olup, bu da bize ateşin hayır olduğunu göstermektedir. Kötülüğü mutlak olarak anlamamız gerektiğini dile getiren İbn Rüşd, Allah’ın şerri, ondan daha fazla hayır meydana geldiği için yaratmış olduğunu, bunun ise onun adâleti ve hikmeti olduğunu söylemiştir.⁵⁸

X. yüzyılda Basra’da felsefî, dini, ahlâkî, ilmî ve siyasî risaleler yazan gizli bir topluluk olan İhvân-ı Safâ, Risaleleri’nde kötülük problemine de yer vermiş olup, bu konuda iyimser bir tablo ile karşımıza çıkmıştır. Hayır ve şerrin varlığını kabul edip, bunları feleğin uğuru ve uğursuzluğuna nispet edenler, oluş bozuluş âleminde ortaya çıkan tabiat olaylarına ve hayvanlara ilişkin elem ve sıkıntılara nispet edilenler, hayvanların tabiatlarına nispet edilenler ve insan nefislerine nispet edilenler olmak üzere dört bölüme ayırmışlardır. Kötülüğü Allah’ın birincil maksadının ârızî sonuçları ve ikincil maksat altında değerlendiren İhvan-ı Safâ, şerri âlemdeki düzen ve nizamın gerekliliği için Allah’ın inâneti ve hikmeti olarak değerlendirmiştir.⁵⁹

“Bazı hayvanlara ve bitkilere, bazı vakitlerde ve anlarda, bazı bölgelerde ilişkin öldürücü sıcak ve soğuklara gelince; bunlar Allah’ın ilk kastı/ birincil hedefi olarak gerçekleşmez. Yağmurların durumu da bunun gibidir. Allah onları, beldelere hayat vermek ve kullarının işlerini yoluna koymak için gönderir. Eğer onlardan bazı

⁵⁷ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makal; el-Keşf an minhaci’l-edille**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 341-342.

⁵⁸ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makal; el-Keşf an minhaci’l-edille**, s. 344-345.

⁵⁹ İhvanu’s-Safâ, **Resâ’ilu İhvâni’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)** c.3, ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 379-403-404.

hayvanlara eziyet ilişir, bazı bitkiler telef olurlar ya da aciz kimseler üzüntü duyarlarsa; bunlar Allah'ın ilk kastı/ doğrudan dilemesi ile gerçekleşmez. Hayvanlara, bitkilere, madenlere ve doğan çocuklara ilişkin arızî olaylardan feleğin uğursuzluğuna nispet edilen kötülüklerin hepsinin durumu da bunun gibidir. Senelerin değişmesi ve gezegenlerin belli burçlarda birleşmeleri gibi durumlarda verilen hükümlerin ve feleğin uğursuzluğuna nispet edilen kötülüklerin ve fesadın hepsi Allah'ın ilk kastının arızî sonuçlarıdır.”⁶⁰

Âlemde asıl olanın hayır olduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ'ya göre hayırlar Allah'ın ilâhî irade ve inâyeti ile gerçekleşmekte olup, bir amaç için yaratılmışlardır. İnsanların kötü olarak gördükleri elemeler ve musibetlerde onların bilemeyeceği hikmet ve nedenlerin olduğunu belirtmişler.⁶¹ Bunlara kıssa⁶² ve ayetlerden örnekler vermişlerdir.

Âlemdeki işleyişi küllî ve cüzî olarak değerlendiren İhvân-ı Safâ, insanların küllî olanlara yönelmesi durumunda hikmetleri ve hakikatleri apaçık görmeye başlayıp, Allah'ın adâlet ve hikmet sahibi olduğunu anlayacaklarını, aynı zamanda cüzî birtakım olayların küllî olanın nizam ve düzeni için olan bir gereklilik olduğunu göreceklerini belirtmiştir. Cüzî olana yönelmeleri durumunda ise şüphelerinin artacağını, bunun sonucunda ise Allah'tan uzaklaşıp her şeyin tesadüf eseri yaratıldığının sonucuna varacaklarını söylemişlerdir.⁶³

⁶⁰ İhvanu's-Safâ, **Resâ'ilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)** c.3, s. 380.

⁶¹ Mustafa Çağrı, “Şer”, **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXVIII (2010), s. 542-544.

⁶² “Bir peygamber, bir keresinde bir dağın eteğindeki bir pınarın başına uğrar ve ondan abdest alır. Sonra namazını kılmak için dağa tırmanır. Bu esnada bir atının bu pınara yöneldiğini, ondan su içtiğini, atını da suladığını ve ardından para kesesini pınarın başında unutarak atına binip gittiğini fark eder. Sonra bir koyun çobanının gelip para kesesini gördüğünü ve onu alıp gittiğini izler. Sonra oraya, üzerinde sıkıntı ve miskinlik alameti bulunan oduncu bir ihtiyar gelir. İhtiyarın üzerinde ağır bir odun yükü vardır. İhtiyar yükünü oraya bırakır ve zafiyetin şiddetinden, yorgunluktan, ter ve bitkinlikten kurtulmak için istirahat etmek üzere sırt üstü uzanır. Bu durumu izleyen peygamber, düşünür ve kendi kendisine şöyle der: Eğer bu para kesesi yerinde dursaydı, bu zayıf ihtiyarın onu alması; şu genç, zengin ve kuvvetli çobanın onu almasından daha iyi olurdu! Ancak çok geçmeden atlı, su içtiği yere döner, para kesesini arar bulamaz. Oradaki ihtiyardan keseyi sorar. İhtiyar çekinerek şöyle der: Ondan haberim yok. Atlı ona vurur ve öldürünceye kadar işkence eder. Sonra da çekip gider. Bu durumu gören Peygamber şöyle der.: Ya Rabbi! Bu meselenin hikmeti nedir? Adâlet bunun neresinde? Bunun üzerine Allah ona şöyle vahyeder: İhtiyarın babası geçmiş zamanda atının babasını öldürmüştü. Atının babasında da çobanın babasının kesenin içerisindeki para kadar bir alacağı vardı. Kısası uyguladım ve borcu iade ettim. Dolayısıyla ben hikmet ve adâlet sahibiyim.” İhvanu's-Safâ, **Resâ'ilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)** c.3, s. 404-405.

⁶³ İhvanu's-Safâ, **Resâ'ilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)**, c.3, s. 379-403-404.

C. Tasavvufta Kötülük Problemi

İslâm düşünce ekolleri içinde tasavvuf, her sûfî için farklı anlamlar taşıyorsa da, genel olarak, kul ile Allah arasında *ihsân*ın gerçekleşmesi olarak adlandırılabilir. Allah sevgisi ve Allah korkusu -sevgiye dayalı çekinme- temeline dayanan tasavvuf, kelâm ve felsefede olduğu gibi kötülük problemini, Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele almıştır. Tasavvufta kötülük probleminin konumuna değinmeden önce, anahtar bir kavram olarak *vahdet-i vücûda* değinmek yerinde olacaktır, zira sûfilerin vahdet-i vücûda dayalı varlık anlayışları, onların kötülüğe bakışlarında belirlemektedir. Arapça, “varlığın birliği” anlamındaki vahdet-i vücûd terimi, varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrılmadan hakikatte iki ayrı kutup olarak tecelli etmesidir. Bazı araştırmacılar tarafından terimin ilk Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından kullanılmış olduğu düşünülse de vahdet-i vücûdu Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.736/1335) kullanmıştır. Vahdet-i vücûda önemli olan Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak olup buna bağlı olarak, birlik-çokluk, insan iradesi ve kötülük problemi gibi konulara çözümler getirilmeye çalışılmıştır. Vahdet-i vücûd, sûfiler tarafından filozof ve kelâmcıların varlık ve yaratılış görüşlerine karşı geliştirilen Tanrı-insan ilişkilerine dayanan varlık ve yaratılışa ait bilgi teorisidir. Vahdet-i vücûd anlayışı ve südûr teorisi arasında benzerlikler olmasına rağmen sûfiler südûr teorisindeki hatanın zorunlu nedensellik olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁴

Tasavvuf düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), varlığı bir hakikat olarak kabul etmiş ve bu hakikatin Allah olduğunu dile getirmiştir. Âlemdaki her şeyin hakikatten tecelli ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre, Hak bütün görünen şeylerin zâtı, *halk* yani yaratma ise bu zâtı ortaya koyan eşyadır. Başka bir deyişle Hak hakikat, *halk* ise zuhurdur. Kendi varlığından başkasına muhtaç olmayan Hak, sonradan var olana varlık vermiş ve böylece var olan ile kendisini var eden arasında bir muhtaçlık ilişkisi oluşmuştur. Bu durumda kendisine muhtaç olmamız ve varlığımızın O'na dayanması bizi mümkün yani yaratılmış olan

⁶⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 689-696, 741-742., Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. 40 (2011), s. 119-126. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XLII (2012), s. 431-435.

yapar.⁶⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre her şeyi kuşatan Allah ve görülen âlem sadece bir gölge olduğuna göre, kötülükler nereden gelmektedir?

Gazzâlî'nin "İmkân alanında bu âlemden daha mükemmel bir âlem yoktur" sözüne atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, her şeyi yaratanın bu âlemi son derece güzel yarattığını söyleyerek âlemin güzelliğinin Allah'ın güzelliği olduğunu vurgulamıştır. Arabî'nin Allah'ın âleme tecelli ettiğini söylemesi, âlemde kötülüğün varlığını kabul etmemesi anlamına gelmemektedir. Doğal kötülükten bahsederken onların var olduğunu ve olması gerektiğini belirtmiş, hastalıkları, depremleri, kıtlıkları bir problem ve gerçeklik olarak kabul etmiştir. Ahlâkî kötülüğe gelince onun insan nefsinden kaynaklandığını söyleyen Arabî, özgür irade vurgusu yapmıştır.⁶⁶

Kötülüğün mutlak olamayacağını belirten Arabî, Allah'ın mutlak iyilik olduğunu, O'na kötülüğün hiçbir şekilde ilişmediğini belirtmiştir. Âleme bakıldığında ise her türlü kötülüğü izâfî olarak kabul etmiş, kötülüğü iyiliğin karşıtı olarak değil iyiliğin yokluğu olarak görmüştür. Allah'ın hiçbir zaman kötülüğü yaratmadığını dile getirmiş şeyler ve fiillerdeki sebepler nedeniyle insanların onları kötü olarak kabul ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu sebepleri; 1) Dinler onu öyle saydığı için, 2) Bazı kişisel huylara ters düştüğü için, 3) Belli bir ahlâkî ilkeye veya âdete kıyasla, 4) Kişinin bazı tabîî, ahlâkî zihni arzularını tatmin edemedikleri için vb. olarak tanımlamıştır. Var olan ve mutlak olan her şeyin iyi olduğunu, kötü olanın nesnel değil sadece öznel bir hakikat olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî kötülüğün izâfî olduğunu söylemiştir, fakat bunun yanında hem iyiliğin hem de kötülüğün Allah'tan geldiğini ifade ederek bütün şeylerin Allah'ın tezahürü olduğunu, insanların onları iyi ve kötü olarak adlandırdıklarını dile getirmiştir. Eğer Allah'ın bu fiilleri yaratmadığını söylersek, O'nun hikmetine karşı çıkmış oluruz. Kötülüğü kabul etmek Allah'ın inâneti ve

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 29., Ebû'l-A'la Afîfî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s. 28.

⁶⁶ Şahin Efil, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", **Felsefe Dünyası**, Sayı:53, 2011/1, s. 92-110.

hikmetine aykırı olan değil, bilakis âlemin tüm yaratılan fiillerle birlikte mükemmel ve tam olmasıdır.⁶⁷

Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin kötülük problemine dair açıklamalarında benzerlikler görülmektedir. Gazzâlî'nin bu âlemin olabilecek en mükemmel âlem olduğu yaklaşımını kendi felsefî sistemi içinde değerlendiren İbnü'l-Ârabî kötülüğün varlığını kabul etmiş ve onun, Allah'ın hikmetine ters düşmediğini ileri sürmüştür.



⁶⁷ Efil, “İbn Arabî’ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 92-110. Afifi, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi** s. 140-141, 143.

İKİNCİ BÖLÜM

CEDİDCİLİK HAREKETİ VE ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ

I.Cedîdcilik Hareketinin Genel Özellikleri

Altın Orda Devleti'nin yıkılması (1227-1502) ve ardından gelen Hanlıklar Dönemi (Kırım, Kazan, Sibir, Astırhan, Nogay hanlıkları), İdil-Ural bölgesinin Ruslar tarafından işgalini kolaylaştırmıştır. Rusların, Türklerin yaşadığı bölgeleri birer birer almasıyla birlikte, Türkler her alanda baskı altına alınmış ve buna bağlı olarak pek çok açıdan gerilemeye başlamışlardır. Bu gerilemeye paralel olarak bölgede yaşayan Müslümanların hızla düşmeye başlaması, Ruslar tarafından diğer Müslüman ülkeler ile olan münasebetlerinin kesilmesi ve Rusya'nın işgal ettiği Müslüman bölgeler arasındaki bağlantıya son vermesi bölge halkının, gelenek ve kültürlerini koruma yönünde büyük bir gayret göstermelerine yol açmış, ancak Rusların uyguladığı siyasi ve ekonomik baskılar karşısında gelenekleri sürdürmek gittikçe zorlaşmıştır.¹

Bütün bu baskı ve asimilasyon politikalarına rağmen İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türkler, bunun üstesinden gelip kendi aralarında ve diğer Müslüman topluluklarla bağlarını yeniden nasıl kurdular? Bu sorunun cevabı eğitim meselesinden geçmektedir.

Kültür ve geleneği sürdürmenin ve canlı tutmanın en önemli yolu olan eğitim söz konusu olduğunda bölge Müslümanlarının eğitiminin, başlangıçta daha çok köy imamlarının gayretleriyle sınırlı kaldığı görülmektedir. Neredeyse her mahallede mescit yanında ufak dahi olsa bir mektep bulunmakta ve çocuklar burada molladan ders almaktaydı. Eğitim geleneksel yöntemlerle yürütülmekte, yalnızca okuma yazma ve ilmiyal bilgisi öğretilmekte, Kur'ân'dan bazı sûrelerin ezberletilmesiyle yetinilmekteydi. Bazı büyük köy ve illerde 1740' dan önce medreseler açılmıştı ve

¹ Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)", **Akdes Nimet Kurat Makaleler III**, Hazırlayanlar Nihat Yazılıtaş & Ahmet Vurgun, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015, s. 183.

buralarda imamlar yetiştiriliyordu. Ne var ki medresedeki dersler normal seviyenin altında, devrin ilim merkezi olarak görülen Buhara veya İstanbul ile kıyaslanamayacak kadar düşük düzeydeydi.²

Rusya ile Türkistan ve Kazakistan arasındaki ticareti ellerinde tutan Kazanlı tüccarlar yakından gördükleri Buhara medreselerinde kendi çocuklarını ve başka çocukları okumaya teşvik ediyorlar ve bunun sonucunda Buhara’da eğitimi tamamlayıp dönen gençler kendi şehirlerinde ve köylerinde Buhara usûlü din öğretimi yapıyorlardı. Fakat o devirde Buhara eski parlak devrini geride bıraktığından dolayı, genç mollalarda bir eğitim reformu eğilimi zuhur etmemiştir.³ Her ne kadar bir eğitim reformu düşüncesi belirmemiş olsa da hem Buhara medreselerinde yetişen gençler hem de onların etkisiyle, İdil-Ural bölgesinde hızla açılan medreseler, bölgede bundan sonraki yıllarda ortaya çıkacak yenileşme hareketlerinin filizlenmesine sebep olması bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir.⁴

Batı’nın İslâm dünyasını siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda hem hâkimiyeti hem etkisi altına almaya başladığı 19. yüzyılda Rusya yoluyla Avrupa medineyeti tesiri altında kalan Rusya Müslümanları kendi toplumlarının durumunu sorgulamaya başlamışlardır. Müslüman toplumların geri kaldığını söyleyen ve bu geri kalmışlığa çare aramaya başlayan ulema dinin son zamanlarda yanlış yorumlanması ve medreselerin yetersizliğini geri kalmışlığın sebepleri arasında görmüşlerdir. Dini ve eğitim alanında eski usûllerinin ıslah edilmeye çalışılması Kazan’dan başlayarak, Kırım, Azerbaycan ve İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerinde yenileşme hareketi olarak etkisini göstermeye başlamıştır.⁵ Genellikle “Cedîdcilik”⁶ adı verilen, eğitim

² Kurat, “Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)” s. 184.

³ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 9.

⁴ Kurat, “Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)”, s. 186.

⁵ Abdülaziz Artış, “Kazan’da Cedîdcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)”, **Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:6, 2017, s. 89-113. Ahmet Kanlıdere, “XIX ve XX. Yüzyıllarda Kazan Tatarları”, **XIX. Yüzyıl Türk Dünyası**, Haz. Ahmet Kanlıdere, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2013, s. 415-426.

⁶ Cedit kelimesi, lügat anlamı itibariyle, eskinin zıddı yeni anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin başka bir müştak hali olan tecdit ise; yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak gibi anlamlara sahiptir. Dolayısıyla cedit kavramı; hem eskinin zamanı geçmiş, bozulmuş yönlerinin yerine yeni bir şeyi ortaya koyma, canlandırma anlamlarını içinde bulundurur İbrahim Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, Ankara, Ötüken Neşriyat, 2002, s. 31.

sisteminin ıslahı ve bu alanda yeni usûllerin (usûl-i cedîd) kullanılması fikriyle birlikte dini alanda da yenileşmeyi öngören bu hareketin öncelikle ıslah, ihyâ ve tecdîd gibi klasik kavramlar etrafında geliştiği görülmektedir. Rusya Müslümanları arasında yayılmaya başlayan yenileşme hareketi 1870'lerin sonuna doğru kendini göstermeye başlamış 1905 ihtilâlinden sonra hızla yayılmaya devam ederek 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar devam etmiştir.⁷

Başlangıçta dini alanda bir ıslahtan bahsedilmiş olup, dinin yanlış yorumlanması, hurafelere olan yatkınlık, akıl yürütmeden uzak olan taklide yer verilmesi gibi birçok mesele Rusya Müslümanlarının geri kalışındaki sebepler arasında gösterilmiştir. Rusya Müslümanlarının mevcut durumuna çareler aramaya başlayan âlimler hurafelerden uzak durmak için Kur'ân, Hz. Muhammed'in sünnet ve hadislerine önem vermemizi sahabe dönemini örnek almamızı, kelâmcıların söylediklerinin aksine içtihad kapısının her zaman açık olduğunu savunmuşlardır. Asıl bozulmanın İslâmiyet'te değil Müslümanlarda olduğunu söyleyip, Müslümanların doğru yoldan saptıklarını her seferinde yazılarında ve bulundukları ortamlarda dile getirmişlerdir.

“İki-üç yüzyıldan beri hâlimizde bir durgunluk vardı... Bu durum ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar devam etti. İşte tam bu sırada ulemâ arasında uyanış alâmetleri görülmeye başlandı. Abdünnasır Kursavî gibi bazı zâtlar çıkıp halkımızın dini ve ilmi birçok meselede Kur'ân ve Sünnet yolundan saptıklarını işaret ettiler.”⁸

Eğitim alanında medreselerin ıslahı, okuma yazmanın kolaylaştırılması ve arttırılması gerektiğini düşünen ulema medreselerdeki eski metodla bir yere varılamayacağını, ders kitaplarının yetersizliğini, eğitim- öğretimin belli bir programa göre devam etmesini, öğretmenlerin daha iyi yetiştirilmesi gerektiğinden bahsetmişler, dini eğitimin yanında dünyevi ilimlerin de mektep ve medreselerde öğretilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Eski usûldeki yazmadan çok okumaya verilen önemin aksine, her ikisinin de öğrenilmesi gerektiğini vurgulamış, kız çocuklarının erkek

⁷ Ömer Hakan Özalp, “Rızaeddin Bin Fahreddin'in Dini ve İçtimâî Meseleler Kitabı”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 2 Rızaeddin Fahreddin**, ed. Ali Arslan & İbrahim Maraş & İbrahim Çelik & Mehmet Kâmil Berse, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, İstanbul, Haziran 2014, s.196-230.

⁸ Şehir Şeref, “Mercanînin Tercüme-i Hâli”, Mercanî, Nâşiri: Sâlih b. Sâbit Ubeydullin, (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), iv-v., akt. Ahmet Kanlıdere, “Kazan Tatarları Arasında Tecdit ve Cedit Hareketi (1809-1917)”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı:46, Yıl. 1997, s. 89-96.

çocukları gibi mektepler de okumasını söylemişlerdir. Rusya Müslümanlarının asimile olma korkusuyla Rusça'yı öğrenmemelerinin Rusça eserleri okuyamamalarına ve bunun sonucunda Batı'nın ilmi düşüncelerini öğrenmemelerine neden olduğunu belirtmişlerdir. Bu yüzden okullarda Rusça öğrenilmesi gerektiğini korkulanın aksine bu şekilde Batı'nın ilmini öğrenip ondan daha ileri seviyelere geçebileceklerini söylemişlerdir. Kadının toplumdaki yerinin önemi gibi meselelerde başarılar ortaya koyan bu hareket, kadının toplumda daha çok ön planda olması gerektiğini, İslâmiyet'te kadın ve erkeğin eşit olduğunu âyet ve hadislerden örneklerle ispatlamaya çalışmışlardır. Bunların yanında dil, tarih, sanat, edebiyat gibi alanlara da önem vermişler, birçok eser kaleme almışlar, kongreler düzenlemişlerdir, gazete ve dergiler neşretmişlerdir.

Gerek Rus yönetimi gerek usûl-i kâdimciler tarafından yenileşme hareketi sekteye uğratılmaya çalışılmıştır. Yenileşmeyi benimsemeyen usûl-i kâdimciler dünyevî ilimleri öğrenmenin İslâmiyet'e zarar vereceğini, halkın zamanla Ruslaşacağını söylemişler Cedîdcileri ve taraftarlarını zındıklıkla suçlamışlardır. Hatta daha da ileriye giderek bu ulemâyı Rus hükûmetine bildirmekten kaçınmamışlardır. Bu yüzden Cedîdciler, halkın Ruslaşmasına yol açacağını savunan, eski usûllerden vazgeçmeyen ulema ile sık sık mücadele girmiş ve yenileşme hareketi yavaşlama tehlikesi yaşamış olsa da bu mücadele cedîdcilerin lehine sonuçlanmıştır.⁹

II. Cedîdcilik Hareketinin Başlıca Temsilcileri

Cedîdcilik hareketinin genellikle Kursavî (ö. 1812) ile talebesi Mercânî'nin (ö. 1889) öncülüğünde geliştiği kabul edilmektedir.¹⁰ Kazan'a yakın Kursa köyünde 1765 yılında dünyaya gelen Molla Ebu'n-Nasr Abdünnasîr Kursavî, ilköğrenimini Kazan'da tamamlamış, daha sonra Buhara'ya gitmiştir. Eski ihtişamını kaybeden Buhara'nın İslâmî anlayış ve eğitim kurumlarını görüp değerlendirme fırsatı bulan Kursavî, Buhara medreselerindeki hâkim olan dini düşünceye yönelik eleştirel tavrının

⁹Tamurbek Devletşin, **Sovyet Tataristan'ı**, çev. Mehmet Emircan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 62. Taha Akyol, "Cedîdcilik", **D.İ.A.**, İstanbul, c. VII (1993), s.211-213.

¹⁰ Artış, "Kazan'da Cedîdcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)", s. 89-113. Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s.46., Ahmet Kanlıdere, "Sovyet ve Türk Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. II, No:3, 2004, s. 149-181.

temellerini burada atmıştır. Aynı zamanda Buhara ve Semerkant kütüphanelerindeki klasik eserleri inceleyen Kursavî, bu incelemelerinin neticesinde içtihat kapısının herkese açık olduğu görüşünü savunmaya başlamıştır. Kelâm ilminin dönemin ihtiyaçlarına cevap vermediğini ve bu alandaki kitapların yetersiz olduğuna inanan Kursavî, bu ilmin mevcut haliyle medreselerde okutulmaya devam etmesi durumunda, dini eğitimin ıslah edilemeyeceğini düşünüyordu.

Fikirleri dolayısıyla muhafazakâr ulema tarafından eleştiriye maruz kalan Abdünnasir Kursavî çoğu kez dinsizlikle suçlanmıştır ve fikirleri reddedilmiştir. Aslında Kursavî'nin fikirleri nedeniyle muhafazakâr ulema ile karşı karşıya gelmesinin sebebi, onun İslâm dünyasında eskiden beri çözümlenemeden devam eden tartışmaları yeniden gündeme taşımasıydı.¹¹ Her ne kadar muhafazakâr ulema tarafından ciddi şekilde eleştirilere maruz kalsa da fikirleri birçok âlim tarafından destek görerek örnek alınan Kursavî 1812'de hacca giderken İstanbul'da veba hastalığından vefat etmiş ve Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'na defnolunmuştur.

Kursavî'den sonra cedîdcilik hareketinin en tanınmış ismi Kazanlı bir molla aileden gelen Şehabeddin Mercânî'dir. 1818 yılında, Kazan'a bağlı Yabınç köyünde doğmuştur. Eğitimine babasının medresesinde başlayan Mercânî, eğitimine devam etmek için Buhara'ya gitmiş, fakat burası Kursavî'de olduğu gibi Mercânî'de de hayal kırıklığına yol açmıştır. Buhara'nın öğretim usûlleri hoşuna gitmeyen Mercânî bunun üzerine kendi başına Buhara'nın zengin kütüphanelerinde bulunan eserleri incelemeye başlamıştır.¹² Bunun sonucunda Şehabeddin Mercânî, Kursavî'nin düşüncelerine hak vermiştir. Daha sonra Buhara'daki eğitimden umduğunu bulamayan Mercânî memleketine geri dönüp Kazan'da imam-hatiplik ve müderrisliğe başlamıştır.

Kursavî gibi Mercânî'ye göre de Müslümanların içinde bulundukları olumsuz durumun temelinde dinin yanlış yorumlanması ile dört fıkıh mezhebinin bağnazlık derecesinde takip edilmesi ve yeni fikirlere kapıların tamamen kapatılması yer

¹¹ Artış, "Kazan'da Cedîdcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)", s. 89-113.

¹² Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", *D.İ.A.*, c. XXIX (2014), s.169-172.

Sait-Ali Kudaynetov, "Şihâbüddîn Mercânî'nin İctihad Usulü", *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 1 Şehabeddin Mercani ve Kazan Kültürü*, Ed. Ali Arslan, vd., Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, İstanbul, Haziran 2014, s.144-186. Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, s. 73-74. Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)", s. 193.

almaktadır. Bunun içindir ki, İslâm dünyasındaki fikri durgunluktan kurtulabilmek ve yeni meseleler üzerinde fikir yürütülebilmesi için ferdi içtihat kapısının açılması, taklitçiliğe son verilmesi, kitapların yenilenmesi, Kur’ân, İslâm tarihi, hadis derslerinin yanında matematik, coğrafya, tarih gibi bilimlerin de programa dâhil edilmesi gerektiğini düşünen Mercânî, bunun yanında Rus dilinin de öğretilmesi gerektiğini savunmuştur. Böylece İslâm’ın köklerine dönülebileceğini ve dinin hurafelerden ve yabancı unsurlardan temizlenebileceğini söyleyen Mercânî’nin bu yenilikçi, ıslaha dayalı görüşleri tıpkı Kursavî’de olduğu gibi bazı âlimler tarafından hoş karşılanmamış olup zındıklıkla suçlanmıştır. Tüm olumsuzluklara ve engellere rağmen bölgenin ileri gelenleri tarafından 1871 yılında onun adına bir medrese inşa edilmiş, özellikle Mercânî’nin Buhara usûlü eğitimi eleştiren eserlerinin ortaya çıkmasından sonra öğrenciler artık Buhara yerine İstanbul ve Mısır’daki medreselere yönelmeye başlamışlardır.¹³

1889 yılında vefat eden ve Kazan’da medfun olan Mercânî, bölgede gelişen dini ıslah hareketinin Kursavî’den sonra güçlenmesini sağlamış, ortaya koyduğu yeni eğitim modeli (usûl-i cedîde) cedîdci ulemanın yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁴

Mercânî’nin muasırı olup dil ve eğitim konusu üzerinde duran ve Rusya Müslümanlarının gelişmesinde önemli rol oynayan bir diğer isim Abdülkayyûm Nâsırî’dir (ö. 1902). 1825’te Kazan yakınlarındaki Yukarı Şırdan köyünde dünyaya gelmiştir. Molla bir aileye mensup olan Nâsırî, eğitimine ailesinin yanında başladıktan sonra Kazan’daki Ahmet Hazret Medresesi’nde devam etmiş, Arapça, Farsça ve Rusça öğrenmiştir. Rus diline olan hâkimiyeti neticesinde pozitif bilimler hakkında kendini yetiştiren Kayyûm Nâsırî, Kazan Türklerinin dini ilimler yanında bu bilimlere de ihtiyacının olduğunu vurgulamıştır. Ders kitapları yazarak eğitimde yenileşmenin gerekli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Dil konusuna büyük önem veren Nasırî, İdil-

¹³ Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, **D.İ.A.**, Ankara, c. XXIX (2004), s.169-172., Ramazan Biçer, “Şehâbeddîn Mercânî (1818-1889)”, **XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri**, Ed. Kemal Sözen, v.dğr., Divan Kitap, İstanbul, 2017, s.216-229.

¹⁴ Kurat, “**Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)**”, s. 192., Nadir Devlet, “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî I. Hâl Tercümesi”, **Kazan Dergisi**, Y. 2, No:5, Eylül-Kasım 1971, s. 33-41.

Ural bölgesinde süregelen Osmanlı Türkçesi ile Çağatay Türkçesi'nin karışımı olan Tatarca yerine saf Tatarca'nın ön plana çıkması gerektiğini savunmuş, fakat bu konuda yalnız kalmıştır.¹⁵

Bölgedeki yenileşme hareketinin bir başka öncü ismi de Mercanî'nin öğrencilerinden Hüseyin Feyizhânî'dir (ö. 1866). Cedîdcilik hareketinde önemli simalardan olan, Feyizhânî, 1821 yılında Simbir eyaletinin Sabaçay köyünde doğmuştur. Eğitimine köyünde başlayıp Kazan'da sürdürmüştür. Mercânî'nin derslerinden ve fikirlerinden yararlanarak özellikle onun tesiriyle tarih alanında çalışmalara başlamıştır. Arapça, Farsça ve Rusçayı iyi bilen Hüseyin Feyizhânî, St. Petersburg Üniversitesi'nin Şark Dilleri Fakültesi Tatarca ve Arapça Lektörlüğü'ne tayin edilmiş bunun sonucu olarak Tatar dili üzerine ilmi araştırmalara başlamıştır. Türk dili üzerine de çalışmalar yapan Feyizhânî, Rusça olarak **Türk Dili Grameri** adlı bir eser kaleme almıştır. Avrupalı anlamda yetişen ilk Kazanlı âlim diyebileceğimiz Feyizhânî'nin birçok çalışması mevcuttur, fakat bunların içinde en önemlisi, medreselerin ıslahı konusunda hazırladığı taslaktır. O, medreselerde dini ilimler yanında pozitif bilimlerin de öğretilmesi gerektiğini savunmuş, Kazan Türklerinin mektep ve medreselerini Rus mektepleri seviyesine çıkarmayı gaye edinmiştir. O zamanlar bu maksadı gerçekleştirilemese de Kazan dışındaki diğer şehirlerdeki medreselerde büyük değişikliklere gidilmiş, Orenburg'da Medrese-i Hüseyniye, Ufa'da Aliye, Kazan'da Medrese-i Muhammediye, Bubî köyünde Bubî Medresesi Feyizhânî'nin projesi üzerine kurulmuştur. Yenileşme hareketinin kuvvetlenmesinde tesiri büyük olan Feyizhânî, 1866 yılında vefat etmiş ve doğduğu köye defnolunmuştur.¹⁶

Rusya Müslümanlarında Cedîdcilik hareketinin kelime olarak ilk defa ortaya çıkışı Kırım mirzalarından İsmail Gaspıralı'nın (ö. 1914) 1884'te açtığı Usûl-i Cedîd Mektebi ile olmuş, bu metodun taraftarları, yani cedîdciler bu tarihten sonra daha da artmıştır.¹⁷ İsmail Gaspıralı 1851 yılında Kırım'ın Bahçesaray yakınlarındaki

¹⁵ Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)" s. 197., İbrahim Maraş & İsmail Türkoğlu, "Kayyûm Nâsırî", **D.İ.A.**, Ankara, c. XV (2002), s. 109-110.

¹⁶ Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 95-96., Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)", s.201-202.

¹⁷ Kanlıdere, "Sovyet ve Türk Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi", s: 149-181.

Avcıköy’de dünyaya gelmiş, soyadını doğduğu ya da babasının doğduğu yere atfen almıştır. Mahallî bir Müslüman mektebinde eğitimine başlamış, on yaşlarında iken Rus okuluna gönderilmiş; burada iki yıl eğitimine devam ettikten sonra Moskova Askerî Okulu’na girmiştir. Fakat tahminen burayı bitiremeden terk etmiştir. Çünkü o dönemler Moskova ve okullarda hüküm süren Büyük Rus milliyetçiliği politikaları onda üzüntü ve kızgınlığa sebep olmuştur. 1867 yılında Girit Adası’nda Türkiye aleyhine patlak veren olaylara karşı Rum asileri ile mücadele eden Osmanlı ordusuna katılmak için arkadaşı Mustafa Mirza Davidoviç ile gizlice Türkiye’ye geçmek istediye de başarılı olamamışlar ve bunun üzerine Gaspıralı Bahçesaray’a dönerek Rusça öğretmeni olarak görev yapmaya başlamıştır.¹⁸

Yenileşme hareketi üzerinde büyük tesirleri olan İsmail Gaspıralı’nın en önemli faaliyetlerinden biri çıkarmış olduğu Tercüman Gazetesi’dir. 1883 yılında yayın hayatına başlayan Tercüman/Perevotçik Gazetesi, Türkçe ve Rusça olmak üzere iki kısım ve dört sayfadan ibaret olup, yarısı Türkçe, yarısı da Rusça yayımlanmıştır. 1904’e kadar haftada iki, 1906’dan sonra haftada üç, 1912’den sonra ise günlük olarak basılmaya başlayan gazete, 1905 yılının sonlarında ufak bir isim değişikliğine uğrayarak Tercüman-ı Ahvâl-i Zaman olarak isimlendirilmiştir. Gazetenin içeriğinde millî şuur, bir devlet içinde bireylerin eşit bir şekilde birlikte yaşamaları, aralarındaki iktisadî, medenî ilişkiler ve kadın hakları konularında makalelere yoğun olarak yer verilmektedir.¹⁹

Temel prensibi “dilde, fikirde, işte birlik” olan Gaspıralı, dil konusuna büyük bir hassasiyetle yaklaşarak, Türklerin ortak bir dilde yazıp konuşmasını istemiştir. Gaspıralı’ya göre dilde birlik şu hususlar ile sağlanabilirdi: (1) Türk dilini yabancı kelimelerden temizlemek, (2) Anlaşılmayan Arapça ve Farsça sözcüklerden vazgeçmek, (3) Yerel tabirler yerine Osmanlıcadaki tabirleri kullanmak.²⁰

¹⁸ Nadir Devlet, **İsmail Bey Gaspıralı**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1988, s.15,16. Hakan Kırımlı, **İsmail Bey Gaspıralı**, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 5,6.

¹⁹ Devlet, **İsmail Bey Gaspıralı**, s. 29.

²⁰ Kırımlı Cafer Seydahmed, **Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde, İşte Birlik)**, Haz. Ramazan Bakkal, Avrasya Bir Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 88.

Bu ilkeler doğrultusunda Tercüman'da Kırım Türk lehçesi yerine fazlaca Osmanlı Türkçesine dayalı bir dil kullanılmış ve gazete bütün Türk diyarlarında anlaşılabilir bir dille çıkarılmıştır. İsmail Gaspıralı, Tercüman'ın yayın hayatı boyunca usûl-i cedîd mekteplerinin durumuyla ilgili haberleri ve bu konuyla ilgili eleştiri ve takdirleri gazetede yayımlamaya özen göstermiştir. Kadın meselesi konusuna da önem veren İsmail Gaspıralı kadınların eğitim ve toplum hayatında aktif olmaları gerektiğine değinmiş, tepkilere maruz kalacağını bilerek Türkiye'den örnekler vererek konuyu izah etmeye çalışmıştır. 1917 senesine kadar yayın hayatına devam eden Tercüman, Türk gazeteleri arasında en uzun yayın hayatına devam eden gazete olmuştur.²¹

Gaspıralı'nın yenileşme hareketine yaptığı en büyük katkılardan bir diğeri Bahçesaray'da açtığı yeni metodlu mekteptir. Kursavî, Mercânî ve birçok âlim eğitim konusu üzerinde durmuş, değişim için atılması gereken adımlardan bahsetmişlerse de bunun net ve bariz bir şekilde hayata geçirilmesi İsmail Gaspıralı ile mümkün olmuştur. İsmail Gaspıralı eğitimde yenileşme meselesinin ilkokuldan başlatılması gerektiğini ileri sürmüş ve bu konuda faaliyete geçerek 1884 yılında Bahçesaray'ın Kaytaş Ağa Mahallesi'nde mektep açmıştır. Bu mektebin diğer mekteplerden farkı, usûl-i cedîd eğitiminin bir özelliği olarak usûl-i savtiye ve tedriciye metotlarının kullanılmasıdır.²²

“Bunun için 1883'de tesis ettiğimiz (kurduğumuz) Tercüman' da 1884'de usûl-i cedid bahsi (yeni usûl eğitim-öğretim konusu) açıldı. Elifba-yı tedriciye ve savtiye²³ neşrolunup Bahçesaray'da bir mektep, usûl ve nizama çekildi (yeni metoda uygun olarak düzenlendi). Bu mektebin sıbyanında (çocuklarında) görülmüş terakki (görülen ilerleme), sair mektepleri kabul-i usûle (yeni metodu kabul etmeye) mecbur etti.”²⁴

²¹ Seydahmed, **Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde, İşte Birlik)**, s. 86., Hakan Kırımlı, **Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1966, s. 57, 58.

²² Hakan Kırımlı, **İsmail Bey Gaspıralı**, s. 13., Selçuk Türkyılmaz, “İsmail Gaspıralı'nın Eğitim Anlayışı”, **İslâmla Yenilenme Ve Birlik -I- İsmail Bey Gaspıralı Kongresi**, ed. Mehmet Kamil Berse, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, Mayıs 2013, s. 87-97. Abdullah Battal Taymas, **Kazan Türkleri**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1966, s. 161.

²³ Elifba-yı tedriciye ve savtiye: Arap alfabesini seslere dayanarak, basamak basamak öğreten öğreten alfabe (kitabı). Burada İsmail Bey'in, bu iş için özel olarak yazıp neşrettiği Hoca-yı Sıbyan'dan söz edilmektedir. İsmail Gaspıralı, “Mebadi-i Temeddün-i İslâmiyan-i Rus”, **İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: II Fikrî Eserleri**, Haz. Yavuz Akpınar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 250-272.

²⁴ Gaspıralı, “Mebadi-i Temeddün-i İslâmiyan-i Rus”, s. 250-272.

Usûl-i cedîd hareketinin amacı, okul çocuklarına alfabeyi yeni metod ile öğretmeye çalışmaktır. Alfabe eğitiminin yeni metotlara dayanmasıyla, eski usûl olan hece yöntemine göre alfabe ve okuma öğrenimi, yerini usûl-i savtiye metoduna bırakmıştır. Bu metodla harf biçimlerinin adının öğretilmesi bir kenara bırakılmış, şekillerin karşılıklı olduğu sesler öğretilmeye çalışılmıştır. Böylelikle çocuklar okuma yazmayı kısa bir süre içinde öğrenecek ve her şeyi anlamadan ezberlemek zorunda kalmayacaklardı. İsmail Gaspıralı bu yöntem ile öğretime başlayıp, bir yandan da **Hoca-i Sıbyan** isimli okuma kitabı ve Tercüman vasıtasıyla Rusya Türkleri arasında usûl-i cedîdeyi ve fikirlerini yaymaya gayret göstermiştir.²⁵

“Altı ayda mübtedi sabi (yeni başlayan bir çocuk), Türkçe okup (okuyup) yazmak ile amal-i erbaayı zabtederek (dört işlemi ezberleyerek) kıraat-i Arabiye ve ilm-i hâl (Arapça metin okuma ve din bilgisi) derslerine başladığı görülüp uzak vilâyetlere kadar aksedip, hazırda (yayılp, halen) “usûl-i savtiye” Türkistan-i Çini’ye (Doğu Türkistan’a) kadar münteşir olmuştur (yayılmıştır) ve beş yüzden müteceviz (daha fazla) eski mektepler tecdit olmuştur (yenilenmiştir).”²⁶

Medreselerde geniş çaplı bir yenileşmeye vesile olacak usûl-i cedîd yönteminin başka anlamlara da sahip olduğu görülmektedir. Usûl-i cedîde göre: (1) Okul ile medrese birbirlerinden ayrılacak. (2) Öğretmenler aylık olarak ücret alacaklar. (3) Okuma ve yazma öğretimi heceleme ile değil, yeni “Elifba” kitaplarında gösterilen “usûl-i savtiye” metoduyla öğretilecek. (4) Öğretimde sadece okumaya değil, yazmaya da önem verilecek. (5) Kız çocukları için ayrı ilkokullar açılacak. (6) İlkokulun medreseden ayrı öğretmenleri olacak. (7) Öğretim bir programa uyularak yapılacaktır, her yaşa uygun ders kitapları kullanılacaktır.²⁷

İsmail Gaspıralı Bahçesaray’da açtığı mektepte yeni usûlle öğrencilere okuma yazmayı kırk günde öğreteceğini söylemiş, kayıt ve kitap masrafları için ücret talep etmemiştir. Buna rağmen çok az öğrenciyle öğretime başlamış ve sürecin sonunda öğrencileri halka açık bir alanda sınav yaparak, halkı usûl-i cedîd yöntemi ile öğretime teşvik etmeye çalışmıştır. Bununla da yetinmeyen İsmail Gaspıralı yeni usûlü halka

²⁵ Devlet, **İsmail Bey Gaspıralı**, s. 67, Kurat, “Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)”, s. 203, Türkyılmaz, “İsmail Gaspıralı’nın Eğitim Anlayışı”, s. 87-97.

²⁶ Gaspıralı, “Mebadi-i Temeddün-i İslâmiyan-i Rus”, s. 250-272.

²⁷ Abdullah Battal Taymas, **Kazan Türkleri**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 162.

benimsetmek için yetişkinlere dersler vermeye başlamış, böylece halkın dikkatini çekmeyi başlamıştır.²⁸

Rusya Türkleri arasında yenileşmeyi hedef alan usûl-i cedîd hareketi halk tarafından kolayca benimsenmemiştir. Bu okullar birçok zorlukla karşı karşıya kalmışlardır. Geleneksel usûllerin devamını savunanların (usûl-i kadîmciler) tepkisini çekmişlerdir. Bu grup “İslâm elden gidiyor” diyerek, Rus dilinin öğretilmesini engellemeye çalışmış, yeni okullarda dünyevî bilgilerin öğretilmesini de zararlı gördüklerinden zaman zaman usûl-i cedîdcileri Rus hükûmetine ihbar etmekten çekinmemişlerdir.²⁹

“Gelenekçi Müslümanlar, yenileşme kelimesini sıkça kullanan Gaspıralı’dan İslâm’da yenileşme ya da hakikî İslâm’a dönme anlamına gelebilecek bir mesajı hiçbir zaman işitmediler. Tarihte İslâm medeniyetinin muhteşem muvaffakiyetlerini sağlayan dinamizmin İslam öğretisinin doğru uygulanması sonucu ortaya çıktığını ve bu şanslı günlerin tekrarlanabileceğini iddia etmesine rağmen, muhalifleri Gaspıralı’nın Batı öğretileriyle hemhal olmasından dolayı, onun fikirlerinin bid’at ve sapkınlıktan başka bir şey olmadığı kanaatindeydiler.”³⁰

Yeni bir eğitim sistemi meydana getiren Rusya Türkleri arasında eğitimde modernleşmenin öncülerinden olan İsmail Gaspıralı, 1914 yılında vefat etmiş ve Mengili Giray Han Türbesi yakınlarına defnedilmiştir.³¹

Cedîdcilik hareketinin özellikle dini ilimler bağlamında önemli temsilcilerinden biri de Rızâeddin Fahreddin’dir (ö. 1936). 1858 tarihinde bugünkü Tataristan’ın Bügülme ilçesine bağlı olan Kışçat köyünde dünyaya gelen Rızâeddin Fahreddin, molla bir ailenin çocuğu olarak eğitimine ailesinin yanında başlamıştır. Annesinin yardımlarıyla ilk okumalarına başlayan Rızâeddin Fahreddin, eğitimine Şelçili köyünde bir medresede devam etti. Medresede verilen eğitimin yanı sıra kendi gayretiyle de dil öğrenmeye, kitaplar okumaya çalışan Rızâeddin Fahreddin faydalanabileceği bir Müslüman kütüphanesi olmaması sebebiyle epey zorluk

²⁸ Kırımlı, **Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916)**, s. 55.

²⁹ Devlet, **İsmail Bey Gaspıralı**, s. 68-69.

³⁰ Edward James Lazzerini, “İsmail Bey Gasprinskiy (Gaspıralı): Modernizm Söylemi ve Ruslar”, Çev. Dündar Akarca, **İsmail Bey Gaspıralı İçin**, Baş ed. Hakan Kırımlı, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, Ankara, 2004, s.85-109.

³¹ Türkyılmaz, “İsmail Gaspıralı’nın Eğitim Anlayışı”, s. 87-97. Seydahmed, **Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde, İşte Birlik)**, s. 142.

yaşamış, bu yüzden Astrahan ve Buhara'ya gidip tahsiline devam etmek istediye bile hocası Abdülfettâh Fettaheddin ve babası buna izin vermemiştir.³²

1884 yılında bir arkadaşı vasıtasıyla İsmail Gaspıralı'nın çıkardığı Tercüman gazetesini duymuş ve okumaya başlamıştır. Yeni fikirlerle tanışan Rızâeddin Fahreddin'in bizzat Gaspıralı ile mektuplaştığı da bilinmektedir. Medresede halflik yaptığı dönemlerde ise Mercânî'nin eserlerini inceleme fırsatı bulmuş ve bunun sonucunda Mercânî'nin ıslahatçı fikirleri onu derinden etkilemiş olacak ki hayatı boyunca onun ıslah fikirlerini uygulamaya çalışmış bunu temel prensibi haline getirmiştir.³³

1887 yılında resmî olarak Şilceli Medresesi'nde dersler vermeye başlayan Rızâeddin Fahreddin'in düşünce yapısında yeni etkiler bırakacak bir diğer isim Cemâleddin Efganî'dir (ö. 1897). Rızâeddin Fahreddin, Tercüman'da Efganî'nin Rusya'ya gelişini haber veren ve onun hakkında yazılan makaleyi okuduktan sonra Efganî'yi tanımaya başlamış, onun eserlerini ve makalelerini okuyarak dini, toplumsal konulardaki düşüncelerinden etkilenmiştir. Efganî'nin İslâm dünyasını ıslah etme ve İslâm dininin medeniyete karşı olmadığını ispat etmek için sarf ettiği çabalar, Rızâeddin Fahreddin'in Rusya Müslümanlarının dini, sosyal meselelerine eğilmesinde etkili olmuştur.³⁴

1889 yılında Şilceli Medresesi'nden ayrılan Rızâeddin Fahreddin İlbek köyüne göreve gönderilmiş, 1891 yılı itibariyle de Ufa Orenburg Müftülüğü'ne kadı olarak atanmıştır. Gazete ve dergi çıkardığı dönemler haricinde kadılık görevine devam eden Rızâeddin Fahreddin, Vakıf'te yazılar yazmış, Şûrâ'yı neşretmiştir. Vakıf'te eğitim ve tarih içerikli konulara yer vermiş, topluma yol göstermeye çalışmıştır. Rusya Müslümanlarının gelişimi için ihtiyaç duyulan her alanda ıslah çalışmaları yapılmasının gereğinden bahsetmiş, mektep ve medreselerdeki öğrencilere Rusça'nın

³² Goulnar Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin (1859-1936)", **D.İ.A.**, İstanbul, c. 35 (2008), s.70-71., Abdullah Battal Taymas, **Kazanlı Türk Meşhurlarından I Rızaeddin Fahreddinoğlu**, Zaman Kitabevi, İstanbul, 1958, s. 11, İsmail Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 44.

³³ Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin (1859-1936)", s. 70-71., Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, s.45.

³⁴ Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, s. 57-61-107., Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin (1859-1936)", s.70-71.

öğretilmesi gerektiğinin önemine değinmiştir. 1908 yılında Şûrâ'yı çıkaran Rızâeddin Fahreddin burada Tatarların sosyal kültürel hayatı, Türk halklarının tarihi, meşhur düşünürlerin hayatını anlatan birçok makale ve biyografi yayımlamıştır. Şûrâ sadece Rusya'da yaşayanların okuduğu bir dergi olmamış diğer Türk diyarlarında da ilgi görmüştür. Bunun nedeni, dilinin ne tam Türkçe ne de tam Tatarca olmayıp dönemin Türk dünyasına hitap edilmesi ve oradaki âlimlerin yazılarına da yer verilmesidir. Dergide; felsefe, tarih, eğitim, dil, sanat, fen, edebiyat, iktisat gibi konulara yer verilmiş Mûsâ Carullah, Hâdi Atlas, Zeki Velidi Togan gibi birçok isim makale kaleme almıştır. Cedîd Hareketi'ni savunan dergilerden biri olan Şûrâ 1918 yılında Orenburg Savaş Komitesi tarafından kapatılmış, Rızâeddin Fahreddin ise kadılık görevine geri dönmüştür.³⁵

Yenileşme hareketinin öncülerinden olan Rızâeddin Fahreddin, cedîdcilik hareketini desteklemiş, yenileşme, kültürel kimlik meselelerini yazdığı hikâyelerde işlemeye çalışmıştır. Türk dilinde birliği savunan Rızâeddin Fahreddin, siyasî meselelere kayıtsız kalamamış, gazete ve dergilerde yazdığı yazılarla Rusya Müslümanlarının siyasî hareketinde etkin rol oynamıştır. Abdülkayyûm Nasırî ve Mercâni'den sonra yenileşme hareketinin önde gelen isimlerinden kabul edilen Rızâeddin Fahreddin 1936 yılında Ufa'da vefat etmiş ve Tatar mezarlığına defnedilmiştir.³⁶

Usûl-i cedîd hareketinin önemli temsilcileri arasında yer alan Abdullah Bûbî (ö. 1922), 1871 yılında İj-Bûbî köyünde doğmuştur. Bûbî Medresesi'nde eğitim görmüş, daha sonra babasıyla birlikte burada ders vermeye başlamıştır. İstanbul'da okuyan kardeşi Ubeydullah Bûbî'nin dönmesi üzerine iki kardeş bu medreseyi usûl-i cedîd medresesi haline getirmişlerdir. Bundan sonra pek çok zorlukla karşı karşıya kalan Bûbî kardeşlerin yeni yöntemle eğitime devam ettikleri Bûbî Medresesi usûl-i kadîmcilerin ihbarlarıyla jandarmalar tarafından basılmıştır. Abdullah Bûbî, kardeşi Ubeydullah ve bazı öğretmenlerle birlikte hapse atılmıştır. Bûbî yirmi iki yıl hapiste

³⁵ Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, s. 206-216-217., Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin (1859-1936)", s. 70-71., Muammer Göçmen, "Şûrâ", **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXIX (2010), s. 235-236.

³⁶ Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, s.57-61-107., Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin (1859-1936)", s. 70-71.

kalmış ve iki yıl sürgün cezası almıştır. Bu olay Rusya Türkleri tarihinin en önemli olayları arasında yer alarak tarihe Bûbîler Davası olarak geçmiştir. Hapisten çıktıktan sonra Türkistan'ın Kolca vilayetine giderek mektep ve medrese ıslahıyla ilgilenmiş ve ders okutmaya başlamıştır. 1922 yılında verem hastalığına yakalanarak vefat etmiştir.³⁷

Rusya Türklerinin yenileşmesinde aktif rol oynayan isimlerden bir diğeri Abdürreşid İbrahim'dir (ö. 1944). 1857 yılında Rusya'nın Batı Sibirya bölgesindeki Tobolsk ilinin Tara kasabasında dünyaya gelmiştir. Aslen Özbek asıllı olan Abdürreşid İbrahim genç yaşta ailesinin yanından ayrılmış, yatılı olarak medrese tahsiline başlamıştır. Bir yıl sonra annesinin çabalarıyla Orenburg vilayetinin Çelyabinsk (Çelebi) civarındaki Elmen köyünde eğitimine devam etmiştir. Bu köyde insanların medrese öğrencileri için yaptıkları fedakarlıkları gören Abdürreşid İbrahim bundan çok etkilenmiş, gelecek yıllarda Türk-İslâm dünyası için yaptığı fedakarlıkların kaynağını burada aldığı medrese eğitimi sırasında kazanmıştır. Daha sonraları Kazan yakınlarında ve Akmolla'da eğitim hayatına devam eden Abdürreşid İbrahim buradan Medine'ye gitmiştir. 1880-1884 yılları arasında Medine'de eğitim görmüş ve Tara'ya dönmüştür.³⁸ 1892 yılında Orenburg müftülüğüne kadı tayin edilen Abdürreşid İbrahim üç yıl sonra görevinden istifa etmiştir. Bundan sonra siyasi faaliyetlerin içinde bulunup, 1905-1906 yıllarında Rusya Müslümanlarının yaptıkları toplantıları düzenleyenlerin başında gelmiştir. 1907'de Türkistan'a seyahate giden Abdürreşid İbrahim, 1908'den itibaren Japonya, Singapur, Kore, Çin, Hindistan'a da yolculuğa çıkmış, 1910 yılında bu yolculuğu İstanbul'da sona ermiştir. 1912 yılında Osmanlı vatandaşlığına kabul edilmiş ve bu büyük seyahatini kitap halinde yayımlamıştır.³⁹ Fikirlerini çıkardığı ve yazdığı gazete ve dergilerde beyan eden Abdürreşid İbrahim yenileşme hareketine destekte bulunmak için yazılar neşretmiş, hatta Tara'ya döndüğü zamanlarda usûl-i cedîd okulu açarak burada talebelere eğitim vermiştir.

³⁷ Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 93-94-95., Ahmet Veli Menger, "Bubi Medresesi ve Bubi Kardeşler", **Kazan Dergisi**, Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Ankara, sayı: 3, yıl: 1, Mart 1971, s. 33-40.

³⁸ Türkoğlu, **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, s. 7-8. Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)** s. 105.

³⁹ Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 105-106.

Abdürreşid İbrahim fikren Panislâmist olmakla birlikte onun İslâm birliği fikri Müslümanların birleşmesinden ziyade, Müslüman ülkelerin iş birliği yapması ve zor günlerinde birbirlerine yardımcı olup Batı zulmüne karşı beraber hareket etmeleri gerektiğini savunmuştur. Osmanlı coğrafyasında fikirleri bilhassa İslâmcı kesim tarafından rağbet görmüş olan Abdürreşid İbrahim'in Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad dergilerinde makaleleri bulunmaktadır. Müslümanlar ve yenileşme için faaliyetlerini ölümüne kadar sürdürmeye devam eden Abdürreşid İbrahim 1933 yılından itibaren Tokyo'da kalmaya başlamış ve burada bir cami yapılmasını sağlayarak bu camide imam olmuştur. 1944 yılında faaliyetlerini sürdürdüğü sırada vefat etmiştir ve Tokyo'da medfundur.⁴⁰

Cedîd hareketinin önemli temsilcileri arasındaki bir diğer isim olan Mûsâ Cârullah (ö. 1949) 1875 yılında Don nehri kıyısındaki Novo-Çerkass şehrinde dünyaya gelmiştir. Annesinin yanında ilk okumalarına başlayan Mûsâ Cârullah, daha sonra Kazan'da olan abisi Muhammed Zâhir Bigi'nin de eğitim gördüğü Gölboyu Medresesi'ne gitmiştir. 1895 yılında birçok şakird gibi Buhara'da eğitimine devam etmek istemiş, orada fıkıh, matematik, astronomi ve felsefe dersleri almıştır. Matematik ve felsefeye daha çok ilgi duymuş ve Öklid, Pisagor, Arşimet matematiği, Aristo, Descartes, Platon, Bacon felsefelerini okumuştur. Üniversiteye girmek için Rostov'a dönen Mûsâ Cârullah Latince bilmediği için kabul edilmeyince dini ilimlerde derinleşmek için İstanbul'a Mısır'a ardından Hicaz'a, Hindistan' a Şam'a ve Beyrut'a giderek dersler almış ve 1904 yılında Rostov'a geri dönmüştür.⁴¹

Mûsâ Cârullah Rostov'a geri döndüğünde Rusya'da karışıklık egemendi; Rus çarı bir ferman ile meşrutiyeti ilan etmek zorunda kalmıştı. Bu fermana göre bütün halklara basın, yayın, toplanma, din hürriyeti verilmişti. Bunun neticesinde diğer halklar gibi Rusya Müslümanları da harekete geçmiş ve basın yayın hayatı, siyasi örgütlenmede bir artış söz konusu olmuştur. Abdürreşid İbrahim'in başlatmış olduğu

⁴⁰ İsmail Türkoğlu, **Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 145-148., Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 106.

⁴¹ Ahmet Kanlıdere **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, Mart 2005, s.30-31. Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s.86, Merve Betül Üçer, "Musa Carullah", **İslâm Düşünce Atlası**, Ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Konya, Ekim 2017, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlasi.org/detail/person438>, 12 Nisan 2019.

siyasî faaliyetlere katılan Mûsâ Cârullah, onun çıkardığı Ülfet ve et-Tilmiz’de yazılar yazar. Ayrıca Islah, el-Asrû’l-Cedîd gazete ve dergilerinde de fikirlerini beyan etmiştir. Ülfet’te Rusya Müslümanlarının siyasî faaliyetlere başlamasıyla yapmış oldukları kongrelerden bahsetmiş, bunun yanında dini ıslâhat, mektep ve medrese konularındaki fikirlerini kaleme almıştır. Müslümanların geri kalmışlıktan kurtulmak için birlik ve beraberlik içinde olmalarını ve Rusların baskılarına sessiz kalmamalarını söyleyen Mûsâ Cârullah, eğitimde yenileşmenin gerekliliğini savunmuş, kadınların sosyal hayatta daha fazla bulunmasını desteklemiştir.⁴²

Birçok kitap ve makale yazmış olan Mûsâ Cârullah eserlerinde Rusya Müslümanlarının gelişimi için pek çok konuya yer vermiştir. Bunlardan biri kelâm hakkındaki görüşleridir. Kelâmın İslâm inancının saflığı kaybetmesinde rolü olduğunu söyleyen Mûsâ Cârullah, kelâmın ilk zamanlarda ihtiyaçlara cevap verdiğini, ama zaman geçip ihtiyaçlar değiştikçe anlamını yitirdiğini, çağdaş meselelere cevap veremeyerek kısır döngünün içine girdiğini söylemiştir. İslâm medeniyetindeki ilmi çöküşü kelâmın yaygınlaşmasına bağlamış, medreselerde okutulan kelâm ilmini geri kalmışlığın sebepleri arasında görmüştür. **İnsanların Akide-i İlahilerine Bir Nazar** adlı eserinde kelâmcıların her birinin kendi mezheplerini savunmakla ilgilendiklerini bu yüzden onların yazdıkları tefsirleri dikkate almadığını söylemiş ve dikkate alınması gereken esas kaynağın Kur’ân ve Sünnet olduğunu dile getirmiştir. Bunun yanında mezheplere körü körüne bağlı olan fıkıhçıları da eleştirerek, içtihad kapısının önündeki en büyük engel olduklarını söylemiş, mezhep bağlılığını reddetmiş ve selef döneminin İslâm’ın özünün anlaşılmasında en önemli kılavuz olduğunu belirtmiştir. **İlahi Rahmet ve Uluhiyet** adlı eserinde de kelâmcıların “İlahi rahmet Müslümanlara özgüdür” sözünü eleştirerek, ilâhî rahmetin kapsayıcılığı, ahiretteki kurtuluş ile ilâhî irade ve adâlet meselelerini âyetlerden, hadis ve sahabelerin sözlerinden deliller sunarak ispat etmeye çalışmıştır.⁴³

⁴² Ahmet Kanlıdere, **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, s. 37-38., Hasan Demiroğlu, “Musa Carullah ve Ülfet Gazetesi”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah**, ed. Ali Arslan, v.dğr., Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, İstanbul, 2014, s.243-260.

⁴³ Ahmet Kanlıdere, **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, s. 201-203-204., Mehmet Nam, “Mustafa Sabri ve Musa Cârullah Bigiyef’in Kelâmi Tartışmaları”, **Kazanlı**

20. yüzyılda İslâm'ın geri kalmışlığı ve sömürülmesinin kaynaklarından biri olarak gösterilen tasavvuf hakkında Mûsâ Cârullah da fikirlerini beyan etmiştir. Tasavvufu zühd, keşf, rahbâniyet kavramları etrafında değerlendirmiş, tasavvufun ilk zamanlarındaki çalışmalarına eserlerinde atıflar yapmıştır. Tasavvufu; felsefe, astronomi, tıp, tabii bilimler, tarih, hukuki kanunlar, astronomi bilginlerinin bize bıraktığı miras olarak kabul etmiş olup o dönemki ruhbanların bilgin ve filozoflardan oluştuğunu dile getirmiştir. Kelâmcıların kalıpsal ve dar bakış açılarına karşı tasavvufla uğraşanların daha kapsamlı ve kuşatıcı bakış açılarına sahip olduğunu, bunun için önceki yüzyıllara bakıldığında tasavvuf ehli ve tarikatların iyi işlere mâlik olduklarını söylemiş, fakat o günlerdeki tarikatları ve sahip oldukları düşünceleri eleştirmekten çekinmemiştir. 1914 yılında kaleme aldığı **Büyük Mevzularda Ufak Fikirler** adlı eserinde tasavvufla ilgili düşüncelerini ve eğilimini ortaya koymuş, kitabına başlarken muasırı olan Ziyâeddin Kemâlî'nin **Allah Adâleti** metnine eleştirilerde bulunmuştur. Tasavvuf konusunda Mûsâ Cârullah ile aynı fikirde olmayan Ziyâeddin Kemâlî'nin eserinin başlığına rağmen önemli fikirler taşımadığını ve fikirlerin Ziyâeddin Kemâlî'ye ait olmadığını savunur. Mûsâ Carullah eserinde dinin ıslâhâtı meselesine de değinmiş, sorunun İslâm dininde değil bizim özümüzde olduğunu ve özümüzü İslâmiyetle temizlememiz gerektiğine dikkat çekmiştir.⁴⁴

Rusya Müslümanları arasında önemli olan bir diğer mesele eğitimdi. İslâm dünyasının geri kalmışlığının temelinde aklın esaretini gören Mûsâ Carullah, insanın fitratındaki kabiliyetlerine erişip esaretten kurtulmasının eğitim öğretim ile mümkün olacağını söylemiştir. Buhara ve Kazan medreselerini eleştirmiş, medreselerin ıslah edilerek okutulan mevcut kitaplarının değiştirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Mûsâ Cârullah medreselerde, taklitten uzak, akıl yürütmenin ön planda tutulduğu hem modern hem dini ilimlerin okutulması gerektiğini kongrelerde ve yazılarında

Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, s.114-141. Musa Cârullah, **İlahi Rahmet ve Uluhiyet - Evrensel Kurtuluş-**, Haz. Feridun Terzioğlu, Fide Yayınları, İstanbul, 2005, s. 29-64.

⁴⁴ Muharrem Varol, "Gelenek ve Modernlik Sarmalında Musa Cârullah ve Tasavvuf", **Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah**, s. 348-364., İbrahim Maraş, "Musa Carullah Bigiyef'in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkında Görüşü", **Ölümünün 50.yılında Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s. 87-96. Ahmet Kanlıdere, **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah**, s.78-79-81.

vurgulamış ve Gaspıralı'nın usûl-i cedîd yöntemine önem verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁵

“Bizim hareketin besmelesi Üstaz muhterem İsmail Bey Gaspırski Hazretlerinin büyük berekesiyle Elifbadan, mektep medreselerden, balalar terbiyesinden başlandı. O mübarek besmele gayet bereketli oldu: Az zamanda baytak taraflarda ıslah kılınmış yeni mektep numuneleri açıldı. Sonra ya rağbetle ya mecburiyetle mekteplerin ekseriyeti o numunelere taklid etti; medreselerde talebelerde muallimlerde imam efendilerde büyük intibah canlandı. Okumak, okutmak yazmak arzuları Rusya Müslümanlarında umumiyet kesbetti...”⁴⁶

Mûsâ Cârullah, modern ilimlerden yüz çevirenleri ve sadece modern ilimlerin öğretilmesi gerektiğini söyleyenleri eleştirmiş hem dini hem modern ilimlerin medreselerde birlikte öğretilmesi gerektiğini savunmuştur. Dini eğitimde Kur’ân ve Sünnet ışığında hurafelerden uzak Selef dönemine tâbi olarak Kur’ân, Kur’ân ilimleri ve Hz. Muhammed’in hadislerinin öğretilmesini söylemiş, modern ilimlerin dini ilimlerin ıslahı kadar Müslümanların gelişmesinde büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır.⁴⁷

“Çocukların eğitimine okuma, yazma ve iman esasları gibi ilimlerin temelini teşkil eden konulardan başlamak gerekir. Daha sonra genel bilgilerin eğitimine geçilmelidir. Bunlar; ilimde gerekli olan Dilbilimi, İnşâ; Matematik biliminin temeli olan Cebir ve Geometri; İlm-i mevâlid (Tabiat Bilgisi) ve İlm-i Eşya (Hayat Bilgisi); tabiat bilimlerinin ilkeleri, Kimya ve Astronomi; hem dini hem de edebî ilimlerden yeterli bir miktar, Tarih ile önceki milletlerin ahvaline dair kayda değer miktarda malumat ve bir de Coğrafya ve hayat bilgisidir. Çocuğun olgunluğa ermesi ve aklî ilimlerin tamamı, din eğitimcileri ve eğitimde behresi bulunanlar tarafından öngörülen bir sıralamada ve belirli sürelerde, hedefe en çabuk ulaştıran eğitim yöntemleriyle uygulamaya koyulmalıdır.”⁴⁸

Mûsâ Cârullah’ın üzerinde durduğu bir diğer konu kadın meselesidir. Bu konuya birçok makalesinde yer vermiş ve **Hâtun** adlı bir eser kaleme almıştır. Kadının toplumdaki yeri ve önemine değinen Mûsâ Cârullah, Tevrat, İncil, Kur’ân’dan âyetler ve Yunan mitolojisinden örneklerle konuyu ele almıştır. Her

⁴⁵ Hamit Er, “Musa Carullah’ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitim Anlayışı”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt3 Musa Cârullah**, s. 12-22.

⁴⁶ Musa Carullah, **Halk Nazarına Bir Niçe Mesele**, Ümid Matbaası, Kazan, s.71.

⁴⁷ Ahmet Kanlıdere, **Kadimle Cedid Arasında Musa Carullah**, s:189-190.

⁴⁸ Musa Cârullah Rostofdonî, “Târihu’l-Kur’ân Ve’l-Mesâhif el-Matbaatü’l-İslâmiyye”, Petersburg 1323H, çev. Fethi Ahmet Polat, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, yıl:10, sayı:1, bahar:2010, s:177-199.

defasında İslâmiyet'te kadın ve erkeğin eşit olduğunu dile getirip, kadının erkekten yaratılmadığını vurgulamıştır.⁴⁹

Rusya Müslümanlarının gelişme ve ilerlemeleri için çareler arayan ve bunları yazıya döken Mûsâ Cârullah, 1920 Bolşevik İhtilâli'nden sonra baskıların artmasıyla Sovyetler Birliği'nden kaçarak Buhara'ya gitmiş, 1921 yılında Sovyet iktidarı tarafından tutuklanmış, on bir ay sonra serbest bırakılmıştır. Daha sonra Leningrad'a dönüp imamlık yapmaya başlayan Mûsâ Cârullah 1923 yılında tekrar tutuklanarak Moskova'ya sürgüne gönderilmiştir. Sürgünden sonra 1926 yılında Mekke İslâm Kongresi'ne gidip akabinde Rusya'ya geri dönmüştür. 1930 yılında artan baskılar neticesinde Rusya'dan kaçıp Afganistan, Hindistan ve Mısır'a gitmiştir. Belli bir süre Berlin, Irak ve İran'da bulunarak çalışmalarını sürdüren Mûsâ Cârullah daha sonra Japonya'ya gidip Tokyo'da ikamet etmiştir. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Japonya'dan ayrılıp Hindistan'a geçmiş, burada İngilizler tarafından tutuklanıp bir buçuk yıl hapse mahkûm edilmiştir. Hastalığı sebebiyle 1947 yılında Kahire'ye oradan da İstanbul'a geçtiyse de İstanbul'da fazla kalmayıp tekrar Kahire'ye dönmüştür. 1949 yılında Kahire'de vefat eden Mûsâ Cârullah Hîdiviyye Mezarlığı'nda medfundur.⁵⁰

III. Ziyâeddin El-Kemâlî'nin Hayatı Ve Eserleri

Asıl adı Pervâzeddin, Cemâleddin b. Kemâleddin b. Abdüsselâm b. Mustafa olan Ziyâeddin el-Kemâlî (ö. 1942), 9 Aralık 1873 yılında Ufa'ya bağlı Telaş (Kileş) köyünde doğmuştur. Kemâlî'nin babaları Kazan'a bağlı Sabâ köyünden olup Telaş'â

⁴⁹ Semra Ulaş, "Musa Carullah'ın Hatun Adlı Kitabına ve İslâm Kadınına Dair", **Ölümünün 50. Yılında Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)**, s. 153-156; Ahmet Kanlıdere, **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah**, s: 217.

⁵⁰ Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah (1875-1949)", **D.İ.A.**, İstanbul, c. XXXI (2006), s. 214-216., Taymas, **Kazan Türkleri**, s. 211.

göçmüşlerdir. Telaş köyünde yaşayan her nesil, kendine ait mesleği sürdürdüğünden Mustafevler’de demircilik ve kerpiççilik sanatını icra etmişlerdir.⁵¹

İlkokul eğitimini köyünde tamamlayan Kemâlî, yine köyünde medresede okumaya başlamıştır. Medreseden mezun olduktan sonra eğitimine devam etmek için Ufa’ya gelen Kemâlî, burada Ahund Hayrullah Osmânî’nin açmış olduğu Osmâniye Medresesi’ne devam etmiştir. Yaz aylarında da okula devam edebilmek için para biriktirmek amacıyla Ufa’da kalmaya devam ederek tarlalarda çalışmış ve buradaki fakir aileler ve çocuklarına yardım etmek için açılan “Cemiyet-i Hayriye” vakfında bu cemiyetin çocuklarına ders vermiştir. Aldığı eğitimin yeterli olmadığını düşünen Kemâlî, “Cemiyet-i Hayriye” tarafından Mısır’daki el-Ezher’e gönderilmiştir. Bu sayede İstanbul, Medine, Mısır’da ders meclislerinde bulunmuştur. Bunlar arasında özellikle Muhammed Abduh’un (1849-1905) Kemâlî üzerinde büyük etkisi olmuştur. O dönemlerde Kemâlî’nin yanı sıra el-Ezher’e eğitim için birçok Tatar öğrencide gitmekteydi. Musa Carullah Bigîyef de Kemâlî gibi el-Ezher’de tahsil görmüştür. Mısır’dan dönüş yolunda Bakü ve Astrahan şehirlerindeki medreselere uğrayarak eğitim-öğretim programlarını inceleyen Kemâlî, dini derslerin yanında fen bilimlerinde medreselerde okutulması gerektiği yönündeki kanaatini daha çok geliştirmiş, ders programı ve eğitim işlerinin kadîmci mollalarla değil, pedagoji kurumlarıyla yürütülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ufa’ya geri döndüğünde, 1904-1906 yıllarında, mezun olduğu Osmâniye Medresesi’nde felsefe ve Kur’ân dersleri veren Kemâlî, dini olmayan derslere daha çok ağırlık verilmesini söylemiş, diğer öğretmen arkadaşları ve müdürle bu konuda anlaşmazlıklar yaşadığı için nihayetinde medreseden ayrılmak zorunda kalmıştır. Medrese müfredatı konusundaki görüşlerini 1906 yılında yayınlanan “Mektep ve Müderris Hakkında Tüşündüğüm” başlıklı makalesinde açıklamıştır.⁵²

⁵¹ Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 81., Rifat Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012, s. 27.

⁵² Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, s. 30-33., İsmail Türkoğlu, “Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları”, **Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi**, sayı:17, Ankara, Eylül 2012, s. 113-150.

Muhammed Sabir el-Hasenî ve Şeyhuattar Abızgildin ile Mayıs 1906'da **el-Âlemü'l-İslamî** gazetesini çıkaran Kemâlî ve arkadaşlarının bu teşebbüsleri çok uzun süreli olmamıştır (Ocak 1907). Medrese kurma hayalleri olan Kemâlî büyük uğraşlar sonucunda Ufa'da 1906 yılında Medrese-i Âliye-i Diniyye'yi açarak bu arzusunu gerçekleştirmiştir. Bu medreseyi açmak için resmî izin alması gerektiğinden yeterlik sınavına giren Kemâlî, imam-hatiplik derecesi almıştır. Medreseye girmek için öğrencilerin zorunlu olarak giriş sınavına girmesi gerekmekteydi ve sınav bir hayli zor olduğundan medresenin yanında hazırlık kursları da açılmıştı. Cedîdci yöntemlerle eğitim verilen bu medresede öğrenciler çok geniş bir eğitime tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, Siyer, İslâm tarihi, dinler tarihi, ahlâk, psikoloji, mantık, din felsefesi, genel pedagoji, metodoloji, pedagoji tarihi, geometri, cebir, trigonometri, astronomi, fizik, kimya, anatomi, fizyoloji, jeoloji, biyoloji, coğrafya, iktisat, milletler ve kültürün genel tarihi, Türk tarihi, Osmanlı tarihi, Arapça, Tatarca, Osmanlıca ve Rusça okutulmuştur. Bunların dışında öğrenciler için müzik kursları açılmış, boş vakitlerde şehir tiyatrolarına giden öğrenciler zamanla kendi içlerinde tiyatro gösterileri düzenlemeye başlamışlardır. 1909 yılında Ufa'da ikinci mecliste imam ve müderris olan Kemâlî, 1914 yine Ufa'da kızlar için okul açmıştır. Bu medresede tefsir, ahlâk, İslâm tarihi ve kadın hakları dersleri verilmiş, aynı yıl içinde Kemâlî, "Anasiye" ismiyle pedagoji yönü ağırlıklı olan bir kız medresesi de açmıştır.⁵³

1917 yılında İdil-Ural Müslümanlarının telif etmeye çalıştıkları **Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'îyye** mecmuasının telif heyetinde yer alan Kemâlî ile beraber, Âlimcan Barudî, Rızâeddin b. Fahreddin, Musa Cârullah, Hasan Ata Abeşî, Necib Tünterî gibi âlimlerde heyette yer almıştır. 1923 yılında Orenburg Müftülüğü'ne kadı seçilen Kemâlî, 1924 yılında ise Muhammed Sabir el-Hasenî'nin (ö. 1924) ölümüyle boşalan 3. Mahalle imamlığına geçmiştir. 1905 yılından beri İdil-Ural Bölgesi'nde çıkan gazete dergilerde ve ayrıca 1924-1927 yıllarında Ufa'da çıkan **İslam Mecellesi**'nde de yazılar yayımlamıştır. Ünlü oryantalist H. Vambery (1832-1913) ile dostluğu bulunan Kemâlî, Vambery'nin Asya seyahatinde Ufa'ya uğraması üzerine onunla görüşmüştür.

⁵³ İbrahim Maraş & İsmail Türkoğlu, "KEMÂLÎ, Ziyâeddin", Ankara, **D.İ.A.**, c. XXV (2002), s. 233-234., Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, s. 44-50. Türkoğlu, "Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları", s. 113-150.

Ayrıca Kemâlî'nin yazdığı eserleri ona göndererek ona okuttuğu ve mektuplaştıkları da bilinmektedir. 1930 yılında Bolşevikler'in yaptığı kıyım da mahkûm edilen Kemâlî, 1942 yılında Samara'da öldürülmüştür.⁵⁴

İdil-Ural Bölgesi Cedîdcilik hareketinin önemli temsilcilerinden biri olan Kemâlî, Cedîdci bir medrese açmasının yanında bu bölgedeki medreselerin programlarının yenilenmesi içinde çabalamıştır. Mercânî'nin fikirlerini takip etmiş olan Kemâlî, sûfileri sert bir dille eleştirmiştir. Tasavvufu Kur'ân ve Sünnet kaynaklı görmeyip, sûfilerin yaptıklarını İslâm'a aykırı bulmaktadır.⁵⁵

Birçok alanla ilgilenen Kemâlî'nin yazdığı eserler sayısı ise nispeten azdır. Bazı eserleri neşredilerek ders kitabı olarak kullanılmış, bazıları ise neşredilmemiş ve zaman içinde kaybolup gitmiştir. Kemâlî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

Felsefe-i İslamiye: Asıl çalışması olan bu eser dört ciltten oluşmaktadır. İlk iki cildi inanç konularını içeren **Felsefe-i İtikâdiye**'dir. İlk cildi 1910 yılında ikinci cildi 1911 yılında yayımlanmıştır. **Felsefe-i İbâdât** adını taşıyan üçüncü ve dördüncü ciltte ibadet konuları işlenmekte olup sadece dördüncü cilt yayımlanmıştır. Rızâeddin Fahreddin tarafından çıkarılan **Vakit** gazetesinde Tatar dilinde dini, felsefe yönünden açıklayan ilk kitap olarak gösterilmiştir. Ayrıca Kemâlî'nin çalışmaları Kadîmci dergi olan **Din ve Maişet** tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Bir sonraki bölümde içeriğini ayrıntılı olarak ele alacağımız **Felsefe-i İslamiye'den Allah Adâleti** eserini **Felsefe-i İtikâdiye**'nin birinci cüzüne ek olarak 1911 yılında yazmıştır. Bu eserinde Allah ve insan arasındaki ilişkileri inceleyerek hastalıklar, ölümler, zulüm, doğal âfetler gibi kötülüklerin Allah'ın hikmet ve maslahatı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.⁵⁶

Dini Tedbirler: 1913 yılında yazmış olduğu eserde Kemâlî, dini anlamının metotlarını, İslâm'da hangi temeller üzere inanç kurulmalı konularını işlemiştir. Ayrıca İslâm dünyasının gerileme sebeplerini de bulmaya çalışmıştır. Bu eserine

⁵⁴ Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme**, s. 82. Türkoğlu & Maraş, **D.İ.A.**, s. 233-234.

⁵⁵ Türkoğlu & Maraş, **D.İ.A.**, s. 233-234.

⁵⁶ Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, s. 51-52.

yönelik hem Cedîdciler hem de Kadîmciler tarafından eleştiriye tutulmuştur. Cedîdcilerden olan Mûsâ Cârullah Bigiyef tarafından **Şûrâ** dergisindeki **Büyük Mevzularda Ufak Fikirler** kitabında, Kemâlî'nin eserinde iddia ettiği fikirlerin birkaçı hariç diğerlerinin yanlış olduğunu savunmuştur.⁵⁷

1913 yılında yayımlanan **Dini Tedbirler** kitabının sonunda Arapça ve Tatarca olmak üzere iki cüz halinde 1914 yılında Kur'ân'ı yayımlayacağını ilan eden Kemâlî çeşitli sebeplerden dolayı neşrini gerçekleştirememiştir. Kemâlî'nin basılmayan çalışmalarından diğerleri **Kur'ân Hidâyetleri**, **Dini Mektep ve Medreselerimiz** eserleridir.⁵⁸

⁵⁷ Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, s. 52-53.

⁵⁸ Suyargulov, **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri**, s.53., İbrahim Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s. 83.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFE-İ İSLAMİYYEDEN ALLAH ADÂLETİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE ZİYÂEDDİN EL-KEMÂLÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

İdil-Ural Bölgesi'ndeki Cedîdçi akımın temsilcilerinden olan Ziyâeddin Kemâlî'nin kötülük problemine karşı iyiymsen bir tablo sunduğunu 1910 yılında yayımladığı **Felsefe-i İslamiyye** kitabının birinci cüzündeki **Felsefe-i İslamiyye'den Felsefe-i İtikâdiyye**'nin “İlâhiyât” bölümünde ortaya koyduğu çözümlerde görülmektedir. Ardından bu meseleyi daha ayrıntılı ele almak için 1911 yılında **Felsefe-i İslamiyye'den Allah Adâleti** metnini birinci cüze ek olarak yazmayı uygun görmüştür. Kemâlî **Allah Adâleti**'nde, insanların gördükleri acıların, ölümlerin, hastalıkların, doğal âfetlerin karşısında âlemde adâletin değil zulmün hüküm sürdüğü söylemlerini kabul etmeyerek, âlemdeki hikmet ve maslahata itiraz edenlere karşı gerek kıssalarla gerek âyetlerle cevaplar vermeye çalışmıştır. Kemâlî ayrıca, âlemde ilâhî adâletin her bir nesneye temas ettiğini zulüm gibi görünen şeylerde gizli hikmetlerin olduğunu eserinde vurgulamıştır.

Kemâlî, “Müellif Tarafından” başlığını taşıyan kısa önsözde bu risaleyi yazış amacından bahsetmektedir. Buna göre insanlar, tabiattaki genel mücadeleye baktıklarında her şeyin güçlüden yana olduğunu; ilim sahibi insanların mutsuz, zalimlerin mutlu olduğunu, masum çocukların kör ve sağır olarak dünyaya geldiklerini görerek ilâhî adâletin nerede olduğunu sorup buna cevap aramaktadırlar. Dini inançlarımız devreye girdiğinde bu soruların öneminin daha çok arttığını vurgulayan Kemâlî, dini bakış açısıyla bu sorulara cevap vermek için bu risaleyi kaleme aldığını belirtmektedir.¹

¹ Ziyâeddin el-Kemâlî, “**Felsefe-i İslâmiyyeden Allah Adâleti**”, Şark Matbaası, Ufa, 1911, s. 2.

Allah Adâleti'ne geçmeden önce diyebiliriz ki, Ziyâeddin Kemâlî âlemdeki tüm kötülük ve haksızlıkları değerlendirirken iyimser bir tavır sergilemekte, bela ve musibetlerin, doğa olaylarının ve zulümlerin nedenlerini ayrıntılı bir şekilde incelemekte, bunları âyetler ve kıssalar eşliğinde çözümlemeye çalışmaktadır. On ikisi ana, altısı alt olmak üzere toplam on sekiz bölümden oluşan **Allah Adâleti**'nin içeriği şu şekildedir:

1. Adâlet-i İlâhiyye ve Âlem.
 - a. Zulüm ve Adâlet
 - b. Bütün Varlık Dünyasında Asıl ve Esas Olan Adâlet mi Yoksa Zulüm mü?
 - c. Dünyadaki Adâlet-i Umumiyye Karşı Yöneltilen Büyük İtirazlar
 - d. Büyük İtirazlara Cevaplar
2. Zalimler ve Hırsızlar Zenginken Dindarlar ve Âlimler Mahrumiyet İçinde
3. Körlük ve Zayıflık Gibi Haksızlıklar
4. Yetim Çocukların Zayıf Bir Halde Dünyaya Gelmeleri
5. Umum Hayvanların Ağrı ve Acı Çekmeleri, Ölüm
 - a. Ölüm
6. Hayvanların Birbirini Yemesi, Kurban Kesme İbadeti ve Dinler
7. İnsanlardan Kaynaklanan Zulüm ve Bunun Çaresi
8. Yeryüzündeki Haşerat, Karasinekler, Solucanlar
9. Gökyüzünden Kaynaklanan Âfetler
 - a. Soğuklar, Buzlar, Fırtınalar, Şimşekler
10. Zehirli Varlıklar: Yılanlar, Akrepler, Yırtıcı Hayvanlar
11. Tabiattaki Genel Mücadele ve Rekabet
12. Güç ve Haklılık

Ziyâeddin Kemâlî “Adâlet-i İlâhiyye ve Âlem” başlıklı ilk bölümünde kötülük probleminin genel çerçevesini çizmeye ve ele alacağı soruları belirlemeye çalışmaktadır. İlk olarak adâlet ve zulüm kavramlarını tanımlamaya odaklanan Kemâlî, Eş‘arîlerin, “başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak” şeklindeki zulüm

anlayışlarını eleştirmektedir.² Kemâlî bu tanıma katılmayarak el-Kehf 18/33'e atıfta bulunarak Kur'ân'da zulmün sadece akıl sahibi olan insanlara nispet edilmediğini vurgulamaktadır.³ Bu konuda okuyucuları Arapça sözlüklere yönlendiren Kemâlî, Râgıb el-İsfahânî'nin **el-Müfredât**'ına müracaat ederek zulmün bir şeyi, ona özgü olan konumundan başka bir konuma yerleştirmek anlamına geldiğini, bunun ise eksiklik, fazlalık ya da o şeyin vaktini veya mekânını değiştirmek şeklinde olabileceğini belirtmektedir.⁴ Bu çerçevede Kemâlî, gerek Arap dilindeki kullanımları gerekse Kur'ân ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate alarak zulmü şu şekilde tanımlamayı daha doğru ve kapsayıcı bulmaktadır: "Hikmet ve maslahatın hilâfına hareket etmek". Bu durumda zulmün mukabili olan adâlette "hikmet ve maslahata uygun olarak hareket etmek" anlamına gelmektedir.⁵

Adâlet ve zulmün tanımlarını yaptıktan sonra Kemâlî, örneklerden yola çıkarak tabiattaki her şeyin hikmet ve maslahat kanunlarına uygun bir şekilde yaratıldığını, dolayısıyla bütün varlıkların özlerinde mutlak iyi (hayr-ı mahz) olduğunu ortaya koymaktadır. Uçsuz bucaksız gökyüzüne baktığımızda her şeyin belli bir düzen içinde işlediğini, güneş, ay ve yıldızların bu düzenden hiçbir şekilde sapmadığını belirten Kemâlî, âlemi büyük bir fabrikaya benzetmekte ve burada her şeyin birlik içinde birbirleriyle ilişkili bir biçimde hareket ettiğini dile getirmektedir. Ona göre yeryüzüne baktığımızda da aynı nizam ve düzeni görmemiz mümkündür. Tabiatı hiçbir kusur bulunmadığı gibi, tek tek varlıklarda da ne bir eksiklik ne bir fazlalık vardır. Geometri alanında uzman olan mühendislerin tabiata, kimyagerlerin ise maddelerin bileşimlerine bakıp hayran kaldıklarını vurgulayan Ziyâeddin Kemâlî, tabiattaki şekil ve ölçüler kadar bileşim yoluyla meydana gelen madenlerin, hayvanların ve insanların

² Kemâlî, her ne kadar bir kaynak belirtmesede, zulme dair bu tanımı Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) **et-Ta'rîfât** adlı eserinden almış olmalıdır. Mu'tezile kelâmcılarına göre ise zulüm, büyük bir zararı engelleme ya da herhangi bir fayda sağlama amacı taşımayan ve doğurduğu sonuçtan ötürü kişiye zarar veren davranıştır; bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Zulüm: Kelâm", **D.İ.A.**, c. XLIV (2013), s. 510.

³ Söz konusu âyetin meâli şöyledir: "Bağların ikisi de yemişlerini verip hiçbir ürünü eksik bırakmamışlardı. İki bağın arasından bir de ırmak akıtmıştık." Meâlde "eksik bırakmamışlardı" şeklinde karşılanan kelimenin aslı ve *lem tazlim* şeklindedir ve kelime itibarıyla "zulmetmemişlerdi" demektir.

⁴ İsfahânî'nin eserinde tanımın tam şekli şu şekildedir: "ظلم sözcüğü dilcilere ve âlimlerim çoğuna göre 'bir şeyi ya eksilterek ya da artırarak veya zamanından ya da mekânından saparak, kendine ait olmayan bir yere koymak' demektir"; bkz. İsfahânî, **el-Müfredât**, s.954.

⁵ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s.4.

her birinin şaşmaz bir intizam içinde olduklarını dile getirmektedir. Kısacası, tabiatın bütününde büyüğünden küçüğüne her şey değişmeyen hikmet ve maslahat kanunlarına göre yaratılmış olup, hepsi esasında mutlak iyidir. Bunun sonucu ise âlemde esas olanın zulüm değil, adâlet olduğudur.⁶

Kötülük problemi karşısındaki iyimser tavrını eserin başlangıcında böylece açık bir şekilde ortaya koyan Kemâlî, ilâhî adâlete bu açıdan yöneltilen itirazları ana hatlarıyla şöyle sıralamaktadır:

- Dünyada pek çok âlim, bilge, sûfî, derviş fakirlik ve sıkıntı içinde yaşarken, pek çok cahil ve günahkâr itibar ve mutluluk içinde yaşamaktadır.
- Birçok dürüst ve saf gönüllü insan kör, topal veya vücudunda bulunan başkaca eksikliklerle yaşarken, zalim ve kötü kalpli insanlar şanslı, mutlu ve rahat bir şekilde yaşamaktadır.
- Küçük masum çocuklar öksüz kalıp üzüntü içinde ömür geçirmekte, birçok küçük çocuk doğuştan kör ve topal olarak doğmakta veya ağır hastalıklar geçirip ölmektedir.
- İnsanlar yeryüzündeki birçok hayvana zulmetmekte ve dini gayelerle hayvanlar kurban edilmektedir.
- Yeryüzündeki pek çok zararlı hayvanlar insanlarda hastalığa yol açmaktadır.
- Şiddetli soğuk, kar, buz, fırtına gibi gökyüzü kaynaklı âfetler meydana gelmektedir.
- Yeryüzünde yılan ve akrep gibi zehirli hayvanlar bulunmaktadır.
- Tabiat dünyasında hâkim olan yasa mücadele olup bu mücadele güçlü güçsüzü yenmektedir.

İlâhî adâlete karşı gönüllerine şüphe düşen insanlardan böyle itirazlar işitileceğini söyleyen Kemâlî'ye göre bu şüphe sahipleri nihayet âlemde aslolanı hikmet ve maslahat olarak değil, zulüm olarak değerlendirmektedir.⁷ Bu şüphelere karşı **Felsefe-i İtikâdiyye**'nin "İlâhiyât" bölümünde gerekli cevap ve açıklamaları

⁶ Kemâlî, **Allah Adâleti**, 4-5.

⁷ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s.9.

ortaya koyduğuna atıfta bulunan Kemâlî,⁸ **Allah Adâleti**'nde ise ihtiyaç dolayısıyla bu meseleyi tekrar ele almayı tercih etmiştir.

“Büyük İtirazlara Cevaplar” başlıklı bölüm, Kemâlî, cahil ve günahkârlar refah içinde yaşarken âlim ve dindar kimselerin sıkıntılar çekmesini gerekçelendireceği ikinci ana bölüme bir giriş mahiyetindedir. Kemâlî ilk olarak aklın önemine işaret etmekte ve aklın insanlara verilen en değerli şey olduğunu, onun Allah'ın bir lütfu ve rahmeti olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Âlim ve bilge kimselere Allah salt iyilik olarak akıl, idrak ve fikir nimetlerini ihsan etmiş ve onların manevî mutluluk olan bilgiye ve bilgeliğe erişmelerini sağlamıştır. Âlim, bilge ve filozof gibi erdemli insanlar, ona göre Allah'ın huzurunda ebedî saadete ulaşan kimseler olduklarından, çektikleri maddî sıkıntılara rağmen kendilerini asla zulme uğramış olarak görmemektedirler. Kemâlî, maddî mutluluk karşısında manevî mutluluğun önceliğini ve aslîliğini, **Felsefe-i İtikâdiyye**'de şöyle açıklamaktadır.

“Dünyada canlılık etme ve saâdet-i maddiyyeler her birisi esbaba bağlanmıştır. Kimdir ki sebebine sıkıca bağlanırsa saâdet-i maddiyyeye erişmiştir. İsterse ussal olsun, isterse niçin yırtıcı olsun. Yine de bir kimse sebeplerinde azlık etse, mutlaka saâdet-i maddiyyeye erişemez. İsterse hekim ve filozoflar olsun. Böylece saâdetler türlücedir. Bazı kimseler için saltanat-ı maddiyyeler saâdetten hesaplanır. Bazılar içinde saâdet-i maddiyyenin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bütün saâdetleri hakâik-i âliyyeye erişme ve keşfetmedir. Peygamberler resuller ahlak-ı insaniyyeyi ıslah ve tezkiye-i nefsi etme ve gerçek can tabieleridir. En ağır hallere sabrederek hakâik-i âliyyeyi meydana koymak ol mübarek zatların vazifeleridir. Bütün görünen ağır cefalar, türlü ta'an iftiralar, kendileri tâlim eden meslek-i mukaddesin ameliyatıdır. Bu ise ayn-ı saâdetdir.”⁹

Bu noktada dindar insanların bu manevî mutluluğu elde etmek için yaptıkları ibadetlerin onlara yüklenmiş bir yük, dolayısıyla onlara yapılmış bir zulüm olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Kemâlî'ye göre ibadet ve sorumluluklar birer yük değil, kullar açısından birer hikmet ve maslahat taşımaktadır. Mesela, namaz insanları kötü işlerden alıkoymakta, kirli gönülleri temizlemekte; oruç nefsi temizlemekte, zekât nefsi temizlediği gibi millî ve insanî bir görevin yerine getirilmesini, hac ise dini ve millî bir görevin tam anlamıyla gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak Allah tarafından kullardan talep edilen bütün

⁸ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s.9.

⁹ Ziyâeddin el-Kemâlî, “Felsefe-i itikâdiyye (Felsefe-i İslâmiyyeden Birinci Cüz)” Şark Matbaası, Ufa, 1910, s. 323, 324.

sorumluluklar, verdiği nimetler karşısında bir şükür nişanesinden ibarettir. Zira bu sorumluluklara Allah'ın bir ihtiyacı olmasa da insanlar hayli muhtaçtır. Dolayısıyla insanın yerine getirdiği bu sorumluluklardan dolayı Allah'tan mükâfat beklemesi, Kemâlî'ye göre yerinde bir davranış değildir, çünkü ibadetler sayesinde yetkinlik kazanacak olan insandır ve insanın muhtaç olduğu şeyi kendisine lütfeden Allah'tan bunun karşılığında bir ödül beklemesi yakışıksız olacaktır. Kemâlî'nin ibadetler etrafındaki bu tespitleri, tasavvufa ve sûfilere yönelik eleştirileri için bir zemin oluşturmaya yönelik gözükmetedir.¹⁰ Zira o, bir yandan yaptıkları ibadetlerden dolayı Allah'tan mükâfat bekledikleri için kendilerini ibadete veren dervişleri eleştirirken, bir yandan da dervişlerin sadece ibadetle meşgul olup, toplumsal hayatın gereklerinden geri durmalarını eleştirmektedir. Bu eleştirisini bilhassa zekât ibadeti üzerinden yapan Kemâlî, dervişlerin çalışmadan, sadece ibadete kendilerini adamalarını, İslâm'ın en temel unsurlarından biri olan zekât ibadetini yerine getirmemeleri sebebiyle tenkit etmektedir.¹¹

Kemâlî, bu genel çerçevenin ardından, eserin başında sıraladığı meseleleri müstakil olarak ele almaya başlamaktadır. Birinci mesele, cahil ve günahkâr kimseler safa içindeyken, âlim ve dindar kimselerin darlık içinde yaşamalarıdır. Daha önce manevî mutluluk bağlamında cevapladığı bu meseleyi Kemâlî, burada bir kıssaya başvurarak biraz daha belirgin hale getirmektedir. Kıssaya göre Allah'ın velî bir kulu, ibadet etmek için eteğinde bir pınar olan bir dağda inzivaya çekilmiş. Bir gün, atlı bir adam oradan geçerken pınardan su içmiş, fakat içinde bin altın bulunan kesesini de orada unutmuş. O gittikten sonra, ikinci bir atlı gelmiş ve keseyi yerde bulunca alıp götürmüş. Daha sonra, sırtında odun taşıyan fakir bir adam gelmiş, yükünü indirip biraz su içmiş ve dinlenmek için pınarın kenarına uzanmış. Bu sırada kesesini unutan atlı adam geri dönmüş ve onu bulamayınca yatmakta olan fakire sormuş. Fakir görmediğini söylemiş fakat adam inanmamış ve kesesini onun aldığını zannederek fakir adamı döve döve öldürmüş. Olup bitenleri dağın başından izleyen velî ise hayret

¹⁰ İdil-Ural bölgesi ceditçilerinin tasavvuf eleştirileri daha çok tasavvufun kendisine yönelik olmamakla birlikte tarikatlara ve müridlere karşıdır. Kemâlî'nin ise tasavvuf konusunda eleştirileri daha sert olmuştur. O tasavvufun kendisine eleştirilerde bulunmuş; tasavvufu reddetmiştir. Maraş, **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, s.171.

¹¹ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 12-13-14-15.

ve şaşkınlıkla “Allah’ım, neden böyle yaptın? Keseyi başkası almışken niçin bu zalimi şu fakire musallat ettin?” demiş. Bunun üzerine gaipten bir ses şöyle seslenmiş: “Sen kendi ibadetinle meşgul ol. Yüce Allah’ın âlemdeki tasarruflarının hikmetlerini bilmek sana düşmez. Bu masum gibi görünen fakir, vaktiyle kese sahibinin babasını öldürmüş ve cinânetini gizlemişti. Şimdi Yüce Allah, bir vesile yaratarak maktulün oğlunun eliyle kisası gerçekleştirdi. Maktul, keseyi alanın babasından bin altın çalmıştı. Yüce Allah, bu vesileyle maktulün vârisi olan oğlundan bu hakkı alıp diğerinin vârisi olan oğluna iade etti.”¹²

Böylece Kemâlî, görünürde zulüm ve haksızlık gibi görünen durumların arkasında bizim bilmediğimiz hikmet ve maslahatlar olabileceğine dikkat çekerek iyimser yaklaşımını sürdürmektedir. Kemâlî bu tavrını, insanda görülen bedensel eksiklikler ve kusurlar açısından da sürdürmektedir. Ona göre nice saf ve pak vicdanlı insan hastalık ve zayıflıklara duçar olurken başına bu tür durumlar neredeyse hiç gelmeyen nice cahil ve günahkâr kimseler bulunmaktadır. İlk bakışta zulüm ve haksızlık olarak görülebilecek bu durumların arkasında nasıl gerekçelerin olduğunun tam olarak bilenemeyeceğini kaydeden Kemâlî, bunların insanların günahlarına karşılık verilmiş bir ceza, sağlıklarını koruyamadıkları için bedenlerine gelmiş bir azap ya da bu insanların ebedî mutluluğa ulaşmasını sağlayacak bir sebep olabileceğini belirtmektedir. Ona göre Allah’ın adını ağzına almayan nice insanlar, başlarına gelen sıkıntılar dolayısıyla iyilik yoluna girdiği gibi, nice kötü insanlar ise duçar oldukları hastalıktan ötürü eski hayatlarını terk etmektedir. Diğer yandan Allah sonsuz lütuf ve merhametiyle insanlara peygamberleri aracılığıyla dinler göndermiş ve bu dinler hasta, engelli ve biçare insanlara yardım etmeyi emrederek bu zorlukların toplum olarak üstesinden gelinmesini sağlamışlardır ki, Kemâlî’ye göre dinler içinde İslâm bu noktadaki hassasiyetiyle daha ön plana çıkmaktadır:

“Âlimleri cahillere, yöneticilerin halka, güçlülerin güçsüzlere, sağlıklıların hastalara, zayıflara, zenginlerin fakirlere yardım etmelerini gerekli kılarak adâlet-i ilâhîye ve

¹² Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 16-18. Bu kıssa Gazzâlî’nin **Kitâbu’l-erba‘în fî usûli’-d-dîn** adlı eserinde de geçmektedir; bkz. Gazzâlî, “**Kitâbu’l-erba‘în fî usûli’-d-dîn (Dinde Kırk Prensip)**”, çev. Abdülhalik Duran & Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 460-461. Bu kıssa aynı zamanda İhvanu’s-Safâ, **Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)** eserinde de geçmektedir; bkz. İhvanu’s-Safâ, **Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)** c.3, s. 404-405. Tezde 63. dipnotta da ilgili kıssaya değinilmiştir.

merhamet-i rahmâniyyeye erişmiştir. Zayıfların durumunu iyileştirme, miskin ve biçare halde kalanların üzüntü ve şikâyetlerini giderme noktasında getirdiği yenilikler açısından İslam dini en merhametli analardan bile şefkatli olarak Cenâb-ı Hakk'ın merhametlilerin en merhametlisi olduğunu meydana koymuştur.”¹³

Bir sonraki bölümde yetim ve öksüzlerin durumlarını inceleyen Kemâlî, onların bu hallerinde de şimdilik bizim için gizli olan, ancak zaman içinde açıklığa kavuşan nice hikmet ve maslahatların olduğunu ileri sürmektedir. Yetim ve öksüzlerin hallerinin insanlar için birer ibret olduğunu, onlar sayesinde dünyada büyük insanî duyguların ortaya çıktığını dile getiren Kemâlî, Allah'ın, anne ve babalarının şefkatlerinden mahrum kalan yetimlere gönderdiği dinler vasıtasıyla yardım edip merhamet ettiğini belirtmektedir. Kur'ân'da başından sonuna kadar yetim ve öksüzlere yardım edilmesinin emreden âyetlerin bulunduğunu ve bu sayede yetimlerin ilâhî adâletin himayesi altında olduğunu vurgulayan Kemâlî, bölümün sonunda bir kör, bir topal ve hastanın âlim bir kimseye durumlarından şikâyet ettikleri bir kıssaya başvurarak anlatmaktadır.¹⁴ O, böyle önemli konuları kıssalarla açıklamasına yönelik itiraz edilebileceğinin farkındadır, fakat bunun Kur'ân'ın ve peygamberlerin yolu olduğunu vurgulayarak bu eleştirilere cevap vermiştir.¹⁵

Bir sonraki bölümde Kemâlî'nin üzerinde durduğu konu, insan dışındaki canlıların insana göre eksik yaratılışa sahip olmaları meselesidir. Ona göre hem hayvanların hem de bitkilerin dünyasında onlar için konulmuş bir düzen ve denge söz konusudur. Ayrıca bunların aklî kavrayıştan yoksun olmalarında veya duyu güçlerinin farklı oluşunda büyük hikmet ve maslahatlar bulunmaktadır. Mesela bitkiler acı duymamaktadır, eğer acı duysalardı insanların onları biçmesi hiç kolay olmayacaktı. Aynı şekilde hayvanlarda insanlar gibi akıl olsaydı, onların insanlara itaat etmeleri, insanların hizmetinde iş görmeleri mümkün olmazdı. Hatta hayvanlar akla sahip olsaydı, fiziksel olarak daha güçlü olduklarından, insanoğlunu tamamen yok

¹³ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 21.

¹⁴ Kemâlî, **Felsefe-i İtikâdiyye**'de sakat dünyaya gelen çocukların durumunu şöyle açıklamaktadır (s. 325-326): “Mesela bir çocuk âzâsında eksik olup dünyaya gelse, bu eksiklik maddenin kendisinde olan eksiklikten ve ata ve analarının ahval-i zurufundan doğmuştur. Ata ve anaları zehirli içecekler istimâl etseler veya önceden bulaşıcı hastalıklara yakalansalar, olacak çocuğun madde-i asliyyesine zarar gelerek şu bulaşıcı hastalığın mikrobı ile doğmuştur. İmdi şu maddeden meydana gelen çocuk, hiç şüphesiz bulaşıcı hastalıklı olup meydana gelir veya hamile ana bazı bir zayıf kişiye alay edip güler veya korkar ve hastalık *qanedir*, şu hal annenin âzâsına tesir ederek çocuğa akseder...”

¹⁵ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 23.

etmelerinden bile söz edilebilirdi. Kemâlî'ye göre acı duymanın biri cismanî, diğeri aklî olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Hayvanlarda bunlardan ilki söz konusu olmakta ve böylece varlıklarını sürdürmenin yollarını bulabilmektedirler. Aklî olan acı duygusu ise sadece insanda vardır ve insan karşı karşıya kaldığı haksızlıklardan dolayı acı duyarak bunları gidermek için çabalamaktadır ki, bu da insanlar arasında adâletin tesis edilmesini sağlamaktadır.¹⁶

Kemâlî bu bağlamda ölümün varlığının hikmet ve maslahatlarını da tespit etmeye çalışmaktadır. Buna göre (a) Ölüm olmasaydı hayvanlar ve insanlar dünyaya sığamaz, havalar bozulur sular biterdi. (b) Ölüm olmasaydı insanlığın eski âdet ve tabiatları bugüne taşınacağından insanlık ilerleyemezdi. (c) Âlem günden güne tekâmül kanununca yetkinliğe doğru ilerlemektedir. Maddî dünyadaki yetkinlik ise ancak değişim ve dönüşümle meydana gelmektedir ki, bunun yolu ölümden geçmektedir. (d) Ölüm ebedî hayatın başlangıcı olduğundan sonsuz hayata onun vasıtasıyla geçilmektedir. (e) Ölüm olmasaydı cesaret, cömertlik gibi faziletler takdir edilmezdi. (f) Ölüm olmasaydı canın, kanın kıymeti bilinemezdi.¹⁷

Gençken ölen çocuklara yetim ve öksüz kalanlara bakıldığında zulüm gibi görünebileceğini söyleyen Kemâlî, esasen böyle olmadığını vurgulayarak ölümün ne tür hikmetlere vesile olduğunun sorularına açıklık getirmeye çalışmıştır. İnsanların ömr-i tabîisi olduğunu fakat bunu tamamlamadan da ölebileceklerini belirtmiş, bunun yanında bir de ecel-i ârızîden bahsetmiştir. Ecel-i ârızîyi ikiye ayıran Kemâlî, ilkinin insanın ihtiyarından ikincisinin afât-ı semâviyye kaynaklı meydana geldiğini söyler. Afât-ı semâviyyeden dolayı ölenlerin şehit olarak adlandırılacağını, eğer çocukları var ise onların din ve şariat kanunlarıyla himayeye alındığını belirtmiştir. İnsanın ihtiyarından kaynaklı ölümler ise adâlet-i ilâhiyyeye karşı bir problem teşkil etmemektedir çünkü Allah insanlara hem ihtiyar ve hürriyet hem kuvve-i aklîye

¹⁶ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 24-25-26.

¹⁷ Kemâlî, **Allah Adâleti** s.28, 29.

verdiği için insanlar afât-ı semâviyyeye karşı kendilerini müdâfaa edip bu afâttan kendilerini kurtarabilmektedirler.¹⁸

Ölümle alakalı bir başka mesele ise hayvanlar arasındaki mücadele ve güçlünün zayıfı yok ettiği düzendir. Acaba bu, âdil bir düzen midir, yoksa bir zulüm müdür? Buna bağlı bir diğer nokta ise dinlerin, hayvanların kurban edilmesine yönelik emirleridir. Bu sorulara verilen cevaplardan birinin tenâsüh olduğunu söyleyen Kemâlî, tenâsüh bâtil olduğundan bunun yerinde bir cevap olmayacağını düşünmüştür. Bu sorulara cevap verebilmemiz için tabiat dünyasına bîtaraf olarak göz atmamız gerektiğini düşünen Kemâlî, dünyaya baktığımızda aşağıdan yukarıya doğru her küçük nesnenin büyüğüne itaat ettiğini ve küçüğün büyük için kendini fedâ ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde insanlardan az derece aşağı olan hayvanlarında insanlar için kendilerini fedâ ve kurban ettiklerini hikmet ve maslahat olarak gören Kemâlî. Bunun zulüm değil ayn-ı hikmet olduğunu şu cümlelerle açıklamaya çalışır:

“Yeryüzünün yaratılmasından beri çıkan çimenler ve haşaratlar şu biçimde yaşasalar, hiçbiri kendilerinden yukarılara fedâ olmasalar, bütün yeryüzü haşarat ile dolmuş olur idi, onun gibi hayvanlarda aşağıları yukarılarına fedâ ve kurban olmasa, bütün yeryüzü hayvanlar ile dolar, kuvvetsizleriyle havalar kötü kokup yeryüzü insanlık âlemi için yaşanmaz bir hale gelirdi.”¹⁹

İslâm dininin kurban kesimini meşru etmesini zulüm olarak görenlere ise, diğer dinlerde de Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Yakup ve diğer peygamberlerin kurban kestikleri, aynı şekilde Tevrat’ta kurban kesiminden açık bir şekilde bahsedildiğini söyleyen Kemâlî, diğer din ehillerinin itirazlarını uygun görmemiştir.

Bu bölümde maddiyyün mezhebinin açıklamalarına da yer veren Kemâlî, bu görüşü savunanların bütün tabiatı madde ve kuvvetten ibaret olarak gördüklerini söylemiştir. Bu tabiat dünyası içinde ne günah ne ceza vardır, onların tekâmül kanununca aşağı silsileden yukarı silsileye ulaşmak baht ve saadeti getirmektedir. Yani tabiat bu kanuna göre en iyi ve elverişli olanı seçmektedir.²⁰

¹⁸ Âlemde görülen afât-ı semâviyyeler (seller, fırtınalar, dolular, yıldırımlar vb.) kötülük türleri içinden fiziksel kötülük grubunda sınıflandırılmaktadır. Filozoflar da doğa olaylarının kendilerinin kötülük olmadığını sebep olduğu acı ve ölümlerin kötülük olarak adlandırılacaklarını söylemişlerdir.

¹⁹ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 32.

²⁰ Kemâlî’nin bu mezhebe dair açıklamaları, Alman tabip ve filozof Ludwig Büchner’in materyalizm anlayışıyla paraleldir. Büchner **Kraft und Stoff** adlı eserinde; “insana ait bütün olguların materyalist

“Kişilerin Zulmü ve Ona Karşı Çare” başlıklı bir sonraki bölümde insanların yeryüzünde mutlak irade sahibi olmaları, her nesneye güçlerinin yetmesi dolayısıyla yaşamlarına bakıldığında onların yeryüzündeki en zâlim hayvanlardan olduklarını söyleyen Kemâlî, insanların birbirlerini öldürdüklerini hatta anne ve babalarının bile kanlarını döktüklerini söyleyip bunu tarihin her devrinde gördüğümüzü belirtmiştir. İnsanın yeryüzündeki taaddî ve tecâvüzüne karşı Allah’u Teâlâ’nın din ve şeriatler gönderip zulümlerine sınırlar getirdiğini böylece insanların zulümlerden uzaklaşarak kavânî-i edebiyye dairesine geleceklerini söylemiştir. Dinlerin savaş yapmayı buyurması ve ukûbat kanunlarının, zulmetmek için değil belki de intizam âlemini korumanın bir parçası olduğunu düşünen Kemâlî, diğer taraftan din ehillerinin birbirlerine zulüm ve taaddîlerini hiçbir şeriata uygun görmez.

“Şu şeriatleri öğreten öğreten muhterem resuller, bugün de dirilip gelip yeryüzünde ameliyatta olan dinleri görseler, mutlak din âlimlerine büyük tedip ve ceza kılacakları şüphesizdir. “Bizim öğrettiğimiz saf dinlerimizi ne yaptınız?” diye taaccüp ve inkâr edeceklerdir.”²¹

Metnin sekizinci bölümü olan “Yeryüzünde Haşaratlar: Karasinekler, Solucanlar” başlığı altında Kemâlî, solucan karasinek gibi ufûnetli olup hiçbir yararı olmayan haşaratlardaki hikmet ve maslahatlara değinmiş, bu haşaratların yeryüzünde hayatın devamına hizmet ettiğini söylemiştir. Haşaratlar kuşlar tarafından kuşlar hayvanlar tarafından yenilir, hayvan ve kuşlar insanlar tarafından yenildiğinden bir nevi bu haşaratlar, insanlara bi’l vasıta yemek olmuşlardır. Bazı arı, örümcek, karınca gibi haşaratların ise insanların terakkiyat fikirlerine hizmet ettiğini dile getiren Kemâlî, bunun yanında tıp alanında da ilaç olarak kullanıldıklarını belirtmiştir.²²

Kemâlî’nin bu bölümde değindiği önemli noktalardan bir diğeri insanların kendileri dışındaki varlıkların yaratılışlarını yararlı olarak görmediklerinde onları abes ya da zararlı olarak nitelendirmesidir. Ancak Kemâlî’nin dediği gibi, başka varlıklar insanlara baktığında onları faydalı olarak görmeyebilir. Bu durumda insanlar kendileri

tarzda açıklanabileceği, var oluşun madde ve kuvvetten ibaret bulunduğu, madde kuvvet ve hareketin ebedî olduğu düşünme gibi zihinsel etkinliklerin, zihin ve ruh gibi fizik ötesi sayılan varlıkların organizmanın fonksiyonlarından başka bir şey olmadığından” bahsetmektedir. İlhan Kutluer, “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, **D.İ.A.**, C. XXVII, Ankara, (2003), s. 305-306.

²¹ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 38.

²² Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 38-39.

için yarar teşkil etmeyen varlıkların hikmet ve maslahatını kabul etmezken, aynı durumda diğer varlıklar içinde insanın yaratılışının hikmet ve maslahatı olmayabilir.

Sinek gibi bazı haşarat türlerinin hastalıklara yol açtığı ve bunun ise zulüm olduğunu söyleyenlere Kemâlî, Allah’u Teâlâ’nın insanlara kendilerini zararlı nesnelerden korumaları için akıl ve ilimler verdiğini, akıllarının yetişemediği yerler içinse şariatler göndererek insanlara bu vasıta ile yol gösterdiğini söylemiştir. Bunun yanında Kemâlî’ye göre İslâm dini hıfzıssıhaya uymayı farz kılmış ve bulaşıcı hastalıklar için karantinalar oluşturmayı hükmetmiştir.²³

İtiraz konularından bir diğeri olan “Âfat-ı Semâviyye” başlığı altında, mevsimlerden, soğuklardan, buzlardan, şimşeklerden yağmurlardan bahseden Kemâlî, her birinin birbirlerine bağlı sebepler zinciriyle meydana geldiğini ve insanların bunları bakıp hayran kalmamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bunun yanında tüm bu intizam ve düzen içinde, vakitsiz yılların, soğuk ve fırtınaların ekinlere çevreye zarar vermesinde Kemâlî’ye göre sebepler mebnidir. Allah insanlara bu felaketlere çareler aramaları için akıl ve fehimler ihsan etmiştir. İnsanlar depremlere, kıtlıklara, buzlara karşı kanunlar oluşturmuş, böylece felaketlerin önüne geçebilme yolunda ilerlemeler sarf edilmiştir.²⁴

Kemâlî’ye göre, bugün ve geçmişteki âfat-ı semâviyyeler insanlık dünyasına uyarı niteliğinde olup, insanların akıl ve fikirlerini kullanıp çareler üretmesine ve gelecekte büyük medeniyetler kurmalarına sebeptir. Bunun ise ayn-ı adâlet-i ilâhîye olduğunu söyleyen Kemâlî, bazı âfatların gelmesiyle insanların hayatın ve nimetin kıymetini bildiklerini belirtmiştir.

Onuncu bölüm olan “Zehirli Nesneler; Yılanlar, Akrepler, Yırtıcı Hayvanlar” başlığı altından Kemâlî, yılan akrep gibi zehirli canlıların hayvanlara ve insanlara saldırmamasının zulüm değil kendilerini müdâfaa etmek olduğunu söylemiştir. Yılan gibi zehirli hayvanların yaratılmasında pek çok hikmet maslahat ve sebeplerin olduğunu,

²³ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 42-43.

²⁴ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 44.

Allah'ın insanlara bu nesnelerin zararlarından korunmaları için kuvve ve akıllar verdiğini belirten Kemâlî, bu durumların hepsini ayn-ı adâlet olarak kabul etmiştir.

Bölümün devamında yırtıcı hayvanların saldırılarını insanlardan öğrendikleri ile ilgili bir kıssaya²⁵ değinmiş, Allah'ın din ve şariatler göndererek insanların zulümlerine yasaklar koyduğunu, bilakis bu yasaklar olmasa insanların zulmünden hiçbir nesnenin kurtulamayacağını belirtmiştir. Zehirli çimenler ve nesnelerin yeryüzündeki varlıklarının birer maslahat olduğunu dile getiren Kemâlî, örnekler vererek bu nesnelerin ilaç yapımında kullanıldığını mikropları yendiğini ve kimine zehir taşıırken kimine hayat verdiğine dair sorularla konuyu pekiştirerek, hepsinin hikmet ve maslahat olduğunu göstermeye çalışmıştır.

“Böylece zararlı hayvanlar, zehirli çimenler, gerçekten bakıldığında şer değildir. Çünkü onlar kişileri tam olmaya, dünyada sakinme ve uyanık durmaya, tabiattaki her nesneye ibret etmeye alıştırmaktır. Böylece zehirli nesneler tıp cihetinden çoğu hastalığa şifa olur. Nefis nesneler sînâat-i nefsiye mekteplerinde zehirli nesneler aracılığıyla meydana gelmektedir.”²⁶

Bir sonraki bölümde Kemâlî “Tabiatta Umum Körâş (Mücadele) ve Tartış (Tartışma)” başlığı altında, tabiattaki mücadeleden bahsetmiş, bunun Kur’ân’da sünnet-i ilâhîyye, Hz. Muhammed’in hadis-i şeriflerinde cihâd-ı ekber diye tanımlandığını belirtmiştir. Bunun medeniyetlerin oluşumu ve ilerlemesine sebep olduğunu ve ayn-ı adâlet olduğunu söyleyen Kemâlî, insanların bu mücadele

²⁵Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 48-49-50. “Bir kişi yırtıcı hayvanlara “Siz zâlimsiniz, masum canlara kıyarsınız, etlerini yersiniz, sonra kendi zulmünüzden kaçıp dağ ve taş, çukur arasına sığınıp yaşarsınız” demiş, o yırtıcı bu söze karşı “Biz yırtıcılar, tab’an ve fitraten zâlim değildik. Lakin zulmü siz insanlardan öğrendik. Siz yokken hayvanlar ferahlıkta olup kendileri ecel-i tabiîleri ile ölürlerd, bizlerde onların güçsüzlerini yiyip kanaat ederdik. Fakat siz hayvanları ehil edip yolup aldınız, demek ki onların ecel-i tabiî ile ölmelerine fırsat vermediğinizde kesip yersiniz, bu yüzden biz hayvanlar azalırız. Ecel-i tabiî ile dünya kuvvetleri bizim hayatımızı korumaz. “ez-Zarûrât tübihu’l-mahzûrât” diyen kanun-ı tabiî olduğunu da siz insanlardan öğrendik. Bu yüzden şimdi hayvanları diri tutup yemeğe başladık. Demek bu taaddimizi sizin tabiî tesirinizden ve korkunç planlarınızdan öğrendik, bunun için bize zâlim gözüyle bakmayınız. Ama dağ ve taş arasında, sahralarda, kehflerde kaçıp yaşamamız, insanların zulmünden korktuğumuz içindir. Hem insanların yaşadıkları yerlerde zorluk çıkmaması için Cenâb-ı Hak şu insanların yaşamadığı yerlerde durmayı bizlere ferman etmiştir. Hem yiyeceklerimiz hem de nesillerimiz pek azdır. Yaşadığımız yerler pek dardır. Fakat şu dar yerlere gelip insanlar bizlere hemen zorluk çıkartırlar, hırsız ve kaçkınlarınız bizim inlerimizin yanına gelip bizleri kovup kaçırır, öldürürler. Şükürler olsun! Allah-u Teâlâ insanlara din ve şariatler gönderip zulümlerine yasak koydu. Her bir silsileye şekil muamele kılıp, her bir nesneye merhametli bakmaya canlılık hususundaki kavânin-i ilâhîyyeleri hepimizi himaye itti. Yine de din ve şariatler gelip böyle şefkat ve merhametli kanunlar koyulmasa idi, yerdeki hiçbir nesne insanların zulmünden kurtulamazdı.”

²⁶ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s.51.

meydanında saldırı ve tecâvüzlerde bulunduğuna, Allah'ın ise bu durumları önlemek için din ve şeriatler gönderdiğine değinmiştir.

“Yeryüzündeki medeniyetler şu mücadele arkasında meydana gelmiştir. Bütün kanun-ı hayat ve saâdet şu mücadele ve tartışma ile temin edilmiştir. Bu ise ayn-ı adâlettir. İnsanlar iradelerinde hür olduklarından bu mücadele meydanında her bir nesneye taaddî ve tecâvüz kılmaktalar. Bu yüzden Cenâb-ı Hak din ve şeriatler gönderip bu taaddîlerinin önünü almıştır.”²⁷

Eserin son bölümü olan “Kuvvet ve Haklık” bölümünde tabiata baktığımızda güçlüler haklıymış gibi gözükse bile işin aslının öyle olmadığını belirten Kemâlî, örneklerle durumu açıklama çalışmıştır. Güneş bulut altında, tohumlar tarlalarda nice vakitler toprak altında kalsa da güneş bulut altından uzaklaşmayıp çıkıp dünyayı nuruyla aydınlatır, tohumlar bir süre sonra büyüyüp gelişip insanlara ve hayvanlara yemek olur. İşte bunun gibi filozoflarda süslü delilleriyle batılı hak gibi gösterecekler, batıl üste çıkıyormuş gibi dursa dahi hemen arkasından başka hekim ve filozoflar batıllığı ortaya koyarak, eleştirmektedirler. Böylece hakikat gelip batıllığı yenmiş olur.²⁸

Eserin son sayfalarında bütün metnin kısaca özetini yapan Kemâlî'nin yorumlarından biri şu şekildedir:

“İmdi âlem, her haysiyetten nizam ve intizam üzere, acîb ve bedî‘ kanunlar, sonsuz hikmetve maslahatlar ile hayr-ı mahz olarak yaratılmış olsa, bütün kâinatta bütün külliyyât ve cüz’iyyât adâlet ile meydana gelmiştir, adâlet ile yaşamaktadır ve adâlet ile yaşayacaktır.”²⁹

Kemâlî'nin son sözlerine baktığımızda, âlemin sonsuz hikmet ve maslahat içinde yaratıldığını her bir nesnede adâletin hüküm sürdüğünü görmekteyiz. Âlemin tüm güzellikleri ve nizamı Allah'ın varlığına ispattır. Bu yüzden âleme baktığımızda hayr-ı mahzdan başka bir şey göremeyiz.

Allah Adâleti metninde, Kemâlî'nin âlemde meydana gelen kötülöklere, zulümlere karşı insanların kendilerini çaresiz hissedip, adâlet nerede diye itiraz etmelerine cevaplar bulmaya çalışmaktadır. Kötölük probleminde karşı teodiseyle karşımıza çıkarak, evrendeki ilâhî düzenden intizamdan bahseden Kemâlî, evrende her

²⁷ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s.51.

²⁸ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 52-53.

²⁹ Kemâlî, **Allah Adâleti**, s. 55.

şeyin hayr-ı mahz olduğunu, ayn-ı adâlet olduğunu vurgulamaktadır. İtirazlara karşı çözümlerinde kıssalara âyetlere yer verdiğini gördüğümüz Kemâlî'nin, eserinde kötülük olarak görülen şeylerin esasında öyle olmadığını, büyük hikmet ve maslahatlara neden olduğunu, kötülüğün küllî olarak varlığından söz edemeyeceğimizi, ahiret gününde adâletin hüküm süreceğini, ebedî baht ve saadete ulaşacağımızı belirtmektedir.

İslam filozoflarıyla benzerliklerin olduğu **Allah Adâleti** metnindeki çözümlemeler ile gerek İhvan-ı Sâfâ'ya baktığımızda, kötülüğün izâfî ve arızî olduğundan bahsetmeleri, evrende kötülükten çok iyiliğin olmasına ve ahiret mutluluğu gibi konulara değinmeleri aralarında paralellik olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliği tasavvuru, Kemâlî'nin âlemdeki her şeyin belli bir nizama göre yaratıldığı küçüğünden büyüğüne her şeyin büyük maslahatlara sebep olduğunu söylemesi benzerliklerine örnek teşkil edebilir. Ancak dikkat edeceğimiz husus İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliği tasavvuru, onun sudûr teorisinin bir sonucu iken Kemâlî'de böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.

Büyük Mevzularda Ufak Fikirler kitabında Mûsâ Cârullah, Kemâlî'nin **Dini Tedbirler** kitabına dair eleştirilerinden önce düşünürün **Allah Adâleti** eserine değinmiştir. Eseri incelediğinde “*gayet büyük mevzularda en küçük fikirler, tatsız sözler*” olarak değerlendirdiğini söyleyen Cârullah, meselelerin açıklanmasında anlatılan örnekler, kıssalar, peygamberlerin dilleriyle aktarılmış itirazların ve Kemâlî'nin yaptığı yorumların ilim adına kabul edilemeyeceğini söylemiştir.³⁰

Mûsâ Cârullah'ın Kemâlî'ye getirdiği eleştirilerden biri anne ve babalarının günahları sebebiyle çocukların sakat yaratılması konusudur. İslâm inancına böyle bir durumun ters düştüğünü belirten Cârullah ayetlerden³¹ örnekler verip düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.

³⁰ Mûsâ Cârullah, **Büyük Mevzularda Ufak Fikirler**, Haz. Hafzullah Genç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019, s. 31.

³¹ “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber

“Tabiatta Allah’ın ilahi hikmetiyle konulmuş “veraset kanunu” (genetik) vardır. Ataların hastalıkları çocuklarına intikal eder. Lakin bu veraset kanunu, ataların günahları sebebiyle çocuklarını sorumlu kılmaz; Allah’ın kahrını ve gazabını intikam için çocuklara yağdırması bir ceza değildir yani Allah’ın hitabına isyan cezası değildir; belki tabii sebeplere bağlı olan hadiselerdir.”³²

Hastalığın intikali konusunda insanın yaratılışındaki iki özelliğe değinen Cârullah, bunları kabiliyet ve müdafaa olarak tanımlar. Kabiliyet özelliği çocuklara atalarının hastalığının intikal etmesi, müdafaa ise Allah’ın ihsanıyla insanların hastalık hallerini defetmesi durumudur. Bu eleştirilerinden sonra Mûsâ Cârullah kitabında, Kemâlî’nin **Dini Tedbirler** eserini ele alarak eleştirilerine devam eder.

göndermedikçe azap edici değiliz.” (İsrâ 17/15). “Yoksa Mûsâ’nın ve Allah’ın emirlerini bütünüyle yerine getiren İbrahim’in sahifelerindeki şu hakikatler kendisine haber verilmedi mi?” “Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez.” (Necm 53/36-38).

³² Mûsâ Cârullah, **Büyük Mevzularda Ufak Fikirler**, s. 32.

SONUÇ

Düşünce tarihinin kadim problemlerinden olan kötülük, İslâm düşünce tarihinde Tanrı'nın mutlak kudreti ve adâletinin kötülüğün varlığıyla olan ilişkisi açısından incelenmiş olup hem kelâm hem felsefe hem de tasavvuf disiplinleri içinde tartışılmıştır. Kelâm, felsefe ve tasavvufta düşünürler bu problemi Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde izah etmeye çalışmışlar; kötülüğü, Tanrı'yı inkâr etmek için değil, teistik bağlamda Tanrı'nın kudreti ve kötülüğün niteliği arasındaki ilişkiyi açıklamak için tartışmışlardır.

Tanrı'nın mutlak iyi olmasının bu âlemdeki kötülüklerle çelişmediği İslâm âleminde hâkim olan düşünce olsa dahi ekoller arasında kötü olarak nitelenen olguları açıklamada yöntem farklılıkları ortaya çıkmıştır. Tanrı-âlem ilişkisini âyetlerden deliller sunarak açıklamaya çalışan kelâmcılar için her şey adâletin bir parçası olup, genel olarak “hayır”, yani iyi olarak nitelendirilmektedir. Kötülüğün varlığını kabul eden kelâmcılar onu ilâhî hikmetle ilişkilendirmişler, insanlar için eğitim ve imtihan olarak görmüşlerdir. Filozoflara gelince onlar, âlemdeki kötülükleri inkâr etmeyip sudûr teorisine bağlı olarak bu probleme çözümler getirmişlerdir. Kötülüğü ârızî olarak gören filozoflar kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak tanımlamışlar, âlemin düzeni için iyi ve kötünün beraber bulunmak zorunda olduğunu felsefî sistemlerinde işlemişlerdir. Ahlâkî kötülüklerin ise nefsin yetkinliğinin eksikliğine bağlı olarak insanların özgür iradesinden kaynaklandıklarını belirtmişlerdir. Tasavvuf geleneğine mensup isimler ise kötülüğün zorunluluğunu ve âlemdeki izâfliliğini vurgulamışlar, onu kabul etmenin Tanrı'nın ilâhî hikmetiyle çelişmediğini ifade etmişlerdir.

Cedîdilik hareketinin temsilcilerinden olan Ziyâeddin el-Kemâlî, eserlerinde kötülük problemine yer vermiş; incelemelerde bulunup konuyla ilgili çözümler ortaya koymuştur. Kötülük problemine iyimser bir tavırla yaklaşan Kemâlî'nin düşünce dünyasında ilâhî hikmet ve maslahat kavramları ön plana çıkmaktadır. Âlemdeki her şeyin özünde mutlak iyi olduğunu savunan Kemâlî için âlem sonsuz hikmet ve maslahat düzeninde yaratılmış olup adâletin hüküm sürdüğü bir yerdir. Kemâlî adâleti hikmet ve maslahata uygun olarak tanımlamış zulmün mukabili olarak görmüş ve açıklamalarını bunun üzerine inşa etmiştir. İlâhî adâlete yöneltilen itirazları ele alarak

bunlardaki hikmet ve maslahatı göstermeyi hedefleyen Kemâlî, âyetler ve kıssalardan da yararlanarak görüşlerini desteklemeye çalışmıştır.

Hastalık, sakatlık, bedensel eksiklikler gibi fiziksel kötülüklerin her ne kadar zulüm ve haksızlık olarak görüldüğü düşünülse de Kemâlî, bunların ya insanların günahlarına karşı ceza ya sağlıklarını koruyamadıkları için bedenlerine gelmiş azap ya da ebedî saadete ulaşmaları için bir sebep olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde fiziksel kötülüklerden olan fırtınalar, kuraklıklar, kıtlıklar da ilâhî adâletin bir parçası olduğunu, insanların bu âfetlerden dersler çıkartıp hayatın ve nimetin kıymetini bilmeleri gerektiğini belirtmiştir. Aklı, Tanrı tarafından insanlara verilmiş bir lütuf olarak gören Kemâlî, insanların bu âfetlere karşı çareler üretip gelecekte medeniyetlerin kurulmasına vesile olduklarını söylemiştir. Ahlâkî kötülüklerin insanın özgür iradesinden kaynaklandığını düşünen Kemâlî, Tanrı tarafından din ve şariatlar gönderilip insanların zulümlerine sınır çekildiğini vurgulamıştır.

Âlemin mutlak iyi olduğunu ve kötülüğün küllî olarak varlığından söz edilemeyeceği görüşünde olan Kemâlî, âlemde insanların bilmediği gizli hikmet ve maslahatların olduğunu, zulmün değil ilâhî adâletin hüküm sürdüğünü **Allah Adâleti** adlı eserinde izah etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Kemâlî'nin görüşlerinin, İslâm düşüncesinin farklı ekollerinin Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde kötülüğe yönelik iyimser yaklaşımlarıyla paralellikler gösterdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulhayy, M.: “Eş‘arîlik”, Çev. Ahmet Ünal, **İslam Düşünce Tarihi** Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, Ankara, 1990, C. 1, s. 255-278.
- Afîfî, Ebû'l-A'la: **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Akyol, Taha: “Cedîdcilik”, **D.İ.A.**, C. VII, 1993, s. 211-213.
- Aristoteles: **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Artış, Abdülaziz: “Kazan’da Cedîdcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)”, **Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 6, 2017, s. 89-113.
- Baltanova, Goulnar: “Rızâeddin Fahreddin”, **D.İ.A.**, C. XXXV, 2008, s. 70-71.
- Benedictus De Spinoza: **Ethica**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Biçer, Ramazan: “Şehâbeddîn Mercânî (1818-1889)”, **XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri**, Ed. Kemal Sözen, v.dğr, İstanbul, Divan Kitap, 2017, s. 216-229.
- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas: “Hüsün ve Kubuh”, **D.İ.A.**, C. XIX, 1999, s. 59-63.
- Demirli, Ekrem: “Vahdet-i Vücûd”, **D.İ.A.**, C. XLII, 2012, s. 431-435.

- Demiroğlu,
Hasan: “Musa Carullah ve Ülfet Gazetesi”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah**, ed. Ali Arslan v.dğr., İstanbul, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, s. 243-260.
- Develi,
Hayati: “Türkiye Türkçesi ile Tatarca Arasındaki Ses Denklikleri Üzerine”, **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 27, 1997, 73-99.
- Devlet, Nadir: “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercanî I. Hâl Tercümesi”, **Kazan Dergisi**, No:5, Eylül-Kasım 1971, s. 33-41.
- Devlet, Nadir: **İsmail Bey Gaspıralı**, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1988.
- Devlet, Nadir: **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Devletşin,
Tamurbek: **Sovyet Tataristan’ı**, Çev. Mehmet Emircan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Efil, Şahin: “İbn Arabî’ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 53, 2011/1, s. 92-110.
- Er, Hamit: “Musa Carullah’ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitim Anlayışı”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler III: Musa Cârullah**, ed. Ali Arslan v.dğr., İstanbul, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, s. 12-22.
- Eş‘arî, Ebü’l-
Hasan: **el-İbâne an usûlî’ d-diyâne (İslam İnanç Esasları)**, Çev. Mehmet Kubat, İstanbul, İsrak Yayınları, 2008.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida' (Eş'arî Kelamı)**, Çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî: **el-Medînetü'l Fâzıla**, Çev. Nafiz Danışman, Ankara, MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî: **Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Gaspıralı, İsmail: "Mebadi-i Temeddün-i İslamiyan-i Rus", **İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri II: Fikrî Eserleri**, Haz. Yavuz Akpınar, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2004, s. 250-272.
- Gazzâlî: **Kitâbu'l-erba'în fî usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensip)**, Çev. Abdülhalik Duran, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî: "Mümkün Âlemlerin En İyisi", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Haz. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 403-407.
- Gazzâlî: **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd (İtikad'da Orta Yol)**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Göçmen, Muammer: "Şûrâ", **D.İ.A.**, C. XXXIX, 2010, s. 235-236.
- Hume, David: **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.
- İbn Rüşd: **Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal; el-Keşf an minhaci'l-edille**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1985.

- İbn Sînâ: “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Haz. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 299-306.
- İbn Sînâ: **en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)**, Çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî: **Fusûsu'l-Hikem**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İhvanu's-Safâ: **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, Ed. Abdullah Kahraman, C. 3, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İlhan, Avni: “Aslah”, **D.İ.A.**, C. III, 1991, s. 495-496.
- İsfahânî, Râgıp: **el-Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdalbaki Güneş & Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2010.
- Kādî Abdülcebbâr: **Şerhu'l Usûli'l Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kanlıdere Ahmet: **Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.
- Kanlıdere, Ahmet: “Mercânî”, **D.İ.A.**, C. XXIX, 2014, s. 169-172.
- Kanlıdere, Ahmet: “Mûsâ Cârullah”, **D.İ.A.**, C. XXXI, 2006, s. 214-216.
- Kanlıdere, Ahmet: “Sovyet ve Türk Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. II, No: 3, 2004, s. 149-181.

- Kanlıdere, Ahmet: “XIX. ve XX. Yüzyıllarda Kazan Tatarları”, **XIX. Yüzyıl Türk Dünyası**, Haz. Ahmet Kanlıdere, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2013, s. 415-426.
- Kaya, M. Cüneyt: “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi’l-İmkân’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzali Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 561-601.
- Kazanç, Fethi Kerim: **Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kemâlî Ziyâeddin: **Felsefe-i İtikâdiyye (Felsefe-i İslamiyyeden Birinci Cüz)**, Ufa, Şark Matbaası, 1910.
- Kemâlî, Ziyâeddin: **Felsefe-i İslamiyyeden Allah Adâleti**, Şark Matbaası, Ufa, 1911.
- Kırımlı, Hakan: **İsmail Bey Gaspıralı**, Ankara, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 2001.
- Kırımlı, Hakan: **Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966.
- Kudaynetov, Sait-Ali: “Şihâbüddîn Mercânî’nin İctihad Usûlü”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler I: Şehabeddin Mercani ve Kazan Kültürü**, Ed. Ali Arslan v.dğr., İstanbul, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, s. 144-186.
- Kurat, Akdes Nimet: “Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri (1917 yılına kadar)”, **Akdes Nimet Kurat Makaleler III**, Haz. Nihat Yazılıtaş & Ahmet Vurgun, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2015.

- Kutluer, İlhan: “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, **D.İ.A.**, Ankara, C. XXVII, 2003, s. 305-306.
- Lazzerini, Edward James: “İsmail Bey Gasprinskiy (Gaspıralı): Modernizm Söylemi ve Ruslar”, Çev. Dündar Akarca, **İsmail Bey Gaspıralı İçin**, Ed. Hakan Kırımlı, Ankara, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, 2004, s. 85-109.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Theodicee**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Ktabevi, 2016.
- Maraş, İbrahim & Tırkoğlu, İsmail: “Kayyûm Nâsırî”, **D.İ.A.**, Ankara, C. XV, 2002, s. 109-110.
- Maraş, İbrahim & Tırkoğlu, İsmail: “Kemâlî, Ziyâeddin”, **D.İ.A.**, c. XXV, 2002, s. 233-234.
- Maraş, İbrahim: “Musa Carullah Bigiyef’in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkında Görüşü”, **Ölümünün 50.yılında Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 87-96.
- Maraş, İbrahim: **Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)**, Ankara, Ötüken Neşriyat, 2002.

- Mâtürîdî, Ebû
Mansûr: **Kitâbü't-Tevhîd**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.
- Menger,
Ahmet Veli: “Bubi Medresesi ve Bubi Kardeşler”, **Kazan Dergisi**, Sayı: 3, Mart 1971, s. 33-40.
- Musa
Cârullah: “Târîhu'l-Kur'ân Ve'l-Mesâhif”, Çev. Fethi Ahmet Polat, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 10, Sayı: 1, 2010, s. 177-199.
- Musa
Cârullah: **Büyük Mevzularda Ufak Fikirler**, Haz. Hafzullah Genç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.
- Musa
Cârullah: **Halk Nazarına Bir Niçe Mesele**, Ümid Matbaası, Kazan, 1912.
- Musa
Cârullah: **İlahi Rahmet ve Uluhiyet -Evrensel Kurtuluş-**, Haz. Feridun Terzioğlu, İstanbul, Fide Yayınları, 2005.
- Nam,
Mehmet: “Mustafa Sabri ve Musa Cârullah Bigiyef'in Kelami Tartışmaları”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler III: Musa Cârullah**, Ed. Ali Arslan v.dğr., İstanbul, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, s. 114-141
- Ormsby, Eric
L.: **İslam Düşüncesinde “İlahi Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazali'nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.
- Öngören,
Reşat: “Tasavvuf”, **D.İ.A**, C. XL, 2011, s. 119-126.
- Özalp, Ömer
Hakan: “Rızaeddin Bin Fahreddin'in Dini ve İctimaî Meseleler Kitabı”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler II: Rızaeddin Fahreddin**, Ed. Ali Arslan & İbrahim Maraş & İbrahim

- Çelik & Mehmet Kâmil Berse, İstanbul, Türk Dünyası
Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, s. 196-230.
- Özdemir,
Metin: **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan
Yayınları, 2014.
- Peterson,
Michael,
v.dğr.: **Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar,
İstanbul, Küre Yayınları, 2019.
- Platon:
Platon: “Theaitetos”, **Diyaloglar**, Çev. Macit Gökberk, İstanbul,
Remzi Kitabevi, 2010, s. 449-540.
Timaios, Çev. Erol Güney & Lütü Ay, İstanbul,
Cumhuriyet Yayınları, 2001.
- Seydahmed,
Kırımlı Cafer: **Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde, İşte Birlik)**, Haz.
Ramazan Bakkal, İstanbul, Avrasya Bir Vakfı Yayınları,
1996.
- St. Augustine: “İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük”, *Klasik ve Çağdaş
Metinlerle Din Felsefesi*, Çev. Metin Yasa, Samsun, Etüt
Yayınları, 1997, s. 119-122.
- Suyargulov,
Rifat: **İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî
ve Kelamî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans
Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Şehristânî: **el-Milel ve’n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera
Yayıncılık, 2008.
- Şeref, Şehir: “Mercanînin Tercüme-i Hâli”, **Mercanî**, Nşr. Sâlih b.
Sâbit Ubeydeddin, Kazan, Maarif Matbaası, 1915.
- Taylan,
Necip: **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, İrfan
Yayınları, 2013.
- Taymas,
Abdullah
Battal: **Kazan Türkleri**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma
Enstitüsü, 1966.

- Taymas,
Abdullah
Battal: **Kazanlı Türk Meşhurlarından I: Rızaeddin Fahreddinoğlu**, İstanbul, Zaman Kitabevi, 1958.
- Topaloğlu,
Bekir &
Çelebi, İlyas: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.
- Türkoğlu,
İsmail: “Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları”, **Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi**, Sayı: 17, Eylül 2012, s. 113-150.
- Türkoğlu,
İsmail: **Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2000.
- Türkoğlu,
İsmail: **Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Türkyılmaz,
Selçuk: “İsmail Gaspıralı’nın Eğitim Anlayışı”, **İslamla Yenilenme Ve Birlik I: İsmail Bey Gaspıralı Kongresi**, Ed. Mehmet Kamil Berse, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2013, s. 87-97.
- Ulaş, Semra: “Musa Carullah’ın Hatun Adlı Kitabına ve İslam Kadınına Dair”, **Ölümünün 50.yılında Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 153-156.
- Üçer, Merve
Betül: “Musa Carullah”, **İslam Düşünce Atlası**, Ed. İbrahim Halil Üçer, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Ekim 2017, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlasi.org/detail/person438>, 12 Nisan 2019.
- Varol,
Muharrem: “Gelenek ve Modernlik Sarmalında Musa Cârullah ve Tasavvuf”, **Kazanlı Yenilikçi Âlimler III: Musa**

- Cârullah**, Ed. Ali Arslan v.dğr., İstanbul, Türk Dünyası
Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, s. 348-364.
- Weber,
Alfred: **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbî Eralp, İstanbul, Sosyal
Yayınları, 1998.
- Yaran, Cafer **Kötülük ve Theodise**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Sadık:
- Yavuz, Yusuf “Şer”, **D.İ.A.**, C. XXXVIII, 2010, s. 538-542.
- Şevki:
- Yavuz, Yusuf “Zulüm: Kelâm”, **D.İ.A.**, C. XLIV, 2013, s. 510.
- Şevki:

EKLER

“FELSEFE-İ İSLAMİYYEDEN ALLAH ADÂLETİ”NİN LATİN HARFLERİNE AKTARILMIŞ HALİ

Felsefe-i İslamiyye'den Allah Adâleti, Arap harfleriyle Tatarca olarak kaleme alınmış bir eserdir. Burada herhangi bir şekilde sadeleştirmeye başvurmadan metin olduğu gibi Latin harflerine aktarılmıştır. Latin harflerine aktarırken aşağıdaki işaret ve semboller kullanılmıştır:¹

kâf → q

kef → k

hâ' (◌) → h işareti

hâ' ve ħâ' → x

Geniş /e/ sesi → ä

v → w

i → í

u → ú

ü ve ö → ù

... → okunuşundan emin olunmayan kelimeler

¹ Hayati Develi “Türkiye Türkçesi ile Tatarca Arasındaki Ses Denklikleri Üzerine”, **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 27, 1997, 73-99.

Müəllif Tarafından

Üzümüz eçində yaşadığımız tabi'at dünyasında 'umum tigizsizliklər kürinadır. Mä'sum balalar suqır, zä'ıf olup dünyağa kilälär. Küp 'âlim wä xâkimlər baxıtsız, küp zâlim wä câyırlär mäs'utlar: Tabi'attä 'umum küräş, quwwät-i xaqıqnı yinä... wä başqalar. Muna bu xällirni kürgän kışi "'adälät-i ilâhîyyä qayda?" diyä sü'al virmäyİNçä qalmaydır. Häm bu sü'allär uluğ wä küçigimizİN başına kilä wä saf wücdanlarımızda buña cawap ezläydır. Dînî wä rûhânî 'akîdälärimizä dä bİr xäräkät virdigİndän dähâ mäs'älä *daxı* äxämiyätliğä äylänadır. Muna bu xüsusta din nûqtası nazarından mütâla'a itärgä bİr açqıç mänzilİndä olsun içün bu risalimi yazup bürİnda yazmış Fälsäfa-yı İslamiyyä'niñ bİrİNçİ cüzİNä quşımta itäräk "Allah 'Adälätİ" isimİylä mäydana quydım.

Ziyaäddin äl-Kämalİ

Ufa

‘ADĀLĀT-ı İLĀHIYYä WĀ ‘ĀLĀM

Zulım wä ‘Adälät

Eş‘arilər, “zülüm ğayrın mülkindä tasarruftır (*et-tasarruf fi mülki ’l-gayr*)” diyä ta’rif itsälär dä, dürist bİR ta’rif degildir; çünkİ bİR kİşİ üzİNİn mülkindäġİ qұлına yä ki xaywanına küçİ yitmäzlik yüklätsä, ‘Araplar “*innehü qad zaleme*” (yani zülüm qıldı) diyälär. BİR ew qazılmasday yİRİNİ qazsa: “*innehü qad zalemehä*” dilär, ol yİrgä dä arz-ı mazlümä dilär, çİqarılġan balçıqqa “mazlüm” dilär. BİRäü, İKİNçİNİn xaqqİNİ kimİtsä, “*fe-qad zalemehü*” dilär. “*kilte ’l-cenneteyn ätet ükülehä ve lem tazlim minhu şey’en*” ayät-İ kÄRİMäsİndä baqçaġa zülüm isnat İdİlmİştİR. Päs zülüm zu’l-ukûlġa ġİna xas degİldİR. Ğayrın mülkindä tasarruftan ‘İbarät dä degİldİR. (İstäġänlär **Lisanü’l-‘Arab wä Qâmûs**’a müräca’at İtsünlär). BÄlki İmam Raġİp äytKänçİ, zülüm, hÄr bİR nÄrsänİ kimİtüw, yä arttırıw, yä kİçİktİrüw, yä elİK qıluw, yä urİNİndan udul (=saptırmak, yerİNİn deġİştİrmek) qıldırıwla üzİNİn urİNİndan ġayrıġa quyuwdır.

‘Arap lüğätlärİndän wä şäri’nİN İst’İmalärİndän qaraġanda “Zülüm xİkmät wä maslaxatın xİlâfına xÄräkättİR”. ‘Adälät, (zülümİN muqäbilİ oldıġİndan) xİkmät wä maslaxatın muwâfakatınça xÄräkättİR” diyüw ta’rif İtÜNİ muwafıq küräm hÄm dürist wä câmi’ ta’rif dä bu dİp bİläm.

Bütün Barlıq Dünyasında Asıl wä äsas ‘Adälät mİ Yä ki Zülüm mİ?

ÇİksİZ büyİK ‘älämġa qarasaq, hÄr qayusı bİR silsilä-İ İntizam üzÄrÄ tüzİlġan, çİksİZ zur yüldızlar, qúyaşlar, aylar, hÄr qayusı qanun-ı küllİ İlä çİksİZ kİnİş buşlıqqa (fäza-ı ġayr-İ mütİNâhiyyäġa) quyılġanlar. Büyİkläri küçİklärİNä búy sunaraq bİR cazibä-İ ‘ümumiyyä qanunı İlä cümläsİ bİR nizam üzÄrÄ dÄwİR İtälär. Şul qadarı qızu äylänüläriylä bÄrabär hİç bİRİsİ yulİNİ yañlışmay, bİR sikunt elİK yä ki soñġa qalmaydır. Bunlar üzlärİNİN şundayın İntizam üzÄrÄ dÄwİranlarıylä bÄrabär ‘älämġa maddİ wä ädäbİ büyİK xİkmät wä maslaxatlar mäydana kİtİrmäktälär. Şundayın büyİK wä zur ‘äläm büyİK bİR fabriqa mänziläsİndä İtİlÜp quwwät-İ täsxiiriyyä sayäsİndä waxdät xälİNä kİtİrİlġan.

İmdİ üzİMİZİN yÄşäġan yİRİMİZġa wä tirä-yaqlarmızNİ äylänİp alġan tabi’at dÜnyasına qarasaq, tabi’at dÜnyasında nİ artıq var, nİ kİmlİK, nİ elİklİK wä nİ soñlıq.

Bəlki hər qayusını üz dərəcəsində, üz waqıtında, üz xasiyətində sün dərəcə xikmət və maslaxat mizanlarıyla ülçənüp mäydana quyılmışlar: Úqmaşılup yasalğan burtıqlarına qarasaq şundayın şakl-ı händäsä üzärä yaratılğanlar ki, ‘ilim-ı händäsädä mahir olan müxändislär xayran olalar. Tärkib-ı kimyävî cihätindän qaralsa, sün dərəcə intizam üzärä tärkip idilgänlär ki, kimyägärlär bilä xayran qalalar. Şul tärkip qılınğan maddälär yä madän, yä nəbat yä xaywanlar olup mäydana kilüp çıqqanlar. Bular hər qayusı üz silsilələrində sün dərəcə intizam üzärä tüzilgänlär. Hər qayusı surätlär, şakillär, zurlıq və küçüklüklär, yaşayacak waqıtlar, hawalar, aşayaçaq azıqlar, tänlärindägi sizgiç və añlawgiç quwwälär və turaçaq yirlär cihätindän sün dərəcə xikmət və maslaxat qanunları üzärä yaratılğanlar. Qısqaşı:

Tabi’at dünyasında bütün külliyyat və cüz’iyat hər qayusı hiç üzgärmäy тұrğan qanunları üzärä yaratılğanlar “*ve len tecide li-sünneti’llâhi tebdilen*”. Hər qayusı xikmət və maslaxat qanunları üzärä tüzilgänlär. Bütün narsänin barlıqta yaşawlärinä və barlıqlarının dāwamına yäşirün qanunlar tüzilgän. Şul qanunlar arqasında hər bir silsilä üzlärinin barlıqlarını saqlaylar. Bütün narsälar tıp və asıllarında xayr-ı maxzdır. Hər bir narsä eçindä yäşirin mänfa’at və xikmətlär türilmış yä ki yäşirilmıştir. Päs bütün külliyyat və cüz’iyat xikmət və maslaxat buyınça tizilmış və tüzilmıştir. İmdi xikmət və maslaxat buyınça bulğan eş, ‘adälättir. Päs bütün ‘älämdä äsas və asıl ‘adälättir.

Dünyadağı ‘Adälät-ı ‘Umumiyyäğä Qarşı Bük İ’tirazlar

“Yir yüzindä yaşäğän maddiyat ‘älämindä türlüçä xällär kürinädır ki, ‘adälätqä xilâftır: Mäsälä bik küp ‘älim və häkimlär yä ki bik sūfî və dārwişlär dünyada xurlıq ilä ‘ümır itkänlär häm itmäktälär. Bırında niçä filosoflar türmälärdä yä ki sürginlärdä çirütılğanlär, kişilər qaşında xur və zälil idilgänlär... Bik küp nādanlar, fāsıklar, var ki, bütün ‘izzät və sä’ädät ilä ‘ümır itälär.

Bik çın və saf küñillı kimsälär, suqır (kör) yäki çatan (topal) yä ki başqaça ä’zasında kimçilik var. Bik küp zälim və pıçraq küñillı kimsälär var ki, tün kün bozıqlıq artından yüridır. Aşağanı, eçkänı, kiygäni və bütün tirä yaqnı äylänüp alğan

närsä barçasında xaramdır. Şulay olsa da sağ wä sälämät, ‘ifrit kibi, bütin baxıt wä sä’ädät üzini äylänüp alğan. Ni qadär kışılärni cäfa qılayım disä, bütin quwwä-i maddiyälärı xazır tıradır. Dimäk iñ saf wicdanlılar zar yığläp ‘ümır itälär. İñ zâlimlär raxätlänip külä, küläräktän şadlanup ‘ümır itälär. İştä bular zülüm degil mını?

Şulay uq küçik mä’sum balalar, ata analarından üksız qalup, mıñlärçä mún wä sağışlar ilä qan yaşlar ağızalar. Günahlarına kürä cäza diyür *idın* mä’sum balaların nındäyın günahısı var? Şulay uq küçik sabı wä sabiyälär analarından suqır olup yä ki başqa bırrä ä’zası kim olup dünyağa kilälär. Bu balaların ni günahısı var?

Daxı da mä’sum balalar ağır xastalıqlara müptälä olalar, niçä yıllar cäfalanup varup soñ dārəcə qıyınlıq ilä can virälär. ‘äcäba nındäyın günahısı var? İştä ülimlär, tä’ällimlär, büyläçä tigızsızlıklär zülüm degil mını?

Úşandaq ädäm balaları yir yüzindägi barça närsägä zülümını icra’ qıladır. Xätta din wä şäri’at isımındän qurban çaluqlar var. Xälbuki xayat ni’mätı sún dārəcə qıymmätlıdır. ‘äcäba, qan tügüp xaywanlarını cäfa itüw niçik ‘ibädät olsun? Bütin xaywanlarğa qarasaq kiräk qırıda kiräk suda olsun üligısı küçikni aşay, izä bitirädır. İştä bular zülüm degil mını?

Şulay uq yir yüzindä türlü xäşaratlar, çibınlär yaradılğanlar. Bularını yaradılıwında nındäyın fayda var? Bälki zarar var; kışılärni cäfa qılalar, tağun wä väba wä çaxutka kibi yúğışlı xastaların mikroplarını kışılärğä yúqtırırğa hidmät itälär. Bunda nındäyın xıkmät wä maslaxat olsun. Muna bunlar da zülüm degil mı?

Âfat-ı sāmâwiyyälär: Waqıtsız yıl, salqun, kar, bız buluwlar ni qadäri igün wä aşlıqlarını bitirälär. Qurtlar, sarañçalar igün wä ülänlärni aşap bitirälär. İştä bular zülüm degil mını?

Täb’iat dünyasında ağılı wä zähärlı närsälär yaratılğan. Mäsälä yılan wä çayanlar ağılı, gazlı ülänlär bular isä xıkmät wä maslaxatqa münâfi degil mını? Olsa, iştä zülüm degil mını?

Bütin tabı’at dünyasında ‘úmun küräş wä tartış quyılğan ki, bütin dünya şul tartış ilä tırıklık itälär. Küçlilär küçsızlärni yınä wä izädır. Bismarck äytkändäy

“Quwwät xaqıqını yinädır.” Xätta bu dünyada zülüm itmäğä kışi bilä yäşäy almay dip aytüriliktir. Bütün quwwä-ı maddiyyä wä kahriyyälärini icra’ itkänlär yäşäylär. Şuşı ‘asırlarımızda häm bundan elik kiçmiş tarixlärdä olğan wak’alar da buña дәlillärdir...”

İmdi şulay olsa bütün tabi’at dünyasında olğan barça närsä zülüm tırnağında yäşämäktädir. Päs bütün külliyyat wä cüz’iyyat da asıl wä äsas zülümdir.” digän şuphälär küñilgä kilür. Bütün qartlar wä yäşlärdän şuşı i’tirazlar hämân işitilädir. Bu şuphälär häm ‘ilmi häm dini olup ‘adälät-i ilâhiyyä mäsäläsinnä qayta, wä mäsälä-i itikâdiyyägä ta’allık itädir. Bu şuphälär xususında “Fälsäfä-i İtikâdiyyä” nın birinçi cüzindä İlâhiyyat kısmında cawaplar bäyan qılunup kiçmişsä dä burada da tämbihlär yazılup kitüwni ma’kul küräm. Şayät basit räwiştä qalâm yüritümdän yäşlär dä wä ‘ämillär dä tüşinürlär, başlarında türlü fikirlär mäydana kilüwgä säbäp olurum dip biläm.

Büyük İ’tirazlarğa Cawaplar

Kışılär mütläqä çiksiz ni’mätlär ixsan itilgänlär. Bütün yiryüzinnä xalifä itilüp maddiyat kiyimläriñdän in xürmätlüsi mâ’nävi zinnätlärdän in qadirlı wä şärif olğan aqıl ni’mätläriylä müşärräf olğanlar. Kışiläriñ büylä müşärräf oluwlari üzlärinñ istixqaqı içün degildir; bälki Allah-u Tâ’älâ’nıñ lütf wä märxämätläriñdändir. Bunıñ üstäwinnä kışılär iradä-i mütläqä saxibi itilüp tilsä nindäy ginnä sä’ädät yulına kirsün, *uzaşsın* yä ki baxıtsızlık yulına tüşsün, üzün xur itsün; mütläqä kışi iriklidir. Sä’ädätlär dä süñ dәрäcä maqul bi’t-täşkıkdir (türlüçädir). Hәр kışi tiläğän nұqtasına yünälä wä tiläğän sä’ädät artından yügirä wä kizädır.

‘Älimlär, häkimlär, (Allah-u Tâ’älâ’nıñ maxx-ı lütfäriylä) wücüd ni’mätläriylä häm ‘aqıl, fikir, idrāk, ni’mätläriylä ixsan itilmişlär. Wücüd xayr-ı maxx oldığınan bunlar xayr-ı maxx olğan ni’mät ilä müşärräf olğanlar. ‘Aqıl in aşraf ni’mättän oldığınan in qadirlı дәwlät olan aqıl nurlariylä taltif idilgänlär. İradälärni ‘ilim wä xikmät tarafına yuritkänlär. Päs sä’ädät-i mâ’näviyyä olan ‘ilim wä xikmätgä irışkänlär. Saf wä pak wıcdanlılar içün fäzâil-i insâniyyä, wä änwar-ı fikiriyyä sä’ädät-i başäriyyänin in süñ nұqtalarındandır. Bälki bu sä’ädätin yanında sä’ädät-i maddiyyänin bilä qıymmätı yuqtır. Qıyamät qadäri bütün kışılär tarafından izgülikläriylä süylätup Allah-u Tâ’älâ’nıñ xuzurında sä’ädät-i äbädiyyägä irıştırgän fäzâil-i insâniyyä niçik sä’ädät-i kamilä olmasun? Sular ağıza almağan, utlar yandıra

almağan hiç bir xükümät suğışup anı izä almağan дәwlät wä sä'ädät, muna şul xikmät wä fäzâilät-ı insâniyyädır. Päs şulay olğaç 'âlimlär häkimlär mäs'utlardır, mazlum degillärdır. Şunıñ içün çın filosof wä häkim olanlar hiç bir zamanda "mazlumbız" dimäğänlär. Bälki sün dәрäcä şatlanup duniyadan kiçkänlär.

'İbâdat wä täklîfat-ı ilâhiyyä bändälärin üzlärinä 'ait olan xikmät wä maslaxat içündır: Namaz isä kışılärni fâhiş wä münkär eşlärden tıyup uhuvvât-ı 'umumiyyä nûqtasına yıyar içündır. Cüm'alar, idlär (ayitlär), minbärlär, mixraplar här kayusı şul kışılärin büziq küñillärni saflar içündır. "*inne's-salâte tenhâ ani'l-fahşâ' ve'l-münker*", rûza isä, kışılärdägi xaywanlıq, yırtqıçlıq sıyfatlarını tâ'dil itäräk täzkiyâ-ı nâfs itär içündır. "*kütibe aleykümü's-sıyâmu ... le'alleküm tetteqûn*". Zākāt, xûquq-u milliyyä wä insaniyyäni ütöp täzkiyâ-ı nâfs itüw içün degil mi? Xac isä, hāmân wazıfâ-ı diniyyä wä milliyanı itmam wä ikmal içündır. Qısqası bütin 'ibâdätlär, bändälärin üzlärinä 'ait olğan ni'mätlärgä qarşı şükranä itüwdır. 'İbâdättägi bütin xikmät wä maslaxatlar bändälärin üzlärinä 'aittır. Bütin dünya kâfir olup 'ibâdätin hiç bir isiminä bilä äytmäzlärsä dä Allah-u Tâ'âlâ'ğa hiç zarar kilmäydır, çünki Cәнәb-ı Xaq bizzat kāmıl olup hiç bir bändälärin medh ü sәнәsına wä 'ibadätinä mұxtaç degildir. "*ve qāle mūsā in tekfurū entüm ve men fi'l-ardi cemī'an fe-inne'llāhe le-ğaniyyun hamīd*" (sûre-i İbrâhîm 8. âyet).

İndi şulay olğaçtan 'ibâdät qılğan kışı, 'ibâdätin içün mükâfat dâ'vâ itärgä xaqı var mı? Hiç xaqı yuqtır; çünki 'ibâdät itkän kışı, üzinin üstinä lazım olğan wazıfâ-ı şükranıyyäsinin gınä ütägän oladır. Mükâfatlarını küptän alup bîtän olup bu 'ibâdätläri şul burıçı tülâw mәнziläsində gınädır. Çın çınına qarağanda kışı mәнğü 'ibâdät itsä bilä üzinä ixsan itilgän maddi wä ma'näwi, zâhiri wä bätinî ni'mätlärinini hiç bir şükranäsini qılup bîtirigä quwwätindän kilürlük degildir. Şulay olğaçtan hiç bir şikâyet wä dâ'vâ qılurğa wä tazallım itärgä, ni dәрwişin xaqı var; wä ni 'âlimin xaqı var! Mūña 'âdi bir misal: Bir suqır kışı, qarnı aç, üsti başı yalangaç, yuldan adaşup hălâk olurğa yaqın gına tūra; lakin, ikinci bir mārxiämätli kışı uçrap şul suqırnı aşatsa, eçirsä, üstlärinä kiyindirsä, türlü büläklär virüp küñillärni xuşlandırsa, suqır küzlärni dä tüzätsä, sūnra tuğrı yulğa kündärüp hălâk oludan qútgarsa, şul suqır kışı tigi şäfkät itkän mārxiämätli zattan: "Sin beni tuydırdın, kiyindirdin, xuşlandırdın, hălâk oludan qútgardın da yulğa tüşirdin, axırında küzimni dä açtın, lakin, bu ni'mätlär üstäwinä ni

içün daxı da mükâfatlar vormäysın, baña mükâfat vormäwîñ ilä zülím idäsîñ!” diyıp dâ’vâ qılurğa xaqı var mı? Hiç... Bälki dâ’vâ qılsa bilä bütín kışı kùlâçäktır, häm mäcnun diyıp hùkím itäçäklär. Şunıñ kibi sûfilär, dârwişlär dä qılmış ‘ibâdâtlär içün hiç bır mükâfat dâ’vâ qılurğa xaqı yuqtır, Päs “nindäyín sûfilär, dârwişlär mazlum olaraq bîçârälîktä ‘úmır itälär” diyıp i’tiraz qılurğa biraünîñ dä xaqı yuqtır. Bälki dârwişlär üzlärññ iradä-í mütlaqlarını kün bä kün ‘ibâdät tarafına sarf ittîklärî içün alarnıñ lâzzät-í manäviyyä sä’âdät-í mükaddäsälärä hasıl dimäktır... Ämma dârwişlik ilä ‘úmır idüp yarlı olup kışığä salınup ‘úmır itkänlär miním qaşım da kâmil müslüman degillär, çünki binâ-yı İslam biştır: İman, namaz, rûzâ olup dürtinçi quwwä-í mâliyälî olup din, millät, wä insaniyät namına mal sarf itüwdır. Ya’ni zâkât virüwdır. Şulay olğaçtan say’ ü gayrät itäräk mal tabup bayup kışılärgä yärdämçil oluçaq farzdır. İmdi dârwişlikkä başun salğan kışı Kûr’an-ı Kärîm lazım itkän say’ ü gayrätñi taşlağan, din-í İslam’ıñ bır büyük tırägini sındırğan şâr’imiziñ in maqtağan ‘ibâdät-í mütâddiyäsina yüz çäwirgän, Räsûlullah’ınñ sünñätlerindän yıraqlaşqan oladı. Älbättä bundayın kışını ni Kûr’an-ı Kärîm säwâr! wä ni dä şari’miz säwâr! Mûnı şunıñ içün kâmil müslüman degil dimän. Häm andayın kışılärni küptän ük mütâkî degil dimän; çünki mütâkilärni Allah-u Tâ’âlâ Kûr’an-ı Kärîm’iñ başında uq “*ellezîne yü’minûne bi’l-gaybi ve yuqîmûne’s-salâte ve mimma razaknâhüm yünfiqûn*” diyä quwwä-í mâliyä ilä infaq wä ixsançı oluwnı kayıd itmıştır. Şulay uq andayın dünüyadan bütinläy yüz çäwirgän dârwişlärî fälâh wä nâcata irişkänlärden dimiyorum; bu süzümä sure-í Baqara’nıñ bişinçi âyâtı ilä “*qad eflaha’l-mü’minûn ... ve’llezîne hümlî’z-zekâti fâ’ilûn*” âyätleri dälillärdır. İmdi din wä şari’atları edä qıluwı nâkıs ola tırıp da üziniñ dârwişlik isimiyä minnät itäräk tazallım itärgä üyat degil mı?

Ämma nâdanlar isä, üzläriniñ iradälärni maddiyät yağına yürtälär; bütin ‘ağıllarını şul maddiyät yağına xäräkät ittîrälär. Päs bütin quwwä wä âlât-ı cismaniyyälärni şul maddiyät tarafında eşlätälär. Şunıñ içün sä’âdät-í maddiyägä na’il olalar; quwanalar, süyünälär sä’âdät-í maddiyä ilä xuşları kitüb tırıklık itälär. İmdi buña baylığın irişüwü hämân qanun-ı tabi’atı maslaxat üzärä kilüp irişmişdır. Bu nidän zülím olsun!

Zâlimlär wä Uğrılar -Baylar, Zâhidlär wä ‘Âlimlär - Mahrumlar

Bik küp uğrılar fâsıqlar baxıtlı, küp zâhid wä ‘âlimlär baxıtsız mahrum olaraq kùn itälär. Bâ’zılar xaqsızlıkça xapislärdä utıralar yäki ütirilälär. Binâânalâyh bızgä qarağanda xaqsızlık bulup kürinädır. Lâkin, xâzır yuqarıda bäyan kılup ütkän cawabım buña da hêmân cawaptır. İkinci cawap olaraq túbändä bır qısqa ğına qıssa sùylâyım: Bır zamanıñ pâyğambäri tağ başına utıra, awlak bır urında bütin xürmätli küñilläri dulqınlana, ‘adälät-i ilâhıyyä xaqında fikirläri xäräkät itä, bu dünüyada küringän tigızsızlıklärdän zarlıana. Şul arada tağnıñ túbänindä gürlep ağup turgan çışma yanına bır kütüçi kilä. Múñlar wä zarlarla cırlar sùyläy. Kütüwini eçirip kitä. Bırazdan çışma yanına bır bay satuçı kilä; âlä kiyimlär, saltanatlı atlar, túrlı käyifli ta’amlar wä eçimliklär ilä su yanında käyif säfälarını kúrup kitä. Fäqat, qapçı ğı ilä bır mın altun aqçasını tüşirüb qaldıra. Şul arada ‘ifrit kibi bır zâlim uğrı kilä dä tıgı altunını eläktirä dä kitä. Úzaq da túrmay sún dâracä sùfi wä tákwa zâhid kilä. Çışmadän yuwına namazlar uqıy da, raxät itärgä yatup uyuklay. Múna şul arada tıgı akçasını yuğaltqan bay kilüp tüşä, zâhiddän súraşa, “akçanı vir, sin ğınä algansın” diyip çat yabışa; súnra zâhidni suğa da ütirä. Üzi “*fı emâni’llâh*” sağ ü sâlâmät kitä. Múna, pâyğambär bu wâkı’alarını kürüp xäyran qala? Ey Rabbım! Bu qadäri tigızsızlık! Bu yuğalgan para hiç bulmağanda anawı bîçärä xäldä ğı mınlarça qayğı wä xasrätlär ilä kiçinmäktä olan kütüçigä nasıp olurğa kiräk idı. Lâkin bır uğrığa tapqır kildı şul! Tik múnıñ zûlmını arttırurğa ğına säbäp oldu indı. Bunısı här ni isä tıgı zâhid bîçäre ğınahsızğa ütirildi fäqat ‘ibädät wä täsbihlär ilä ğınä uykuğa talğan idı bîçäre! Dimäk zâlim qútıldı. Ämma bır bîçäre mä’sum pak kışı qotıl(ma)dı ütirildi, ya Rab! Bu nındayın eş! Diyä ah vah idı. Şul arada pâyğambärin yüräklärinä bûylä wahiy kilä: “Mın altun tüşirüp qaldırgan baynıñ tıgı aqça tabup eliktirüp kitkän kışınıñ atasına mın altun viräçäk burıçı var idı. Päs bay yuğalttı buña tapqır kildı. Dimäk bay burıçın tülädı, bu tapqan kışını atasınıñ buruçını yúliqtı. Ämma tıgı zâhid yaş zamanında anawı baynıñ atasını ütirmiş idı. Xazır indı u ğlı kilüp bu zâhidni ütirüp atasınıñ qısassını aldı” diyä. Päs bu wahiy súnında xürmätli pâyğambär dä Cänab-ı Xaq’a säcdä qıla, üziniñ ‘adälät-i ilâhıyyä xaqında qılmaқта olğan su’allärini dä kirı ala. Här bır nârsäniñ eçindä bändälärdän yâşırın olğan büyük xikmät wä maslaxatlar oldı ğını da añlay. Päs bızlär dä dünüyada üsttän ğınä qarağanda tigızsızlık kürdığımız kibi tiz ğınä zûlim dip hûkım itärgä tiyış degildir. Çünki bik küp xikmät wä maslaxatlar var ki bızlärä yâşırünlär. “*ve mâ’llâhu yürüdü zulmen li’l-ibâd*”.

Suqırlıq, Zä'iflik Kibi Tigızsızlıklär

Bä'zılar âfat-ı sāmâwiyyä irişüwı säbäplı zä'iflikläre duçar olalar. Hälbuki üzlärı saf wä pak wıcdanlılar. Päs in fâsıqlar var ki 'ümırında bır andayın xälgä uğramıdır. Şulay olğaçtan tıstan ğına qarağanda zülüm kibi kürinädır. Fäqat bızläre hämân yäşırün xällär var, bılmäm ni içün ol afätlär kilmış. Yuqsa ütkän zamanda olmış bä'zı ädäpsızlıklarına cäzâ mıdır? Yä ki xıfz-ı sıxxat kâ'idälärinä riâyâ itmädıgındän bädänä kilmış 'azap mıdır? Yä ki kiläçäktä bu bändänin sä'ädät-ı äbädiyyägä na'il oluwına säbäp olsun içün mı? Bızläre yäşıründır. Bık küp kışılär var ki sağ ü sālāmāt olğanda 'ümırında bır kärre "Allah" dimäyäräk tün kün azğunlıqta yürigän kışılär, tänlärinä bır zä'iflik irişüwı säbäplı quwwä-ı xaywaniyälärı tüşünki olup xıssiyat-ı insaniyyälärı yiniläräk yaxşılıq yulda yürilär, axırında kilüp ni'mät-ı sarmädiyyägä müstäxaq olalar. Dimäk zä'iflikläre dä sä'ädät-ı äbädiyyägä irişüwgä säbäp olalar. Bık küp kışılär var ki, üzlärı alamalıq yulda yürilär. Şunın cäzası olaraq dan kilüp xastalıqğa uğray wä zä'iflikkä tüşädır. Bu xällärni kiçmiş tarixlär, kündälik waqı'alardan kürmäktämiz. Dürist şundayın tänlärində kəmçilik kilüw säbäplı kuñıllärində sınıqlıq wä niçkärüçilik, käsblärdän maxrum qalup muxtaçlıq xällärgä tüşidüklärı dä vardır. Fäqat Cänab-ı Hak Tä'älâ Xazrätleri üzinin fazl wä märxämätleriylä din wä şäri'atlar kündärüp şundayın kimsälärin xällärinä yärdämläşür wä ixtiyaclarına yitişür içün din wä şäri'atlarında bu xüsuslarda qanunlar quymıştır: 'Älimlär nädanlarğa, ämirlär ra'iyälärgä, küçlilär küçsizlärgä, sālāmätlär xastälärgä, zä'iflärgä, baylar fäqirlärgä yärdäm itüwlerini lazım itäräk 'adälät-ı ilähîyyä wä märxämät-ı rahmaniyyälärı irişmiştir. Zä'ifleri tärbiyäläuw, mısķın wä bîçäre xäldä qalğanların mün wä zarlarına irişüw, türli cihättän yinilliklär qıluw cihätində İslam dinini in märxämätli analardan bilä şäfqat itäräk Cänab-ı Xaq'in Erhamu'r- rāhimin oldıgını mäydana quymıştır.

Yätim Balalar, Zä'if Olup Dünayağä Kilüwläre

Bu xüsuslarda da hämân bız bilmägän yäşırün xikmät wä maslaxatlar vardır ki, künlär, zamanlar azlab qına ol sırları bızä açä kilmäktädır. Yätim wä yätimäliktä üsüwläre kiläçäktä üksizlärin xällärni tikşürürgä, yärdämlärinä yitişürgä dāris 'ibrät degil midir? Xıssiyat-ı ruhaniyälärin in büyigä şul yätimlärdä degil midir? Dünaya

günahım var idi bəylə suqır olup tuğdim. Çatanı həm xastəsi həmə şul rəwıştə
zarlarını süyləylər; Allah-u Tə'âlāğa üfkäləylər. Allah-u Tə'âlā'nın 'adälät-i qayda?
diyip süraylar. 'Älim kışı bularğa cawapta äyta: äfändilärim! Sizin bu kəmçilikläriniz
Allah-u Tə'älā'dan degildir, bälki buña ata wä analarınız säbäpçidir: Sinin suqır
oluwiña säbäp anañdır. Sün däreçä müxtaçlıqğa tüşkän bir suqır anañdan kilüp sadaqa
surağan. Anañ kuwup xurlap çığarğan həm sün däreçä açıqlanğan; şul açıqlısının äsəri
həmən yüräğində qaynağan, xayalında yürgän. Sin güməndä olğansın, päs saña bu
zä'iflik 'äks itkän. Muna atañnın şäfkätsiz mü'amäläsina qarşı üzünin yüräk parəsi
balası; iştä sin, bu rəwışlı tuğup aña 'ibrätli dərıs olmışsın, kün bə kün sinin bəylə zä'if
oluwiña qarap xäsrätlär çigäräk täwbä itmäktädir. Kışılärgä dä büyük 'ibrät olmaktadır.
Läkin sinin günahın yuq. Şunun için Cənab-ı Xaq küp yiniliklər qılğan, küp təklifat-ı
bəşəriyyəni üstünizdən tüşürgän, bütün həyat-ı bəşəriyyəni saña yärdəmçi olup sinin
tərbiyənä yitışürgä buyırğan. İştä ädəbi wä manəvi həm 'adäi surättä olan 'adälät-ı
ilâhîvə!!

Çatanına äyta, sinîñ anañ sin yüklî olğanda bîr ayağı suwıqtan üşüp tüşkän çatan kışdän külär wä mısqıl itär, da'ima “Ey çatan!” diyıp xurlağan. Muna şul çatanlıq surätî sinîñ canıña ‘äks itäräk sin bûylä zä’ıf olup tuğansın; ... digän. Xastäsinä äytä: Sinîñ atañ anañ ağılı eçimlîklär eçüp fäxişəxanälärdä yürüp saña bu nâçar xastalıqların tûqımdan oluwına säbäpçilik itkän. Muna, bu kün bu xäldä oluwın ata wä anaña bûyık tä’dip äytüdü. Sin, kışılärgä bûyık bîr ‘ibrätli dâris olup, küp kışılärin istiqamät dairäsində xäräkät itüwlärinä säbäp olaçaqsın. ägär dä sin sabritärsän Cänab-ı Xaq saña uluğ äcirlär virir, päş sin bu cäfalanuña qarşı mükäfät-ı

ilâhîyyäyâ yoluqaçaqsın. Maddi cihättän saña bütin kişilik dünyası bulışurğa buriçlıdır. Bunıñ xaqında Allah-u Tâ'âlâ säwgilü pâyğambärî arqılı küp şäfqatlı qanunlar mäşru' itmıştır. Maddi xastäliginiñ bitirüşürgä tabiblär wä xäkimplär, ruxani cihätindän küñillärî tärbiyalärdi ruxani 'älimlär ilä cäbr-i nûqsan itmıştır diyü cawap virmıştır. Bâ'zı bîr äfändilär "qıssa ilä büyük mäsäläyî isbata kırıışmışsın" diyip äytäçiklärnî bilüräm. Fäqat, çitîn mäsälälärni qıssa ilä canlı wä gäwdälî räwışdä itüp añlatuw Kúr'an-ı Kärîm'in usûlü, pâyğambärin mäsälägi, usûl-i tâ'limin dä qanunı oldıgını ünitmayacaklarına eminim.

‘Ümum Xaywanlarda Ağırtunı Túyuw

Sızlanuw, ülim

Cänab-ı Xaq xaywanlarda wä üsmirlärdä (ülänlärdä, ağaçlarda) här qayusınıñ tırıklıgına münasip mizanlar, xäl wä istî'datlarına müwafıq qanunlar quymıştır: Qayusına quwwä-i 'aqliyyanı mükämmäl, qayusılarına nâqıs, sizgäç quwwäläriniñ bā'zılarına tamamını, qayu(sı)larına bik azını virmıştır. Muna buların här qayusında büyük xikmät wä maslaxatlar var: Mäsälä üsmirlärdä tä'allım quwwäläri quyılmamıştır yä ki quyılsa da bik az gına quyılmıştır. Çünki ülänlär, ağaçlar, taşlar da tä'allım olsa idı, häm bızlar dä onu sizsäk idı, ülänläri çabuw, ağaçları kisüw, mütlaqa qıun olur idı. ägär dä xaywanlarda mükämmäl surättä 'aql olsa, hiç bîr zaman kişigä itä'at itmäzlär, tün kün ağır hidmätlärdä yurmäzlär, ädäm balalarından mütlaq üzlärini tuttırup suydırmazlar idı xätta yir yüzindä kişilik dünyasına qarşı hücüm itäräk astın üstkä kitirirlär idı.

Päs yir yüzindä kişilik 'alämi däwır surä almaz bälki kişî isimindän äsär bilä kalmaz idı.

Tä'allım iki turlıdır: Cismäni, 'aqlıdır. Mäsälä xaywanlar açıqsalar, üzlärindä bîr äläm sizilır yä ki tänlärindän bîr kisägi xastälänsä, yä ki ägzalarından birisi bärilsä, turtılsä, tänlärindä bîr äläm (ağritu) tıyalaruna buña äläm-i cismäni diyip äytılädır. Bùhtan, iftirä, 'ayıp, mäkir kibi xaqaniyäsizlikläre qarşı canlarda bîr äläm-i xasıl oladı; buña äläm-i 'aqlı diyip äytılädır. Bu här iki turlı ağrunı túyuw quwwäläri tämam xikmätkä müwafıqtır; çünki ägär dä kişilər, xaywanlar, açıqqan çaqlarında eçlärindä

bir ağrıq sizmäsälär, aşamazlar idı. Aşamağaçtan tänläri dä zä'ıflaşup yüwişlik protopalazmaları qúrup wä kibüp hălâk olurlar idı. Päs bu kürä-ı arzdağı xayat xaritasından “xaywanlar ‘älämi” silinur idı. Buña şul aşası kilgän sayun eçlärindä tüyğan ağırtuları arqasında üzläriniñ wüculdarnı saqlarday azıqlar tănâwıl qılub här silsilä xayat dâwrini sùradır. İştä bu isä ‘ayn-ı xikmät wä ‘ayn-ı ‘adälättir. Şulay uq tändä birär xastälík xasıl olsa da tăn ağırtuwnı túymasa, kışılär dâvâ ezlärlär idı mı? Dâvâ ezlämäğaçtän yir yüzindä tıp ‘ilimläri mädräsä-yi tibbiyälär, büyük tabibläer xasıl olur idı mı? İmdi olmasa, kışılär ülim qırğınından saqlana bilmäzläer idı. Päs kışılık dñyası da yäşämäz idı.

Şulay uq kışınıñ wä xaywanıñ tănina suğılganda yä ki turtılgında canı älämini sizmäsä, dñyada hiç bir sağı ü sälâmät olğan äğzä qalmaz idı; çünki qul kisilsä tñymağaç, ayaq sinsä dä xis itmäğaç, ut tigändä dä sızlanmağaç, hiç bir saqlıq olmaz, üzini müdäfa’a xälina quymaz, yırtqıçlara cim, utlarğa utun olup qalur, päş dñya yüzı çúlaq, tupal xaywanlar wä kışılärdän ‘ibarät olur qalur idı. Muna bu waqıt qayda ‘älämdä cämäl! Qayda insanda kämâl!!

Şulay uq bñhtan, iftirâ, zülüm kibi xällärdän ruxğa äläm xasıl olmasa idı, dñyada ni xaqaniyät yäşär idı, wä ni dä ‘adälät-ı insaniyyä dâwır sùrär idı, yir yüzindä hiç bir maxkämä-ı ‘adliyyä olmaz, qanun mäşru’ itilmäz, din wä şäri’at kilmäz bälki kışılık dñyası bir yırtqıç xaywan úyasından olur qalır idı. Päs tä’allım-ı manävilär oluw sayäsindä kışılık dñyası bñylä bir taraqıyata kilmıştir. Häm şul tä’allım arqasında bñtin tırıklık ‘adälät mizanlarıyla dâwır sùrmäktädir.

Ülim:

‘Älämdä ülim oluwçılığı büyük xikmät wä maslaxatlar içündir; çünki ülim olmasa idı yir yüzinä xaywanlar sıya alur idı mı? Hiç sıya (sığa) almaz idı. Qayda yir yüzinä xaywanlar sıya aluwı, kışılär bilä bñtin yir yüzini şüğram tñtırup quyğan olup, xätta yir yüzinä hiç ädäm sığa almaz idı. Tın alurğa hawalar bñzıur, eçar saf sular bñtar, küptän kışılık dñyası tñnçığub üler, tarixläri bilä Allah’ın ‘ilimindä gına qalur idı.

1. Daxı da ägär dä ülim olmasa büringi näsıl ‘âdât, tabi’at, här qayusı kışılık dñnyasıyla bärabär yäşöp kiläçäğindän bu kündäğı täräqqiyat-ı insâniyyä xâsıl olmaz idı.

Qart buwınlar dñnyadan kiçmäyınçä bāni İsrailin täräqqiyata ayaq basa almağanı tarixlärindän bilıklıdır. Ni waqıt qartları dñnyadan kiçüp yäşlärı qalmış şul waqıt küçkä täräqqi yulına töşmişlär. Bu künlärdä dä qartlar yäşlär ilä dā’ima nizāda olup tırıklık idı kildiklärini kürämäz imdı bundan yüzmiñlärçä yıldan birü yäşägän bütin kışılärin bırgä yılışup tırıklık itüwnı uylap qarasañ, hiç şüphäsiz uçı wä qrayı olmağan nizâ wä tartış ilä tulmış kürir idik.

2. ‘Âlām kün bā kün tākāmıl qanunça kāmälätgä aqmaqtadır. Maddiyätdä kāmälät, tábäddıl wä tǎxawılsız mäydana kilmäydır. İştä ülim tábäddıl wä tǎxawıldır.

3. Xayat-ı äbädiyyä wä sä’âdât-ı särmädiyyägä şu ülim wasıtasıyla kiçilädır, dimäk ülim xayat-ı äbädiyyänin müqaddimäsıdır.

4. Ägär dä ülim olmasa, yumartlıq izgülikniñ wä şäca’âtin hiç bir sāmārəsi qalmaz idı. Şul ülim oluw säbäblı barça fazılätlär taqdir idilädır.

5. Daxı da qan wä canıñ qıymmätı ülim ilä taqdir idilädır. Dimäk “ülim” bñyık xikmät maslaxatlar çışmäsıdır.

Ülimlär içün tabi’at dñnyası eçindä qanunlar quyılğan. Şul qanun buyınça kışılär ülimni bilä arzu itär märtäbägä irişälär, dñrist, bütin canlar, ülimdän çırqanalar nǎfrätlanälär. Läkin tabi’atta şundayın nāwāmis-ı latîfä quyılmış ki şul nāwāmis buyınça tǎslim olalar.

Ämma bazı birlär yäş küygä ülälä, balaları yäş küygä üksiz olup qalalar. Päs tıştan qarağanda zülüm kibi kürinädır. Läkin çın çınına qarağanda hāmānda Allah-u Tǎ’âlā’gä üfkälärgä urınımız yuqtır; çünki Cānāb-ı Xaq ‘úmır-ı tabi’î tǎ’yin itsä här kışı şul çikkä yitkünçä yäşäy alaçaqtır. Fäqat şul ‘úmır-ı tabi’ini tāmam itmäzdän bürin äcāl-ı arızı ilä dñnyadan kitüp varalar. Bu äcāl-ı arızı üzi ikigä bölünädır: Bırısı, kışılärin ixtiyarından başqa, bır âfat-ı sāmāwiyyä säbäplı mäydana kilädır. Bundayın säbāp ilä ülgänlär, Din-ı İslam qaşında şāhit isımıyla isimlänip tākrim wä tǎ’zim

idilâdır. Balaları yâtim qalsa, din wä şäri'at qanunlarıyla ximäyägä alınmışlar. İkincişi, kişiniñ üz ixtiyarıyla oladır. İmdi bu waqıtta kişi üzi säbäpçi olduğından hiç bir Allah-u Tâ'âlâ'ga üfkälärgä urın qalmaydır, çünki Allah-u Tâ'âlâ bändälärgä ixtiyar wä hürriyät virmiştir. Tasarrıfında mûxtar itmştir. Häm quwwä-i 'aqliyyä virmştir ki bunıñ ilä bütin âfat-ı sāmâwiyyä wä arziyyäni mûdâfa'a itärgä mûmkindir. Şulay oluwıyyla bärabär üzini ol âfattan qútqarmayınça ülimgä yaqasını virüp tırğaçtan buña kım 'ayıplıdır?

Kişilärgä hām xaywanlarğa ülim kilgän kibi älbättä tabi'at dñyasına da ülim kilâdır, yaşägän yirimiz dä üläçäk, qúyaşımız da sünäçäk wä üläçäktir. Fäqat şul üliläriylä daxı da bu 'älämgä qarağanda daha mükämmäl wä xaqiqi olan 'äläm mäydana kitiräçäklär. Bütin sä'ädätläri dä sä'ädät-i äbädiyyä, xayatları da xayat-ı äbädiyyä olaçaqtır. Büylä bir xaqiqat-ı mütlaqayya säbäp olan ülimni, xikmät wä maslaxata mûxälif diyürgä hiç fänniñ haqı olmadıgı kibi hiçbir kişiniñ dä haqı yuqtır. Päs 'älämdä dāwır sūrgän ülim ayn-ı 'adälät-i ilāhîyyädır

Xaywanlar Bırısı Bırısını Aşawlar, Hām Qurban Çaluwlar, Şäri'atlär

“Xaywanlar bırısı ikincişini hām kişilär xaywanlarını suya wä aşaydır, xätta din wä şäri'at isimiylä mallarını suyup qurban isimini virälär. Wä bu qurbanlıq çaluwnı mûqatdäs bir wazıyfadan xisap itälärdır. Xälbuki xayr-ı mahz olan wücüd ni'mätni maxw idüw, niçik 'ibädät olurğa kiräk.” Digän sual küptän birü kişiläriniñ yüräklärni bürçmiştir. Bā'zıları büylä cawap virgänlär: “Xaywanların bırısı ikincişini aşawı hām kişiläriniñ xaywanlarını aşawları insanlar için olğan 'azab-ı ilāhîdır, çünki kişiläriniñ canları tändän ayrılğan sūnında ikigä bölünälär. ägär dä tändä wä qanda yamanlıq qılup yaşägän olsa, Allah-u Tâ'âlâ ol cannı iñ tūbän dārəcädägi xāşaratlara tā'allık ittira, päs ol xāşarat olup mäydana kilä, xāşaratlar olduqtan sūnra qūş qúrtlar tarafından aşalalar. Bundan qūş qúrtlar olub ävirilälär. Bu qūş qúrtlarnı üzlärindän yuqarı dārəcädägi qūşlar yä ki başqa xaywanlar aşaylar, päs xaywanlar dāwırına kilälär. Päs şulay aşalup kilä kilä axırında kilüp yañadan kişi tənina kilüp kirädır. Múndan sūn da hāmân da yavuzlıqta olup yāsäsä hāmân şul rawışça tənāsıx itädır. Múna búlay oluwçılıgı Allah-u Tâ'âlâ'nıñ bändälärni 'azap qıluwçılıgıdır?” digänlär hām büylä îtiqad itkän

mäzhäpläriñ kübisi ‘úmırında hiçbir xaywan itı aşamay bälki ülänlär aşap qına ‘úmır itälär. Läkin tănâsıx bätıl oldıǵından bu täwcihä wä cawapları da yirında degildir.

Buña dūrist cawap virür içün bî-taraf olaraq tabi’at dūnyasına küzimizni salayıq: Kürämiz ki, dūnyada här tūbänki silsilä yuqarıǵı silsiläyä buy sunmaqtadır. Här küçik nârsä bùyıǵınıñ quwwä-i täsxiriyäsi astındadır. Dārəcäläri tūbän olǵanlar hāmân aqrınlıq üzärä alıshınuw (täbäddılât, taxawwılât) qanunça tākāmıl namusları üzärä taraqı itä varadır. Mäsälä, balçıqlar yüwıslık wasıtalarıyla üsmirlärä hidmät itäräk bütın istı’dat wä quwwälärni ülänlär wä ağaçlarǵa fädä itälär. Ülänlär dä bütın istidat wä quwwälärni üzlärindän üstın olǵan xaywanlarǵa fädä wä qurban itälär. Xaywanlarda da tūbän dārəcädäkiläri yuqarı dārəcädäkilärgä fädä ola kilälär. İn sūnından kilüp bütın tabi’at eçindäǵı silsilälär kışılärgä fädä wä qurban olalar, kışılärdän az ğına dārəcə tūbän olan xaywanlar da şulay uq kışılärgä qurban olurlıq plan ilä tüzilgänlär. Mäsälä tiz bala tabalar, tiz arada yitligälär, balalarını da küp tuǵdıralar, küp urçılär... Quwwätläri wä tänlärindä olǵan quwwä-i müdäfa’aları da hāmân ädämǵä fädä olurluq räwıštädır. Mūna bu qanun, tabi’at dūnyasında külliyyät üzärä dāwır sūräräk bùyık xikmät wä maslaxatlar mäydana kitirädır: Yir yüzindä yaratılǵandan birü çıqqan ülänlär hām xäşaratlar şul küyinçä yäşäsalar, hiçbir üzlärindän yuqarılarǵa fädä olmasalar, bütın yir yüzı xäşarat ilä tulǵan olur idı, Uşandaq xaywan da tūbänläri yuqarılarına fädä wä qurban ola kilmäsä, bütın yir yüzı xaywanlar ilä tulır, üläksäläriylä hawalar sasup yir yüzı kışılık ‘älämi yäşay almazlıq bır xärabä xälınä kilür idı. Päs silsilä-i xaywānatıñ wä xayattaǵı intizamını saqlar içün xaywanların bırısi ikınçısınä fädä wä qurban olaraq in sūnında kışılık dūnyasına da fädä wä qurban olaçaǵı ayn-ı xikmät wä maslaxattır. imdı nizam-ı xayatnı saqlar içün quyılǵan qanun hiç bır waqıt zülüm degildir.

İkinçı yaqtan qarasañ, üsmirlär xaywanlar bırısi bırısinı aşaw ilä hāmân kāmälât-ı maddiyäǵä aşā, varalar: Balçıqlar ülänlär dāwırınä, ülänlär xäşarat wä xaywanlar dāwırınä, xaywanlar da insanlarǵa fädä wä qurban olaraq kışılär sırasına kilüp yitışälär. Dimäk şuşı tabi’attä quyılǵan “fädä wä qurban” qanunı buyınça yirdäǵı in tūbän dārəcädäǵı surätli maddälär, yir yüzindäǵı tabi’at xalıfäsi olǵan kışı dārəcäsınä taraqı itälär. İn zä’if bır quwwä wä in az bır sizüwgä xuca olǵan maddälär,

bütün yir yüzini qulına tutarlıq olğan şarîf ‘ağıllı, bilquwwä fâriştä olğan insan rûtbâsına taraqqa itüw zûlüm olur mu hiç?

İmdi şul tabi’at qanunları üzärä müvafıq olarak kilgän “Din-i İslam” ın qurban çälüwçılığını mäsru itüw hiçbir zûlimdän sanalmaz. Päs şulay olğaç “qurban çaluw zûlümür. Zûlüm olğan nârsanı ni için ‘ibâdât itüp mäsru itmıştır” digän i’tiraz kilmäydür. Daxı da tarixü’l-âdyân cihâtından qarağanda buringı pâygambärlär şarî’atında da qurban çaluw mäsru ola kilmıştır. İbrahim ‘a.m. qurban çaldığı hām İsmail, Yakup, Musa hām başqa räsüllärin qurban çaldıkları wä qurban çalırğa Cänâb-ı Xaq tarafından mämur oldıkları Tâvrat’ta bik açıq hām bik uzın räwîştä bāyan idilmiştir. Dimäk başqa din ähillärinin Din-i İslam üzärinä i’tiraz wä tāt qılırğa xaqları yuqtır.

Maddiyun mähzäbinä qarağanda da hāmân i’tiraz qılırğa urın yuqtır; çünki alar mähzäbinä qarağanda bütün tabi’at dünyası maddä wä quwwättän ‘ibârattır. Ni can var ni günah var, wä ni cäza var; tākāmül qanunça yuqarığı dārəcəğä irtikā itüw, ya’ni tübänki dārəcəğä maddä wä surätin yuqarığı dārəcəğä çıguwı bāxıt wä sâ’adattır. Tabi’atin saylawına qarağanda aslax wä änfä’ olğan nârsänin yaşaw wä bāqası matluptır. İmdi kişilärnin xaywanlarını aşawı, şul qanunlar buyınça olğan xäräkattir hām sâ’adät-i bāşariyyanı tāmın qılurdır. Bu isä ayn-ı ‘adälattir.

Ämma kişilär bütün yir yüzindägi nârsälärin in artığı wä in qadirlisidir: Surätläri cihâtından bütün maddiyat ‘älämında mümtezdir. ‘Äläm-i mânäwiyat cihâtından in äşraf wä äkmälidir. Qısqaşı: Bütün yir yüzindägi qanun-ı taraqqiyatnin in sünğı nûqtası kişilik dünyasıdır. Şunun için kişilärin wücüdlarına quylğan wicdan wä sâlim tabi’atları birisi ikincisinä aşawnı müsâ’adä itmämıştır. Bunin üstäwinä Cänâb-ı Xaq Tâ’âlâ Xazrätläri kişilärnin birsinı ikincisinä qarındaş küziylä qararğa, bütün kişilärin qanları mûqatdäs tûtlurğa qanun wä şarî’atlär kündärüp wicdanlarına tāmibh itmıştır.

Älbättä kişilär hāmân ülimdän qaçup qûıla almaylar, üläär tupraqqa kümilälär, anda çirilär, xäşaratlarğa yämäk olalar, şul uq xäşaratlarını hāmân qûş qûrtlar aşaydır. Anlarını da xaywanlar aşaydır. Xaywanlarını da kişilär aşaydır päs kişilär bir az wasıtalar ilä hāmân kişilärni aşagan olup çıgarlar idi; fâqat, Cänâb-ı Xaq Tâ’âlâ virgän ‘ağıllar hām din wä şarî’atlär sayäsində üliklär tākrim wä tâ’zim itiläräk sün

däracä xıfz-ı sıxxat qanunlarına räâyâ ilä qabırstanlara kümılüw qanunları yasalup kışılär bırıśı ikıncısınını itını yämäk bälasından qútılmışlar. Ämma bä'zı bır wäxşilärini kışi itlärini yädiklärini süyläyürlär. Fäqat bu tabi'at-ı başariyyädän kilmämıştır. Bälki siyasät cihätindän üç aluw, yä ki yırtqıç xaywanlara iyäläştiklärindän anlardan ürnäk aluwlarından mäydana kilmış bır yırtqıçlıqtır. Şunıñ içün da mündayın kışılär yırtqıç xaywanlar eçindä saxralarda yäşägän wäxşilärdän oldığı bilgılıdır.

Kışılärin Zülmi wä Aña Qarşı Çarä

Kışılär bütin yir yüzindägi här närsäni üziniñ quwwä-i täsxiriyäsi astına almıştır. İradä-i mütlaqa saxibı olaraq här bır närsägä tasarrıfında hürriyät-i tammäyä mäliktir. Päs üziniñ iradäsini qaysı tarafa mäylittirsä şul tarafa da küçlärini sarf itärgä tāmam iriklidir. Ni qadarı ta'addi itsä şul qadarı küçindän kilädır. Bütin tabi'at dünyası içün dä yäşäwinä wä umur-ı tabi'ıyyä ilä mü'amäläsinä qarağanda, kışi yir yüzindägi in zalim xaywanlardandır; çünki kışılär bütin yir yüzindägi närsälärgä ta'addi wä täcäwız qıluwıyla gına qanagätlänmäydır: Bälki birsın birsini ütırädır. Ata wä anasınıñ xätta in säwgılı balasınıñ bilä canun qıyadır. Ni qadarı mârifät wä hünärlı olsunlar şul 'ilim wä mârifätin sāmärälärini hāmān qan tügırgä sarf itälär...

Bunı isä bu kündä küzlärimiz ilä kürip türmaktamız.

Tabi'at dünyasında här bır silsilädä quwwä-i müdäfa'alar quylup ta'addi wä täcäwızın öni alınmışsa da kışılärin zülüm wä ta'addinä qarşı tabi'atın üzindän quwwä-i müdäfa'a-i maddiyyä yuqtır. Çünki hiçbir müdäfa'a-i maddiyyä kışinin quwwätinä qarşı tırırılıq degildir. Muna şunıñ içün 'ädilü'l-mütlaq olan Cänâb-ı Rabbü'l-Âlām'ın Xazratları din wä şäri'atlar kündärüp kışılärin zülüm wä ta'addilärinä çik quyaraq saf fitratlarıyla yäşärgä qanunlar quymıştır. Päs kışilärgä din wä şäri'at-ı sāmâwiyyälär kilüw säbäplı bürındağı tabi'atlarınä 'arz olğan ta'addi wä zülümlärin yıraqlaşaraq qawânîn-i ädäbiyyä dairäsini kilüp birsın ikıncısini şäfqat wä märxämät itäräk 'ümum qarındaşlık nūqtasına yılışurğa xäzirlänmişlər. Şayät Cänâb-ı Xaq tarafından kilmış qawânîn-i müqatdäsälärni xalıq üzärä riaya itäräk yäşäsälär, kışılär eçindä wä başqa silsilälärä olan ta'addi wä zülümläri bitmäzsä dä bik az qalur. Ämma dinlärin suğış qıluırğa búiırup qullarına qural tıttıruwı cäza wä 'ukubat qanunları, kışilärgä zülüm itüw içün degildir. Bälki şul kışılär eçindä olğan zülümni bitürüp 'adälät-i

‘umumiyyə wä intizam-ı ‘älämnî saqlar içündür. Ämma din ähilläriniñ bîrisiniñ ikincişinâ olğan zülüm wä ta’addiläri, bîr din ählî ikincişiniñ dininâ tân qıluwlar Bütünläy şäri’at qanunlarından tıstır. Buña hiçbir şäri’at-ı sāmāwiyyä razı degildir. Şul şäri’atlärni üyrätkän müxtäräm räsüllär, bu kündä tırılup kilüp yir yüzündä ‘amāliyatta olğan dinläрни күrsälär, mütläq din ‘älimläринi büyük tädip wä cāzâ qılaçakları şüphäsizdir. “Bîzim üyrätkän saf dinlärimizni ni qıldınız?” diyü ta’accip wä inkâr itäçäklärdir

Yir yüzündä Xäşäratlar: Çibínlär, Suluçanlar

Yir yüzündä yaratılğan çibínlär wä başqa xäşäratlarıñ kübisi ‘ufünätli sasıq urınlardağı näsälärdän (yümırqalardan) tuğup çığalar. Sasıq näsälärlä rizıqlanup üsälär, sünra ya hawağa kütärlüp uçalar yä ki şul sasıq urındağı sasıq näsälärni aşaylar da şul maddäläri qara balçıqqa äyländirälär, qara balçıqlar ülänlärin üsüwinä hidmät itälär. (Mäsälä suluçanlar.) Hiç olmağanda şul xäşärat wücüd nimätini kiydiktän sünra ‘ufünätleri bitä yä ki äzäyadır. İmdi şulay olğaç yir yüzündä xäşärat yaradılmasa bütün yir yüzü ‘ufünätli olup xaywanlar bilä yaşay almazlıq dārācädä sasıq hawalı olur idi. Dimäk şul bîr xaqîr wä xur küzlärimiz ilä qarağan xäşärat yir yüzündä xayatıñ dāwamına hidmät itädır. Daxı da şul xäşäratlar quş qúrtlar tarafından aşaladır, onlar da xaywanlar tarafından azıq itilädır. Xaywanlar wä qúşlar da kışılärä azıq itilädır. Dimäk şul xäşärat da kışılärä bi’l-wasıta azıqdır.

- Bā’zı bîr xäşärat kışılär xäyran qalurlıq dārācädä sanā’at-ı nāfisälär mäydana kitiräräk kışılärin taraqıyat-ı fikriyyälärinä hidmät itälär. (Mäsälä ürmäküç, qırmısqa, bal qortı*²) tıp nūka-ı nazarından kışılärgä dārū olaraq isti’mal idtıldıgı dā az degildir...

- Daxı da kışılär şi’irlärindä wä xütbälärindä tämsil wä kināyā tarzında istimal itäräk ädäbiyat ‘älämını kiñäytürgä büyük hidmätläre dā timäktädır. Xäşäratıñ kışılärgä nispätindän kat’-ı nazar qılğanda mücärrät wāki nāfsü’l ämr cihätindän daha

² Bal qúrtları ayırım bîr fān xälinä kīräräk mäktäplärdä uqıldıgını umarta wä çibínläklär zāvādaları qorıldıgını barçamız da bilämiz.

bik çoq xikmät wä maslaxatları vardır. Fäqat bízim ‘aqlımız wä ‘ilímiz az oldığından kübísini tüşinä almıyoruz.

Bä’zı bîr zatlar “múna yir yüzündä bik küp xäşaratlar vardır. Lâkin, kışılärgä hiçbir faydası yuqtır. imdí faydasız olğan nârsäni yaradu wä abästîr” diyü i’tiraz itälär. Bu zatlara cawap olaraq şunu äytäm.

- Ey äfändim! Sin yaradılmışsın, sinîñ yaradılıwında ni fayda var?

Bälki bütin yir yüzündägi här silsilälärgä zararın tiyä degil mî? Xätta şul dâracädä fayda itüwdän yıra qaqqansın ki: ülâksäñni bilä kızğanup yir astına kümip quyasın. Ämma başqa xaywanlar üzlärinîñ cünläri, itläri, süyäkleriylä, başqalara cümartlıq itälär. Haydi cawaba qalqaraq “Ma’rifätullah xasıl olsun içün yaradılğanmın” disäñ mî? Yuq, äfändim, sin yaradılmazsañ da ma’rifätullah xasıl olaçaktır; çünki dünyada sindän başqa da daha änwar-ı küdsiyyä ilä müşärräf wä münäwwär olan ‘äläm bik çoqtır.

“Yirni mä’mur itüw içün” disäñ mî? Yuq! Äfändim, kışi olmağanda yir yüzü bütin çäçkälär, yämyäşil ülänlär, gürlep turgan urmanlar, şarlap aqqan çışmälär, türli tustäki xaywanlar ilä bizälgän, tabi’i maturlıqlarında häm tabi’i zinnätlärindä olmaz mı idî? Hiç şüphäsiz olur idî. Yuq “‘ibädät qılur içün yaradıldım” disäñ mî? Yuq, äfändim, sinîñ ‘ibädätindän ‘älämgä nindayın fayda var, bälki sinîñ ‘ibädätin üzinä ‘ait bîr wazifädîr. Üzinîñ canın wä küñilîñni saflawğa hidmät itädîr.

- Múna, şulay olğaç, ey äfändim! Bütin hikmät wä maslaxatnı üzinä gínä qayta dip xisaplama, bîr xäşarat siña fayda itmägäçtän dä “ul nigä kiräk, anın faydası yuqtır, abästîr, bälki başqa xaywanlarğa tıgızlıq ittiginän zülimdîr” diyü i’tiraz itüwigindän vazgäçgil; yuqsa başqa xaywanlar da “Ey kışi! Sinîñ hiçbir faydañ yuqtır; yir yüzündägi barça nârsäni tabi’i maturlığından çığarasın, yir yüzündägi bütin xaywanlara zülüm itäsín, här nârsägä tıgızlıq itäsín, bütin azıgıñ ämr-i úzwî olğanğa kürä här bîr úzwıyatı varsın aşap bítirüp varasın, päs sinîñ hiçbir faydañ yuqtır. Sinîñ yaradılıwın abästîr. Haydi bu tabi’at dünyasından ükçäñni kütär!” diyäçäklärdîr. Qısqası: Här nârsäniñ yaradılıwında olğan hikmät wä maslaxatlar, bîr kışilik dünyasına gínä qaytamaydır, bälki wäqi wä nâfsü’l ämirgä ‘ait maslaxatlar küptîr. İmdî

bir narsə da üzimizgə qayıtqan fayda kürmədığımız kibi “Bunu yaraduw abəstir, xiləftir” dip i’tiraz itüwçilik xaqsızlıqdır...

- Bə’zı birlər “Muna çibinlər, kügəvinlər ... wə başqalar tağun, vəba, çaxutka kibi yuğışlı çirlərin mikroplarını küçürüp kişilərgə yuqtırup bik küp kişilərin həlak oluwına səbəp olalar. Şulay olğaçtan bularnı yaraduw kişigə zülimdir.” diyü sorayaçaqlardır. Bunlarğa həmə birinci olaraq bayağı cawabı viririm. İkinci, Allah-u Tə’âlā kişilərgə ‘ilim wə mə’rifət virmiştir. Barça yir yüzindəgi narsələrin maddi wə ədəbi ginə wə xaqiqatlərin bilirlilik ‘akıllar virmiştir. Zararlı narsələrdən saqlanu wə faydalı narsələrgə intıluwnı ilxam-ı ‘umumiləriylə bütün xaywanlara bilə quymıştır. Kışilərin ‘aqları yitişə almağan urınlarnı uğrätür wə xalıqnı kürsätür için şəri’atlər kündərmıştır. Hər zararlı narsələrgə qarşı çarələr quymıştır. Bu çarələr tabuğa hər bir əsbabını bəndələrgə hibə itmıştır. İmdi şulay olğaçtan kişilər üzlərinin ‘aqları, ‘ilim wə mə’rifətləriylə bütün xaywanların hücuminə wə kiçik xaywanların zararına qarşı tırup anlar tərəfindən kilgən əfətlərdən qutılurğa kişilərin üz wücüdlerinde çarələr quyılmıştır. “Din-i İslam” xıfz-ı sıxxatkə riâyə itüwni farz itmıştır. Tağun, vəba kibi yuğışlı xastalıklara qarşı karantinalar quymıştır. (Xadis kitaplarına müracə’at itilsün.)

- İmdi şulay olğaçtan kişilər bir çibindən ‘əciz qalup da üzlərinə maxw ittirüləri kişilərin nədanlıqlarından kilmış bir həlakəttir. Allah-u Tə’âlā hər həlakəttən kütıluwğa çarələr bulurlıq quwwə viriçiligi wə hər fəlakətə qarşı çarə yaradıçılığı üzi bəyik ‘adəlat-i iləhiyyədir. Saqlıqsızlıqtan xasıl olğan xastalıqlar için kişilər üzlərinə üfkələsin!

Əfat-ı Səməwiyyə:

Salqunlar, Buzlar, Dawıllar, Yəşinlər

Salqun, cılı, essı zamanlar, üzlərinə münəşib cəy, qış, yaz, kuz isımləriylə büləngənlər. Hər bir məwsimin üzinə münəşib, ülənlər, igünlər, xaywanlar yitişməktədir. Şul igünlər ülənlərin yitişüwi için üzlərinə müvafiq əsbab yaradılmıştır. Səbəp wə müsəbbib birsı birsinə bəylənərək sün dərəcə intizam üzərə xayat xaritasına quyılğanlar. Hər kişi saf künlili ilə ginə uylap qarasa xəyran qalmazlıq degildir. Əmma bə’zı bir zamanlarda waqıtsız qırawlar, salqunlar, dawıllar, buzlar

yağup igünlärä zarar itädır, qatı' yäşinlər suğup mäscitläri bilä hălâk itmäy de kalmaydır. Lâkin bunlar här qayusı xas säbäplärä mäbnidır. Şul säbäpläri bılup qarşı çaräläri kürildiktä hämân dä bu zarar-ı xaslardan da qútilurğa mùmkindır. İmdı bu säbäplärni bılup qarşısına çarälär tabuğa kışıläri 'aql wä fähimlər virmıştır: Waqıtsız inäçäk bızlar, kün urtasında olup 'alämätläriylä mùmtez oladı. Päs buna da âdäm balaları bu kündä çare buldılar. Hawağa tıp yibärüp bız búlıtlarını yağmurğa äyländirälär. Yäşinlər içün sipär-ı sa'iqalar quyup mäscitläri wä büyük binaları hălâkättän saqlaylar. Diñgizlärdä büyük qasırgılardan qútilurğa çarälär oldular. Künläriñ ni waqıt yüwiş, yağmurlu wä ni wağıt qırı wä ayaz olacağını xəbär virä turgan "mizanül hawa"lar kitirdilər. Zilzilälärdän xəbär virür qurallar yasadılar. Dünyanıñ bir yağında olan afättän şul säğatiylä xəbär virgic teleqram wä telefonlar eşläb túrmaktadır. İmdı madämki âfat-ı sāmâwiyyälär xas bir säbäplär ilä mäydana kilmäktädır, ol säbäplär dä dāwıran ittigi dä täcribä wä täftişkä quylsa bunıñ içün dä qanunlar mäydana quylaçağı da ümıtlıdır. Madämki bütin yıldızlar, quyaşlar, yirlär, intizam-ı tam üzärä xäräkät itälär hiç bir saniyə bilä täxallıf itmäylär, bunlardan xasıl olan xüsuf wä küsuf hämân intizam-ı tam üzärä mäydana kilädır qaxtlıqlarında şüylä dāwıran üzärä mäydana kildigi täcribä itilmäktädır. Päs bütin yiryüzindägi kiläçäktä olaçaq wakı'a wä afatlar bir cādväl astına alınup bızım Türikçä dä "saqlanma" yä ki "tırıklık küzgisi" isimində bir 'ilim mäydana kitiriläçägin dä ümıt itäm. Päs ol waqıtta âdäm balaları kiläçäk afätläri aldan bılup xäzirlänip saqlıq üzärä kün kürirlär. Qaxtlıq olur yılda aşlıqlar çäçmäzlär. Çäçsälär bilä hawadan yağaçak yağmurlara ısanup túrmazlar, irtä ziyan kuyularıyla bütin üsmirläri yitküzlär..... wä başqa afätläriñ zarar-ı cüzilärindän qútilurğa barça säbäpläri xäzirlärlär.

Älbättä bılay "taqwim'ül-xayat" tızılup kün kürişlär, kışıläriñ büyük mädäniyätgä irişüwlärinä tıqtaydır. Xäzirdän kışılık dūnyasınıñ ana varup yitüwı úzaq kürinädır. Fäqat şul nūqtağa varup irişürlük 'aql wä idraqlar kışılärgä hibä itilmışdır.

Dürist, bu künlärdä şul âfat-ı sāmâwiyyälär kışılık dūnyasını ara sıra tänbih itälär, uyqlarımızdan uyğatalar, şul kiläçäk mädäniyät-ı 'äliyəgä äsbab-ı xazirlärgä fikirlärmizni eşlätälär. Päs milliardlarça olğan kışılık 'äläminı büyük mädäniyätgä säwq itälär. İştä bu isä 'ayn-ı 'adälät-ı ilâhiyyädır. äğär dä bıylä tämbihlär kitirmäyçä

kışılık dünyasını yúqlatsa, nâdanlıq diñgizlərində batırsa, ‘ayn-ı zúlím olur idi. “*ve mâ’llâhu yürüdü zulmen li’l-ibâd*”.

Daxı da kışılär şaw ğına büyük nimätlär eçində yâşäsälär, Allah-u Tâ’âlâ’ğa şükranä qıluwçılıqnı ünıtup kitälär. Nimätlärininde qadäri yuğaladır. Faqıyrlık kilsä baylığın qadiri bilüwni, xastalıq kilsä sälämätliğin qıymmätı taqdir itilä ikänini barçamız bilämiz ya’ni här nârsä üzinin zıddı ilä bilinädır. Päs şunun için aramıza bâ’zı bir âfatların kilüwı kışılärgä büyük bir ‘ibrätli dârislär olup xayatın wä nimätin qıymmätini bizläre tämbih itädır. Bu isä ‘ayn-ı ‘adälättır.

Üşandaq kışılärgä zarar-ı cüz’i kitirgän âfatlar xayr-ı külligä dä säbâp olalar yä ki kışıldardan başqa ‘älämğä ‘ait xikmät wä maslaxatlar mäydana kitirmäktälär. İmdi xayr-ı külli cälb itkän yä ki başqaça xikmät wä maslaxat ilä mäydana kilgän nârsälär ‘ayn-ı xikmät, ‘ayn-ı ‘adälättır.

Ağulı Nârsälär: Yılanlar, Çayanlar, Yırtqıç Xaywanlar

Yılanlar wä çayanlar qaysı çaqta kışılärni yä ki xaywanlarını çağalar, päs zarar kitirälär. Lâkin şul çağuwları da üzlärini müdâfa’a için ğinädır. Ni tāk ki üstinā düşman hücum itkän âlât ilä üzinin canının müdâfa’a qılur için zähärlärni isti’mal idüwleri dä zúlím degildir.

Daxı da yılan kibi zähärlı xaywanlar kışılär tırıklık itkän yirdän qaçup yäşäylär; yirin qırından ğına yürilär. Yılının küp mäwsimlerinde uyuquğa talalar. Aşağan azıqları da kışılär wä xaywanların xayatına qısınlıq virmäzdäy maddälärdır kışılärgä dä anların zararlarından saqlanurluq quwwä wä ‘aqlar virmiş, zararları tigän takdirdä qutılurğa çaralar, äsbab yaratmışdır. Päs üylä ise bu wäcih ilä yaradılmış xikmät wä maslaxat qanunları üzärinä oldığından ‘ayn-ı ‘adälättır. Uyanıq oluwımızğa, xissiyat-ı ädäbiyyälärimizin kiñäywünä dä säbâp olalar. Daxı da bundan başqa daha ni qadäri xikmät wä maslaxatları vardır ki, bu künlärdä bizläre açıq itilüp bilinmäzlärsä dä şayät kiläçäk künlärdä här qayusı in qulay surättä açılur, bilinür.

Yırtqıçlar xaqında bir qıssa süyläyim: Bir kışı bir yırtqıç xaywanlara “Siz zälimsiz, mä’sum canların qanını qıyasız, itlerini aşaysız, süñre üziniziñ zülmünüzden qaçup tağ wä taş, çuqır çaqır arasına sıyınup yäşäysiz” dimiş, ol yırtqıç bu süzgä qarşı

“Bíz yırtqıçlar, tab’an wä fitratän zâlim degil idik. Lâkin zülîmnî siz kışılârdän uğrândık. Siz olmağanda xaywanlar irkînlîktä olup üzlärîniñ äcäl-î tabîlâriylä üläär idî, bîzlär dä anlarıñ ülâksälärîni gînâ aşap qana’atlânâ idik. Fâqat siz xaywanlarıñ ähli itüp *yûlup* aldınız, päs anlarğa äcäl-î tabî’î ilä ülärgä fırsat virmäyînçä suyup aşaysız, mûna şunîñ içün bîzlärä xaywanlar azaydı. äcäl-î tabî’î ilä dûnya quyğanları bîziñ xayatımıznı saqlarğa yitişmäydır. “ez-Zarûrât tübîhu ’l-mahzûrât” digän qanun-ı tabî’î oldıgını da siz kışılârdän uğrândık. Mûna şunîñ içün indî xaywanlarıñ da tîrîylätä tûtup aşay başladıq. Dimäk bu tâ’addîmîznî sizîñ tabî’î täsîrîñîzdän wä qırğan planlarıñızdan uğrândık, şunîñ içün bîzä zâlim küziylä qaramañız. Ämma tağ wä taş arasında, saxralarda, kähiflârdä qaçup yaşawımız, kışılâriñ zûlmîndän qurqtıgımız içündür. Häm kışılâriñ yaşägän yirlärînä qısınlıq olmasın içün Cänâb-ı Xaq şul kışılâr yaşärgä yaramağan yirlârdä tûrırğa bîzlärä fârman itmîştır. Aşar nimätlärîmîz dä häm näsillärîmîz dä bik azdır. Yäşär yirlärîmîz dä bik tardır. Fâqat şul tar yirlärgä dä kilüp kışılâr bîzlärgä hämân qısınlıq itälär, mûna uğrular wä qaçqınlarıñız bîziñ enlärîmîz yanına kilälär dä bîzlärî quwup çığaralar, ütîrälär. Şükûrlär olsun, Allah-u Tâ’âlâ kışılärgä dîn wä şâri’atlär kûndärüp bundayın zülîmlärînä çik quydı! Hâr bîr silsilägä ni räwîşlî mû’amälâ qılurğa, hâr bîr nârsägä mârxiämät küziylä qararğa tiyîşlik xûsusındağı kawânin-î ilâhîyyälärî barçamızı himayä ittî. äğär dä dîn wä şâri’atlär kilüp bundayın şâfqat wä mârxiämätli qanunlar quyılmasa idî, yirdägi hiçbir nârsä kışılâriñ zûlmîndän qûtıla almaz idî.” diyü cawap virmîştır. Zâhârlî ülänlär wä ağılı nârsälär yir yüzîndä vardır. Fâqat hâr qayusı maslaxatlar içündür. Şul ağı wä zâhâr digän nârsälärîmîz büyük yaman xastalıqlar mäydana kitîrgän mikropları hâlâk itmiorlar mı? äczâhânälârdä darû olaraq satılmayorlar mı? Bîr nârsägä zarar olğan maddälär, ikîncî nârsäniñ xayatına sâbâp degil mı? Älbättä üylädır. Daxı da şunı tåkrar itäm: Bûtîn xikmât wä maslaxat kışılärgä gînâ ‘ait degildır. Bâлки wâki wä nâfsü’l-âmrğä ‘ait büyük xikmât wä maslaxatlar da vardır.

Tabî’attä ‘ûmum Kûrâş wä Tartış

Tabî’at dûnyasında hâr bîr nârsädä ‘ûmumiyätlä kûrâş var. Bu kûrâştä küçlîlär küçsîzlärî ciñä. Aslax wä änfâ’ olğan nârsä ‘âlâm-î xayatta yäşây, fayda wä maslaxatsız nârsälär bitä wä alışmadır. Mûna bu ‘ûmum uzış wä kûrâş Kûr’an-ı Kârîm’da sînnât-î ilâhîyyä, Räsûlullah äfândîmîziñ xadis-î şâriflärîndä cihâd-ı äkbâr

diyâ tâ'bir itilmıştır. Tabi'attâ quyılğan bu qanun-ı 'ûmumî bûtîn silsilânî alğa wâ uzışırğa ûndäydır. Kışılärin 'ilm wâ mâ'rifâtlärdä; hünär wâ alışvirişlärä wâ başqa dñyawî eşlärä hāmān täräqqi itüwlärinä yul açar. Yir yüzindägi mädäniyätlä şul uzış arqasında mäydana kilmıştır. Bûtîn qanun-ı xayat wâ sä'âdät şul uzış wâ tartış ilä tâ'min idilmıştır. Bu isä 'ayn-ı 'adälättir. Kışılär irädälärindä xür olduqlarından bu küräş mäydanında här bîr näsägi tâ'addî wâ täcâwiz qılmaqtalar. Muna şunin için Cänâb-ı Xaq din wâ şäri'atlär kündärüp bu tâ'addilärin üñini almiştir.

Quwwät wâ Xaqlıq

Tabi'at dñyasına qarasaq, quwwät xaqlıqnı yinä wä astta qaldıra diyıp äytürgä mümkindir, çünki bik küp häkim wä filosoflar üzlärinün ütkir fikirläri, uçqur zihnläriylä bätılın da xaq itüp kürgäzälär. Türlü xayali wä wähmi дәlillär ilä küz buyaylar, dimäk мәsälä-ı 'ilmiyyädä bilä quwwät xaqlıqnı yinädır. Dñnyada bätıl wä xurâfattan 'ibarät olğan din wä 'itiqatlar var ki şul dinin 'âkil wä häkimläri maturlap bätıl 'akidäläri xaq wä dürist itip kürgäzä päs bütin qawimläri дә aña iyärup şul bätıl 'itiqatta yäşäylär hām şul bätılın xaq diyıp 'itiqat itälär. Dimäk ki мәsälä-ı diniyyädä дә quwwät xaqlıqnı yinädır. Mäsälä-ı içtimâ'ıyyä cihätindän qarasaq bik küp zamanlar tuğrı kilä ki advokatlar üzlärinün mantiqî süzläri wä güzäl дәlilläri säbäplı bik küp zalimlärin мәxkämälärdä yulup alalar. Här kün diyärlık günahsız millätlärä zalim wä cäbir millätlär hücüm itä, qullarındağı saltanatnı tartup ala, xaq dinlärin bilä mahw itä, eçärüsindä olğan 'adälät wä xaqqaniyät qanunlarını da izädır. Päs şulay olğaçtan şaw ğına xaqlıqlar quwwät tarafından yıtıla kilädır; binainaläyh "quwwät xaqlıqnı yinä" diyıp äytürgä mümkindir. Läkin, tıştan ğına küringän bu xällärä qarap hāmān da 'adälät wä xaqqaniyät astta qala diyıp aytürgä mümkün degildır. Bälki çın çınına qarağanda hāmān xaqlıqlar här bîr quwwätläri yinä wä üstkä çığadır. Maddi wä ma'nävi quwätlär ilä yinılup bîr azça astta qaldırılğan kibi kürinäwläri quyaşın bulıt astında qalup türüwı kabilindän ğinädır yä ki urlıq wä cimlärin çaçıluwı da igünlıktä wä basularda bîr niçä waqıtlar tupraq astında qaluwı kibidır. Ni täk ki quyaş bulıt astından úzaqlamay kilüp çığup bütin dñyağa nurını säçädır. urlıqlar taş ilä bastırup yir astına kümilgän olsa da hāmān eştup kilüp çığa, üsä, yitä, bütin kışılär wä xaywanlarını tuydıra. Muna xaqlıq da näq şunin kibidır: Bä'zı filosoflar buyawlı дәlilläriylä bätılın xaq itüp kürgäzsälär дә, bîr azğa bätıllıq üstkä çığup тұrgan kürinsä

dä, tiz arada ikinci ‘âkil wä häkimlär tarafından intiqâd itilä, bâtıllığı mäydana quyıla. Fikirlär birisi ikincisininä qarşı carışa, päs xaqiqat kilüp üstkä çığa da bâtıllıqnı yinä. Búrındağı xaqılığın az ğına astta qalup túruwı, üzi xaqılığın üstkä çıǵuwına ğına hidmät itä. Dini mäsälälär dä şulay uq. Bâtil i’tiqadlar bír az zaman yaltırawıqlı dälillär arqasında yäşäsälär dä hämân ikinci xaqılıqnı säwüçilär tarafından xaqılıq mäydana quyıla kilä, bâtıllıqlar bitä kilädır. Bâtıllığın bütlanına dälälät itär xissî wä ‘aqlı dälillär bütin tirä yağımızın äylänüp almıştır. ‘Aqlımızın eşlatüp fikirlärimizni xäräkät ittirsäk bütin xaqiqatlar da’ima üstkä çıqqannı, kürirmiz. ‘ilim-ı xüquqlar hiç bír zamanda zülimni üstkä çıkarırğa quyılmamıştır. Bälki ‘adälätni yäşätirğä säbâp olsun için quyılmıştır. Advokatın xaqıqtan yartı yaqqa çıǵuwında ‘ilim wä wücdan isiminä cinayät oldığından için bütin wücdanlarımız aña razı olmaydır. Başqa mäxkämälärä müräfa’a itilüp hämân da mäydana çıkarıladır. äğär dä bä’zı bır xikmät wä maslaxat için bu dünyada käşif idiläçäktir, ‘adälät mutlaqa [axirät] künidä xäl wä käşf itiläçäktir. här xaqı kışı üzinin xaqını alaçaktır. Däwlät wä saltanatların yäşäwı kavânin-ı tabiyyä wä nâwâmis-ı käwniyyä üzärä tirkälüp tüzülmüşlär ki şul qanunlar buyınça yäşägändä ğinä saltanat yäşäyäçäktir. Şul qanunlarğa riâyâ idilmägändä mütlaqa saltanatlar yäşämäyäçäktir. (Gärçä ol saltanat iyäläri ní qädäri xaq dindä olsalar olsunlar) şulay olğaçtan bä’zı bır millät mâ’sümälärin başqa bır millät câbirä tarafından mahw idilälär, şul nâwâmis-ı käwniyyä wä kawânin-ı tabiyyägä müwafıq xäräkät itmädiklärinä qarşı cäzâ oldığından ayn-ı ‘adälättir. İmdı şul kawânin-ı tabiyyä buyınça yäşägän millätlärin (tıläsä ğinä nindayın dindä olsa olsun) üstkä çıǵuqlıqları, ayn-ı ‘adälättir.

“Qısqaşı: ‘Âläm paq wä saf olan zärrälärdän yasalmıştır. Täräkkübında bütin ‘aqlılar xäyran qalurlıq dārəcə nizam wä intizam üzärä tüzilmıştır Maddä wä müddätlerindä, cämî` nisbät wä xaysiyätlerindä nâwâmîs-ı ‘acibä kawânin-ı bädî’iyyä üzärä mäydana quyılmıştır. ‘Âlämdäğı külliyyät wä cüz’iyyät här birisi büyük mänfa’at wä maslaxatları eçinä almıştır. Bütin ‘âlâm Cänâb-ı Xaq’ın wücadına wä kämâlât-ı ilâhîyyäsina dälil wä bürhandır. Sırf wücad xaysiyätindän qarağanda xayr-ı maxzdır.

İmdı ‘âlâm, här haysiyättän nizam wä intizam üzärä, ‘acib wä bädî’ qanunlar, çiksız xikmät wä maslaxatlar ilä xayr-ı maxz olaraq yaradılmış olsa, bütin kâinatta

häm bütin külliyyât wä cüz'ıyyât 'adälät ilä mäydana kilmıştır 'adälät ilä yäşäydır häm 'adälät ilä yäşäyächtır.

Läkin bu tabi'at dñnyasının xayatı xayât-ı fäniyâ wä quyılğan kawânînidä kawânîn-ı nisbiyyâ oldığından bu 'adälät bır 'adälät-ı nisbiyyâ märtäbäsınä iynädır. Bu isä, bu xayatın xayât-ı külliyyâ wä äbädiyyäyî taxammıl itä almadığından kilmış olğan ayn bır 'adälättır. Bu 'älämîñ başqaça bır täşakkilât mäydana kitıräräk bır äbädiyät, särmädiyyät xalñı alması kışılärin xayatları da äbädiyätkä taxawwıl itäräk här bır kışi üziniñ amälî nisbätindä axırı wä çigî olmağan nimätlärgä ğarq olduğı kündä 'adälät mütlaqa hùkım itäçäktır, ul kündä kışılärin amällärî nisbätindä cäzağa mústaxaq oluwçılıqları 'adälät-ı mütlaqa qanunı üzärä olup sä'ädät-ı äbädiyyägä häm axırı wä çigî olmağan mänğülük baxıt wä nimätlärgä irişuwçılıklärî 'adälät-ı ilâhîyyä üzärinä olğan ältâf-ı raxmâniyädändır. *“ve mâ'llâhu yürîdü zulmen li'l-âlemîn”, “elâ inne hizbe'llâhi hüümü'l-gâlibûn”, “wä qul câe'l-xaq wä zeheka'l-bâtıl inne'l-bâtile kâne zehûqâ”*

Ziyaäddin äl-Kämalî

Ufa

1911, 28 iyul